



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
ÁREA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN: LA VOLUNTAD DE SCHOPENHAUER Y LO
INCONSCIENTE EN FREUD

TESIS

Que para optar por el grado de Maestra en Filosofía

PRESENTA:

MARTHA ALICIA MORA BARBOSA

TUTORA DE TESIS: **Dra. Zuraya Monroy Nasr**
Facultad de Psicología



MÉXICO, D. F. CIUDAD UNIVERSITARIA, MARZO 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Índice

Introducción.....	p. 1
Capítulo 1. El Mundo de Schopenhauer.....	p. 8
1.1 Influencia del pensamiento hindú en la obra de Schopenhauer.....	p. 10
1.2 La filosofía en Occidente: Kant.....	p. 20
1.3 La voluntad.....	p. 24
1.4 Sexualidad.....	p. 32
1.5 Represión.....	p. 36
Capítulo 2. La Revolución Psicoanalítica o Del Saber del inconsciente.....	p. 42
2.1 Origen y técnica del psicoanálisis.....	p. 42
2.2 Metapsicología.....	p. 47
2.3 Freud y su relación con la filosofía.....	p. 49
2.4 El inconsciente.....	p. 56
2.4.1 Primera tópica.....	p. 57
2.4.1.1 Principio del placer y principio de realidad.....	p. 63
2.4.2 Segunda tópica.....	p. 65
2.5 Represión.....	p. 71
2.6 Sexualidad.....	p. 74
Capítulo 3. Conclusiones: entre la voluntad y lo inconsciente.....	p. 85
Referencias.....	p. 103

AGRADECIMIENTOS

A esa fuerza inconsciente y avasalladora, llámese voluntad, Absoluto, Inconsciente o Dios.

Qué dicha ha sido contar con las charlas interminables, las bromas, los proyectos, las inquietudes y sobre todo con el apoyo y la presencia de mi hijo Julio Flores, su cariño al igual que su sonrisa joven y franca que me regala día a día iluminan mi vida, te amo Julio.

Es importante agradecer a Salvador Flores, mi compañero en la vida, por darme los motivos para continuar mi andar.

A mi gato Luis que día y noche estuvo junto a mí, inseparable, cariñoso, amigo y amarillo.

Agradezco inmensamente a Olga Granados Lara por acompañarme a echar por tierra las ilusiones y a derribar la ignorancia. Por ayudarme a descubrir que *Atman* y *Brahman* son una misma cosa, a construir mi vida a partir de mí deseo.

Sin duda alguna, este trabajo ha sido posible por la invaluable guía de la Dra. Zuraya Monroy Nasr quien ha compartido sus conocimientos desde el primer momento con gran disposición pero sin dejar a un lado el rigor necesario para desarrollar de la mejor manera este proyecto.

Así mismo, agradezco el haber sido parte de su seminario de investigación en donde compartí proyectos y emociones con Myrna López, Leslie Borsani, Jean Molina, Martha Cantú, Laura Velasco y Blanca a quienes agradezco su entusiasmo, su ejemplo, su compañía y su saber.

A mi filósofo favorito David Yañez por haber caminado juntos este tramo, en días de sol, con lluvia o en la tormenta.

A mis amigas: Alma Guerrero, Miriam de la Torre, Jordana Galván, Ángeles Hidalgo y Alejandra Heredia mujeres de su época, amigas, guerreras, apasionadas de la filosofía, del psicoanálisis y de la vida ¡las quiero mucho!

A la Universidad Nacional Autónoma de México por darme la oportunidad de formarme dentro de la mejor institución en Latinoamérica.

A mis maestros: Dra. Zuraya Monroy Nasr, Dr. Jorge Reyes, Dr. Ricardo Vázquez, Dr. Óscar Martiarena y Dr. Pedro Enrique García. Agradezco todas y cada una de sus aportaciones que han enriquecido esta investigación y que representan un gran ejemplo y motivación.

Agradezco el apoyo de la beca de CONACYT y también a la beca recibida del Programa UNAM-DGAPA_PAPIIT, Proyecto «IN 403012».

INTRODUCCIÓN

Para poco ha nacido quien aguarda el reconocimiento de sus contemporáneos.

Séneca. *Epístolas*, 79,17.

En la ciudad de Viena, entre los años de 1880 a 1882, Sigmund Freud trabajó conjuntamente con el Dr. Breuer sobre un caso de histeria a cuya paciente le llamaron Anna O. A partir de entonces el trabajo sobre la enfermedad psíquica habría de tomar un rumbo inesperado:

La paciente del doctor Breuer, una muchacha de veintiún años, intelectualmente muy dotada, desarrolló en el trayecto de su enfermedad, que se extendió por dos años, una serie de perturbaciones corporales y anímicas merecedoras de tomarse con toda seriedad. Sufrió una parálisis de las dos extremidades del lado derecho, que permanecían insensibles, y a veces esta misma afección en los miembros del lado izquierdo; perturbaciones en los movimientos oculares y múltiples deficiencias en la visión, dificultades para sostener la cabeza, una intensa *tussis nervosa*, asco frente a los alimentos y en una ocasión, durante varias semanas, incapacidad para beber no obstante una sed martirizadora; además disminución de la capacidad de hablar, al punto de no poder expresarse o no comprender su lengua materna, y, por último, estados de ausencia, confusión, *deliria*, alteración de su personalidad toda (Freud, 1910 [1909]/1998, p. 8).

Freud renunció al uso de la hipnosis para pedirle a Anna O. que comunicara lo que se le ocurriera sobre el problema que acababan de tratar. Este nuevo tratamiento desembocó en el desarrollo de la teoría psicoanalítica. Conceptos principales en esta nueva aproximación de “cura por la palabra”, como lo bautizó la misma Anna O, son: el inconsciente, la represión y la sexualidad.

Con el texto freudiano de la *Interpretación de los sueños*, en 1900, Freud presenta su ideología sobre el psiquismo humano y a partir de este hecho y durante más de un siglo varios autores como Otto Rank, Thomas Mann, Ellenberger, Assoun, Magee, entre otros,

acentuaron la similitud del psicoanálisis freudiano con las teorías de Schopenhauer que se encuentran en su obra principal de *El mundo como voluntad y representación*. Incluso Meynert, maestro de Freud, admite la influencia de tal pensamiento en su teoría de la mente humana. El propio fundador de la teoría psicoanalítica también habría de señalar el paralelismo entre su obra y la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, hasta el momento son pocas las investigaciones que tratan estos aspectos en forma detallada dejando atrás el modo generalizado de referirse al tema.

Desde mi punto de vista, es preciso el análisis puntualizado y formal de las coincidencias de algunas de las nociones que despiertan la comparación de los pensamientos entre Freud y Schopenhauer. Me refiero a nociones tales como la voluntad de Schopenhauer y el inconsciente en Freud, así como a las de represión y sexualidad en ambos autores. Dicho examen procura conocer y reconocer la importancia de estos conceptos de carácter metafísico que impulsaron el desarrollo teórico-clínico de la obra psicoanalítica, cuyos alcances en el estudio y reflexión de cualquier manifestación humana son centrales.

Por tal motivo, en esta investigación me ha parecido conveniente examinar si los conceptos de Schopenhauer antes mencionados son afines a los elaborados en la teoría psicoanalítica, así como indagar si el psicoanálisis da continuidad a la obra filosófica de Schopenhauer. Así que inicié por revisar el origen y las principales fuentes de la teoría filosófica de Schopenhauer, así como del surgimiento y desarrollo del pensamiento y obra freudiana.

En el primer capítulo de este trabajo abordé algunos puntos importantes que afectaron el pensamiento del filósofo del pesimismo. Se consideran, principalmente, los conceptos de la filosofía hindú de la que fue un estudioso precursor en su época. Es preciso

subrayar que aunque no es a partir de la lectura de dicha filosofía que Schopenhauer desarrolla ideas tan importantes como voluntad y representación, procuré mostrar que fue gran apoyo para su pensamiento. En este aspecto, resulta evidente como Schopenhauer hace suyos los conceptos puramente orientales establecidos en la filosofía védica. Específicamente, las intuiciones como Absoluto o Imperecedero¹ se convirtieron, en el pensamiento occidental de Schopenhauer, en lo que él llamo voluntad. Así también, el velo de *Maya* védico, pasa a ser análogo a las representaciones en el mundo filosófico schopenhaueriano. Se enmarca, de esta manera, su filosofía como puramente metafísica.

De igual importancia, el segundo aspecto que se revisó dentro del primer capítulo fue el de la influencia para Schopenhauer de la filosofía kantiana. Dicho por el mismo Schopenhauer, la lectura previa del pensamiento de Kant es un requisito indispensable para entender el planteamiento de sus estudios. De tal modo, Schopenhauer consideró cierto el planteamiento kantiano de que toda posibilidad de conocimiento se basa en el espacio-tiempo y las categorías. Por lo tanto aceptó la propuesta kantiana de que sólo se pueden conocer los fenómenos o representaciones a partir de la experiencia y de que hay algo inaccesible al conocimiento y eso es el *noúmeno*². Este *noúmeno* kantiano es para Schopenhauer lo mismo que a lo que su concepto de voluntad se refiere: “la voluntad es, por lo tanto la *cosa en sí*, en tanto que ésta puede alcanzarse por el conocimiento” (1844/2010, p. 386). A la vez este concepto de voluntad corresponde también a lo que en la filosofía hindú se denomina Absoluto.

¹ En este texto se encuentran escritos Absoluto, Imperecedero, Unidad y Ser con mayúscula debido a que en el hinduismo se refieren como análogos a Dios.

² Se leerá noúmeno también sin cursivas en el texto por así encontrarse en *El mundo como voluntad y representación*.

Schopenhauer pretende superar la filosofía kantiana en tanto que el *nóumeno* o Absoluto o voluntad sí pueden llegar a conocerse a partir de dar cuenta de lo que el ser humano desea. Así, en el caminar ideológico de Schopenhauer, la voluntad, hace posible conocer el *nóumeno*. También se refirió al doble saber humano, primero en tanto que es un objeto de la naturaleza y a la vez sabiéndose volente y dando cuenta de esa voluntad expresada en su cuerpo. A partir de lo anterior es que estudié los conceptos de voluntad, represión y sexualidad contemplados en la obra *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer. Se advierte que cuando este autor habla de voluntad está hablando de vida, se refiere a un afán ciego e irrefrenable por mantenerse en la existencia que es constitutivo de la esencia de todos los seres y está presente en todos los fenómenos naturales, incluso en los de la materia inerte. En esta última la voluntad se muestra como fuerza natural, y en los cuerpos orgánicos su objetivación más clara y adecuada, aquella esencia única se expresa como voluntad de vivir. Es a partir de tener un cuerpo que se puede acceder a la *cosa en sí*.

La voluntad es para este filósofo una fuerza avasalladora previa al razonamiento y dominante en cualquier tipo de comportamiento humano (aunque ya se puede leer esta idea en la declaración de Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* que “la razón es y debe ser la esclava de las pasiones” (2008, p. 303) Schopenhauer es el filósofo que hace de esta idea el eje de su pensamiento).

El siguiente paso del filósofo de Frankfurt es considerar desde la dinámica de la voluntad misma que la vida individual sólo tiene sentido y valor en la medida que ésta contribuye a la vida de la especie. De tal manera, que a partir de dicha consideración el amor sexual es una realidad cuya finalidad exclusiva no es más que el impulso sexual cuya significación se cristaliza en la generación de un individuo, misma que asegurará la

permanencia de la especie. Así que el amor sexual no es el fondo del asunto de los individuos sino de la especie. Los protagonistas de la pasión amorosa no son en realidad los amantes sino la voluntad de vivir misma, que se sirve de ellos como meros instrumentos de su permanencia en la especie. Esto es lo que según Schopenhauer otorga al amor sexual su significado metafísico trascendente muy por encima de la felicidad y desdicha individuales.

En cuanto a represión se refiere Schopenhauer presenta la necesidad de la represión como defensa ante sucesos que pueden ser traumáticos en la vida del hombre, así como la lucha entre la manifestación de la voluntad y el control que debe tener el sujeto de la irracionalidad de la voluntad misma.

En el segundo capítulo “La revolución psicoanalítica o del saber del inconsciente” se revisa el origen y la técnica del psicoanálisis para conocer el camino que recorrió Freud para establecer su metapsicología. Freud, como hijo intelectual de la filosofía y de la medicina, abre un saber sobre el ser humano que acompaña el inicio del siglo XX. A partir de estos fundamentos se establece una distancia con estas mismas disciplinas que delimita la obra metapsicológica de Freud. La relación del padre del psicoanálisis con la filosofía mereció en este trabajo atención específica debido a la pertinencia e importancia que esta disciplina tuvo a lo largo de la vida y obra de Freud y en la que se encuentra implícita su vínculo intelectual con Schopenhauer.

Empero, es menester considerar su formación médica, la que le impulsó a hacer del psicoanálisis una ciencia. Al respecto es importante reconocer la herencia de sus maestros médicos, quienes pertenecieron a la cultura austrohúngara de la Viena finisecular y cuyo actuar profesional estaba fundamentado en el empirismo, que daba cuenta de la oposición al pensamiento metafísico alemán. Como señala Johnston, “Contrariamente a la mayor parte de los idealistas alemanes, los pensadores austriacos dedicaron un notable esfuerzo a

recoger y clasificar los datos empíricos que algunos pasarían entonces a integrar en disciplinas viejas y nuevas...con resultados auténticamente revolucionarios” (2009, p. 17).

Después de este examen, también se revisan los conceptos de inconsciente, represión y sexualidad que atraviesan la obra freudiana con el objeto de conocer si los conceptos expuestos en la teoría filosófica de Schopenhauer son afines a los conceptos del psicoanálisis y establecer si existe en el pensamiento de Freud una continuidad de los conceptos ya mencionados en el pensamiento schopenhaueriano.

En la última parte de esta investigación, concluyo que dichas nociones desarrolladas por el filósofo del pesimismo si bien es arriesgado asegurar que son una contribución directa al desarrollo del psicoanálisis, si se puede afirmar que observamos una gran afinidad entre el pensamiento de Schopenhauer y los conceptos fundamentales de la teoría freudiana. No es difícil considerar que el pensamiento de Freud, un hombre interesado en temas tan diversos como la arqueología, la historia, la fisiología, la psicología, la química, la anatomía, la medicina y la filosofía, no estuviese presente la metafísica de Schopenhauer. Al igual que la mayoría de los intelectuales y que sus maestros médicos austrohúngaros poseía el conocimiento de la metafísica alemana y a la vez el impulso de superarla a partir de la evidencia empírica propia del quehacer profesional.

Ahora bien, a pesar de la ambigüedad de Freud sobre la lectura de Schopenhauer, con base en los fundamentos expuestos en el cuerpo de este trabajo, resulta inaceptable que no lo haya alcanzado su influencia. De la misma manera habrá que considerar en primer lugar que Freud desde muy joven se acercó a la filosofía y al pensamiento alemán que permeaba el ámbito intelectual de su época. Al tomarse en cuenta las afinidades entre los conceptos de inconsciente, represión y sexualidad encontradas en la realización de este estudio también se puede pensar desde el psicoanálisis que las constantes denegaciones de

Freud sobre el tema de la influencia de Schopenhauer en su obra, conforman material de lo inconsciente en Freud, es decir, que su repetida negación sobre el tema confirma el conocimiento que él ya tenía de los conceptos desarrollados por Schopenhauer.

La filosofía de Schopenhauer presenta al mundo una manera diferente de reflexionar sobre el ser humano. Para él, existe una fuerza avasallante e inconsciente como causa de todo comportamiento humano. Me parece que esto representa el primer peldaño que Freud pisó para escudriñar en la clínica los síntomas histéricos. A partir de ello, saber que la sexualidad es vista como el principal eje de la vida para Schopenhauer y la represión como el interjuego entre la irracionalidad y el intelecto, así como una defensa ante lo traumático, pueden considerarse como los siguientes escalones que subió Freud. Desde ese lugar, pudo mirar al ser humano de una manera diferente en su trabajo clínico. Este logro es difícil de imaginar sin el previo conocimiento del pensamiento schopenhaueriano. Con esto digo –en principio que, si bien había una teoría metafísica que podía brindarle sostén, Freud no la continuó. Sus descubrimientos no se quedaron en el ámbito filosófico. Para que el psicoanálisis surgiera, fue necesario hacer clínica, estar allí, escuchando lo inconsciente, en cada paciente, dando cuenta del mecanismo de la represión y de la importancia de la sexualidad desde la infancia, descubrir el funcionamiento de la maquinaria psíquica y, algo más, hacer responsable de esa fuerza indomeñable a cada ser humano, a diferencia de Schopenhauer quien la ubica en la naturaleza como algo cognoscible pero de lo cual el hombre no puede hacerse cargo.

CAPÍTULO I

EL MUNDO DE SCHOPENHAUER

Los dioses han ocultado lo que hace vivir a los hombres

Hesíodo, *Los trabajos y los días*

No vayas a mi tumba y llores

Pues no estoy ahí.

Yo no duermo.

Soy un millar de vientos que soplan,

El brillo de un diamante en la nieve,

La luz del sol sobre el grano maduro,

La suave lluvia de verano.

En el silencio delicado del amanecer

Soy un ave rápida en vuelo.

No vayas a mi tumba y llores,

No estoy ahí,

Yo no morí.

Indio americano anónimo

El pensamiento filosófico imperante en Europa del siglo XIX estuvo cimentado en la razón como eje central en el actuar del hombre, de tal manera que se hizo del razonamiento un estandarte cuasi religioso que desplazó a Dios como única respuesta ante cualquier cuestionamiento humano.

La filosofía de Arthur Schopenhauer dio un giro fundamental en el pensamiento de su época pues hizo a un lado de forma definitiva a la racionalidad exacerbada como único principio rector de la vida humana. Para este pensador la fuerza subyacente a la razón se encontraba dentro del propio hombre y el dominio de todas las acciones humanas estaba sujeta a esa fuerza.

En Schopenhauer la realidad última ajena a la razón no era otra cosa que una fuerza ciega e involuntaria a la que dio el nombre de voluntad.

La voluntad que encontramos en nuestro interior no proviene del conocimiento, como creía la filosofía hasta ahora, ni es una mera modificación de éste, o sea, algo secundario, deducido y, como el conocimiento mismo, condicionado por el cerebro sino que es lo *anterior* al mismo, el núcleo de nuestro ser, así como de la propia fuerza originaria que crea y conserva el cuerpo animal, en tanto que ejecuta sus funciones inconscientes tan bien como las conscientes: este es el primer paso en el conocimiento fundamental de mi metafísica (1844/2010, p. 385).

Esta idea tan opuesta a la filosofía de su época se muestra principalmente en su obra *El mundo como voluntad y representación*. Sin embargo, el cuestionamiento que surge previo a la revisión de algunos conceptos fundamentales de su obra se refiere a las causas que pudieran intervenir para que Schopenhauer diera un salto de tal magnitud en su pensamiento, sobre todo si se considera el contexto de su época. ¿Cuáles fueron entonces las influencias que determinaron el cambio en el rumbo del pensamiento de Schopenhauer para creer que existe algo más allá de la razón que motiva al hombre en su actuar?

Para dar respuesta a tal pregunta, es preciso recordar que Schopenhauer tuvo contacto con la filosofía hindú, así como también fue un gran estudioso de la filosofía kantiana. Dicho por él mismo, tener conocimiento de la filosofía de Kant es un requisito indispensable para entender su filosofía. Y con respecto de la filosofía hindú, el filósofo en cuestión hizo la siguiente declaración en el prólogo de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*:

Y si por añadidura fuera partícipe del beneficio de los *Vedas*, cuyo acceso nos ha sido franqueado por las *Upanishad*, entonces el lector estaría excelentemente preparado para escuchar lo que aquí le presento, pues a mis ojos las *Upanishad* son el mayor privilegio que este siglo todavía joven exhibe sobre los precedentes, por cuanto yo presumo que el influjo de la literatura sánscrita no tendrá una incidencia menor a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV. A este lector mi discurso no le resultará tan extraño o incluso hostil como a tantos otros; si no sonara pretencioso, yo podría afirmar que cada una de las desperdigadas sentencias aforísticas que vierten las *Upanishad* se deja colegir cual corolario de mi pensamiento, aunque a la inversa mi pensamiento no se encuentre ya en modo alguno allí (1819/2010, p. 91).

En el párrafo anterior se advierte de la importancia que la filosofía hindú tuvo para Schopenhauer de tal manera que me parece conveniente revisar los conceptos de dicha filosofía que le sirvieron de apoyo para reafirmar la tesis del mundo como voluntad y representación. Es importante señalar que se inicia la revisión del pensamiento metafísico schopenhaueriano desde la filosofía hindú por lo anteriormente expuesto, es decir, por considerarse tal como el mismo pensador alemán lo menciona, como un excelente hilo conductor hacia el entendimiento de su filosofía.

1.1 Influencia del pensamiento hindú en la obra de Schopenhauer

Schopenhauer se siente atraído por la filosofía hindú a partir de que conoce en Weimar a Friedrich Majer, un renombrado indólogo en el año de 1814. También establece contacto con el filósofo Christian Friedrich Krause quien no simpatizaba con la corriente filosófica de moda entre sus contemporáneos y estuvo enlazado con el pensamiento que le proporcionaban las enseñanzas de la sabiduría hindú. A través del trato que tuvo Schopenhauer con Krause pudo obtener consejos y recomendaciones de lecturas sobre dicho pensamiento y también aprendió sobre meditación en las clases que dicho filósofo acostumbraba dar sobre la “unificación del ser”. Es así como, en el año mencionado, Schopenhauer se introduce en el estudio de los *Upanishads*. “Confieso, por lo demás, que no creo que mi enseñanza hubiese podido surgir antes de que los *Upanishads*, Platón y Kant pudiesen concentrar sus rayos al mismo tiempo en el espíritu de un hombre” (Safranski, 1987, p. 270).

Es claro que el estudio de la filosofía hindú fue de gran interés para Schopenhauer, por tal motivo es necesario revisar en qué consiste dicho pensamiento. Renou habla sobre el hinduismo de la siguiente manera:

¿Qué es el hinduismo? No es una religión como las nuestras, que se pudiera definir primero negativamente, aislando de ella el conjunto de las normas no religiosas de la existencia. En ciertos aspectos es inseparable de la especulación filosófica, y en otros de la vida social [...] El hinduismo está constituido por aportaciones diversas: en primer lugar, una propiamente védica, que resulta de la transmisión directa de las creencias y especulaciones del Veda (1991, pp. 39-40).

Los textos vedas son las escrituras en las que recae la mayor autoridad e importancia dentro de los textos hindús y son considerados como escritura revelada o *Shruti*; la literatura védica según la clasificación que presenta Fernando Tola es la siguiente: Las *Samhitâs* o *Colecciones*, Los *Brâhmanas* o *Tratados* de disquisiciones ritualistas y simbólicas acerca del sacrificio, Los *Âranyakas* o *Libros del Bosque* y las *Upanishads* o *Doctrinas secretas*, que contienen material similar al que contienen los *Brâhmanas* y, además, especulaciones de carácter filosófico y místico (1983, p. 83). Las principales *Upanishads*, consideradas como clásicas están vinculadas *Al Rig Veda*, *Sâma Veda*, *Yajur Veda* “negro”, *Yajur Veda* “blanco” y al *Atharva Veda*. Como se menciono anteriormente, Schopenhauer centra su atención en los *Upanishads* védicos, la importancia es clara en el texto siguiente:

Ese incomparable libro, mueve lo más recóndito del alma. De cada frase surgen pensamientos profundos, originales y sublimes y todo se llena de un espíritu elevado, sagrado y fervoroso... No existe en todo el mundo ningún estudio, excepto el de los originales, que resulte tan benéfico y tan edificante como el del *Oupnekhat* (es decir, *Upanishad*). Este ha sido el solaz e mi vida y será el solaz de mi muerte (Bloomfield, 1908, p. 55).

Upanishad quiere decir: ‘sentarse (*sad*), cerca (*upa*), con devoción (*ni*)’ e indica la manera en que las doctrinas contenidas en las *Upanishads* eran aprendidas en un principio

por los discípulos en pequeños cónclaves, sentados cerca de sus respectivos maestros (Mahadevan, 1991, p. 25). Duperron³ tradujo el término del persa al latín como *secretum tegendum*, que significa doctrina secreta. Para la filosofía hindú, se trata de que el discípulo aprenda del maestro a vivenciar directa y permanentemente los principios enseñados, y el camino para llegar es considerado por los místicos como una “doctrina secreta”.

El fundamento para nombrarla de ese modo no se refiere a que se localice en algún lugar escondido como un bosque o una cueva, sino que es secreta porque se encuentra en el interior del hombre. Tales “doctrinas secretas” pueden ser develadas a partir de la incursión interna; sin duda que es complejo entender como el secreto más elevado puede encontrarse justo al interior de cada ser humano.

