

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



**VOLUNTAD (*der Wille*) Y PULSIÓN (*der Trieb*):  
A. SCHOPENHAUER (1788-1860) Y S. FREUD (1856-1939).  
SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN ESTUDIOS  
TEÓRICOS EN PSICOANÁLISIS**

**Autor**

Francisco de Paula Otero Navarro

**Asesor**

Pablo Quintanilla Pérez Wicht

2010

*A Adela, para siempre,*

*Larissa, Paula y Aranza,  
y para Sebastian, Greta, Nicolás y Fernandita.*



Denn der Philosoph Arthur Schopenhauer hat bereits vor geraumer Zeit den Menschen vorgehalten, in welchem Maß ihr Tun und Trachten durch sexuelle Strebungen —im gewohnten Sinne des Wortes— bestimmt wird, und eine Welt von Lesern sollte doch unfähig gewesen sein, sich eine so packende Mahnung so völlig aus dem Sinne zu schlagen!

Sigmund Freud\*

Die wenigsten Menschen dürften sich klar gemacht haben, einen wie folgenschweren Schritt die Annahme unbewusster seelischer Vorgänge für Wissenschaft und Leben bedeuten würde. Beeilen wir uns aber hinzuzufügen, dass nicht die Psychoanalyse diesen Schritt zuerst gemacht hat. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allen der große Denker Schopenhauer, dessen unbewusster „Wille“ den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist. Derselbe Denker übrigens, der in Worten von unvergesslichem Nachdruck die Menschen an die immer noch unterschätzte Bedeutung ihrer sexuellen Strebungen gemahnt hat. Die Psychoanalyse hat nur das eine voraus, dass sie die beiden dem Narzissmus so peinlichen Sätze von der psychischen Bedeutung der Sexualität und von der Unbewusstheit des Seelenlebens, nicht abstrakt behauptet, sondern an einem Material erweist, welches jeden einzelnen persönlich angeht und seine Stellungnahme zu diesen Problemen erzwingt. Aber gerade darum lenkt sie die Abneigung und Widerstände auf sich, welche den großen Namen des Philosophen noch scheu vermeiden.

Sigmund Freud\*\*

---

\* En Freud (1905d/1980, p. 46). José Luis Etcheverry traduce: «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 aspiraciones 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!». (Freud 1905d/1990, p. 121)

\*\* En Freud (1917a [1916]/1986, pp. 11-12). López Ballesteros traduce del siguiente modo: «Sólo