El contenido de las *Upanishads* son resultado de diversas órdenes ascéticas y de ninguna manera pueden ser consideradas como un producto de un solo autor, las enseñanzas de los *Upanishads* son diversas y muy variadas, sin embargo “se puede decir que las enseñanzas principales sin importar los distintos senderos de aprendizaje todas conducen a un mismo punto: la experiencia de lo Absoluto, de *Brahman*” (Martinez Ruiz, 1998, p. 57). Una referencia más con respecto de las *Upanishads* se encuentra en *Parerga y Paralipomena* II, párrafo 185, escrito por Schopenhauer: “En cada página aparecen pensamientos profundos, originales y sublimes, mientras que una seriedad elevada y sagrada se extiende sobre ellas en su integridad”.

Los *Upanishads* que nos ocupan para encontrar la interpretación que de ellas hizo Schopenhauer son: *Brhadaranyaka*, *Chândogyâ*, *Svetâsvatara* y *Mundaka*. En esta última *Upanishad* la filosofía hindú se expresa de este modo para dar cuenta de lo Imperecedero:

³ Duperron es el traductor de los *Upanishads* al que lee Schopenhauer.

“Ésta es la verdad: Así como de un fuego bien encendido salen a miles, las chispas, que tienen su misma esencia, así, oh amigo, de lo Imperecedero nacen los diversos seres y ahí mismo regresan” (Tola, 1983, p. 97).

El tema central de las enseñanzas que llevan a cabo las *Upanishads* es lo Imperecedero, es *Brahman*, es lo Absoluto. La raíz etimológica es Brh que en sánscrito significa brotar o crecer, de lo que puede deducirse que *Brahman* significa lo Absoluto de lo cual nace o brota todo.

El fundamento de la diversidad es el mismo principio, todo emana de lo mismo y regresa finalmente ahí. Según la *Mundaka Upanishad* el mundo puede comprenderse como manifestación de *Brahman*, todos los seres provienen de él y a este regresan.

En las *Upanishads* el mundo no es creado a partir de materia externa, originado de la nada en donde el creador aparece como fuera y ajeno a su creación; la *Brhadaranyaka Upanishad* aclara que *Brahman* no es sujeto ni objeto sino que subyace a todos los objetos y sujetos. De acuerdo a estos *Upanishads*, la realidad última no es un sujeto contrapuesto a los objetos, tampoco es un objeto, un Ser ahí, es aquello que subyace tanto en el sujeto como en el objeto y los trasciende (Mahadevan, 1991, p. 31).

Brahman es un ser que penetra todo lo que existe, la realidad es una aunque se presente ante nosotros como múltiple; la diversidad brota de la Unidad, el universo brota de *Brahman* que es al mismo tiempo la causa y el efecto, pero ¿por qué se advierte un mundo de diferencias si todo surge de la Unidad? Para el sabio de las *Upanishads* las diferencias son ilusorias, es decir, no se niega la existencia del fenómeno pero se reconoce su carácter efímero y se entiende que la diversidad es manifestación de *Brahman*; de modo que el mundo que se contempla aparece como diversidad que no permanece y en última instancia desde las *Upanishads* no hay sujeto ni objeto porque ambos son en esencia lo mismo ya

que *Brahman* es quien asume al mismo tiempo todas las formas. Recuérdese la cita anterior: “Así como de un fuego bien encendido salen a miles, las chispas, que tienen su misma esencia...” Sin embargo, aunque los seres se originan de la misma naturaleza, el hombre se identifica con todo menos con ésta, a tal grado de considerar su individualidad que es transitoria como lo único real. Esto origina que el hombre se vea siempre diferenciado del objeto que contempla. Para las *Upanishads*, *Brahman* se encuentra en el alma individualizada o *jivâ*. *Âtman* es el término que en los *Upanishads* se utiliza para nombra al alma del hombre de tal manera que *Âtman* y *Brahman* son lo mismo y ésta es la gran enseñanza Upanishádica.

Aún así, el hombre no puede ver lo que él es, debido a que se mira condicionado por distintos velos que recubre el alma individual y son causa de que el alma se identifique con lo que ella no es. Pero, ¿cómo puede el alma advertir su verdadera naturaleza? Los *Upanishads* muestran que solo a través del conocimiento, *vidjâ*, le revela dentro de sí mismo la identidad absoluta del *Âtman* con *Brahman*, conocimiento en el sentido del conocimiento del Absoluto. Por este motivo la vía del conocimiento y el desapego cumplen la función de disolver todos los velos que cubren al alma individual.

1.1.1 La noción de *Mâya*

En el inicio de la *Svetâsvatara Upanishad* se encuentran los siguientes cuestionamientos: ¿Cuál es la causa? ¿El *Brahman*? ¿De dónde venimos? ¿Por qué vivimos? ¿Y dónde estamos establecidos? ¿Governados por quién, nosotros, oh, concedores del *Brahman* vivimos nuestras diferentes circunstancias en los placeres y en las aflicciones?

En distintas partes de los *Upanishads*, los sabios revelan que conocer⁴ a *Brahman* es la razón por la cual ha nacido el hombre y quien se ha marchado sin ese conocimiento no logró la meta de su nacimiento; si el hombre nace para conocer al Ser que lo penetra todo¿por qué no se revela *Brahman* antes y se muestra tal cual ante el ser humano?

Brahman asume todas las formas de este mundo sin dejar de ser lo Absoluto ilimitado y aparece velado por determinaciones espacio-temporales. *Mâyâ* se nombra al poder que oculta a lo Absoluto, mostrándolo como algo transitorio y limitado. El pasaje de la *Svetâsvatara Upanishad* donde aparece la noción de *Mâyâ* es el siguiente:

IV.9. Himnos sagrados (*chandâs*), los sacrificios, las ceremonias, las ordenanzas, el pasado y el futuro los Vedas lo declaran. Este mundo en su totalidad es proyectado fuera de este (*Brahman*) por el hacedor de la ilusión (*Mâyin*). Y por la ilusión (*Mâyâ*) el otro está confinado.

IV.10 Ahora uno debe saber que la naturaleza (*Prakriti*) es ilusión (*Mâyâ*), y que el Gran Señor (*mahésvara*) es el hacedor de la ilusión (*Mâyin*). Este mundo en su totalidad está lleno con seres que son parte de él (Radakrishnan, 1958, p.91).

En el libro *The concept of Mâyâ, from the Vedas to the 20th century*, Reyna comenta al respecto del concepto de *Mâyâ*:

Sânkarâcharya en sus comentarios a los *Vedânta Sûtras* explica el uso de *Mâyâ* en este pasaje de la Sv.U.⁵ y otras líneas similares, en cuanto significa ilusión y el “poder del Señor”, diciendo: “Cualquier cosa fuera del Ser Supremo es ilusoria...el mundo es creado por *Mâyâ*, el inescrutable poder

⁴ En las *Upanishads* el conocimiento de *Brahman*, es considerado como: [...] acto de carácter extraordinario, diferente del conocimiento normal que podemos calificar de místico (Tola, 1983, p. 90) Las *Upanishads* enfatizan que el conocimiento de lo Imperecedero (*Brahman*) no se da por vía conceptual sino por vía directa. De hecho en la *Mundaka Upanishad* son nombrados dos tipos de conocimiento: uno inferior y otro superior. Como ciencia inferior se enumeran los cuatro Vedas, la fonética, la Astronomía, la Gramática, las Leyes, la Lógica, la investigación filosófica, etc. La ciencia superior, según la *Mundaka Upanishad*: [...] es aquella por la cual es alcanzado lo Imperecedero, que es invisible, inagarrable, sin familia, sin casta, sin ojos y sin oído, sin manos y sin pies, eterno, omnipresente, muy sutil, inalterable: y que los sabios consideran la matriz de todo lo que existe (Martínez, 1998, p. 27). En adelante cuando aparece conocimiento de *Brahman* se habrá de entender en este sentido.

⁵ Abreviación de *Svetâsvatara Upanishad*.

del señor, y es por tanto irreal”, y nuevamente, “la dualidad es una ilusión la no-dualidad es la Realidad última” (p.7).

Se puede ver en esta *Upanishad* que el término *Mâyâ* es utilizado para denotar tanto ilusión como el poder del Señor, el mundo que es creado por el *Mâyin* es un mundo dual y por lo tanto es irreal; el mundo es *Mâya*, algo fuera del Ser pero que no existe independientemente de él. Por esto el Ser es no-dual y por lo tanto lo único Real. Quien oculta la realidad *Brahman-Atman* es *Mâyâ*. Aún así, dicho ocultamiento puede ser no permanente, puede ser que se descubra el velo ilusorio de la dualidad *Brahman-Atman* para mostrar que tanto el Ser Individual como el Ser Absoluto son lo mismo.

Ahora bien, con relación a *Mâya*, en 1814 Schopenhauer hace la siguiente anotación: “El ser humano [...] es presa de la ilusión y esta ilusión es tan real como la vida, como el mismo mundo de los sentidos, puesto que es una sola cosa con él (la *Mâya* de los hindúes): todos nuestros deseos y pasiones se fundan en ella y son a su vez expresión de la vida, del mismo modo que la vida es expresión de la ilusión” (Safransky, 1987, p. 270).

Safransky comenta la declaración en ese momento de la convergencia con el pensamiento hindú y su clara asociación con el velo de *Mâyâ*, la ilusión como parte de la vida y a la vez la vida misma. Dos años más tarde dice Safransky que Schopenhauer anotará “La *Mâya* de los Vedas [...] y el ‘fenómeno’ de Kant son una y la misma cosa...”, tema que se abordará más adelante (p. 270).

En el *Vedanta Advaita* de Sánkara se tiene como principal objetivo probar que *Brahman* y *Atman* son una misma cosa y hacen uso de ejemplos de superposición empírica para ilustrar la superposición metafísica. Algo así como cuando un individuo de noche se asusta pensando que hay una serpiente en el suelo, cuando en verdad sólo es una cuerda. Al descubrir que no hay tal serpiente en el suelo, el individuo sabe que tanto su miedo como

las atribuciones impuestas a un objeto inerte desaparecieron al momento de reconocer la auténtica naturaleza del objeto; el miedo y la serpiente no existían en realidad, todo “parecía ser”. El hombre impuso atributos a la cuerda que no existían en realidad y de no haber visto que era solo una cuerda, el hombre se hubiera alejado de la cuerda atemorizado. De la misma manera se le imponen atributos al Ser, atributos de dualidad y diferencia que no son permanentes ya que permanecen hasta el momento en que el hombre se libera de su ignorancia (*avidyâ*). De esta manera *Mâyâ* está relacionado íntimamente con *avidyâ*, es decir, el velo de la ilusión está relacionado con la ignorancia, una vez que esta última desaparece la ilusión también llega a su fin.

La causa de que el mundo se contemple de forma dual no reside en la naturaleza de *Brahman* sino en el intelecto que es quien capta la multiplicidad bajo los esquemas de espacio, tiempo y causalidad.

Schopenhauer da inicio a su libro *El mundo como voluntad y representación* de la siguiente manera:

«El mundo es mi representación»: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce [...] Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; siempre es una mano la que siente la tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación [...] El mundo es representación [...] cuan temprano fue conocida esta verdad fundamental por los sabios de la India, al aparecer como el principio fundamental atribuye a Vyasa (1819/2010, pp. 113-114).

La idea de representación en Schopenhauer surge en 1813, sin embargo, sus conceptos maduraron hacia los años de 1814 a 1819, si se considera que este pensador inicia el estudio de la filosofía hindú en el año de 1814 es de suponer que una interpretación de los *Upanishads* védicos están implícitos en sus conceptos sobre representación y voluntad. Es muy difícil considerar que todo el pensamiento de la filosofía hindú esté

puesto en su obra, a pesar de todo, puede deducirse una interpretación de los *Upanishads* estudiados, así como también se ha mencionado anteriormente algunos conceptos de los filósofos occidentales como Platón y Kant tuvieron incidencia en el desarrollo de su obra, de lo cual se hablará más adelante.

Si se atiende a la afirmación arriba citada de Schopenhauer que “El mundo es mi representación” se puede ver la importancia que este filósofo dio a este último concepto: “Ninguna verdad es por tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación (1819/2010, p. 114).

Así pues, se puede decir que la noción de *Mâyâ* está ligada al concepto de representación de Schopenhauer como él mismo lo declara, sin duda, la interpretación que hace de la doctrina de *Mâyâ* coincide con lo expuesto por Sánkara al respecto, de tal manera que no sólo es coincidencia entre ambas filosofías sino que es lícito pensar que el estudio de las *Upanishads* influyó en la afirmación y desarrollo de la idea de representación y voluntad en la obra schopenhaueriana.

Schopenhauer entendió que *Mâyâ* era un velo de ilusión que fundamentalmente oculta al Ser; aspecto que corresponde con la representación. Para él ni *Mâyâ* ni la representación significan negación del mundo objetivo y de la existencia de la materia; sino que ambas nociones expresan el carácter limitado de la percepción del mundo. *Mâyâ* y la representación solo nos informan de la realidad fenoménica que es cambiante, relativa y efímera. Cuando nuestra contemplación del mundo solo nos muestra ese tipo de realidad, queda oculto el Ser (Martínez, 1998, p. 71):

«*Maya* el velo de la ilusión es quien cubre los ojos del mortal y le hace ver un mundo del cual no puede decirse lo que es ni tampoco lo que no es: pues *Maya* se asemeja al sueño, se asemeja a ese resplandor del sol sobre la arena que hace al caminante tomarla desde lejos por agua o a esa cuerda arrastrada por el suelo que el caminante confunde con una serpiente». (Estos símiles se repiten en innumerables pasajes de los *Vedas* y los *Purana*). Pero aquello a lo que aluden todos ellos y de lo cual hablan no es sino lo que estamos considerando justamente ahora: el mundo como representación, sometido al principio de razón. (Schopenhauer, 1819/2010, p. 120).

La interpretación que hace Schopenhauer de *Mâya* parece corresponder directamente a la interpretación de Sânkara: el mundo es un efecto de ésta, o dicho por Schopenhauer: el mundo es mi representación. Ambas, *Mâya* o la representación, desaparecen cuando se tiene acceso y conocimiento de lo Absoluto, de lo Imperecedero; se desvanecen cuando en cada cosa del mundo se reconoce la voluntad como la esencia permanente, cuando se sabe que todo es *Brahman*, lo Absoluto. La semejanza entre los conceptos de representación y *Mâya* surge claramente, sin embargo, también se encuentra similitud entre el concepto de voluntad de Schopenhauer con el concepto de *Brahman* o el Absoluto como se puede leer en el siguiente párrafo:

Schopenhauer cree haber encontrado también en los *Upanishads* algo que se corresponde con la “voluntad”, esa voluntad que anida en nosotros en cuanto “cosa en sí” por detrás de todos los fenómenos: el *Brahma*, el alma del mundo. Arthur lee en los *Upanishads*: “Aquello de lo que están hechos todos los seres vivos, aquello a través de lo que viven después de haber nacido, aquello por lo que se afanan y hacia lo que se apresuran, eso que buscas es el *Brahma*. Arthur comenta este pasaje con las siguientes palabras: “La voluntad de vivir es la fuente y la esencia de las cosas” (Safranski, 1987, p. 271).

En *Brhadâranjaka Upanishad* 2.4.12, el sabio Yâjñavalkya habla a Maytreiyi, su esposa sobre el Absoluto: “Él es así: como un trozo de sal arrojado en el agua, se disuelve en ella y ya no se le puede encontrar; y de donde quiera que se tome el agua, está salada, así también este Gran Ser es infinito, ilimitado, masa compacta de conciencia (Martínez, 1998, p. 81).

El mundo como *Maya* y el mundo como *Brahman*, en la comprensión de Schopenhauer es el mundo como *representación* y como *voluntad*.

Brahman, está más allá de todo lo que se manifiesta a nuestros ojos dominados por la ignorancia. *Brahman*, es eterno y jamás la sombra de un sufrimiento podrá existir en Él. *Brahman* es indivisible, inconmensurable, sin forma, indiferenciado, inmutable. *Brahman* resplandece con su propia luz y está presente en cada cosa que puede ser experimentada en cada Universo (Sánkara, p. 119).

En Schopenhauer existe una sola unidad, no hay dualismo, el lugar de la voluntad es total y abarca a todo el mundo en tanto representación y en lo que existe bajo ese velo de ilusión. Estas ideas las pudo constatar mediante la comprensión e interpretación de los textos hindús, en concreto de las *Upanishads*. De tal forma que Schopenhauer pudo aseverar en *El mundo como voluntad y representación* que el mundo es representación y a la vez el mundo es voluntad.

1.2 La filosofía en Occidente: Kant

Schopenhauer eleva a estatuto de lo Absoluto a la Voluntad a partir de su estudio de la filosofía hindú. Una vez que se ha establecido esto, es preciso revisar el diálogo que mantuvo con la filosofía del mundo occidental, en concreto la filosofía kantiana. En el siglo XIX, el tiempo de Schopenhauer, esta filosofía de la “razón” determinaba el rumbo del pensamiento filosófico.

En el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer habla sobre la importancia de la filosofía en occidente, en este caso de la filosofía de Emmanuel Kant y a la letra dice:

El tercer requisito que finalmente se impone al lector podía presuponerse tácitamente, pues no es otro que la familiaridad con el principal personaje aparecido en la filosofía desde hace dos siglos y que nos es tan próximo: me refiero a los escritos capitales de Kant. El efecto que producen esos escritos a quien le hablan realmente sólo lo encuentro comparable, como ya se ha

dicho muy bien, con la operación de cataratas en un ciego y, si queremos proseguir con el símil, mi meta se caracterizaría por querer suministrar al que ha superado con éxito semejante operación unas gafas, para cuyo uso esa misma operación supone una condición imprescindible. Por consiguiente, yo parto en una gran medida de lo que ha conseguido el gran Kant [...] La filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento elemental queda presupuesto en lo aquí presentado (1819/2010, pp. 89-90).

Schopenhauer es muy claro al mostrar que el pilar fundamental sobre el que reside su pensamiento es el conocimiento de la filosofía de Kant. Por ello elabora un apéndice de su filosofía en *El mundo como voluntad y representación* como lectura obligada para entender su obra a la cual da el nombre de “Crítica de la filosofía kantiana”. Para el pensamiento de Schopenhauer el gran mérito que tuvo Kant no sólo fue el de diferenciar claramente lo abstracto de lo intuitivo, sino que, además, introdujo gran confusión en la filosofía al separarlos. Es decir, Kant hace una distinción entre el “fenómeno” y la *cosa en sí*, reafirmando de esta manera que lo que existe entre los sujetos y las cosas es el intelecto.

Kant logra llegar a tales conceptos a partir de lo que se conoce como “giro copernicano” donde la relación sujeto-objeto es la fuente de todo conocimiento. El primero de ellos, es decir, el sujeto ya no es pasivo, sino que funge como eje central posibilitado para el conocimiento a partir de su aparato cognoscitivo: espacio-tiempo y categorías. De forma tal que el conocimiento queda acotado por la experiencia y no puede saberse del mundo independientemente de ésta. De allí que se desprenda la distinción entre el fenómeno como “las apariencias en tanto que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías” (Ferrater Mora, 2009, p. 2589), se refiere a la realidad tal como la experimentamos” y el nómeno o *cosa en sí*, que es la realidad tal y como pueda ser en sí misma, es decir, que “se halla fuera del marco de la experiencia posible” (p. 2589).

La importancia de la *cosa en sí*, propuesta en el pensamiento kantiano, representó para Schopenhauer mucho más allá de ser algo sumamente grandioso a lo que no se tuviera

posibilidad de conocer. Para Schopenhauer la *cosa en sí* es la voluntad y como tal si hay posibilidad de conocerla; la *cosa en sí* es una conclusión verdadera a la que llega Kant partiendo de premisas falsas y afirma que lo que para Kant es un conocimiento del fenómeno, no es otra cosa que una representación que surge de la relación sujeto-objeto-sujeto.

Ciertamente, Kant no arribó al conocimiento de que el fenómeno es el mundo como representación y la *cosa en sí* es la voluntad. Pero mostró que el mundo fenoménico está tan condicionado por el sujeto como por el objeto, y al aislar las formas más universales de su fenómeno, es decir de la representación, probó que uno conoce estas formas y percibe conforme a su íntegra legalidad no sólo partiendo del objeto, sino también partiendo del sujeto, porque son propiamente las dos fronteras comunes entre sujeto y objeto, concluyendo que al seguir estas fronteras no se penetra en el interior del objeto ni del sujeto y por consiguiente nunca se conoce la esencia del mundo, la *cosa en sí* (1819/2010, p. 713).

Como se mencionó, para Schopenhauer sí existe la posibilidad de conocer el fenómeno la “*cosa en sí*” lo que para él es pensado como la voluntad, a la cual es posible acceder a partir de la introspección:

Aquí ya vemos que nunca llegará a la esencia de las cosas *desde afuera*, como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres. Así uno se asemeja a quien circunda un castillo buscando en vano una entrada y se hiciera por de pronto una idea general sobre las fachadas. Y sin embargo, éste es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí (1819/2010, p. 251).

Para Schopenhauer la voluntad está objetivada en todas las cosas, a partir de una piedra, cualquier materia o bien el hombre mismo. La causalidad es la parte objetivada más mínima en que se manifiesta la voluntad intuitivamente. La forma en que se objetiva la causalidad en el hombre es su accionar, son sus actos volitivos; “la acción del cuerpo no es sino el acto de la voluntad objetivado, esto es, colocado en la intuición” (1819/2010, p. 253).

El hombre puede conocer su voluntad (noúmeno en Kant) al reconocer su propia causalidad, es decir: su voluntad objetivada y al reflexionar sobre ella de forma introspectiva puede identificar su esencia, su voluntad; de tal forma que el sujeto puede llegar a conocerse totalmente:

La reflexión es lo único que nos permite dejar de seguir estando apegados al fenómeno y nos transporta hacia la *cosa en sí*. Fenómeno significa representación y nada más: toda representación, sea del tipo que sea, todo *objeto es fenómeno*. Pero *cosa en sí* es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal no es por ello representación, sino algo radicalmente distinto de ella; es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, es la manifestación, la visibilidad, la *objetivación* (1819/2010, p. 267).

Se puede deducir que la importancia del estudio de la filosofía kantiana y su severa crítica por parte de este filósofo para efectos de este trabajo, se encuentra expuesto anteriormente.

Para Schopenhauer, los fenómenos son las representaciones, el sujeto enfrentado al mundo con su capacidad cognitiva lleva a cabo la elaboración de su realidad; su experiencia es la causante de sus representaciones. Estas representaciones son la voluntad tamizada por el engranaje cognitivo, la voluntad no es representación, la voluntad solo puede objetivarse y conocerse en el hombre mismo a partir de la introspección.

Ahora bien, a partir de la revisión de las teorías que influyeron en este filósofo como lo fue la filosofía hindú y el pensamiento kantiano, se comprenden dos conceptos fundamentales en su obra: voluntad y representación.

Desde la filosofía hindú, para Schopenhauer, la voluntad es el Absoluto y la representación el velo ilusorio de *Mâyâ*, sólo se puede conocer el Absoluto cuando desaparece la ilusión. Así también, podría verse desde la perspectiva schopenhaueriana que toma en cuenta los postulados de Kant sobre “fenómeno” y “noúmeno”, que no existe gran distancia entre estos conceptos, debido a que el fenómeno es representación y la

representación es ilusión. El Absoluto hindú puede ser considerado, a partir del examen de Schopenhauer de la filosofía kantiana, muy semejante al “nómeno” que no es posible conocer a partir de la experiencia, es decir, de las representaciones, éstas habrán de ser escudriñadas para saber de la voluntad en el accionar del hombre. Habrá de enfatizar que para Kant el nómeno es un concepto límite a la razón, por lo que no es accesible a la razón de ninguna forma, si así se entendiera, para Kant, se estaría hablando de un conocimiento acotado por las condiciones que posibilitan el conocimiento: espacio, tiempo y categorías ya mencionadas. La posibilidad de acceder a la *cosa en sí* es una lectura de Schopenhauer a estos conceptos kantianos.

1.3 La voluntad

Para comprender la obra de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer expresa que es indispensable tener conocimiento de la obra kantiana y además considera pertinente acercarse al pensamiento hindú. En el primer punto de este trabajo se han revisado los temas de interés procedentes de las recomendaciones de Schopenhauer para comprender su filosofía, tanto de la filosofía oriental, en específico el pensamiento hindú, como lo referente a la filosofía occidental de Kant.

El filósofo que nos ocupa, también se asegura de señalar la pertinencia de la lectura previa de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de su autoría. El motivo para que así lo precise, reside en que en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer muestra al mundo como una representación en tanto existe un sujeto que conoce. Por lo tanto, en el principio de la razón suficiente residen las posibles explicaciones para cualquier acontecimiento que ocurra en la relación sujeto-objeto. Esta relación es necesaria en el conocimiento del mundo en tanto es una representación para el sujeto. De

tal manera que mientras exista una representación en un sujeto también siempre habrá la posibilidad de cuestionarse sobre el *porqué* que pueda ser contestada desde alguna de las cuatro formas del citado principio.

Schopenhauer afirmó como condición básica y necesaria del empleo del principio de razón suficiente dentro del conocimiento que el sujeto tiene de los objetos en la consideración del mundo como representación. Es necesario asumir la existencia de un sujeto que tiene sensibilidad, entendimiento y razón (esto es que perciba, piense y formule leyes o normas respectivamente) de algún objeto, y que éste último sea explicado a partir de alguna de las cuatro formas del principio como condición general de la posibilidad del conocimiento humano. El principio de razón suficiente se manifiesta de cuatro formas que se mencionan a continuación:

La primera manifestación es la del *devenir*. Considerada como el principio de razón suficiente que está ligado a la causalidad. Se puede afirmar que es la ley de causalidad misma. Todos los juicios posibles que surgen de la relación causa-efecto tienen esta ley como base de la posibilidad para su establecimiento.

Segunda manifestación es la del *conocer*. Se trata de que para que un juicio exprese conocimiento, debe tener una razón suficiente, una respuesta que sea satisfactoria a la pregunta del *por qué*. Si el juicio tiene una razón suficiente, se le atribuye el carácter de verdadero.

La tercera manifestación es la del *ser*. A partir de este principio la respuesta a la pregunta por el *por qué* se encuentra ligada a la necesidad de explicación espacio-temporal de los objetos en el mundo perceptual. El espacio y el tiempo son formas a priori de la posibilidad de conocimiento de los objetos por parte del sujeto que conoce.

La cuarta y última manifestación la *volición* del hombre que se centra en la posibilidad de que un sujeto se conozca a sí mismo en tanto volente y no solo como representación, estableciendo la necesidad de un conocimiento dual de sí mismo, en primer lugar como representación de un objeto en el mundo de los objetos y como voluntad ligado inevitablemente al querer. Pero el hombre no sólo se puede conocer como un objeto, como cuerpo, sino que también puede conocerse a sí mismo desde un sentido interno, como volente.

Con esto último, Schopenhauer pone de manifiesto que el hombre no solo es un objeto más entre los objetos del mundo y que puede conocerse como tal, sino también que el hombre ha de tener una auto-conciencia de sí mismo. Es debido a esta posibilidad de que el hombre se conozca de forma dual, es decir, como objeto y como volente la que posibilita dar una explicación profunda de sus acciones a partir de la consideración del mundo como voluntad.

A partir de estas afirmaciones es posible pensar que el hombre puede tener representaciones de sí mismo como las tiene o las hace de cualquier otro objeto, y por tanto es posible verse como una representación en el mundo. Y por otro lado, también el ser humano puede conocerse considerando su voluntad. De este modo el hombre en el mundo puede verse como representación así como también puede conocerse como voluntad, ambas son formas distintas de su conocimiento. El hombre como voluntad y representación en el mundo.

Con base en estas ideas Schopenhauer formula el fundamento profundo del comportamiento humano de una manera que va más allá de las representaciones, de la forma, de la causalidad, del espacio y del tiempo. Este pensamiento no solo abarca la comprensión del actuar del hombre sino que abarca la justificación de las acciones de la

naturaleza entera. Se refiere al respecto en *El mundo como voluntad y representación* de esta manera:

Lo que ahora nos incita a investigar es justamente que no nos basta saber que tenemos representaciones, que son tales o cuales, y que se conectan según estas y aquellas leyes, cuya expresión universal es siempre el principio de razón. Queremos averiguar el significado de esas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar fugazmente ante nosotros como un sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención, o si más bien es algo distinto aparte de aquello, y qué es entonces (1819/ 2010, p. 251).

Sin duda, el pensamiento de Schopenhauer se encamina a desentrañar las acciones de los hombres y la naturaleza, más allá de darse cuenta de lo que existe sobre las representaciones para el hombre. Es preciso puntualizar en este momento que la atención de este trabajo estará centrada únicamente en el aspecto concerniente al ser humano, dejando a un lado el tema de la naturaleza, hay que recordar que el fin de este estudio es encontrar la similitud de pensamiento entre Freud y Schopenhauer con el objeto de conocer las posibles consecuencias dentro del psicoanálisis a partir de este encuentro intelectual. Y justamente es aquí donde puede considerarse que existe una metafísica que sustenta que la voluntad es la causa principal y única del actuar humano, más allá de las capacidades intelectuales o el uso de su razón. Emerge entonces la posibilidad de conocer cómo es que funciona ese mecanismo de introspección desde la representación hacia la voluntad o usando términos psicoanalíticos, haciendo uso de lo consciente para acercarse a lo inconsciente.

De este modo, al seguir la línea filosófica propuesta por Schopenhauer, es fácil pensar en lo que es el inconsciente para Freud sobre todo si se atiende a lo dispuesto por el filósofo alemán en tanto que el hombre ha de dirigirse hacia el interior de su propio conocimiento, hacia su querer manifestado por medio del cuerpo y hacia las pulsiones que

dirigen finalmente sus acciones para poder posteriormente dar una explicación sobre las acciones del mundo en tanto voluntad⁶.

De vuelta a Schopenhauer, para que el hombre entienda la forma en qué actúa es necesario que tenga un cuerpo. Habrá que descifrar ese cuerpo para entender la manera en que procede el hombre, un objeto sí, que sea vehículo de la voluntad, que traduzca ese deseo de vivir. Un cuerpo, asidero de representaciones, que a la vez es un cuerpo actuante, sujeto de su “yo quiero”. Y aún más allá Schopenhauer dirá que es un cuerpo que quiere dentro de su *mundo*⁷

Pero el propio investigador tiene sus raíces en ese mundo, encontrándose en él como individuo, esto es, su conocer, el cual es el portador que condiciona al mundo entero como representación, está sin embargo, mediatizado por un cuerpo cuyas afecciones, como se ha mostrado, suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo (1819/2012, p. 252).

Ser parte del mundo objetal, siendo portador de un cuerpo, asegura tener representaciones de los objetos del mundo y de él mismo, claro que como un objeto; igual a ellos y a la vez diferenciado en forma sustancial de todos los objetos por ser consciente de que su cuerpo “quiere”, da cuenta de que en su corporalidad está inscrita la voluntad. El hombre únicamente puede conocer su deseo a partir de que tiene un cuerpo, un cuerpo deseante. Así consciente de su querer, adquiere un doble conocimiento de sí mismo, uno externo y otro interno. Es por el conocimiento interno intrínseco al sujeto que es posible considerar la doble faceta. Por un lado, como cuerpo sometido al principio de razón y por otro lado, como sujeto que quiere y desea. Este querer y desear, la voluntad objetivada en el sujeto, es la que puede dar el significado de las acciones del hombre y de la naturaleza. El

⁶ En el segundo capítulo se expone ampliamente cuál es el concepto de inconsciente del que parte Freud y que es fundamental para desarrollar la teoría psicoanalítica.

⁷ La frase: Su *mundo*, está utilizada como referencia al pensamiento de Schopenhauer mostrado en su obra *El mundo como voluntad y representación*.

“yo quiero” como el fundamento de acción, se da inconscientemente y subyace a toda acción del hombre, La voluntad inconsciente se objetiva en todas las acciones del hombre.

Por último, el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato, no puede dissociarse del de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, ni perfectamente conforme a su esencia, sino que únicamente la conozco en sus actos individuales, por tanto en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo, como lo es de todo objeto: por eso el cuerpo es la condición del conocimiento de mi voluntad. A esta voluntad no puedo por consiguiente representármela sin mi cuerpo (1819/2010, p. 255).

En adelante, para hablar de la voluntad en el hombre tendrá que ser considerado necesariamente su cuerpo. Todo acto auténtico, genuino, inmediato de la voluntad, será también de forma inminente un acto manifiesto del cuerpo, todo querer se manifiesta corporalmente. Para reiterar lo anterior: la voluntad sólo podrá tenerse acceso atendiendo lo que se siente en el cuerpo, es decir, la voluntad se manifiesta corporalmente. Todo acto de la voluntad será entonces un acto manifiesto del cuerpo, todo querer está puesto en el cuerpo. Es cierto pues que a partir de la objetivación de la voluntad en el cuerpo de cada hombre, éste sabrá sobre el placer o el dolor, dará cuenta de su pasión. Dirá Schopenhauer:

Así pues, el cuerpo en su integridad no ha de ser otra cosa que mi voluntad hecha visible, tiene que ser mi voluntad misma, en tanto que ésta es objeto intuitivo, una representación de primera clase. Para confirmar esto cabe aducir que cualquier incidencia sobre mi cuerpo también afecta simultáneamente e inmediatamente a mi voluntad, y en este sentido el placer o el dolor significa en un grado inferior sensación grata o ingrata, así como también a la inversa cualquier movimiento vehemente de la voluntad, o sea la pasión y el afecto, estremece el cuerpo y perturba el curso de sus funciones (1819/2010, p. 263).

Es así que la voluntad objetivada en el cuerpo abrirá paso a las sensaciones que se tengan frente al mundo ya sean placenteras o dolorosas, cualquiera que sean estarán hospedadas en el cuerpo, del cuerpo serán las pasiones que determinaran cada movimiento, cada acción, cada decisión que el hombre tome. Difícil no pensar con estas ideas sobre el

objeto del psicoanálisis, sobre la escucha en la clínica que permite dar cuenta de ese cuerpo que sufre, que se expresa en síntomas, que se duele, que experimenta placer; en palabras de Schopenhauer, lo que la voluntad expresa en el cuerpo, el sufrimiento humano hecho palabra pero siempre pasado por el reservorio de las sensaciones frente al mundo, el cuerpo: “Así pues el mundo corpóreo debe ser algo más que nuestra mera representación, entonces se ha de afirmar que, al margen de la representación, o sea, en sí y según su esencia más íntima, es aquello que hayamos inmediatamente en nosotros mismos como voluntad” (1819//2010, p. 260).

Schopenhauer muestra la importancia del cuerpo; en el cuerpo somos. Cada acción de nuestro cuerpo es manifestación de la voluntad, desde la filosofía hindú se diría manifestación de lo Absoluto, en palabras de Kant de la *cosa en sí* concepto límite de la razón. Más adelante veremos a Freud siguiendo esta línea que dice que en el cuerpo se manifiesta lo inconsciente. El cuerpo es entonces una vía para dar cuenta de lo que está más allá de la razón: la voluntad en Schopenhauer y lo inconsciente en Freud. En particular, el ser humano actúa según la voluntad subyacente que se manifiesta en todo caso gracias al cuerpo:

Pero si hago abstracción de mi carácter y pregunto entonces porque quiero yo en general esto o aquello, entonces no cabe ninguna respuesta posible al respecto, ya que justamente sólo la manifestación de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, más no la voluntad misma, que en esa medida ha de tildarse como una *sinrazón* (1819/2010, p. 262).

Por ende, la voluntad es la sinrazón última gracias a la cual se actúa. Y para Schopenhauer esta voluntad no es otra cosa que la voluntad de vivir, es la fuerza subyacente y ciega que es independiente del principio de razón suficiente, sin embargo, su deseo se encuentra desplegado en el mundo de los objetos y en primera instancia el propio cuerpo:

La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible [...] gracias a la adición del mundo de la representación desplegado a su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere, lo cual no es otra cosa que este mundo, la vida, justamente tal como existe (1819/ 2010, p. 498).

Este concepto de que la voluntad es voluntad de vivir es fundamental en el pensamiento de Schopenhauer y es equiparable a la pulsión de creación y de autoconservación en Freud. Para el filósofo del pesimismo, la voluntad es querer vivir. Llega a tal conclusión al observar al mundo y necesitar una respuesta a lo que advierte, por lo que toma en cuenta las cuestiones de discordia, carencia de fundamento, sin sentido, sin razón, libertad y vida. En efecto, su filosofía se dirige hacia una esencia metafísica que explique al mundo. Schopenhauer pensaba que lo que él veía en acto debía tener sin duda una potencia. La voluntad considerada como ese querer de la vida en el sistema de Schopenhauer remite al mundo directamente, y es en el mundo donde se puede dar la identidad entre voluntad de vivir y representación. La importancia de la voluntad de vivir reside en que la voluntad considera la vida como razón de ser: “Lo que la voluntad quiere siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la representación de su querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonasma, decir sin más «la voluntad» en vez de «la voluntad de vivir»” (1819/2010, p. 499).

Aunque el inconsciente tal y como lo concibe el psicoanálisis es un tema que se abordará más adelante, es preciso comentar nuevamente que se asoma ya una diferencia entre estas aseveraciones filosóficas de Schopenhauer que apuntan al estudio de la voluntad en la naturaleza y el psicoanálisis de Freud que se avoca al examen profundo de las acciones inconscientes del ser humano, las diferentes patologías derivadas de la represión y la forma en que pueden superarse a partir del método psicoanalítico.

1.4 Sexualidad

Al afirmar Schopenhauer que la voluntad siempre es una voluntad de vivir está señalando que las acciones del sujeto en el mundo dependerán de la búsqueda inequívocamente de la vida y la autoconservación. La sexualidad es la manifestación más elevada del querer de la voluntad de vivir en el cuerpo de cada sujeto, es la forma en que se manifiesta la necesidad de creación y de conservación. *Eros* o pulsión de vida y de creación, como quiera que se nombre a la sexualidad, ésta será siempre el fundamento inconsciente de las acciones de todo hombre.

Se ha llegado a un punto nodal entre la filosofía de Schopenhauer y el objeto del psicoanálisis, debido a que si se acepta a la voluntad inconsciente como la plataforma a partir de la cual se elabora toda acción humana, esto remite a Schopenhauer a la revisión de conceptos tales como la angustia, la represión y la locura en los seres humanos: “Quien preste atención a esta peculiaridad de la mentalidad humana comprenderá que las explicaciones psicológicas a partir de la costumbre y la resignación ante lo inevitable no son en modo alguno suficiente, sino que su fundamento es el indicado y sus raíces son más profundas” (1819/2010, p. 509).

Lo dicho anteriormente es de gran importancia, debido a que a partir de esta aseveración bien pudo haber surgido la necesidad de indagar sobre esas raíces profundas inconscientes a las que dedicó Freud y que desarrolló a partir de su obra clínica y teórica. Estas palabras podrían considerarse como la plataforma filosófica a partir de la cual emerge el estudio psicoanalítico.

En lo que concierne a la sexualidad en Schopenhauer, se ha dicho hasta este momento que la voluntad de vivir se manifiesta de forma evidente en los instintos de conservación de los seres humanos y su expresión máxima se da en el instinto sexual. Este

último implica siempre la relación entre los sexos como el punto siempre presente en las acciones de las personas y se asoma incluso a pesar de todos los velos y prohibiciones impuestas hacia la sexualidad en la sociedad:

Cuando se me pregunta dónde se alcanza el conocimiento más íntimo de aquella esencia interior de mundo, de aquella *cosa en sí* que yo he llamado voluntad de vivir, [...] tengo que señalar al deseo en el acto de la copulación. ¡Esto es! Tal es el verdadero ser y núcleo de todas las cosas, el objetivo y meta de toda existencia (1996/1826, apartado 145, p. 142).

El impulso sexual se confirma como la más decidida y más fuerte afirmación de la vida tanto para el hombre como para el animal, de lo que se deduce que el impulso sexual constituye el fin supremo de la vida. En un principio la conservación del sujeto es el primer objetivo de la voluntad y en segundo momento es la propagación de la especie. La voluntad alcanza su fin a través del ser humano, ya que éste desea y se reproduce en consecución de perpetuar la vida. El ser humano entonces puede considerarse tan solo un vehículo para tal efecto, es una pantalla donde refleja su deseo la voluntad. El tono romántico del amor que es recreado frecuentemente en la literatura queda de lado ante esta explicación de Schopenhauer: “Pues todo enamoramiento, por muy etéreo que guste de aparecer, únicamente arraiga en el instinto sexual y es tan sólo un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en el sentido más estricto” (Schopenhauer, 1844, p. 516).

El amor para Schopenhauer es una ilusión, es velo de *Mâyâ*, creada por la voluntad de vivir que permite la conservación de la especie a través de la procreación, la voluntad produce una ilusión al hombre para poder perpetuarse a través de las generaciones, pero esta ilusión siempre desaparece:

Más lo que se manifiesta a la conciencia como el instinto sexual orientado hacia un individuo concreto, es en sí mismo la voluntad de vivir como un individuo cabalmente determinado. En este caso el instinto sexual, aunque sea en sí una necesidad subjetiva, sabe adoptar con destreza la máscara de una admiración objetiva y engañar así a la conciencia: pues la naturaleza

precisa de tal estratagema para sus fines. Ahora bien, por muy objetiva y sublime que pueda aparecer esa admiración, en cada enamorado sólo se alcanza a ver la procreación de un individuo de determinada índole y esto se constata sobre todo en lo que lo esencial no es el amor recíproco, sino la posesión, esto es, el goce físico (1844/2010, p. 705).

El poder de la voluntad se manifiesta en el hombre a través de la procreación, la voluntad tiene como aliada a la ilusión, Velo de *Mâyâ*, que una vez que logra su fin, desaparece. Todo esto lo considera de tal manera y lo expresa Schopenhauer en la *Metafísica del Amor Sexual*, que se encuentra en el capítulo 44 del segundo tomo de la obra que nos interesa de este autor. Para la voluntad poco importa el conocimiento, la vida sexual soslaya la inteligencia, como se ha dicho en la totalidad cuerpo del hombre tiene lugar la voluntad y su centro son los genitales, estos son siervos de la voluntad y no están ni remotamente al servicio del conocimiento.

En la sexualidad “la voluntad actúa tan ciegamente como en la naturaleza inconsciente” (Schopenhauer, 1819/2010, p. 579). Sin duda, genitales y cerebro son muestra de una oposición, si al cerebro se le considera como representante del conocimiento, de las representaciones y a los genitales representantes de la pulsión sexual. El cerebro podría aplazar la pulsión sexual la cual como se ha insistido no es más que voluntad ciega que tiende hacia la conservación de la especie, es decir, que pulsa hacia la vida y el placer, por supuesto con la colaboración de la ilusión, sin la cual no podría alcanzar dichos fines:

Los genitales están subordinados simplemente a la voluntad y en modo alguno al conocimiento en mucha mayor medida que cualquier otro miembro externo del cuerpo: la voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento como en esas partes que sirven, con ocasión de meros estímulos, a la vida vegetativa, a la reproducción, en las que la voluntad actúa tan ciegamente como en la naturaleza inconsciente. Pues la procreación sólo es la reproducción que se transforma en nuevo individuo, la reproducción elevada a la segunda potencia, al igual que la muerte es la excreción elevada a segunda potencia. Con arreglo a todo ello, los genitales

son el auténtico núcleo de la voluntad y, por consiguiente, el polo opuesto del cerebro, del representante del conocimiento, esto es, la otra cara del mundo, del mundo como representación (Schopenhauer, 1819/2010, p. 579).

Así Schopenhauer presenta a los genitales en correspondencia al cerebro, como el nómeno es al fenómeno y lo que la voluntad de vivir es a la representación. Continúa Schopenhauer de frente a esta teoría de la sexualidad en donde es posible ubicar a la causa del dolor y del displacer en el ser humano. Si la voluntad de vivir tiene como fin su satisfacción a partir de la expresión genital, el que el ser humano no logre tal satisfacción ha de conducir al hombre a vivir insatisfacción y dolor: “Pues toda tendencia, al nacer de una carencia, de un descontento con su estado, supone sufrimiento, en tanto que no se vea satisfecho dicho anhelo, sin embargo, ninguna satisfacción es duradera suponiendo más bien tan solo el punto inicial de una nueva tendencia”⁸ (Schopenhauer, 1819/2010, p. 549).

De lo anterior se puede entender que la voluntad en consecución de la vida ha de perseguir su satisfacción a través de la sexualidad. El cuerpo humano, el objeto humano podría decirse, cuando ingresa al mundo está siempre en relación con otros objetos, con otros cuerpos con los que se cree le han de permitir el logro de su fin. Sin embargo, esto también es ilusión, debido a que como lo piensa Schopenhauer, el ser humano desde el nacimiento sufrirá de una carencia que lo mantendrá insatisfecho, una falta que no es posible satisfacer con objeto alguno en el mundo. Esta falta o carencia da estructura al ser humano. No hay voluntad de vivir sino es a partir de la carencia. Dicho en otras palabras, la falta es la que genera el deseo y el ser humano sufre por lo que no tiene, su completud. Así que la voluntad de vivir, la carencia y el sufrimiento se encuentran ligados en el pensamiento filosófico de Schopenhauer. Como se ha dicho anteriormente, ante tales

⁸ Puede advertirse en este punto lo que después sería la concepción lacaniana de deseo.

explicaciones sobre el comportamiento del hombre parece ineludible que surgiera un estudio a detalle del funcionamiento del psiquismo del hombre.

Están presentes en la obra de Schopenhauer las pulsiones de vida y muerte tal como están postuladas por Freud. Aunque para el primero no existe diferencia entre *Eros* y *Thánatos*, ambos se encuentran formando parte de la voluntad de vivir. También, Schopenhauer hace mención, como se ha visto, de la importancia de la satisfacción del querer, del alejamiento del dolor y de la búsqueda de la tranquilidad. Tal y como se verá en el capítulo dedicado a la teoría psicoanalítica, guardan estrechas semejanzas tales conceptos ya puestos en juego desde el mundo de Schopenhauer.

1.5 Represión

Ha quedado claro que en la filosofía de Schopenhauer la voluntad quiere siempre imponerse al intelecto y es este último quien provee de datos del mundo a la voluntad.

Estas consideraciones explican que la voluntad es lo primario y lo sustancial en todos los seres animales, mientras que por el contrario el intelecto es lo secundario y accesorio, un mero instrumento al servicio de la voluntad, instrumento que será más o menos perfecto y complicado según las exigencias de tal servicio (Schopenhauer, 1844/2010, p. 268).

Podría leerse desde este momento lo que sería la base de la teoría freudiana sobre el yo y el ello. Se sabe también que la voluntad se nombra voluntad de vivir porque siempre quiere la vida, a su servicio se encuentran las pulsiones sexuales y de conservación no solo personales sino de la especie. También es cierto que la voluntad apunta hacia la satisfacción del querer del ser humano y su tranquilidad, evitando a toda costa todo aquello que atente contra dicho estado.

Entre el intelecto y la voluntad existe una diferencia significativa que es el tiempo. El primero se encuentra condicionado por el tiempo, al contrario de la voluntad que no tiene

condicionamiento alguno, es lo incondicionado. El intelecto se va construyendo a partir de las experiencias vividas en el mundo, depende totalmente de la conjugación de las vivencias del sujeto en el tiempo. Caso contrario es el de la voluntad, ésta no requiere de ninguna condición, existe desde el momento en que el cachorro humano aparece en el mundo, está dentro de él como instinto o pulsión de autoconservación sin apartarse hasta el momento de la muerte. Esta pulsión es previa a la aparición del intelecto que como se ha dicho se va adquiriendo a través del transcurso del tiempo.

La voluntad, en cambio, no se ve concernida por este devenir de cambios y mudanzas, sino que es invariablemente la misma desde un principio hasta el final. El querer no necesita de aprendizaje alguno, como sí lo necesita el conocer, sino que se ejercita perfectamente en seguida. El recién nacido se mueve impetuosamente, alborota y grita; quiere de un modo intenso, aunque todavía no sabe lo que quiere. Pues el medio de los motivos, el intelecto, está todavía sin desarrollar. La voluntad está a oscuras en el mundo externo donde están sus objetos y alborota como un preso contra las paredes y los barrotes de su calabozo (Schopenhauer, 1844/ 2010, p. 309).

La voluntad sin condicionamientos intenta a toda costa dominar al intelecto, esta lucha la hace presente Schopenhauer en lo que se puede considerar como su teoría de la represión y de los actos fallidos:

El intelecto obedece con frecuencia a la voluntad: v.g., cuando queremos acordarnos de algo y esto solo se consigue tras algún esfuerzo, o si ahora queremos reflexionar exacta y cuidadosamente sobre algo, etc. A veces el intelecto se niega a obedecer a la voluntad, como cuando nos intentamos concentrar en vano, o cuando reclamamos inútilmente de la memoria algo que se le ha confiado. La irritación de la voluntad contra el intelecto en tales ocasiones da a conocer su relación con éste y la diferencia entre ambos. El intelecto atormentado por esta irritación a veces aporta servicialmente lo que se le demandaba unas horas después o al día siguiente, de modo totalmente inesperado y a deshora. En cambio la voluntad nunca obedece al intelecto, sino que éste es el simple consejero ministerial de esa soberana, el intelecto presenta de todo a la voluntad, tras lo cual ésta escoge conforme a su esencia... (Schopenhauer 1844/2010, p. 293).

El hombre en el encuentro con el mundo tiene vivencias que debilitan a la voluntad de vivir y pueden surgir estados patológicos como la melancolía, hipocondría o propensión

al suicidio (Schopenhauer, 1844/2010, p. 473). O bien, cuando la voluntad se sobrepone por mucho al entendimiento, las patologías que pueden surgir son la angustia y la locura. La voluntad ha de buscar el equilibrio para garantizar la vida sana de cualquier sujeto.

Schopenhauer explica el concepto de represión a partir del engranaje o bien de los hilos de la locura, en los complementos al libro III, en el capítulo titulado “Sobre la locura” el filósofo de Frankfurt hace una relación entre memoria y locura (p. 524). Para Schopenhauer la salud consiste en el recuerdo, el sujeto es y debe ser capaz de recordar los sucesos significativos y peculiares que suceden en el transcurso de su vida, si el intelecto está fuerte y sano, retendrá los recuerdos de sus vivencias.

Definida entonces la locura en este apartado como un “desgarro de los hilos del recuerdo, que merman en plenitud y claridad, aun cuando mantengan una sucesión regular” (Schopenhauer, 1844/2010, p. 525). A saber, una persona con memoria sana tenderá a recordar sus vivencias, mientras que la locura borra ciertos sucesos de la vida o cadenas de memoria, debilitando al sujeto que no puede considerar confiable a su memoria. Se llamará locura a una cierta alteración del conocimiento que parte de la memoria. La memoria si se recuerda, es una capacidad intelectual que evoca recuerdos, y los recuerdos son representaciones.

La descripción que se hace de la locura implica ineludiblemente a la represión. Algunas vivencias que tiene el sujeto pueden ser intensamente contradictorias con la esencia de la voluntad, de tal manera que para que el sujeto no sufra, debe dar paso a la represión y olvidar el suceso.

[...]Se sustraen por entero al intelecto ciertos sucesos o circunstancias porque la voluntad no puede soportar su visión y se llena arbitrariamente el hueco dejado en la necesaria conexión de las cosas, entonces comparece la locura. Pues el intelecto ha renunciado a su naturaleza para complacer a la voluntad y el hombre se figura ahora lo que no es. Con todo, la locura así

originada se convierte ahora en el Leteo (olvido) del sufrimiento insoportable: era el último recurso de la angustiada naturaleza, es decir, de la voluntad (Schopenhauer 1844/2010, pp. 526- 527).

Schopenhauer dice en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* que la locura es consecuencia directa del proceso de represión (1819/2010, p. 384). Y nos indica precisamente que los sucesos traumáticos en la vida del sujeto terminan por ausentarse de la memoria. Apegados a este pensamiento las personas que sufren de locura no estarían equivocadas sobre su conocimiento del presente, por el contrario la locura que padecen está relacionada con el pasado, a algo que no está pero que se asocia con el presente. Existe una especie de trueque, los recuerdos del pasado, incómodos para la consecución de la voluntad y tranquilidad del hombre, son cambiados por ficciones, recuerdos a cambio de ficciones, de tal manera que no pueda distinguirse entre lo que ocurrió verdaderamente y las ficciones que se implantaron en su lugar.

Para que tenga efecto la locura primero ha de observarse que para el sujeto tiene lugar un acontecimiento que le hace sufrir de una manera importante, se ha de vivir algo traumático que no perite que se quede en la memoria, justamente porque en ello está en juego la tranquilidad del sujeto y su conservación. Por otro lado, también ha de darse la represión de tal recuerdo de forma inconsciente y es reemplazado por alguna otra representación. La locura así pues es un recurso de la voluntad de vivir para conservar la vida. Schopenhauer dice:

[...] Sí esta aflicción, un saber o un recuerdo doloroso es tan angustiioso que se vuelve absolutamente insoportable y el individuo sucumbe a él, entonces la acongojada naturaleza se aferra a la *locura* como al último recurso para salvar la vida; entonces el espíritu excesivamente atormentado rompe los hilos de su memoria, por decirlo así, llena las lagunas con ficciones y huye del dolor espiritual que sobrepasa sus fuerzas buscando refugio en la locura-al igual que se amputa un miembro gangrenado y se lo sustituye por uno de madera...Un débil análogo del tránsito del dolor hacia la locura es el que todos nosotros, al asaltarnos repentinamente un recuerdo penoso, intentamos

disiparlo con vehemencia de un modo mecánico ahuyentándolo mediante una exclamación o un gesto que nos distraiga del mismo (1819/2010, p. 384).

La voluntad, lo Absoluto, la “*cosa en sí*,” o bien lo inconsciente en Freud pendiente de la preservación de la vida, la satisfacción de los deseos y la serenidad del sujeto realiza este intercambio de representaciones en la memoria, e impiden que los sucesos traumáticos atenten contra la estabilidad del hombre y por tanto contra su vida. A este mecanismo de la voluntad en función de las representaciones displacenteras- placenteras por usar los términos psicoanalíticos se aludirá en el siguiente capítulo.

En el estudio de la locura Schopenhauer contempla también el origen de las condiciones mentales de orden interno u orgánico: “Pero muchas veces se debe a causas puramente somáticas, a defectos o desorganizaciones parciales del cerebro o de sus envolturas, así como también al influjo que otras partes enfermas ejercen sobre el cerebro. En esta segunda clase de locura es donde se dan principalmente las falsas intuiciones sensoriales, las alucinaciones” (p. 528).

La explicación del origen y procesos de la locura en la filosofía de Schopenhauer, tiene como fundamento que la voluntad quiere imponerse sobre el intelecto, representan la puerta de entrada para el estudio del mundo psíquico del hombre.

Se da paso abiertamente al estudio y comprensión de los diversos cursos que la mente sigue a partir de un trauma y aún más se habilita el camino para que a través de los recuerdos conscientes se recuperen los hilos de la memoria perdidos por efectos de la represión del trauma y a la posibilidad de superación de tales sucesos en la vida consciente del hombre.

Sin duda alguna, Schopenhauer no transitó más por la senda del psiquismo individual y continuó con su interés en la naturaleza, no obstante a partir de lo antes

expuesto, es evidente que delineó el rumbo que habría que tomar para saber sobre el efecto del inconsciente en el hombre; sólo una mente como la de Freud pudo advertir la señal y continuar la tarea.

A la vez se sabe que Freud no reconoció ningún antecedente del psicoanálisis por parte de otras disciplinas, en específico dice no tener noticia de la metafísica de Schopenhauer. Puede ser que en su interés porque la teoría psicoanalítica se considerara una ciencia haya decidido no declarar ningún nexo filosófico. Parecería obvio que el psicoanálisis es el desarrollo práctico de la metafísica de Schopenhauer.

¿Habría sido necesario que se diera tal reconocimiento al ser obvio que el psicoanálisis es el desarrollo práctico de la metafísica de Schopenhauer? O es suficiente ahora con rastrear las huellas en la obra de Schopenhauer para dar cuenta de la magnitud del pensamiento de este filósofo, así como su efecto en el desarrollo de teorías de la talla del psicoanálisis que sin duda tienen importantes consecuencias para los seres humanos. Ahora bien, justo es que se atienda el desarrollo del pensamiento freudiano para corroborar lo anteriormente expuesto.

CAPÍTULO 2

LA REVOLUCIÓN PSICOANALÍTICA O DEL SABER DEL INCONSCIENTE

Los descubrimientos de Freud y, aún más, la forma en que nos lo presenta, nos aportan la confianza en que este viaje de autodescubrimiento, que se nos exige y que es potencialmente peligroso, tendrá el resultado de hacernos más plenamente humanos, de manera que ya no nos esclavicen sin darnos cuenta las fuerzas oscuras que moran en nosotros.

Bruno Bettelheim, *Freud y el alma humana*

El psicoanálisis se erige como un nuevo saber sobre la naturaleza humana e inicia un nuevo camino de investigación. El punto de inflexión con la disciplina filosófica es la preocupación central de este trabajo y en específico la similitud de ciertas nociones de Schopenhauer con algunas entidades de la teoría freudiana. Es fundamental para esta tarea conocer la plataforma en la que se desliza el pensamiento de Freud para desarrollar una teoría de tal envergadura. Por ello, en principio se abordará el tema del origen y la técnica del psicoanálisis que dio origen a la metapsicología freudiana. Se trata en este segundo capítulo, también, acerca de la relación que Freud tuvo a lo largo de su vida con la filosofía. Por último, se exponen los conceptos de inconsciente, represión y sexualidad dentro del discurso psicoanalítico para advertir las similitudes de los conceptos de represión, sexualidad e inconsciente y voluntad en las obras de ambos pensadores.

2.1 Origen y técnica del psicoanálisis

El psicoanálisis es un saber que se desarrolla de manera singular. En un principio Freud lo consideró como una rama de la psicología o psicología de las profundidades al considerarlo como “un hijo de la indigencia médica”. El psicoanálisis surgió como un tratamiento para

las enfermedades nerviosas “funcionales” y en la medida en que evolucionó encontró a su paso que los conocimientos elaborados allí no se limitaban estrictamente a un método terapéutico para enfermos neuróticos sino que estos discernimientos constituían a la vez una nueva clase de lectura del ser “humano” y de sus dinámicas. La siguiente cita se transcribe íntegramente con el fin de conservar la importancia de las ideas sobre la construcción del pensamiento psicoanalítico que Freud escribe en el prólogo del libro de Theodor Reik:

El psicoanálisis surgió del apremio médico; respondió a la necesidad de procurar auxilio a neuróticos que no hallaban alivio alguno en el reposo, las curas de aguas o la electroterapia. A raíz de una experiencia en alto grado asombrosa de Joseph Breuer, había nacido la esperanza de poder asistirlos en medida tanto mayor cuanto más se comprendiera la génesis, no averiguada hasta entonces, de sus síntomas patológicos. Así el psicoanálisis, en su origen una técnica puramente médica, se vio llevado desde el comienzo mismo a la exploración, al descubrimiento de nexos escondidos de más vastos alcances. Su ulterior trayectoria lo alejó del estudio de las condiciones corporales de las enfermedades nerviosas en una medida extraña para el médico. En cambio, pasó a ocuparse de todo el contenido anímico que llena la vida humana, también de las personas sanas, normales e hipernormales. Debió prestar atención a los afectos y pasiones, sobre todo a aquellos que los poetas no se cansaban de describir y celebrar: los afectos de la vida amorosa; se percató del poder de los recuerdos, del insospechado valor de la primera infancia para la configuración de la vida madura, de la intensidad de los deseos, que falsean el juicio de los hombres y prescriben unas vías fijas a su bregar. Durante todo un lapso, el psicoanálisis pareció llamado a convertirse en una psicología, sin poder indicar en qué la psicología del enfermo se distinguía de la del hombre normal. Pero entonces tropezó con el problema del sueño, que es un producto anímico anormal creado por hombres normales bajo condiciones fisiológicas recurrentes. Cuando el psicoanálisis solucionó el enigma de los sueños, halló en lo anímico inconsciente el terreno común en que tenían sus raíces tanto las más elevadas como las más ínfimas mociones del alma, y desde el cual se alzaban las operaciones anímicas más normales y las desviadas patológicamente. Así se fue plasmando de manera cada vez más nítida y completa la imagen de la fábrica anímica (1919/1998, pp. 255-256).

Y de esta forma nació el psicoanálisis, a partir de la escucha del sufrimiento humano, de las pasiones ignoradas por el conocimiento médico. Freud inauguró una nueva

disciplina que respondió no sólo a las preguntas sobre las afecciones de los neuróticos sino que dio cuenta del acaecer psíquico de la humanidad en general. De la mano de Freud, la medicina y la filosofía tomaban otro curso ante la angustia y el dolor humano.

La magnitud de este evento insta a conocer qué es el psicoanálisis, y para ello se acude en primera instancia a la definición dada por Freud en su ensayo *Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”* que es la siguiente:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica (1923 [1922]/1998, p. 231).

Es decir que el psicoanálisis así especificado deberá ser en primer instancia un procedimiento, posteriormente un método y, por último, habrán de surgir concepciones teóricas que la conformen. Al ser un procedimiento la utilidad del psicoanálisis reside precisamente en hacer una investigación de lo ocurrido en la mente y que de ningún otro modo puede ser hallado –se advierte en Freud– que en esta parte con procesos anímicos se refiere a lo inconsciente. Como método el psicoanálisis está destinado específicamente al tratamiento y a la cura de las neurosis, mismas que no pueden ser detectadas de otra forma que no sea por la investigación de los procesos inconscientes apoyado en el proceso de investigación y en el método terapéutico se produjo una estructuración sistemática de sus conceptos que rebasaron los límites clínicos. La forma en que Freud llega a colegir los nuevos preceptos psicoanalíticos se obtuvieron por medio de la aplicación de la técnica psicoanalítica, dentro de la cual la interpretación juega un papel preponderante. Laplanche y Pontalis señalan que la interpretación es el corazón mismo de la doctrina y técnica freudianas y está presente desde los primeros pasos que Freud dirigía hacia la práctica de su

nueva disciplina y ha sido indispensable para todo tratamiento en la clínica freudiana. Así, para ellos la interpretación es:

Deducción, por medio de la investigación analítica, del sentido latente existente en las manifestaciones verbales y de comportamiento de un sujeto. La interpretación saca a la luz las modalidades del conflicto defensivo y apunta, en último término, al deseo que se formula en toda producción del inconsciente. Y en la cura, comunicación hecha al sujeto con miras a hacerle accesible este sentido latente, según las reglas impuestas por la dirección y la evolución de la cura (1994, p. 201).

Freud ejemplifica claramente lo que corresponde a la interpretación en su obra de 1900, *La interpretación de los sueños*, en donde explica cómo el psicoanálisis puede proporcionar una significación a los contenidos latentes que se encuentran en los sueños, de tal manera que da cuenta del deseo inconsciente del soñante. Por interpretación también se entiende toda intervención psicoanalítica que apunta a hacer comprender al sujeto la significación inconsciente de sus actos o de su discurso, puesta de manifiesto por una palabra, un lapsus, un sueño, un acto fallido, una resistencia, a través de la transferencia, etcétera (Roudinesco, 2008, p. 545).

Así, la interpretación emerge del trabajo en el espacio psicoanalítico como consecuencia de la celebración de un pacto entre dos personas: una que habla y otra que escucha. Freud escribe: “El yo enfermo nos promete la más cabal sinceridad, o sea, la disposición sobre todo el material que su percepción de sí mismo le brinde, y nosotros le aseguramos la más estricta discreción y ponemos a su servicio nuestra experiencia en la interpretación del material influido por lo inconsciente”(1940 [1938]/1998, p.174). Es importante precisar a qué tipo de sinceridad convoca el psicoanálisis:

Con los neuróticos, entonces, concertamos aquel pacto: sinceridad cabal a cambio de una estricta discreción. Esto impresiona como si buscáramos la posición de un confesor profano. Pero la diferencia es grande, ya que no sólo queremos oír de él lo que sabe y esconde a los demás, sino que debe referirnos también lo que no sabe. Con este propósito le damos una

definición más precisa de lo que entendemos por sinceridad. Lo comprometemos a observar la *regla fundamental del psicoanálisis*, que en el futuro debe *{sollen}* gobernar su conducta hacia nosotros. No sólo debe comunicarnos lo que él diga adrede y de buen grado, que le traiga alivio como en una conexión, sino también todo lo otro que se ofrezca a su observación de sí, todo cuanto le acuda a la mente, aunque sea *desagradable* decirlo, aunque le parezca sin *importancia* y hasta sin *sentido* (1940 [1938]/1998, p.174).

Después de establecer la consigna de la *regla fundamental*, Freud espera que en el paciente la autocrítica disminuya y proporcione toda clase de pensamientos, recuerdos y ocurrencias que permitan hacer consciente o inconsciente y para tal efecto es necesario que el psicoanalista, en contraparte, escuche de una manera peculiar: A esta nueva forma de escuchar propuesta por Freud le llamó *atención flotante*:

Esas técnicas son muy simples. Desautoriza todo recurso auxiliar, aún el tomar apuntes, según luego veremos, y consiste meramente en no querer fijarse (*merken*) en nada en particular y en prestar a todo cuanto uno escucha la misma =atención parejamente flotante=, como ya una vez la he bautizado. De esta manera uno se ahorra un esfuerzo de atención que no podría sostener día tras día a lo largo de muchas horas, y evita un peligro que es inseparable de todo fijarse deliberado (1912/1998, p. 111).

Esta recomendación técnica constituye la contrapartida de la asociación libre y es llamada a escena a partir de la consigna de que se diga todo lo que venga a la mente sin juicio alguno. Es evidente que lo inconsciente no podrá salir a la luz sin contar con la aplicación de la técnica psicoanalítica para la que se requiere indispensablemente de dos personas: una que hable sin interponer un orden predeterminado o un juicio a sus palabras y otra que escuche todo lo que se dice, incluso más allá de lo que se habla.

Es decir, una vez que se considera lo inconsciente en el psicoanálisis, la palabra dirá más de lo que dice, ha de escucharse también lo que dice en lo que no dice, o lo que dice en el silencio que también forma parte de la palabra.

2.2 Metapsicología

El psicoanálisis, como se ha mencionado, produjo conceptos fundamentales basados en la aplicación de su técnica, la interpretación. A partir de los cuales conformó la estructura de todo el cuerpo teórico sobre la vida anímica del ser humano que categóricamente apuntó en constantemente hacia saber sobre el inconsciente. Ahora bien, estos descubrimientos que como fundamento tuvieron al inconsciente, estuvieron guiados por el faro de dos elaboraciones de orden clínico, la primera de ellas relacionada con el psiquismo de los pacientes y la segunda, no menos importante, fue resultado del trabajo realizado por Freud con su propio inconsciente.

He aquí presente el punto de partida del psicoanálisis y su singularidad que consiste en que ésta es una disciplina que surge en el trabajo clínico a la caza de las manifestaciones inconscientes, incluidas las del propio fundador del psicoanálisis, hecho que no tiene comparación con ningún otro conocimiento sobre el ser humano. En la consideración de José Perrés se lee:

El psicoanálisis, en tanto discurso teórico clínico del “saber sobre el inconsciente”, no habría nacido si no se hubiera complementado la experiencia empírica de Freud en la clínica y sus crecientes conceptualizaciones sobre la misma con su propio “análisis” con Fliess, quien brindó sin saberlo ni proponérselo las condiciones de posibilidad transferenciales para la movilización interna de Freud y la conexión con su “saber del inconsciente” (1998, p. 322-338).

En Freud se observa que el edificio conceptual que va construyendo depende en algunos momentos de sus experiencias clínicas y, otras veces, es la teoría la que va llevando de la mano el trabajo en el espacio analítico, no sin pasar por el dolor del descubrimiento de sus propias resistencias, y de esta forma Freud concentra lo inédito.

Es importante señalar en este momento que la práctica clínica del padre del psicoanálisis estuvo enmarcada por la enseñanza de sus maestros médicos austrohúngaros:

Brücke, Meynert, Krafft Ebing, Breuer y Fliess, quienes de diversas maneras le señalaron el camino que habría de recorrer en busca de la prueba empírica en el ejercicio de su profesión. En este sentido, Johnston considera la obra freudiana como “una gran victoria frente a un nihilismo terapéutico⁹ que había imperado durante más tiempo en la psiquiatría que en otros ramos de la medicina” (2009, p. 549).

A la teoría así nacida Freud le puso nombre y lo llamó *Metapsicología*. La primera mención que Freud hace sobre su trabajo denominada de esta manera se encuentra dentro de su vasta producción epistolar con su amigo Wilhelm Fliess, en la carta del 13 de febrero de 1896 en donde le comenta: “La psicología –*Metapsicología* en verdad– me ocupa sin cesar” (1887-1904/2008 p. 182).

Además de darle nombre a lo que descubría clínicamente, en estas líneas se puede observar que Freud marca la distancia que existe entre su *Metapsicología* y la psicología, no se trata de aspectos del pensamiento consciente sino del funcionamiento de un psiquismo con base en el inconsciente. Las delimitaciones que Freud realiza con otras ciencias no se limitan a la psicología, su pensamiento también se apartará del campo de la medicina, el cual había explorado anteriormente, y lo hace explícito en la carta a Fliess fechada el 2 de abril del mismo año, en donde escribe lo siguiente: “Cuando joven no he conocido otra ansia que la del conocimiento filosófico, y estoy en vías de realizarlo ahora que me oriento desde la medicina hacia la psicología. Me he hecho terapeuta sin quererlo” (1887-1904/2008a, p.191). Es así que el psicoanálisis delimita su lugar, queda fuera de las

⁹ “La expresión “nihilismo terapéutico”, pese a haberse utilizado siempre para referirse a filósofos y teóricos sociales, tiene su origen en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena a principios del siglo XIX. [...] cuando Freud cursó estudios en dicha facultad, ésta aún se caracterizaba por dar una gran importancia al diagnóstico, en detrimento de la terapéutica” (Johnston, p.536).

ciencias con las que había tenido una relación estrecha y prolongada como lo fueron la psicología, la medicina y la filosofía, marcando firmemente cuál era su territorio.

2.3 Freud y su relación con la filosofía

Mención especial merece la relación que Freud estableció con la filosofía, debido a la importancia que tuvo a lo largo de su vida, y además por ser parte importante del tema en esta investigación. La vinculación de Freud con el pensamiento filosófico pasó por dos tiempos, el primero de un gran acercamiento y al que le sigue un rechazo categórico de todo nexo de su pensamiento con cualquier obra de tipo filosófico. Así, el romance inicia en su juventud dentro del periodo comprendido entre los años de 1873 y 1875, tiempo en el que Freud estudiaba la carrera de medicina en la Universidad de Viena y se inscribe a las clases de filosofía de Franz Brentano. "Las exploraciones filosóficas de Freud en su época de joven estudiante universitario lo introdujeron en el refrescante y seductor ambiente del filósofo Franz Brentano; asistió a no menos de cinco cursos de conferencias y seminarios ofrecidos por "ese maldito tipo listo", ese "genio" y le solicitó entrevistas privadas [...] Era un exponente claro de la filosofía aristotélica y la psicología empírica" (Gay, 1996. p. 53).

La observación y la especulación que estaban presentes en el aula de Brentano dejaron un importante legado: "Los términos conciencia, vivencia, representación, intencionalidad... son herencia de Brentano, Husserl y Dilthey, entre otros" (Castro, 1999, p. 35). Otras huellas del idilio se pueden rastrear en la conocida producción epistolar de Freud con su novia Martha Bernays y con su gran amigo Wilhelm Fliess, en las que se distingue a todas luces la pasión que Freud sentía por el "pensamiento especulativo" (así nombraba Freud a la filosofía), prueba de su gran interés filosófico se encuentra en la carta que con fecha del 16 de agosto de 1882 le dirige a Martha: "La filosofía a la que siempre he

considerado como el fin y el refugio de mi vejez, me atrae cada día más, tanto como todos los demás asuntos juntos, y la causa a la que me pueda dedicar en el futuro” (Caparrós, 1997, p. 261). Ambos –Martha y su prometido– compartían este interés por la filosofía de tal manera que Freud se ocupó de escribir un breve tratado introductorio sobre el tema al que tituló “A.B.C. filosófico.” Pasados algunos años el 1 de enero de 1896 Freud le escribe a Fliess palabras de una considerable magnitud que hacen ver de una vez y de manera contundente su opinión e interés por la filosofía: “Veo que tú, por el rodeo de tu ser médico, alcanzas tu primer ideal, comprender a los hombres como fisiólogo, como yo nutro en lo más secreto la esperanza de llegar por ese mismo camino a mi meta inicial, la filosofía. Pues eso quise originalmente, cuando no tenía en claro para qué estaba en el mundo” (1887-1904/2008, p.165).

Por los cursos de filosofía, por su escrito filosófico y por las declaraciones en su correspondencia acerca de dicha ciencia se fundamenta la idea de que durante cinco lustros Freud se mantuvo unido estrechamente a la filosofía y que este acercamiento fue muy importante en toda su vida. Sin embargo, Freud se divorcia de la filosofía a partir de la publicación de *La interpretación de los sueños*, revolucionó el mundo del conocimiento humano al declarar una franca desconfianza hacia todo tipo de pensamiento filosófico y reclamar abiertamente la especulación de la filosofía y su falta de argumento acerca de lo onírico de la siguiente manera: “columbramos que *La interpretación de los sueños* es capaz de darnos, sobre el edificio de nuestro aparato psíquico, aclaraciones que hasta ahora hemos esperado en vano de la filosofía” (1900 [1899]/1998, pp. 163-164).

A esta afirmación ha de sumarse lo que le escribe a Fliess el 9 de diciembre de 1899: “Ni siquiera pude conocer a mi filósofo...aunque me suministró el más admirable

material confirmador. La inteligencia es siempre débil y para el filósofo es fácil transformar la resistencia interna en contradicción lógica” (1887-1904/2008, p. 429).

El padre del psicoanálisis rechaza de tajo a los sistemas filosóficos por considerarlos como racionalizaciones de procesos subyacentes mucho más profundos, sobre todo si se considera que la filosofía prevaleciente en el siglo XIX se encontraba anclada predominantemente al aspecto consciente del hombre, la razón. Una razón divinizada, abanderada por la filosofía de Descartes, Leibniz y Spinoza. El pensamiento psicoanalítico rebasa las respuestas de carácter racional o religioso para elucidar la vida anímica, así lo muestra Freud en su escrito *El malestar de la cultura*, donde menciona en la respuesta de Romain Rolland, en una carta escrita el 5 de diciembre de 1927, a su escrito realizado acerca de la religión, a la que considera como una ilusión (*El porvenir de una ilusión*). Rolland lamentaba que Freud no hubiera podido encontrar la fuente genuina de la religiosidad: “Es –me decía– un sentimiento que preferiría llamar sensación de «eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir «oceánico»...Solo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aún cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión” (1930-1929, p.65).

A Freud le fue difícil encontrar ese sentimiento «oceánico» en sí mismo por lo que inicia una disertación psicoanalítica al respecto afirmando que: “Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro yo propio. Este se nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. [...] el yo más bien se continúa hacia adentro...en un ser anímico inconsciente que designamos «ello» (1930 [1929], p. 67). Lo anterior da fe para el pensamiento creador freudiano, las explicaciones basadas en la religión o en la razón constituían un impedimento para el surgimiento de la verdad; por

consiguiente Freud no aceptaba el discurso académico de la época en el que las teorías filosóficas sólo eran repetidas por algunos profesores universitarios con poca originalidad.

Su formación científica como psiquiatra, que inició con sus trabajos de investigación apoyados en la química y la física, fundamentaron indiscutiblemente su interés por hacer del psicoanálisis una ciencia, así como la exigencia positivista de ese entonces. Sin embargo, reconocido por él mismo, es Goethe quien le conduce a dicha inquietud científica “Y sé que la lectura en una conferencia popular (por el profesor Carl Brühl) del hermoso ensayo de Goethe “Die Natur”, que escuché poco antes de mi examen final de bachillerato, me decidió a inscribirme en medicina” (Assoun, 1998, p. 199). Llama la atención que a pesar del evidente rechazo que Freud muestra hacia la filosofía en este segundo tiempo, no cabe duda de que algunos de sus escritos como: *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *el Moisés y la religión monoteísta* son obras culturales que en un sentido amplio podrían nombrarse como obras filosóficas, a este paradójico hecho Freud parece darle explicación en el posfacio de su autobiografía:

Esto tiene que ver con un cambio sobrevenido en mí, con un cierto desarrollo, si así se lo quiere llamar. Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento. (1925-[1924]/1998, p. 68).

Después de tal afirmación de Freud es difícil pensar que su pasión por la filosofía se hubiese extinguido totalmente de un momento a otro, cabe suponer que dicho autor continuó leyendo a los filósofos de su época, aunque tal interés sólo haya sido para expresar algo más allá de lo propuesto por la razón y desarrollar la teoría psicoanalítica.

Una vez establecidas las distancias de la *Metapsicología* con la psicología, la medicina y la filosofía Freud se ocupa en hacer del estudio de las neurosis una teoría científica sustentada en un marco teórico que diera cuenta de la articulación de los procesos

de la psique humana con los fundamentos biológicos, lo cual se puede constatar en otra misiva a Fliess, fechada el 10 de marzo de 1898, con relación a su trabajo sobre la interpretación de los sueños: “Me parece como si con la teoría del cumplimiento de deseo estuviera dada sólo la solución psicológica, no la biológica o, mejor, metapsíquica (1887-1904/2088b, p. 328). En este fragmento epistolar aparece entre paréntesis un cuestionamiento importante dirigido a su amigo refiriéndose al tema metapsicológico: “Por lo demás quiero preguntarte seriamente si me es lícito emplear el nombre de *Metapsicología*¹⁰ para mi psicología que conduce tras la conciencia” (1887-1904/2008c, p. 329).

En la siguiente cita de *Psicopatología de la vida cotidiana* se advierte un concepto más acabado sobre la *Metapsicología* como teoría explicativa de lo que en la praxis Freud encontraba, así se tiene que:

El oscuro conocimiento de los factores y hechos psíquicos del inconsciente (en otras palabras, la percepción endopsíquica de esos factores y esos hechos) se refleja [...] en la construcción de una *realidad suprasensible* que la ciencia retransforma en una psicología del inconsciente. Ubicándose en este punto de vista, uno podría aplicarse a descomponer los mitos relativos al paraíso y el pecado original, al mal y al bien, la inmortalidad, etcétera, y traducir la metafísica a la *Metapsicología*” (1901/1998, p. 251).

La psicología del inconsciente, es decir, el psicoanálisis o la *Metapsicología* se encuentra planteada como la explicativa de la metafísica, pudiendo dar cuenta de lo que esta última ha sido incapaz de realizar, catorce años más tarde, entre 1915 y 1917 Freud se propone hacer unos *Trabajos sobre Metapsicología*, los textos que conforman este trabajo metapsicológico son: *Pulsiones y destinos de pulsión*, *La represión*, *Lo inconsciente*, *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* y *Duelo y melancolía*. En el segundo escrito de Freud, llamado *Lo inconsciente*, se encuentra su definición más acabada

¹⁰ La cursiva no es del texto.

sobre la *Metapsicología* y dice: “Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos *dinámicos, tópicos* y *económicos* eso se llame una exposición metapsicológica. Cabe predecir que, dado el estado actual de nuestros conocimientos, lo conseguiremos sólo en unos pocos lugares” (1915/1998, p. 178). De esta tesis se deduce que la *Metapsicología* es una formulación teórica de triple dirección por la que se despliega la ambición explicativa de Freud, en última instancia como requerimiento desde la práctica clínica, los tres puntos de vista que menciona Freud son, por completo, indispensables para pensar una descripción completa del proceso psíquico.

Desde el punto de vista *tópico*, Freud supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas o instancias, dotados de características o funciones diferentes y dispuestas en un determinado orden entre sí: lo que permite considerarlos figuradamente como lugares psíquicos y hacerse de ellos una representación espacial. Se ha insistido que fue el trabajo clínico y personal de Freud el que da paso al conocimiento de un estado psíquico distinto al estado consciente y es al que se le supone tópicamente un espacio en la psique separado de la conciencia y que nada tiene que ver con la anatomía del cerebro. Este lugar, es el lugar del inconsciente, junto a éste se encuentra el sistema consciente, a estos lugares del psiquismo se le conoce como *primera tópica*, legal es acercarse a las palabras escritas por Freud al respecto:

Equiparamos entonces el sistema de lo inconsciente a un gran vestíbulo donde las mociones anímicas pululan como individuos. En este vestíbulo se incluye otro más estrecho, una suerte de salón en el que está presente también la conciencia. Pero en el umbral entre ambos espacios está en funciones un guardián que examina las mociones anímicas singulares, las censura y no las deja entrar en el salón si excitan su desagrado. Enseguida advierten ustedes que no hay mucha diferencia entre que el guardián rechace a una moción singular ya desde el umbral o vuelva por ella y le enseña la puerta después que entró en el salón. Lo único que allí está en juego es el grado en que ejerce su vigilancia y su individualización más o menos precoz del intruso. Si nos atenemos a esta imagen, podremos

extender nuestra nomenclatura. Las mociones que están dentro del vestíbulo del inconsciente quedan sustraídas a la mirada de la conciencia, que se encuentra en el otro espacio; por fuerza tienen que permanecer al principio inconsciente. Cuando ya se abrieron paso hasta el umbral y fueron refrenadas por el guardián, son inadmisibles en la conciencia: las llamamos *reprimidas*. Pero las mociones a las que el guardián dejó pasar el umbral no por eso han devenido necesariamente conscientes; meramente pueden llegar a serlo si logran atraer sobre ellas la mirada de la conciencia. Por eso con buen derecho llamamos a este segundo espacio el sistema del preconscious (1917-[1916-17]/1998, p. 270).

En 1923, Freud hablará de una segunda tópica, el ello, el yo y el superyó, de ambas tópicas se hará una exposición más adelante.

En cuanto al registro *dinámico*, éste surgió de la investigación para comprender el conflicto y la ambivalencia en que el aparato psíquico permanece, considerando los fenómenos que lo integran como fuerzas que por oposición a ciertas representaciones, debido a motivos afectivos, se oponen a su surgimiento. El registro dinámico: “califica un punto de vista que considera los fenómenos psíquicos como resultantes del conflicto y de la composición de fuerzas que ejercen un determinado empuje siendo éstas, en último término, de origen pulsional” (Laplanche y Pontalis, 1994, p. 100).

Por último, el enfoque económico se refiere a todo lo relacionado con el supuesto de que los procesos psíquicos consisten en la circulación y distribución de una energía cuantificable (energía pulsional), susceptible de aumento, de disminución y de equivalencia. Reposa sobre el principio de la constancia, a saber, la afirmación de que el aparato psíquico tiende a mantener en el nivel más bajo posible la excitación que contiene.

En *Más allá del principio del placer* Freud corrobora lo ya descrito por él cuando escribe al inicio de este texto: “A nuestro juicio, una exposición que además de los aspectos tópico y dinámico intente apreciar este otro aspecto, el económico, es la más completa que podamos concebir por el momento y merece distinguirse con el nombre de «exposición

metapsicológica»” (1920/1998, p. 7). Por tanto, el psiquismo humano, es comprensible, según Freud, desde tres instancias diferentes (tópica), en conflicto entre ellos (dinámica) y utilizando una energía especial cuantificable (económica).

Ahora bien, cuando Freud habla de *Metapsicología*, se advierte en él la elaboración de los dos más importantes supuestos del psicoanálisis, el primero de ellos es la suposición del aparato psíquico:

Suponemos que la vida anímica es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso en el espacio y estar compuesto de varias piezas; nos lo representamos, pues, semejante a un telescopio, a un microscopio o algo así. Si dejamos de lado cierta aproximación ya ensayada, el despliegue consecuente de esa representación es una novedad científica. Hemos llegado a tomar noticia de este aparato psíquico por el estudio del desarrollo individual del ser humano (1940 [1938]/1998 p.143).

Un aparato que se refiere a la especialización, localización: pero que a la vez connota en una significación general *proceso, funcionamiento, conjunto, complejo, sistema, máquina, instrumento*. Respecto al lenguaje científico, el uso de este término se vincula a la idea de representación o *modelización científica*: modelo teórico que permite comprender un objeto, haciendo de él un constructo epistémico, para posibilitar representar lo que no se presenta por sí mismo al modo de un hecho empírico dado. Nuevamente, se ve como el apelativo hereda un lenguaje científicista, pero en cuanto fenómeno de ciencia designado rebasa lo científico existente. El segundo supuesto fundamental del psicoanálisis para Freud es la suposición de que lo psíquico es en sí inconsciente (1940 [1938]/1998 p. 156). Este concepto es revisado a continuación.

2.4 El inconsciente

El inconsciente es el estandarte de la doctrina psicoanalítica validada por Freud. A partir de su existencia, se estructura el psiquismo, es decir, el inconsciente es el concepto a partir

del cual Freud desarrolla toda su teoría que lo colocaría como un gran revolucionario del pensamiento humano ante el mundo. El inconsciente es considerado en el diccionario de Roudinesco y Plon como:

[U]n lugar desconocido para la conciencia: “otra escena”. En la primera tópica elaborada por Sigmund Freud constituye una instancia o un sistema (Ics) de contenidos que se sustraen a las otras instancias: el preconscious y el consciente (Pcs-Cs). En la segunda tópica no es ya una instancia, sino una característica del ello y, en gran medida, del yo y el superyó (2008. p. 527).

La forma en que Freud constata la existencia de otro estado psíquico diferente al estado consciente es a partir de la hipnosis y a pesar de que abandonó esta práctica clínica, es a partir de ésta que él supone un espacio en la mente separado de la conciencia y a la vez inaccesible a ella: el inconsciente. Así, a partir del inconsciente se estructuran dos concepciones a lo largo de la obra psicoanalítica para referirse a la constitución mental, a las que se les conoce como la primera y segunda tópica del aparato psíquico.

2.4.1 Primera tópica del aparato psíquico

En *La interpretación de los sueños*, Freud se refiere al sueño en términos de Fechner al decir que “el escenario de los sueños es otro que el de la vida de las representaciones de la vigilia”¹¹ (p. 529). Esto quiere decir, que Freud considera al inconsciente como un lugar desconocido para la conciencia y define a dicha instancia como un sistema de contenidos reprimidos que se sustraen a las instancias del preconscious y la conciencia. Es desde de esta concepción de un inconsciente reprimido que se hizo necesaria una distinción con relación a otros pensamientos que aparecen como inabordables de un modo inmediato a la conciencia como son los recuerdos y los conocimientos, que pueden ser alcanzados

¹¹ Se puede comprender el uso del término “otra escena” que hacen algunos psicoanalistas, así como el uso del término dentro de la definición de inconsciente en el diccionario de Roudinesco y Plon.

mediante un esfuerzo memorístico. Sobre esta diferencia Freud intuye que existe otro lugar que no es el inconsciente ni la conciencia y que se encuentra entre ambos lugares, éste es el lugar del preconscious; así es que con estas tres instancias -Inconsciente (Icc), Preconscious (Pcc) y Consciente (Cc)¹² se ha logrado el primer modelo de aparato psíquico.

Sin embargo, dentro de estos espacios determinados por Freud el inconsciente ocupa un lugar privilegiado por dar una base universal a la vida psíquica:

Lo inconsciente, según la expresión de Lipps (1897, p.146-147), tiene que suponerse como una base universal de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más vasto, que incluye en sí al círculo más pequeño de lo consciente; todo lo consciente tiene una etapa previa inconsciente, mientras que lo inconsciente puede persistir en esa etapa y, no obstante, reclamar para sí el valor íntegro de una operación psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, *nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior, y nos es dado por los datos de la conciencia de manera tan incompleta como lo es el mundo exterior por las indicaciones de nuestros órganos sensoriales* (1900/1998, p. 600).

Desde este océano inconsciente que propone Freud, se puede pensar en la idea de voluntad en Schopenhauer que como se ha mencionado, se refiere a esa “ciega pulsión inconsciente e irresistible” dentro de la cual las representaciones tienen lugar, lugar de convergencia entre ambos pensamientos que nos remite a saber que la nave psíquica tiene una guía, es decir, la voluntad desde Schopenhauer o el inconsciente en Freud se encuentran direccionados por el deseo cuyo puerto está ubicado en el sistema Icc como efecto de la operación del sistema Pcc que se ha encargado de desestimar y sofocarlo. “Aún mediando la plena salud psíquica el sometimiento del Icc por el Pcc no es total: la medida de esa sofocación indica el grado de nuestra normalidad psíquica” (1900/1998, p. 572). Se puede observar como Freud se desliza entre el pensamiento schopenhaueriano para establecer sistemáticamente el mecanismo psíquico y deja atrás la importancia que pudiese

¹² Freud introduce estas abreviaturas en *La interpretación de los sueños*, pp. 533 y ss.

tener el enfoque filosófico schopenhaueriano sobre la fuerza ciega e irresistible puesta en la naturaleza de todos los objetos del mundo para enfocarse en forma definitiva en ese inconsciente avasallador que regula la vida psíquica humana y que sin duda empujaba al padre del psicoanálisis a saber sobre su mecanismo total. Con esta direccionalidad es que Freud inicia toda su teoría que nos lleva en este momento a continuar con las consideraciones que desarrolló a partir de este encuentro con la voluntad de Schopenhauer o bien de su inconsciente.

Volviendo entonces a las propuestas de Freud sobre el psiquismo, es importante considerar que la lucha entre los sistemas estará presente a lo largo de la vida del sujeto, determinando su bien-estar. Freud descubre que existe una regulación de los sistemas en este primer modelo mental, llevado a cabo por el proceso primario en el inconsciente y el proceso secundario en la conciencia, así como los mecanismos de acción que dan cuenta de estos principios son el desplazamiento y la condensación. Con estas herramientas conceptuales Freud da cuenta de la represión a la que se refiere como pilar fundamental en su teoría, tema que será retomado más adelante.

Para 1915, año en que realiza sus trabajos de *Metapsicología* en el texto de *Lo inconsciente* Freud se refiere a la dinámica del sistema inconsciente, justificando en primer lugar el concepto de *inconsciente* afirmando que el inconsciente existe, que es necesario y legítimo y disponiéndose a dar pruebas de su existencia. “Es *necesario*, porque los datos de la conciencia son en alto grado lagunosos; en sanos y en enfermos aparecen a menudo actos psíquicos cuya explicación presupone otros actos de los que, empero, la conciencia no es testigo” (1915/1998, p. 163). Apreciados en los actos de cualquier persona como lo son los sueños, los actos fallidos y algunas patologías, dichos sucesos, dice Freud, no son inexplicables desde la conciencia y es desde esos actos inexplicables conscientemente que

intenta dar prueba de la existencia del inconsciente. Para la conciencia es difícil estar al tanto de todo lo que nos sucede y si acaso sucediera así se quedarían datos inconexos y sin explicación, es decir, serían datos incomprensibles para la conciencia. A partir de la indagación del inconsciente Freud puede justificar dichos datos que aparentemente son inconexos así como justificar manifestaciones físicas que pueden ser consideradas patológicas y de otra forma (particularmente desde la medicina) no tendrían una explicación coherente. Una prueba contundente para Freud es poder influir sobre los estados conscientes desde los procesos del inconsciente: “Y si después se demuestra que sobre el supuesto de lo inconsciente podemos construir un procedimiento que nos permite influir con éxito sobre el curso de los procesos consciente para conseguir ciertos fines, ese éxito nos procurará una prueba incontrastable de la existencia de lo así supuesto” (1915/1998a, p. 163).

Es pertinente insistir que el inconsciente y la conciencia pugnan por ganar la batalla y generalmente es la conciencia quien gana, aunque el inconsciente se las arregla para hacerse presente y sobreponerse al dominio de la conciencia sorteando la función de la represión. Con la propuesta freudiana se pretende tener las características de cada una de las instancias psíquicas con el fin de conocer qué procesos mentales corresponden a cada uno de estos sistemas, también se intenta aclarar de qué manera se da el paso de un sistema a otro al identificar los mecanismos que intervienen en el paso de la conciencia al inconsciente y las manifestaciones del inconsciente en la conciencia.

La defensa de Freud del inconsciente consiste en afirmar que para toda persona que esté consciente de algo en cierto momento, pasará posteriormente a largos periodos de tiempo en los que los estados mentales permanecen latentes, más aún, se pueden considerar que permanecen inconscientes. No tarda en aparecer las objeciones; la primera de ellas se

refiere a que los recuerdos latentes no se pueden clasificar más de psíquicos sino que son restos de procesos somáticos de los cuales la conciencia puede brotar de nuevo. Ante esto Freud responde, en su texto de *Lo inconsciente*, que es precisamente esto lo que él quiere decir, que, los recuerdos latentes son aquello que queda de un estado psíquico que en algún momento fue consciente, esta contraposición ayuda a Freud a confirmar su propuesta.

Ahora bien, Freud también dice que el inconsciente es legítimo, es decir, se pueden dar pruebas de su existencia a partir de un examen de la conciencia que lleva a descubrir otra conciencia (lo inconsciente) que está dentro de la persona y que está unida a la conciencia de la que se tiene noticia. A esta suposición le surgen tres objeciones que son:

En primer lugar que una conciencia de la que la propia persona no tiene noticia no merece ser tenida en cuenta como tal, en segundo lugar: que los procesos anímicos latentes son independientes uno de otro sin tener ninguna relación entre ellos y esto conduciría a que no se tendrían noticias de una segunda conciencia, sino una tercer, cuarta o más. Y la tercera objeción menciona que los procesos latentes poseen caracteres y peculiaridades tan extraños y aún increíbles, y contrarían a las propiedades de la conciencia. Apoyado en una analogía con *cosa en sí* kantiana Freud enfrenta estas oposiciones:

Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que ésta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en realidad según se nos aparece [...] y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior” (1915/1998c, p.167).

Es decir, Freud parece sugerir que el inconsciente es equiparable con la *cosa en sí* kantiana, en tanto es aquello que subyace a la conciencia. Pero es diferente debido a que la “cosa en si” kantiana es incognoscible, mientras que el inconsciente puede llegar a delimitarse desde la conciencia del sujeto. Con esta respuesta ante las críticas expuestas,

Freud establece la necesidad de revisar el inconsciente para confirmar que lo que alcanzan a percibir nuestros procesos mentales no corresponde a la totalidad de ellos debido que en la mente hay algo de mayor extensión de que de lo que la conciencia alcanza a dar cuenta y que se hace presente en los procesos mentales de los que no se tiene conciencia. En otras palabras: el hecho de que no se tenga aviso de otra conciencia, no quiere decir que no exista; habrá que aceptar que hay fenómenos que no pueden ser explicados desde procesos mentales que no son conscientes. Al decir que puede haber un acercamiento al inconsciente quiere decir que se tiene un contacto próximo con la conciencia que puede surgir a la conciencia de dos formas: al reactivarse las huellas mnémicas configuradas anteriormente desde la percepción, o bien al superar las barreras de la represión y ligarse a un objeto perceptual diferente, por tanto lo inconsciente ha de ser estudiado en todo momento considerando la estrecha relación con el lado consciente o con la conciencia lo que ayudará a obtener más datos sobre las características de los procesos inconscientes y permitirá determinar cómo se lleva a cabo la comunicación entre los diferentes sistemas, sin dejar de lado la influencia que el inconsciente ejerce sobre la conciencia. Se propone el uso de una nomenclatura para referirse al consciente, preconsciente e inconsciente cuando se refieran a los sistemas y no a los contenidos descriptivos. Así tenemos que Icc corresponde al sistema inconsciente, Cc se refiere a lo consciente y Prcc para el preconsciente¹³ y presenta en este escrito metapsicológico las propiedades del inconsciente, que son:

- a. El núcleo del Icc consiste en agencias representantes de pulsión que quieren descargar su investidura; por tanto, en mociones de deseo.
- b. Dentro de este sistema no existe negación {*Negation*}, no existe duda ni grado alguno de certeza. Todo esto es introducido solo por el trabajo de la censura entre Icc y Prcc. La negación es un sustituto de la represión, de nivel más lato. Dentro del Icc no hay sino contenidos investidos con mayor o menor intensidad.

¹³ Nomenclatura que se ha venido utilizando a lo largo de este capítulo.

- c. Prevalece [en el inconsciente] una movilidad mucho mayor de las intensidades de investidura. Por el proceso de *desplazamiento*, una representación puede entregar a otra todo el monto de su investidura: y por el de la *condensación*, puede tomar sobre sí la investidura íntegra de muchas otras. He propuesto ver estos dos procesos como indicios del llamado *proceso psíquico primario*. Dentro del proceso Pcc rige el *proceso secundario*.
- d. Los procesos del sistema Icc son *atemporales*, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de este ni, en general, tienen relación alguna con él. También la relación con el tiempo se sigue del trabajo del sistema Cc.
- e. Tampoco conocen los procesos Icc un miramiento por la realidad. Están sometidos al principio del placer; su destino sólo depende de la fuerza que poseen y de que cumplan los requisitos de la regulación de placer-displacer. En una nota al texto hace saber que todo acto inconsciente tiene sobre los procesos somáticos una intensa influencia plástica que nunca posee el acto consciente (1900/1998, p. 184).

Es imprescindible tener en cuenta que el inconsciente sólo puede manifestarse a través de los sueños, las neurosis, los actos fallidos y los lapsus linguae; en sí mismos y por sí mismos los procesos del Icc son incognoscibles.

2.4.1.1 Principio de placer y principio de realidad

Con relación a estos principios Freud habla en *La interpretación de los sueños* al respecto:

Habíamos profundizado en la ficción de un aparato psíquico primitivo, cuyo trabajo era regulado por el afán de evitar la acumulación de excitación y de mantener en lo posible carente de excitación...elucidamos después las consecuencias psíquicas de una vivencia de satisfacción y entonces ya pudimos introducir un segundo supuesto, a saber que la acumulación de la excitación—según ciertas modalidades de que no nos ocupamos— es percibida como displacer y pone en actividad al aparato a fin de producir de nuevo el resultado de la satisfacción; en esta, el aminoramiento de la excitación es sentido como placer (1900/1998, p. 589).

El principio del placer es un principio económico que tiende a la reducción de la tensión que permita al aparato psíquico estar en un estado de equilibrio entre el placer y el displacer, esto es, que en el sujeto se reduzca la cantidad de excitación del aparato anímico a niveles que impliquen su tranquilidad. De tal manera que se da por hecho que el displacer

aumenta las cantidades de excitación y el placer pretende llevar estos niveles a una nulidad o a disminuirlos tanto como sea posible; la motivación de la acción del principio de placer es, precisamente, la presencia del displacer dentro de la vida anímica. Lo que concierne al principio de realidad es que éste modifica al principio de placer a pesar de que este último trata siempre de imponerse al primero. El principio de realidad inicia cuando el lactante se da cuenta de que no puede satisfacer de forma inmediata sus deseos y por tanto surge como una modificación del principio del placer, el sujeto se da cuenta por las vivencias en el mundo que puede aplazar sus deseos y llevarlos a cabo por un rodeo en el camino más acorde con el principio de realidad y sin alterar el funcionamiento de la vida consciente. El tránsito de un principio de placer al principio de realidad no anula al primero, éste será durante toda la vida anímica quien impere en el psiquismo, queda registrado en Freud cuando dice:

Así como el yo placer no puede más que desear, trabajar por la ganancia de placer y evitar el displacer, de igual modo el yo-realidad no tiene más que aspirar a beneficios y asegurarse contra perjuicios. En verdad, la sustitución del principio del placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento. Se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, sólo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después (1911/1998, p. 228).

Para evitar la neurosis, Freud plantea la conveniencia de que el sistema Cc gobierne la afectividad del estado psíquico de cada individuo, ya que la problemática surge cuando la energía pulsional y lo reprimido que queda en la inconsciencia necesita descargarse provocando una lucha permanente entre los dos sistemas por la primacía sobre la afectividad, surgiendo la lucha entre principio de placer y el principio de realidad. No es difícil pensar en el postulado de Schopenhauer en donde indica que la voluntad siempre quiere imponerse al intelecto, idea que se desarrolló en el capítulo anterior y que enmarca el

desarrollo de la teoría de las neurosis, así como el camino para desarrollar lo que sería la segunda tópica freudiana.

2.4.2 Segunda Tópica

Como suele pasar con toda disciplina, en medida que se acerca a su objeto de estudio surgen cambios, el psicoanálisis no es la excepción, así que Freud después de establecer su primera tópica sobre el funcionamiento del psiquismo, en el año de 1923 establece una segunda forma de consideración de los diferentes sistemas que lo conforman, así aparecen los conceptos de yo, ello y superyó, que desplazan a los sistemas Icc, Cc y Pcc sin sustituirlos. Dentro del marco de la segunda tópica, el término inconsciente –que corresponde en el primer modelo a una instancia particular, por lo que discursivamente se sustantiviza– tiene un empleo adjetivado: *lo* inconsciente. No sólo es lo propio de un sistema opuesto a otro distinto; ahora califica a todo el ello, a una parte del yo y a otra del superyó, por lo que la estructura psíquica se torna compleja, la modificación del concepto de conflicto ha conducido a una modificación tópica.

El lugar que ocupa el ello en estas reformulaciones es aproximadamente el equivalente al sistema inconsciente de la primera tópica: constituye el polo pulsional de la personalidad. Sus contenidos –expresión psíquica de las pulsiones– en parte hereditarios e innatos, en parte reprimidos y adquiridos, son inconscientes. Sin embargo, es más amplio que en la primera tópica porque ahora incluye una parte de lo que fue el yo.

El ello ha de ser entendido como la primera instancia, la originaria, puesto que constituye el reservorio primario de la energía psíquica, refiere a las tendencias impulsivas: sexuales y agresivas que se vinculan con lo biológico y tienen que ver con el deseo en un

sentido primario, contrarias a los frutos de la educación y la cultura. Estas pulsiones exigen su inmediata satisfacción y son experimentadas de forma placentera por el individuo, pero desconocen el principio de realidad y se atienen sólo al principio del placer.

La parte inconsciente del yo se hace manifiesta en la terapia psicoanalítica cuando se presenta una resistencia hacia aquello que fue reprimido y de lo que no se es, de hecho, consciente. El yo actúa como la organización coherente de los procesos psíquicos es quien descarga conscientemente las excitaciones en el mundo exterior. Lo inconsciente está en parte en la conciencia, se puede suponer que el yo es tan amplio que una parte de él puede, sin problema, ser inconsciente. De aquí se puede deducir la aseveración de que si bien todo lo reprimido es inconsciente, el inconsciente no coincide totalmente con lo reprimido. La existencia de una parte inconsciente en la instancia yoica obliga a reconocer la existencia de tres inconscientes: un inconsciente asimilable a lo reprimido, un inconsciente que pertenece al yo, distinto de lo reprimido, y un inconsciente latente el preconsciente, de tal manera que la neurosis no podrá ser más definida como un conflicto entre el consciente y el inconsciente. El estado consciente, desde esta segunda propuesta, se refiere en primer lugar a la conciencia inmediata y a la percepción; las características de esta última son la transitoriedad en la conciencia, los estados conscientes de la percepción fluyen con el paso del tiempo y nunca son permanentes. Lo que es un momento consciente, ya no lo es en el momento siguiente a pesar de que puede volver a serlo si existen condiciones específicas que permitan esto, mientras tanto, en el momento en que estas percepciones no son conscientes, quedan latentes, pero como se ha dicho, son susceptibles de ser de nuevo conscientes, es decir, tienen posibilidad de conciencia.

Nos parece vislumbrar una nueva intelección; sólo puede devenir lo que ya una vez fue percepción Cc; y exceptuados los sentimientos, lo que desde adentro quiere devenir consciente tiene que intentar trasponerse en

percepciones exteriores. Esto se vuelve posible por medio de las huellas mnémicas (1923/1998, p. 22).

Con todo y que existe una parte inconsciente en el yo, lo que el sujeto puede conocer debe ser siempre consciente. Esto significa que la única forma de acercarse a lo inconsciente es trayéndolo a la conciencia. Esta conciencia es la superficie perceptora del aparato anímico; todas las percepciones que adquirimos del exterior, así como las sensaciones y sentimientos, son inconscientes. Las representaciones verbales son de vital importancia en este proceso de devenir consciente. Se puede decir que éstas son restos mnémicos (huellas mnémicas) de lo que en algún momento fue una percepción que dadas ciertas condiciones determinadas pueden volver a ser conscientes. Estos contenidos pueden acceder a la conciencia cuando aquello que se encuentra en el interior trata de ligarse y transformarse en percepciones externas. Los restos mnémicos provienen del oído y de la vista pero evidentemente todos los sentidos están involucrados en su formación. A través de la percepción hay un acceso a la conciencia que permite generar un recuerdo. Es así como lo consciente de la percepción externa y una percepción interna que se evidencia en la dupla placer-displacer; esta dupla ejemplifica las sensaciones más primitivas y elementales del hombre: “Las sensaciones de carácter placentero no tienen en sí nada esforzante, a diferencia de las sensaciones de displacer, que son esforzantes en alto grado: esfuerzan a la alteración y a la descarga, y por eso referimos el displacer a una elevación, y el placer a una disminución, de la investidura energética” (1923/1998, p. 24). La forma en que se hace consciente o inconsciente es a partir de un correlato perceptual, debe ser llevado lo inconsciente al sistema perceptual-consciente. Sólo cuando su proceso de descarga es estancado se hace presente como displacer: “El papel de las representaciones palabra se

vuelve ahora enteramente claro. Por su mediación, los procesos internos de pensamiento son convertidos en percepciones” (1923/1998, p. 25).

En suma, el yo parte del sistema perceptual que comprende primeramente lo preconsciente y los restos mnémicos, pero tiene, también una parte inconsciente. Es aquí cuando se puede ver una primera posible relación con la teoría de la voluntad postulada por Schopenhauer, cuando Freud afirma lo siguiente continuando el pensamiento de Groddeck: “lo que llamamos nuestro «yo» se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva, y –según su expresión– somos «vividos» por poderes ignotos, ingobernables” (1923/1998, p. 25).

Para Freud el sujeto se conduce primeramente por los impulsos inconscientes, ignotos e ingobernables, irracionales; la relación con la filosofía de Schopenhauer sobre la voluntad es inevitable en este aspecto. Es a partir del desarrollo de la segunda tópica freudiana en donde se puede localizar lo inconsciente pensado como lo análogo a la voluntad de Schopenhauer.

Puntualizo, Freud en la primera tópica presenta una descripción del psiquismo a partir del inconsciente y lo preconsciente-consciente, en donde la represión juega un papel preponderante. Sin embargo, es en la segunda tópica en donde Freud aclara el contenido de lo inconsciente. Freud hace diferencia entre el inconsciente y lo consciente. El primero se considera una instancia descriptiva en la que no se puede identificar al yo con lo consciente y a lo reprimido con lo inconsciente, por tal motivo, para Freud fue necesario considerar al *ello* para designar el contenido inconsciente, es decir, para hablar de lo inconsciente.

A partir de esta segunda concepción del aparato psíquico, el inconsciente es el *ello* y se considera como el reservorio pulsional del psiquismo, la fuerza que empuja la psique humana. Es aquí, cuando se advierte una clara similitud entre: “La voluntad, que

considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible” (Schopenhauer, 1819/2010, p. 48) y el “somos «vivididos» por poderes ignotos, ingobernables” (1923/1998, p. 25).

Es estrecha la cercanía del pensamiento entre Schopenhauer y Freud respecto a que en el actuar del hombre existe algo que está más allá de la razón: la voluntad de Schopenhauer y lo inconsciente en Freud.

Al continuar con la segunda tónica, se sigue este planteamiento y da el nombre de yo al ente que emana del sistema perceptual; da además el nombre de ello a lo inconsciente, a lo psíquico restante en lo que yo se continúa:

Un in-dividuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconsciente, sobre el cual, como una superficie se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo...el yo no envuelve al ello por completo, sino sólo en la extensión en que el sistema P forma su superficie...El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello (1923/1998, p. 26).

Freud afirma que la percepción es el punto central para el yo, como la pulsión lo es para el ello: “El yo es el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al ello, que contiene las pasiones” (1923/1998, p. 27). Para Freud la importancia funcional del yo: “se expresa en el hecho de que normalmente le es asignado el gobierno sobre los accesos a la motilidad. Así, con relación al ello, se parece al jinete que debe enfrenar la fuerza superior del caballo, con la diferencia de que el jinete lo intenta con sus propias fuerzas, mientras que el yo lo hace con fuerzas prestadas” (1923/1998, p. 27).

Paulatinamente, bajo la influencia del medio externo, una capa superficial del ello se va modificando para dar lugar a la segunda instancia, el yo la cual cobra conciencia para conseguir del mundo real las condiciones de satisfacción de las pulsiones básicas. Una pulsión del ello llega a hacerse inadmisibles, no sólo como resultado de una necesidad

temporal de posponer su satisfacción hasta que las condiciones de la realidad sean más favorables, son, principalmente, debido a la prohibición que los otros imponen al individuo. El conjunto de estas demandas y prohibiciones constituye el contenido principal de la tercera instancia, el superyó, cuya función es controlar al yo según las pautas morales. Si las demandas del superyó no son atendidas, la persona se sentirá culpable, culpabilidad que también puede manifestarse como angustia y/o vergüenza. Freud considera que el superyó nace a partir de una separación con respecto al yo. Una tercera instancia que parece dominarlo por medio del enjuiciamiento crítico, lo define como la instancia heredera del complejo de Edipo que se constituye por su superación mediante la identificación con la instancia parental y la interiorización de sus demandas y prohibiciones, es decir, de la autoridad y sus normas con objetivo de alcanzar plena integración a la comunidad. Es parcialmente inconsciente, debido a que hunde sus raíces en el ello, al demostrar una fuerza semejante a la de las pulsiones y puede dar lugar a sentimientos de culpa que no dependen de ninguna transgresión consciente. Sus funciones son la de observación de sí (lo que se es), la conciencia moral y el ideal del yo (lo que se debe ser).

Puede pensarse que la diferencia que existe entre la primera y segunda tópica freudiana son las pulsiones de destrucción, que en la primera tópica no tenían cabida, para la segunda tópica no sólo están incluidas sino que su papel es primordial. El ello, en tanto que reemplaza al concepto del Icc, reconoce en el interior del individuo las fuerzas indomeñables e inaccesibles, esta segunda tópica es una mayor profundización sobre las pulsiones. Cuando Freud afirma que el individuo es un ello que no está completamente envuelto por un yo, está diciendo que el inconsciente que domina al ello es el responsable de la conducta del sujeto. El ello inconsciente, es entonces esa fuerza subyacente que

determina la vida anímica de todo ser humano. Por tal motivo es preciso atender a los estudios sobre las pulsiones que Freud realizó.

2.5 Represión

La importancia de la represión en la obra freudiana es indiscutible, la hace patente Freud en 1914 en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, al decir que “La doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial” (1914/1998, p. 15).

A modo explicativo continúa: “Sin embargo, no es más que la expresión teórica de una experiencia que puede repetirse a voluntad toda vez que se emprenda el análisis de un neurótico sin auxilio de la hipnosis. Es que entonces se llega a palpar una resistencia que se opone al trabajo analítico y pretexto una falta de memoria para hacerlo fracasar” (1914/1998, p. 15). El psicoanálisis nace al momento en que Freud abandona la técnica hipnótica, con lo que inmediatamente se da el encuentro con la represión cuya doctrina es una conquista del trabajo psicoanalítico.

La represión en Freud es conceptualizada en distintos momentos manteniendo el eje de su relevancia en su participación estructural y mecanismo fundamental, en el punto preciso de constitución psíquica del sujeto. En un primer momento Freud se topará con un fenómeno característico del cual desprende el concepto de represión, a saber: el trauma. Se ve precisado a tratar clínica y teóricamente con el trauma y su estructura localizada principalmente en la histeria: Históricamente, el concepto de represión se retrotrae a los comienzos mismos del psicoanálisis. La primera publicación en que se lo mencionó (en la bibliografía de Freud) fue *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar* de Breuer y Freud del año 1893, (1915/1998, p. 138).

En un primer momento, la represión será entendida como una defensa a ciertas representaciones que se resistían a formar parte de los contenidos conscientes. En este momento, Freud postula que existe una defensa del propio sujeto, y que esta defensa es originaria, ante contenidos que le son traumáticos. Más adelante en 1915, él mismo rechazará tal postura: “La represión no es un mecanismo de defensa presente desde el origen: no puede engendrarse antes de que se haya establecido una separación nítida entre actividad consciente y actividad inconsciente del alma, y *su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejada de ella*” (p.142).

El segundo momento que se puede distinguir, es que la represión se reconceptualiza a partir del análisis y los escritos sobre la sexualidad infantil, como componente fundamental en la etiología de las neurosis. Es aquí donde se distingue a la represión como un concepto doble: la represión originaria y la represión propiamente dicha. Es decir, habría un momento mítico o supuesto necesario en el cual la represión emerge como medio para enfrentar una realidad difícil o insoportable –la diferencia sexual- y habría otra represión propiamente dicha que viene a configurarse como el mecanismo básico de las neurosis. De esta manera, sin embargo, el concepto de represión sigue su curso como la vía de explicación del “trauma” en la neurosis; aunque la conceptualización de la represión originaria, es decir, constitutiva del sujeto neurótico no se llevó a cabo hasta 1915. Es en el texto de *La represión* posterior a las reflexiones –y el giro conceptual– freudianas en *Introducción al narcisismo* de 1914, que así se pronuncia:

Ahora caemos en cuenta de que represión e inconsciente son correlativos [...] Pues bien, tenemos razones para suponer una *represión primordial*, una primera fase de la represión que consiste en que a la agencia representante {*Representantz*} psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente. Así se establece una *fijación*; a partir de ese momento la agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella [...] La segunda etapa de

la represión, la *represión propiamente dicha*, recae sobre retoños psíquicos de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que, procedentes de alguna otra parte, han entrado en un vínculo asociativo con ella. A causa de ese vínculo, tales representaciones experimentan el mismo destino que lo reprimido primordial. La represión propiamente dicha es entonces un «esfuerzo de dar caza» (p. 143).

El tercer y último momento que puede ser distinguido –en torno del concepto de represión– se encuentra fundamentalmente en el texto de *Inhibición, síntoma y angustia*, en donde se arroja una nueva luz sobre el asunto, postulando que la represión es una de las principales fuerzas impulsoras de la angustia, y no, como se había afirmado antes una consecuencia de la misma represión: “[...] la angustia no es producida como algo nuevo a raíz de la represión, sino que es reproducida como estado afectivo siguiendo una imagen mnémica preexistente” (1926 [1925]/1998, p. 89).

Esto instala la mera posibilidad de pensar en un momento de la represión, que se figura como anterior a las operaciones de represión que se despliegan en la economía psíquica de un sujeto. Este breve tránsito permite establecer y entender que la represión puede ser vista como un mecanismo inaugural –constitutivo– de la subjetividad. Este mecanismo posibilita el acercamiento a un momento distintivo de la subjetivación de un individuo, en el cual se efectúa una articulación que constituye al sujeto, al mismo tiempo que este mecanismo permite diferenciar las diversas estructuras que devienen, a saber; neurosis, psicosis y perversión.

Laplanche y Pontalis indican que la operación de la represión puede considerarse dentro del triple registro metapsicológico de la siguiente forma:

- a) Desde el punto de vista tópico: si bien la represión se describe, en la primera teoría del aparato psíquico, como mantenimiento fuera de la conciencia, Freud no asimila la instancia represora a la conciencia. El modelo lo proporciona la censura. En la segunda tópica, la represión se considera como una operación defensiva del yo (parcialmente inconsciente);

- b) Desde el punto de vista económico, la represión supone un juego complejo de retiro de la catexis, recatectización y contracatexis que afecta a los representantes de la pulsión;
- c) Desde el punto de vista dinámico, la cuestión principal es la de la definición, engendra placer, llega a suscitar un displacer tal que desencadena la operación de la represión (1994, p. 379).

Freud se pregunta por el mecanismo o mecanismos de la represión, y como respuesta encuentra que sólo se puede dar cuenta de ella cuando se infiere retrospectivamente desde los resultados de ella. De tal manera que ante la observación se advierte que “la represión crea, por regla general, una formación sustitutiva [...] Sabemos también que la represión deja síntomas como secuela.” (1915/1998, p. 149).

Por último, se puede inferir que si Freud propone, en un inicio, que inconsciente y represión no pueden existir uno sin otro. Preciso es recordar que para Schopenhauer ya estaba presente la teoría de la represión y de los actos fallidos y, sobre todo, su aportación con respecto de la locura. Al respecto propuso que el sujeto, a fin de evitar el encuentro con la contradicción de lo que la voluntad quiere, tendría que reprimir y, por lo tanto, olvidar el suceso. Como Freud demostró, en el ser humano, los sucesos insoportables insisten en hacerse presente a través de los síntomas.

2.6 Sexualidad

Si Freud considera a la doctrina de la represión como: “el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial” (1914/1998, p. 15), no será sin considerar que la función de dicho sostén es mantener a la sexualidad fuera de escena, por supuesto, de la escena consciente. En la teoría de las pulsiones la teoría freudiana proporciona una explicación de la actividad psíquica como fuerza estructuradora del aparato psíquico. Sin pulsión estaría perdido el elemento energético que explica tanto el

funcionamiento mental como la vida misma, por lo tanto es un concepto en el que se sostiene la metapsicología. Son los impulsos sexuales en interjuego dialéctico constante con los objetos, los que configuran el aparato mental del sujeto.

El término de pulsión como tal aparece hasta el año de 1905 en *Tres ensayos de teoría sexual*, sin embargo el uso de este concepto se encuentra desde 1894 en las cartas Manuscritos de Freud a Fliess, así como en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, en 1895 y en *La interpretación de los sueños* de 1900.

En el manuscrito G dedicado a la melancolía se encuentra la primera mención al término aunque Freud ya había manejado anteriormente la noción al hacer referencia sobre “afectos sexuales” y las “excitaciones endógenas” en distintos lugares de su correspondencia. De tal manera que, en la carta del 21 de mayo de 1894, comenta a su querido amigo Fliess que “tengo la clara sensación de haber tocado uno de los grandes misterios de la naturaleza” (1887-1994/2008 p.68). Había encontrado tres mecanismos:

1. La mudanza de afecto (histeria de conversión).
2. El desplazamiento del afecto (ideas obsesivas).
3. Permutación de afectos (neurosis de angustia y melancolía).

Y hace hincapié en ese mismo escrito sobre la importancia de la sexualidad al decir que “siempre ha de ser una trasposición sexual la que entre en esas trasposiciones” (p. 69). Además Freud aclara que está considerando al afecto sexual “desde luego, en el sentido más lato, como una excitación de cantidad fija” (p. 70).

En el Manuscrito D clasifica a las neurosis y traza sus causas y menciona a una “teoría de constancia” y una “teoría de la sustancia sexual”. En el Manuscrito E titulado *¿Cómo se genera la angustia?* Se plantea el problema de las neurosis como el resultado de un incremento en la “tensión endógena cuya fuente se sitúa en el cuerpo propio”, las

excitaciones endógenas se encontrarán más adelante en el *Proyecto de psicología para neurólogos* y preceden por tanto al concepto de pulsión. En 1905 en *Tres ensayos de teoría sexual* Freud plasmará la definición de “libido” como la energía psíquica específica de las pulsiones sexuales explicando que esta energía es lo que lo mueve y sin ella la vida deja de tener sentido y valor.

En 1900, en su *Interpretación de los sueños*, capítulo VI dedicado a *El trabajo del sueño* dice: “Ninguna otra pulsión debió soportar desde la niñez tan grande sofocación como la pulsión sexual en sus innúmeros componentes” (p.399). Es en *Tres ensayos de una teoría sexual* donde ratificó lo anteriormente citado e introdujo de forma “oficial” el concepto de pulsión pero antes introduce dos términos: “llamamos *objeto* sexual a la persona de la que parte la atracción sexual, y *meta* sexual a la acción hacia la cual esfuerza la pulsión”¹⁴ (p.123).

Dejó claro que las primeras impresiones sexuales del desarrollo de los seres humanos, dejan una intensa huella en la vida anímica y por tal motivo son determinantes para el posterior desarrollo sexual y que la desaparición de dichas impresiones infantiles obedece a un mero apartamiento de la conciencia: la represión.

En efecto, la primera teoría pulsional de Freud aparece en la citada obra donde Freud nombrará a la libido como la energía psíquica específica de las pulsiones sexuales como ya se había mencionado para llegar a su primera definición de pulsión:

Podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante {*Repräsentanz*} psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del «estímulo», que es producido por excitaciones singulares provenientes de fuera. Así «pulsión» es uno de los conceptos de deslinde de lo anímico respecto de lo corporal [...] La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano. (p. 153).

¹⁴ En pulsiones y destinos de pulsión se aumentarán

Es importante decir que en esta primera teoría de las pulsiones la ocupación principal de la pulsión sexual es obtener la descarga. También es necesario señalar que así como en la mesa de trabajo intelectual estaban puestas las cartas de la conciencia y la voluntad, se agregaba una más: el tema de la sexualidad. Roudinesco y Plon exponen que científicos de la época ya se interesaban en el tema y habían creado la sexología como ciencia biológica y natural del comportamiento sexual. Y al igual que sus contemporáneos, Freud también atendió el fenómeno de la sexualidad dándole una nueva conceptualización que traducía, nombraba e incluso construía tal evidencia (p.1012).

La importancia de la sexualidad en el recorrido clínico y teórico de Freud no tuvo variaciones, aunque si diferentes momentos de abordarla como ya se ha visto y da cuenta del papel que desempeña la sexualidad en la constitución y funcionamiento del aparato psíquico y en la vida de todo ser humano.

Dice Freud que no hay tema más oscuro que las pulsiones incluso para el mismo psicoanálisis y por definición estableció en el ensayo metapsicológico de *Pulsión y destinos de pulsión* que:

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, 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, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (1915/1998, p. 116).

Este sentido limítrofe¹⁵, que Freud establece en el concepto de las pulsiones, explica que toda pulsión se origina en el cuerpo y una vez que ésta alcanza cierto umbral pasa al psiquismo donde es representado. Las pulsiones por tanto, no provienen del exterior, sino del interior del propio organismo, la pulsión no opera de un solo golpe dice Freud, sino que

¹⁵ El concepto de pulsión es lo que se encuentra en el límite de lo biológico y lo psíquico, no la pulsión Green 1973.

es una fuerza constante “puesto que no ataca de afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella” (1915/1998, p.114).

Freud distingue en un primer momento entre las pulsiones yoicas o de autoconservación y las pulsiones sexuales, estas últimas tratan de obtener y satisfacer el placer sexual, en tanto que las pulsiones del yo o de autoconservación se dirigen justamente a la conservación del individuo, su función es prevenir al individuo contra los daños que puedan sobrevenir a la vida consciente. Las pulsiones sexuales están regidas bajo el principio del placer y las yoicas bajo el principio de realidad. Tal propuesta freudiana, concuerda con el pensamiento de Schopenhauer, si la vida quiere vida, ésta hará todo lo que esté a su alcance para conservarla, de tal forma que como se mencionó en el capítulo anterior, las ocupaciones principales de la voluntad serán autoconservarse y reproducirse.

¿Cómo es que surge la sexualidad? ¿De dónde salen las pulsiones sexuales? Freud da respuesta en *Tres ensayos de teoría sexual* a estas preguntas: las pulsiones sexuales se apuntalan en la autoconservación y una vez establecidas se independizan de estas últimas, es decir, que la sexualidad nace apoyada en la función de alimentación, lo que lleva a distinguir entre la necesidad y el deseo. En esta clasificación la necesidad estará relacionada con las pulsiones de autoconservación y el deseo corresponderán a las pulsiones sexuales, esto es observable cuando se habla de un “tengo hambre” que estaría hablando de una necesidad fisiológica y un “quiero comer” que da cuenta de un deseo puesto en palabras.

En el trabajo metapsicológico de 1915 *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud presenta los componentes de la pulsión, a saber: “Esfuerzo (*Drang*), meta, (*Ziel*), objeto (*Objekt*) y fuente (*Quelle*), la configuración final, es la siguiente:

Por *esfuerzo* {*Drang*} de una pulsión se entiende su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia de trabajo que ella representa

{repräsentieren}. Ese carácter esforzante es una propiedad universal de las pulsiones, y aún su esencia misma.

La *meta* {Ziel} de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.

El *objeto* {Objekt} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción.

Por *fuentes* {Quelle} de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión (pp. 117-118).

La importancia de esta sistematización permite un gran acercamiento a la dinámica de los procesos mentales al mostrar que los destinos de la pulsión son:

- El trastorno hacia lo contrario
- La vuelta hacia la propia persona
- La represión
- La sublimación.

Es claro que Freud está presentando los mecanismos de acción de la sexualidad, hacia donde se dirige la pulsión sexual. La importancia de este trabajo metapsicológico reside no sólo en que la sexualidad es central para el funcionamiento de la psique, sino que muestra las vías por donde transita la pulsión sexual, la teoría de Freud muestra que la pulsión tiene varios destinos a seguir desde que ésta surge, así como también me parece que deja claro que el destino del hombre es la pulsión, la sexualidad.

En el año de 1914 las pulsiones sufren modificación, Freud divide las pulsiones sexuales al considerar un nuevo dualismo: pulsiones narcisistas y pulsiones de objeto. Pero Freud no se detiene en esta nueva clasificación y da un giro en su teoría basado más en la filosofía y en la especulación que en la sistematización con la que inicia su estudio de la sexualidad; de tal manera que en 1920 en su obra *Más allá del principio del placer* hace un

viraje en su obra y considera como principales protagonistas pulsionales a dos fuerzas principales *Eros* y *Thanatos*¹⁶, quienes ahora llevarán a costas la realización de todo acto humano.

Las pulsiones establecidas hasta ese momento en la obra freudiana, pasan a formar parte de las pulsiones de vida que se contraponen ahora a las pulsiones de muerte.

Para Freud hablar de *Thanatos* es referirse a una *pulsión de muerte* basada en la observación de la “compulsión a la repetición,” que es considerada como un “volver al origen”; se refiere a él como un estado placentero previo a la vida consciente y al cual se quiere volver, es decir, *Thanatos* estaría actuando como un cierto apetito del hombre por regresar a un estado de tranquilidad total donde no existe estimulación. A este deseo se le encuentra reflejado en todos los aspectos conscientes de la vida y esto es lo que hace particular a este concepto de la teoría de las pulsiones en psicoanálisis: “la pulsión de muerte no puede estar ausente de ningún proceso de la vida” (1933 [1932]/1998 p. 99).

Esta pulsión de muerte o *Thanatos* tiene un origen inconsciente y por tanto incontrolable, lleva al sujeto a situarse de manera repetitiva en situaciones dolorosas y réplicas de experiencias antiguas: “El enfermo se comporta en esto de una manera completamente infantil, y así nos enseña que las huellas mnémicas reprimidas de sus vivencias del tiempo primordial no subsisten en su interior en su estado ligado, y aún, en cierta medida, son insusceptibles del proceso secundario” (1920/1998, p. 36).

¹⁶ En *El banquete* de Platón, Eros es considerado como hijo de Poros (abundancia) y Penia (pobreza), concebido en la fiesta de cumpleaños de Afrodita. Esto explica los diferentes aspectos del amor. Thanatos refiere a la muerte serena, aquella que se lleva a cabo sin dolor ni forma cruenta. Thanatos con su hermano gemelo Hipnos, dios del sueño, reflejan el ideal de la muerte para el ser humano, la muerte digna, aquella que sobreviene como el sueño, llena de paz, tranquilidad y silencio.

Este “llevar lo que vive al estado inorgánico” (1940 [1938]/1998, p. 146) puede asociarse al “Principio de Nirvana” que en un principio propone Barbara Low, quien toma tal nombre de la filosofía budista, ya que en los escritos de esta filosofía el Nirvana es la cesación absoluta del desear, del necesitar y del sufrir por el incesante querer, al ser el querer una condición natural de los seres. Es conveniente recordar que Schopenhauer fue un estudioso de la filosofía hindú en la que se incluye el budismo.

Para Freud en *Más allá del principio del placer*: “Las pulsiones orgánicas conservadoras...no pueden sino despertar la engañosa impresión de que aspiran al cambio y al progreso, cuando en verdad se empeñaban meramente por alcanzar una vieja meta a través de viejos y nuevos caminos...La meta de toda vida es la muerte” (1920/1998, p.38). Es decir, que en la obra freudiana la pulsión de muerte es la tendencia de toda vida hacia el cero energético, hacia la energía no ligada a ninguna huella mnémica o representación psíquica, he aquí la diferencia con la primera teoría de las pulsiones, ya que su principal fin era la descarga y en la segunda teoría pulsional *Eros-Thánatos* el objetivo es la ligadura.

Esto muestra la expresión más radical del principio del placer que tiende únicamente a la reducción de toda tensión al nivel mínimo posible (principio de constancia) mientras que la pulsión de muerte tiende a bajar la tensión a cero (principio de inercia). Así se pueden distinguir dos tipos de pulsiones: las que pretenden conducir la vida hacia la muerte y otras, las sexuales, que de continuo aspiran a la renovación de la vida.

Ya en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, la pulsión de muerte es aquella que genera la exigencia de trabajo para Eros. La tendencia al cero energético (muerte psíquica, retorno a lo inorgánico) entra en dialéctica con la libido y su labor de ligar la energía en representaciones, dando como consecuencia la construcción de aparato psíquico. Cuando Freud plantea que la meta de toda vida es la muerte, implica que el

instinto de preservación es un aspecto de la pulsión de muerte porque protege al individuo de morir por razones externas, y lo preserva para razones internas. Así Eros permite diferir la muerte. En *Más allá del principio del placer* Freud se interroga acerca de la figura de la muerte, donde ya no es ésta la máscara de la angustia de castración sino que la muerte es considerada como aquello a lo cual la vida remite.

Parece que Freud desde joven tenía la intuición sobre la muerte como algo interno, ya que le escribió a su novia Martha con relación a la muerte de Nathan Wiss: “Su muerte no puede ser accidental, más bien su ser ha encontrado en ella su plena realización” (M’Uzan, 1987, p. 24). En el tema de la muerte Freud comulga con el pensamiento de Weissman quien señala que la sustancia viva se diferencia en dos partes en una mitad mortal y otra que es inmortal, en el cuerpo se encuentra la parte mortal, es el soma, esto es lo que muere a diferencia de las células germinativas que son potencia inmortal, en cuanto están capacitadas ocupan un nuevo soma.

Al aceptar Freud estas ideas, respalda la doctrina dualista del cuerpo mortal y la potencia inmortal que será responsable, por tanto, de conservar la especie. Desde la biología Weissman y por el psiquismo Freud, ambos convergen en estas ideas. Sin embargo, la declaratoria del padre del psicoanálisis es bastante clara, cuando menciona que al estudiar las pulsiones ha llegado a la filosofía de Schopenhauer:

Según la teoría de E. Hering (1878) se verifican de continuo en la sustancia viva dos clases de procesos de dirección opuesta: los unos constructivos (asimilatorios), y destructores (desasimilatorios) los otros. ¿Deberemos atrevernos a reconocer en estas dos direcciones de los procesos vitales la actualización de nuestros dos impulsos pulsionales, las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte? Lo que desde luego lo que no podemos ocultarnos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el “verdadero resultado” y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, la pulsión sexual la encarnación de la voluntad de vivir” (1920/1998, p. 49).

Es interesante como Freud sólo menciona el hecho de encontrarse de frente con el pensamiento de Schopenhauer pero no desarrolla tal encuentro. Se adentra en el tema de la muerte y para conocer del tema recurre al pensamiento del filósofo del pesimismo, al menos así lo escribe en una carta que dirige a Andrea Von Salomé en julio de 1919 donde le habla sobre el suicidio de Viktor Tausk de la siguiente manera: “he escogido ahora como alimento el tema de la muerte, he llegado hasta aquí al tropezar con una curiosa idea de las pulsiones, y estoy obligado a leer todo lo relacionado con esta cuestión, como por ejemplo, y por primera vez, a Schopenhauer. Pero no lo leo con placer” (Roudinesco, 2008, p.694).

De regreso a *Más allá del principio del placer* se admite que esta obra implica un reordenamiento de la teoría psicoanalítica a causa de la introducción de la pulsión silenciosa, que no se ve si no va teñida de erotismo y por tal motivo se dificulta localizarla. Al final de esta obra, Freud concluye, que las *Eros* y *Thánatos* confluyen en el diario vivir de todo sujeto, sin embargo, estas últimas dominan la escena de la vida sin que los individuos se den cuenta.

De la manera anteriormente expuesta Freud recorrió el camino de las pulsiones, de la sexualidad. Después de todo el desarrollo sobre este tema a lo largo de su obra y de su vida, llega finalmente al encuentro con la filosofía, con el pensamiento schopenhaueriano y por lo tanto cobra sentido la declaración que se encuentra al respecto de la ciencia especulativa en la siguientes líneas: “Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento” (1925-1924, p. 68).

Hasta aquí se ha revisado, *grosso modo*, el origen y desarrollo de las conceptualizaciones psicoanalíticas que sostienen el edificio teórico freudiano, mismas que

se consideran indispensables en esta investigación para concluir sobre algunos puntos de encuentro y desencuentro entre Schopenhauer y el pensamiento freudiano.

Una vez revisados los conceptos de voluntad en Schopenhauer e inconsciente en Freud, así como de represión y sexualidad en ambos pensadores, es pertinente presentar los puntos de cercanía y de alejamiento que se han advertido al término de este trabajo que se presentan a continuación en las conclusiones.

CAPITULO 3

CONCLUSIONES: ENTRE LA VOLUNTAD Y LO INCONSCIENTE

En el espíritu del tiempo [Zeitgeist] de cada época hay un afilado viento del este que sopla a través de todas las cosas. Yo puedo encontrar huellas de ello en todo lo que se ha hecho pensado y escrito, en la música y en la pintura, en el florecimiento de este o aquel arte: deja su marca sobre todas las cosas y sobre cada uno.

Schopenhauer

Es cierto que el tema de la similitud de pensamiento entre Schopenhauer y Freud no es reciente. Algunos escritores han señalado el paralelismo que existe entre ambos pensadores. Entre ellos Bischler quien encuentra que sus puntos sobre ética y estética son muy cercanos y comenta al respecto “el mismo sombrío realismo que busca las raíces de la espiritualidad humana en oscuras fuerzas primitivas e instintivas (1939, p. 88). Proctor-Greg además de coincidir con Bischler en el parecido entre la ética y estética de los mencionados autores, encuentra también semejanzas en su tratamiento sobre las enfermedades mentales y señala algunas correspondencias en lo que concierne a la psicología de Schopenhauer y el modelo topográfico freudiano (1956, pp. 197- 214). Sin embargo, fue Ellenberger quien consideró a Schopenhauer como el primero y más importante filósofo del inconsciente en el siglo XIX. En su *Descubrimiento del inconsciente* mencionó repetidamente que Schopenhauer ha considerarse “definitivamente entre los antecesores de la moderna psiquiatría dinámica” (1970, p.205). Por otro lado, Gupta señala el paralelismo entre la voluntad de Schopenhauer y el ello de Freud (1980, 226-228), así como en la sexualidad y el posterior desarrollo sobre este tema que hizo Freud e indica que “Schopenhauer llegó cerca de la teoría de la racionalización de Freud” (p. 226). Es importante observar que Gupta también señala que “ambos consideran que la represión excesiva deteriora la personalidad humana” (p. 231) y considera que la noción de represión estaba ya en Schopenhauer. Es cierto también que

para este autor Freud y Schopenhauer coinciden en la importancia que la infancia tiene en el desarrollo de la personalidad (pp. 231-232).

La semejanza entre la voluntad y el inconsciente, la represión, la sexualidad entre ambos autores también son consideradas por Gardiner en 1963. Thomas Mann también afirma que Schopenhauer ha de considerarse como el padre de toda la psicología moderna a partir de su psicología de la voluntad: “De Schopenhauer parte una línea que una vez que atraviesa el radicalismo psicológico de Nietzsche, se dirige a Freud y a los hombres que construyeron su psicología del inconsciente y la aplicaron a las ciencias de la mente” (1947, 411-428). En el discurso que Mann dio sobre el ochenta aniversario de Freud hizo algunos comentarios sobre las semejanzas entre la voluntad y el intelecto de Schopenhauer y el yo y el ello de Freud (2000, pp.79-80). Así, también Magee en su texto *La filosofía de Schopenhauer* de 1983 menciona como previo a Freud, ya se había pensado en la importancia de lo inconsciente y de la pulsión sexual, sino además como estaban relacionados Eros con la muerte (p.248). En las anteriores declaraciones se señala que el pensamiento entre Schopenhauer y Freud es muy parecido, sin embargo, no presentan detalladamente la información que fundamente el paralelismo que existe entre la obra freudiana y el pensamiento filosófico de Schopenhauer. Al considerar la falta de fundamentación para corroborar el parecido en algunos de sus conceptos principales entre la filosofía de Schopenhauer y la teoría freudiana me propuse en este trabajo dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿contribuyen algunos conceptos de la filosofía de Arthur Schopenhauer a la teoría del psicoanálisis? Y ¿la obra freudiana da continuidad a la teoría filosófica desarrollada por Schopenhauer? Asimismo, reflexioné acerca de las consecuencias o la consecución de las coincidencias entre ambos autores que da origen a una de las elaboraciones teóricas de mayor envergadura y alcance de todos los tiempos, el

psicoanálisis. A los conceptos que me refiero son la voluntad de Schopenhauer, lo inconsciente en Freud y la represión y la sexualidad en ambos. Para dar respuesta a estas preguntas es que he revisado en el primer capítulo de esta investigación el origen e influencias de la filosofía de Schopenhauer, así como los conceptos de voluntad, represión y sexualidad desarrolladas en su obra principal *El mundo como voluntad y representación*. En el segundo capítulo a partir de los escritos realizados por Freud en sus obras completas se examinó el origen del psicoanálisis, su técnica así como la metapsicología en donde Freud expone sus conceptos de inconsciente, represión y sexualidad. A partir del estudio de lo anteriormente citado me dispongo a mencionar las conclusiones a las que he llegado al llevar a cabo este trabajo.

Para iniciar, pienso que era muy difícil proponer una metafísica como la de Schopenhauer en una época en donde la razón ocupaba un lugar privilegiado en la filosofía y que se le consideraba como la única respuesta para todo cuestionamiento humano. Fue necesario tener una firme voluntad para pensar de otra manera tal y como Schopenhauer lo mostró en su obra *El mundo como voluntad y representación*. En esta obra el filósofo afirma que existe algo previo a la razón, que hay una gran fuerza ciega e inconsciente, avasalladora e incontenible que rige el comportamiento del hombre y a la que nombra voluntad. La voluntad que Schopenhauer propone es voluntad y al mismo tiempo representación, es velo de *Maya* y a la vez Ser, es una voluntad fenoménica y de la misma esencia que el noúmeno. Es decir, esta voluntad a que se refiere el filósofo alemán, se encuentra en toda la naturaleza en el mundo, incluido el hombre. El paso siguiente de Schopenhauer fue considerar que el hombre puede dar cuenta de esa voluntad. El giro que da con este concepto lo coloca en un lugar importante dentro del ámbito filosófico. Él mismo reconoce la importancia de su pensamiento cuando escribe en 1819 una carta al

editor de *El mundo como voluntad y representación* y le dice “mi obra es un nuevo sistema filosófico, pero nuevo en el pleno sentido de la palabra; no una nueva interpretación de los ya existentes, sino una serie de pensamientos en alto grado coherentes, que hasta ahora no han sido concebidos por ninguna cabeza humana” (p. 29).

Schopenhauer inscribe esta nueva filosofía en el mundo occidental dejando una huella que más adelante retomarían algunos otros filósofos como Nietzsche. Así que una filosofía de tal magnitud no podía ser pasada por alto por Sigmund Freud quien desde muy joven caminó con la filosofía bajo el brazo. Tal como pretende hacernos pensar en lo que escribió en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* en donde niega la influencia schopenhaueriana del siguiente modo:

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 así se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi alta de erudición libresca, que me permitió hacer un descubrimiento [...] 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 (1914/1998, p. 15).

El fragmento a que hace referencia la cita anterior es el correspondiente a la represión y a la locura (complementos al libro III, capítulo 32) como necesidad de ruptura de los hilos de memoria tras sufrir un evento traumático en la vida. Como ya se mencionó en el cuerpo de este trabajo. Freud toma distancia de toda elaboración metafísica schopenhaueriana temprana.

La metafísica de Schopenhauer concuerda con algunos conceptos de la filosofía védica y construye un puente entre la filosofía oriental y el pensamiento occidental. En este

tránsito es que Schopenhauer logra pasar del concepto de Absoluto e Imperecedero al de voluntad y se refiere a ésta como aquello que se objetiva en toda la naturaleza. Esta voluntad está encubierta por el velo de *Maya* que encubre el Ser y a la vez mantiene en ignorancia al ser humano. Una vez que se desvela tal ignorancia y se accede a lo Imperecedero o a la voluntad, se desvanece la ilusión y es entonces que el hombre puede conocer a la voluntad o a lo Absoluto. Conocer a *Brahman* que es lo Absoluto es el objetivo principal para *Atman*, el alma del hombre. Saber que ambos son la misma cosa es el objetivo principal. Esta finalidad está expresada en los *Upanishads* que quiere decir: sentarse cerca de otro, cerca de un maestro que acompañe al individuo a des-velar lo que ignora para acabar con las ilusiones y saber al fin que su alma es igual a lo Absoluto. *Atman* y *Brahman* son la misma cosa, las representaciones son un velo de ilusión que no permiten conocer el verdadero Ser. Todo lo anterior hace pensar en el espacio psicoanalítico, en donde un sujeto acude con el analista a quien le supone un saber y se coloca cerca de él para descubrir en dado caso cuáles son las representaciones que velan su inconsciente y descubrir-se, o dicho de otra forma, para hacer consciente o inconsciente y poder vivir de otra manera.

La concordancia de ideas schopenhauerianas con la filosofía oriental confirma a la filosofía de Schopenhauer como una metafísica. Sin embargo, también se consideró en este trabajo el vínculo que tiene su pensamiento con la filosofía de Kant a la luz de la *cosa en sí*. Schopenhauer adopta el pensamiento de Kant y así lo muestra en el texto de la *Cuádruple Raíz del principio de razón suficiente* y en *El mundo como voluntad y representación* donde dedica un apartado para hablar sobre la filosofía kantiana, véase la cita que escribe al hablar de la representación:

Todo lo intuido en el espacio y el tiempo y con ello todos los objetos de nuestra experiencia posible, no es más que fenómenos, esto es, meras representaciones, que del modo en que se representan, como sustancia extensa o series de alteraciones, no tienen existencias propia e independiente aparte de nuestro pensamiento. A este concepto lo llamo idealismo trascendental (CRP, 491, B).

Kant propone que toda posibilidad de conocimiento reside en el espacio tiempo y categorías y que por ende la *cosa en sí* o *noúmeno*, no puede ser conocida por el sujeto. En este punto se abre una brecha entre el pensamiento de Kant expuesto en la *Critica de la razón pura* y la filosofía de Schopenhauer. Para este filósofo, en el criticismo kantiano no se da paso a la percepción que de sí mismo tiene el sujeto de conocimiento, por tal motivo Schopenhauer dijo que Kant se quedó en una alada cabeza de ángel sin cuerpo. El camino schopenhaueriano pretende rebasar el idealismo trascendental kantiano cuando se acerca al noúmeno o a la *cosa en sí* por medio de lo que el propio sujeto pueda conocer de sí mismo haciendo uso de una introspección que le revela lo que “quiere” en el mundo.

A la luz de la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente* se observa cómo Schopenhauer trata de explorar cada una de las experiencias particulares del sujeto para explicarse desde éstas las cuatro formas del principio de razón. Cada una de estas formas de explicación de los fenómenos del mundo es complementaria y necesaria si se quiere entender el porqué de la acción. Podría pensarse que de esta parte del pensamiento schopenhaueriano surgiría la afirmación de que sólo por medio de las cuatro formas propuestas por Kant es que el sujeto conoce el mundo. Por ende, no habría nada más allá de la explicación del mundo con base en el principio de razón y no se podría acceder la naturaleza última de la realidad. Schopenhauer dio un giro real hacia el sujeto del querer y se adentra en terreno metafísico al afirmar que se puede conocer lo que para Kant es incognoscible, el *noúmeno* o *cosa en sí*.

Schopenhauer se reafirma desde la filosofía kantiana como un filósofo metafísico. De esta forma, si se piensa que el inconsciente freudiano emerge del mundo de Schopenhauer, se puede inferir que el psicoanálisis tiene de base una tendencia metafísica. Schopenhauer hace de su teoría de la voluntad una teoría metafísica que aplica a la forma en que los seres humanos actúan en el mundo de forma inconsciente y obedeciendo a fuerzas subyacentes que determinan el comportamiento no sólo del hombre sino de la totalidad de la naturaleza. Para el filósofo del pesimismo, la voluntad subyacente es la verdadera *cosa en sí* que sólo puede conocerse en tanto se objetiva en los objetos del mundo y específicamente en el hombre. Según lo tratado en el primer capítulo, esto se da por medio del doble conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo en tanto voluntad y en tanto representación. Es así que se puede llegar a conocer esta *cosa en sí* dentro del mundo de la representación. Pero en sí misma, la voluntad, *cosa en sí*, es incognoscible como la *cosa en sí* kantiana.

Como se ha expuesto, la filosofía de Schopenhauer tiene fundamentos inequívocamente filosóficos a diferencia del psicoanálisis que considera los pensamientos especulativos y a la vez toma en cuenta a la medicina para construir un nuevo saber, valga decir que se trataba de una medicina impregnada por el empeño de obtener la evidencia empírica. Sabemos que Freud no continúa simplemente con una doctrina filosófica sino que su saber surge de la clínica a partir de la escucha de las pacientes histéricas. Su teoría surgida del consultorio empujada por la empiria austrohúngara tiene aplicación nuevamente en el espacio analítico, en un constante andar entre teoría y práctica surgen sus teorías sobre el inconsciente como motor anímico del ser humano. Esta es una marca que establece la diferencia con la filosofía. Es importante concluir que el pensamiento filosófico, la reflexión y las teorías sobre la filosofía y acerca de diferentes saberes no fueron suficientes

para dar cuenta de la fuerza que rige el comportamiento humano fue necesario ir al encuentro de esa fuerza indomeñable para escudriñarla detenidamente y a partir de ello dar cuenta de su actuar en el psiquismo del hombre tal y como lo hizo Freud con su trabajo clínico.

Al explorar en esta investigación además de la idea de voluntad e inconsciente, los conceptos de represión y sexualidad elaborados por Schopenhauer y estipulados por Freud, se confirma al pensamiento freudiano como un desarrollo de los conceptos filosóficos de Schopenhauer que coinciden en efecto pero cuya diferencia estriba en que la voluntad schopenhaueriana corresponde a una teoría metafísica que no sólo se queda en la consideración del sujeto y en la forma en que la voluntad se objetiva en él, sino que el dominio de la voluntad abarca aún más, a ella pertenece la totalidad de la naturaleza. A diferencia de Freud que se enfoca específicamente al estudio del inconsciente y sus efectos en la maquinaria psíquica de cada hombre. Al considerar el encuentro entre la voluntad de Schopenhauer y lo inconsciente en Freud no puede dejar de pensarse al psicoanálisis con una base metafísica.

El inconsciente de Freud sigue el mismo esquema de demostración que la voluntad de Schopenhauer dado que se manifiesta en las acciones conscientes de los hombres, en tanto que en sí misma es totalmente incognoscible y se puede tener noticia de ella a partir de la observación de la forma en que el sujeto actúa desde las pulsiones inconscientes que se encuentran en toda acción humana. De tal manera que se puede decir que el inconsciente y las pulsiones son metafísicas tanto como la voluntad de Schopenhauer y se puede identificar en lo dicho por Freud en su texto metapsicológico de *Lo inconsciente*: “Dentro del psicoanálisis no nos queda, pues, sino declarar que los procesos anímicos son en sí

inconscientes y comparar su percepción por la conciencia con la percepción del mundo exterior por los órganos sensoriales” (1915/1998, p. 167).

Para Freud, la actividad anímica inconsciente es comparable con el noúmeno formulado por Kant, en un momento dado, Freud se pregunta si lo que él ha descubierto no será lo que en el pensamiento kantiano es la *cosa en sí* (Assoun, 2001, p. 68), que no puede ser confundida con lo que los sentidos nos permiten conocer del mundo. De esta forma Freud identifica el inconsciente con la *cosa en sí* kantiana. En el pensamiento de Schopenhauer sucede de la misma manera que la voluntad es la *cosa en sí* que no se puede conocer por los sentidos, sino únicamente por la forma en que la voluntad se objetiva en el cuerpo. La voluntad no está dentro del principio de razón al igual que el inconsciente propuesto en la teoría psicoanalítica no está delimitado dentro del espacio y el tiempo. Habrá que pensar en este momento en que la “cosa en sí” kantiana por definición es incognoscible. Si se pudiera conocer, de nuevo estaría condicionado por el espacio-tiempo y categorías. De tal manera que al continuar con la analogía expuesta en el párrafo anterior, lo que pudiera conocerse de la *cosa en sí*, Absoluto o de lo inconsciente ha de considerarse como un conocimiento sobre los efectos de tales fuerzas en el sujeto y no el conocimiento “en sí” de las mismas.

Es importante el hecho de que Freud identifique el inconsciente con la *cosa en sí* kantiana y que al mismo tiempo sea la misma cosa que la voluntad en Schopenhauer que es totalmente metafísica. Es decir, parecería que Freud está reconociendo que el psicoanálisis comprende el funcionamiento del psiquismo humano a partir de una base totalmente metafísica. Freud se esfuerza en explicar de forma científica sus conceptos fundamentales de inconsciente y pulsiones a partir de la experiencia clínica y de cualquier forma, terminan por ser muy similares a la voluntad de Schopenhauer que como se ha dicho con

anterioridad está ligada al concepto hindú de Absoluto y al concepto kantiano de *cosa en sí*. Queda claro que Freud pretende establecer un fundamento científico para su metapsicología. Un ejemplo de que el padre del psicoanálisis hace uso de la especulación filosófica se encuentra en el siguiente texto:

Lo que sigue es especulación a menudo de largo vuelo que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva. Es, además, un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber a donde lleva. La especulación psicoanalítica arranca de la impresión, recibida a raíz de la indagación de procesos inconscientes, de que la conciencia no puede ser el carácter más universal de los procesos anímicos, sino sólo una función particular de ellos (1920/1998, p. 24).

De lo anterior se puede deducir que Freud afirma en primer instancia que la teoría psicoanalítica tiene un carácter especulativo basado en la experiencia clínica, que es de donde surge la especulación. También dice que el inconsciente es primordial y anterior a la conciencia, misma afirmación que Schopenhauer realiza al decir que la voluntad es primordial y anterior a la razón.

Si bien el trabajo de Freud estuvo apuntalado en la clínica, es imprescindible considerar la siguiente afirmación con un contenido completamente metafísico:

En algún momento por una intervención de fuerzas que todavía no resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo {*vorbildlich*}, a aquél otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado (1920/1998, p. 38).

La ambigüedad de las declaraciones de Freud acerca del conocimiento de la obra de Schopenhauer fue en él constante en Freud, es interesante analizar lo que dice Freud en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*: “Acaso digan ustedes, encogiéndose de hombros: ‘esto no es ciencia de la naturaleza, es filosofía schopenhaueriana’. Pero,

¿porqué, señoras y señores, un pensador audaz no podría haber colegido lo que luego una laboriosa y sobra investigación de detalle confirmaría?” (1932-[1933]/1998, p. 99).

En este lugar Freud admite la gran semejanza de su pensamiento con la filosofía de Schopenhauer y a su vez establece la diferencia con el pensador alemán pues afirma que el solitario de Frankfurt como estudioso del comportamiento humano pudo haber deducido lo que después él estructuraría a detalle y llamaría psicoanálisis.

En el texto referido, continúa su idea: “Además todo ya se dijo alguna vez, y muchos dijeron cosas semejantes antes de Schopenhauer” (p. 99). Yo pienso que en efecto, ya la idea de inconsciente aparecía anterior a Schopenhauer tal como se muestra con el concepto de Absoluto y de “*cosa en sí*.” Sin embargo, con esos conocimientos nadie elaboró una teoría sobre el funcionamiento psíquico como lo hizo Freud.

Un ejemplo claro se encuentra en Nietzsche, filósofo que siguió muy de cerca las ideas de Schopenhauer, a quien se puede considerar su padre intelectual y a quien le dedico la tercera de sus *Consideraciones Intempestivas: Schopenhauer como educador*. Aunque en algún momento se separó de su pensamiento, no puede dejar de considerarse la influencia inicial del filósofo del pesimismo en el desarrollo de su obra. Es verdad que a Nietzsche se le ha mirado también como un filósofo que tiene clara cercanía con el psicoanálisis. Sin embargo, Nietzsche no desarrolla con su teoría un saber clínico a diferencia de Freud que a partir de su trabajo clínico teorizó sobre la psique humana y de esa forma revolucionó el siglo XX con una nueva ciencia el psicoanálisis. Lo mismo pasó con la medicina, por ejemplo los maestros de Freud, como lo fueron Charcot y Breuer quienes no lograron establecer ningún sistema que explicara la forma en que trabaja la maquinaria psíquica. Con lo anterior quiero concluir que hubo que esperar a un hombre que sí, en efecto, tuviera conocimientos sobre antropología, historia, medicina, química y filosofía. Y qué mejor que

tuviera conocimientos sobre filosofía schopenhaueriana, la que, como se ha visto, dio una mirada diferente e importante a la visión filosófica al proponer que existe algo más allá de la razón: la voluntad, y que ésta es la responsable de cada acto humano.

Antes de Freud nadie pensó en el psiquismo del hombre, ni lo estudió de la manera que él lo hizo, ningún filósofo, tampoco un médico. Aun al haber leído a Schopenhauer, aun teniendo la ciencia en sus manos. A pesar de la notoria afinidad del pensamiento schopenhaueriano con los conceptos desarrollados en el psicoanálisis, nadie antes que Freud produjo construcción alguna semejante a su obra. Fue necesario algo más que conocer la filosofía schopenhaueriana y algo más que un método científico en el que algunos médicos maestros de Freud austrohúngaros asentaron su labor creando obras con temas que ya anunciaban la importancia de la sexualidad, de la muerte y del inconsciente. Había que esperar a un hombre con un gran talento, una enorme creatividad y con una escucha diferente para “escucharlo todo”, todo lo que se refiere al sufrimiento humano, poner en juego la palabra de quien padece, enfrentarse a las propias resistencias y por supuesto tener el deseo de saber del inconsciente. Es decir, hubo que esperar a la genialidad de Freud.

En la siguiente cita se aprecia como Freud tenía conocimiento de la obra de Schopenhauer previo a su desarrollo teórico. El texto es *Una dificultad del psicoanálisis*:

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. Apresurémonos 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. Es el mismo pensador, por lo demás que con palabras de inolvidable acento ha recordado a los hombres la significación siempre subestimada de su pújar sexual. El psicoanálisis sólo ha tenido prioridad en esto: no se limitó a afirmar en abstracto esas dos tesis tan penosas para el narcicismo (la significación de la sexualidad y la condición de inconsciente

de la vida anímica), sino que las demostró en un material que toca personalmente a cada quien y lo obliga a tomar posición frente a ese problema. Pero por eso mismo se atrajo la aversión y las resistencias que no osan enfrentarse con el gran nombre del filósofo (1917/1998, p. 135).

Ahora bien, en esta cita, Freud reconoce que él y Schopenhauer hablaban del inconsciente y la sexualidad, así como de la represión, también lo apreciamos en la aseveración que lo confirma en su escrito *Presentación autobiográfica*: “Las vastas coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer –no sólo conoció el primado de la afectividad y la eminente significación de la sexualidad, sino aún el mecanismo de la represión– no pueden atribuirse a una familiaridad que yo tuviera con su doctrina. He leído a Schopenhauer tarde en mi vida.” (1925/1998, p. 55).

Lo anterior confirma el conocimiento que tuvo Freud de la obra schopenhaueriana. Sin embargo, a lo largo de su vida y de su obra el creador del psicoanálisis se mostró ambiguo con relación a la filosofía al igual que sus declaraciones al respecto de Schopenhauer. A veces aceptó la anticipación filosófica sobre los conceptos ya señalados y en otras ocasiones niega repetidamente el conocimiento previo de ellos para haber edificado su doctrina. Como se puede apreciar en el texto freudiano *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* de 1914 en la siguiente afirmación:

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 (p.15).

Los trabajos de Freud sobre la histeria son anteriores a 1906 y están basados en la teoría de la represión y del inconsciente, así como en casos empíricos que pudo observar durante varios años. Si se tiene en cuenta la evidencia empírica en la que –en teoría– Freud

basó su descripción de casos de histeria, puede que Freud haya llegado al concepto de represión por sí sólo, pero surge la duda y la evidencia señala hacia lo contrario.

Ahora bien, con respecto a la sexualidad Freud hace un recorrido interesante al pasar de la teoría de las pulsiones en donde consideró a la pulsión sexual como principal motor del actuar humano a la dualidad de las pulsiones *Eros-Thanatos*, cuyo origen es claramente schopenhaueriano en *Más allá del principio del placer*, en el año de 1920. Cuando Freud habla de sexualidad, incluso antes del encuentro con Rank y *El mundo como voluntad y representación*, afirma en *Una dificultad del psicoanálisis* de 1912 con relación a Schopenhauer: “Hace ya mucho tiempo que el filósofo Arthur Schopenhauer señaló a los hombres hasta qué punto sus actos y aspiraciones están determinados por los impulsos sexuales, en el sentido habitual de la expresión.” Y en *Tres ensayos sobre teoría sexual* de 1905, en el prólogo de la cuarta edición escribe lo siguiente:

En verdad, hace ya mucho tiempo, el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspirantes sexuales – en el sentido habitual del término. ¡Y parece mentira que todo un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo! Pero en lo que atañe a la «extensión» del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuanto miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón (p. 121).

Es conveniente subrayar que en lo que se podría considerar como la teoría de la sexualidad en la obra de Schopenhauer está ubicada en *El mundo como voluntad y representación*. Por ello, se puede aseverar que Freud tenía conocimiento de este libro y de este tema, además es de llamar la atención que deja pasar de largo la referencia de donde ha tomado la idea. Para Schopenhauer, según se consideró en el primer capítulo, la pasión tiene sus raíces en las pulsiones sexuales del hombre. Freud partió de la idea de que la sexualidad es parte de la metafísica de la naturaleza y trabajó en decantar dicha carga y

centrarla en el hombre y dejar de lado la consideración del amor o la sexualidad como un engaño de la voluntad de la naturaleza en tanto se objetiva en el hombre.

Ahora bien, Freud como he comentado pasa de las pulsiones de sexualidad como fuente de la vida a la teoría dual de las pulsiones *Eros-Thanatos*. Para Schopenhauer la muerte hace parte del mismo ciclo de la vida, desde su perspectiva, el concepto de muerte estaba alejado de la consideración negativa que el concepto de muerte tenía en las visiones tradicionales, la propuesta de Schopenhauer fue poner dentro de un mismo ciclo la vida y la muerte, las cuales implican la sexualidad y la procreación y que el carácter de tristeza o en general negativo que tiene la muerte es una mala interpretación de la vida misma. Para fundamentar este punto véase lo que Schopenhauer expresa en *El mundo como voluntad y representación* acerca de la ceñida relación entre la vida, la sexualidad y la muerte:

Nacimiento y muerte pertenecen de la misma manera a la vida y se mantienen en equilibrio como condiciones recíprocas uno del otro o, si se prefiere, como polos de todo el fenómeno de la vida. La más sabia de todas las mitologías, la hindú, expresa esto dando precisamente al dios que simboliza la destrucción y la muerte (como Brahma, el más pecador y el dios inferior de la Trimurti simboliza la procreación, el nacimiento, y Visnu la conservación), dando –decía– precisamente a Siva como atributo, junto al collar de calaveras, el *lingam*, ese símbolo de la procreación que aparece aquí como compensación de la muerte; con lo que se da a entender que procreación y muerte son correlatos esenciales que se neutralizan y compensan mutuamente. Este era también el ánimo que impulsaba a los griegos y romanos adornar los lujosos sarcófagos tal y como aún los vemos: con fiestas, danzas, bodas, cacerías y bacanales, con representaciones de la más vehemente ansia de vida, que no solo se nos presenta en tales diversiones sino incluso en grupos lujuriosos que llegan hasta el apareamiento de sátiros y cabras (1819/2010, p. 499).

La muerte es considerada como la pretensión de volver a un estado inicial previo al deseo, al querer y al dolor, la cercanía con Schopenhauer en este punto es evidente. Ahora bien, si se atienden las constantes negaciones que Freud hace de las concepciones de Schopenhauer se puede afirmar que en el fundador del psicoanálisis existe un contenido

anímico reprimido que sólo puede acceder a la conciencia disimulándose como negación. Esta aseveración puede hacerse justamente al seguir los preceptos psicoanalíticos en su trabajo *La negación* en donde expone que la negación de lo que se dice vale como índice subjetivo de lo reprimido. De tal forma que todas estas afirmaciones hechas por Freud desde 1900 en donde niega la lectura y el conocimiento de la obra de Schopenhauer quieren decir todo lo contrario (1925/1998, pp. 249-257).

Reitero la idea de que las referencias que Freud hace de la obra de Schopenhauer a lo largo de su obra confirman que son formaciones inconscientes que evidencian el conocimiento del autor, antes de lo que Freud mismo está dispuesto a reconocer. Un ejemplo adicional se encuentra en 1909, en su escrito del *Hombre de las ratas* en donde Freud aborda a Schopenhauer del siguiente modo: “Los camareros que servían a Schopenhauer en la posada que este tenía la costumbre de frecuentar lo “conocían” en un cierto sentido, en una época en la que Schopenhauer era desconocido tanto en Frankfurt como en cualquier otra parte, pero no lo “conocían” en el sentido que hoy damos a la expresión conocer a Schopenhauer” (pp. 154-155). Tal vez Freud en esta cita hable de ese doble conocimiento que expone Schopenhauer de voluntad y de representación. Esta misma idea parece desplazarse a la teoría psicoanalítica en donde principalmente se considera el mundo desde dos ejes principales el del inconsciente y el de la conciencia.

Las referencias a Schopenhauer en la obra freudiana, como se ha mencionado, son múltiples y corren desde antes de 1900. Laurent Assoun menciona que los conceptos schopenhauerianos los utilizó Freud antes de 1915, sin conocerlo, lo cual es muy difícil de creer. Véase lo que escribe Freud en *La interpretación de los sueños, al hablar sobre los estímulos y fuentes del sueño*, donde hace mención a los *Parerga y Paralipomena* de Schopenhauer de esta manera:

Para muchos autores fue decisiva la argumentación desarrollada por el filósofo Schopenhauer en 1851. La imagen del mundo nace en nosotros porque nuestro intelecto moldea las impresiones que le vienen desde fuera en las formas del tiempo, el espacio y la causalidad. Los estímulos que parten del interior del organismo, del sistema nervioso simpático, se exteriorizan durante el día a lo sumo en una influencia inconsciente sobre nuestro talante. Pero de noche, cuando se acalla el efecto ensordecedor de las impresiones diurnas, las impresiones que surgen del interior pueden atraer la atención, del mismo modo que por la noche oímos el murmullo de las fuentes que el alboroto del día vuelve imperceptible. Pero ¿de qué otra manera reaccionará el intelecto frente a esos estímulos, sino es cumpliendo la función que le es propia? Por tanto, transformará los estímulos en figuras que ocupan tiempo y espacio, que se mueven siguiendo el hilo de la causalidad, y así nace el sueño (1899 [1900]/1998, p. 61).

Con base en lo expuesto anteriormente se puede observar una coincidencia de pensamiento entre Freud y Schopenhauer. Es más, con base en los mismos supuestos psicoanalíticos podría decirse que el conocimiento previo a su teoría de la obra schopenhaueriana parece haber quedado, en Freud, como un contenido reprimido.

La filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis freudiano representado cada uno por la voluntad y el inconsciente desde un inicio muestran, desde mi punto de vista, un lazo inequívocamente indestructible. Freud realiza una obra de notable envergadura que revolucionó el pensamiento sobre el hombre al estudiar de manera sistemática el alma humana y sus avatares. Sin embargo, no se puede negar que algunos conceptos de los cuales Freud parte para desarrollar su teoría ya estaban en el pensamiento de Schopenhauer. Ha de tenerse en cuenta que Freud se encuentra, a finales del siglo XIX, en una Viena pujante, deseante de corroborar empíricamente las ideas de pensadores alemanes de antaño como Kant, Hegel o Schopenhauer. Por tal motivo no es difícil pensar en el encuentro de los conceptos entre Schopenhauer y Freud. Más allá de pensar si Freud acepta o no haber leído la obra de Schopenhauer, en este trabajo pretendo resaltar la importancia de lo que Freud hizo con tales conocimientos.

Considero que, los conceptos de voluntad, represión y sexualidad tienen una gran similitud entre Schopenhauer y Freud y pueden considerarse como una importante compañía teórica entre muchos otros saberes para la realización de la obra psicoanalítica. El talento de un hombre que no sólo sabía de filosofía y de medicina, sino que se avocó a estudiar al ser humano desde muchas otras áreas como la antropología, la historia, la arqueología, etc. hizo posible capitalizar las ideas que coincidentemente la filosofía schopenhaueriana había propuesto con anterioridad. Schopenhauer ubicó a la voluntad como fundamento del mundo y de la naturaleza incluido por supuesto el hombre. Sin embargo, Freud decide dar un paso más al estudiar el inconsciente y de acuerdo con Schopenhauer también pensó que el ser humano puede acceder al material inconsciente, sin embargo, aquí Freud marca una diferencia importante.

A partir del psicoanálisis el hombre puede saber sobre su inconsciente y, en la medida de lo posible, hacerse cargo de su deseo.

REFERENCIAS

- Assoun, Paul-Laurent, 1982, *Freud, la filosofía y los filósofos*, Buenos Aires: Paidós.
- Assoun, Paul-Laurent, 1998, *Introducción a la epistemología freudiana*, México: Siglo veintiuno editores.
- Bischler, W, 1939, *Schopenhauer and Freud: a Comparison*, Psychoanal, Q. 8, 88-97.
- Bloomfield, Maurice, 1908, *The religion of the Veda*, NuevaYork-Londres: Putnam's sons.
- Caparrós, Nicolás (editor) 1997, *Correspondencia de Sigmund Freud*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Castro, Roberto, 1999, *Freud mentor, trágico y extranjero*, México, Siglo veintiuno editores.
- Ellenberger, H. F., 1970, *El Descubrimiento del Inconsciente*, Madrid: Editorial Gredos.
- Ferrater Mora, José, 2009, *Diccionario de Filosofía*, TIII, Barcelona, Editorial Ariel.
- Freud, Sigmund, 1887-1904, (2008) *Cartas a Wilhelm Fliess*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund, 1998, *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____, (1895), *Proyecto de Psicología*, vol. I
- _____, (1899 [1900]), *La interpretación de los sueños*, vol. IV.
- _____, (1901), *Psicopatología de la vida cotidiana*, vol.VI.
- _____, (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*, vol. VII.
- _____, (1910 [1909]). *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, vol. XI.
- _____, (1911), *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, Vol.XII
- _____, (1912), *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*, vol.XII.
- _____, (1914), *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, vol. XIV.
- _____, (1915), *Trabajos de metapsicología*, vol. XIV.
- _____, (1915), *Pulsiones y destinos de pulsión*, vol. XIV.
- _____, (1915), *La represión*, vol. XIV.

- _____, (1915), *Lo inconsciente*, vol. XIV.
- _____, (1915 [1917]), *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. XV.
- _____, (1917 [1916]), *Una dificultad del psicoanálisis*, vol. XVII.
- _____, (1919), *Escritos breves*, vol. XVII.
- _____, (1920), *Más allá del principio del placer*, vol. XVIII.
- _____, (1923), *El yo y el ello*, vol. XIX.
- _____, (1923 [1922]), *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»*, vol. XVIII.
- _____, (1930, [1929]), *Carta de Freud a Theodor Reik*, vol. XXI.
- _____, (1930 [1929]), *El malestar en la cultura*, vol. XXI.
- _____, (1925[1924]), *Presentación autobiográfica*, vol. XX.
- _____, (1925[1924]), *Una dificultad del psicoanálisis*, vol. XVII.
- _____, (1926 [1925]), *Inhibición, síntoma y angustia*, vol. XX.
- _____, (1940 [1938]), *Esquema del psicoanálisis*, vol. XXIII.
- Gardiner, Patrick, 1963, *Schopenhauer*, Gran Bretaña: Penguin Books.
- Gupta, Rakesh, 1980, Freud and Schopenhauer. en Michael Fox, ed. *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*. Nueva Jersey: Barnes & Noble Books.
- Gay, Peter, 1996, *Freud una vida de nuestro tiempo*, Barcelona: Ed. Paidós.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, 2008, México, Gernika.
- Johnston, William, 2009, *El genio austrohúngaro*, Oviedo, KRK ediciones.
- Kant, Immanuel, 2008, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caim, México: Editorial Porrúa.
- Kant, Immanuel, 2003, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. García Morente, Madrid: Encuentro.
- Laplanche, J. Pontalis, J-B, 1994, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona: Editorial Labor.

- Magee, B, 1983, *The Philosophy of Schopenhauer*, Nueva York: Oxford University Press
- Mahadevan, T.M.P., 2006, *Los Upanishad esenciales*, México: Editorial Lectorum.
- _____, 1991, *Invitación a la Filosofía de la India*, Trad. Leticia García Urriza, México: FCE.
- Mann, Thomas, 1947, *Essays of Three Decades*. Canada: Random House of Canada Ltd.
- _____, 2000, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza Editorial.
- Martínez Ruíz, Xicotencatl, 1998, *Algunas influencias de la sabiduría hindú en el pensamiento filosófico de Schopenhauer*. Tesis de licenciatura en filosofía. UNAM.
- M'Uzan, Michel de, 1987. Freud y la muerte, en *Interpretación freudiana y psicoanálisis*, Argentina: Paidós.
- Perrés, José, 1998, *El nacimiento del psicoanálisis*, México: UAM Xochimilco, Plaza y Valdéz.
- Proctor-Greg, Nancy, 1956. Schopenhauer and Freud. *Psychoanal. Q.* 25.
- Radakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, Vol. I y II, London: Edit. George Allen & Unwin.
- Renou, Louis, 1991, *El Hinduismo*, Buenos Aires: Eudeba.
- Reyna, Ruth, 1962, *The concept of Maya from the Vedas to the 20th century*, Bombay, Asia: Publishing House.
- Roudinesco, E. Plon, M, 2008, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Safranski, Rüdiger, 1987, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. México: Tusquets Editores.
- Sankara, 1989, *Viveka-Suda-Mani*, Trad. Roberto Plá, Málaga: Editorial Sirio.
- Schopenhauer, A. 2010, (1819-1844), *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____, 2006, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid: Alianza.
- _____, 2007, *Sobre la libertad de la voluntad*, Madrid: Alianza.
- _____, 2009, *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Valdemar.
- _____, 1996, (1818-1830), *Manuscritos berlineses*, Valencia, Edición de Pre-textos.

_____, 1989, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.

Tola, Fernando, Dragonetti, Carmen, 1983, *Filosofía y Literatura de la India*. Buenos Aires: Editorial Kier.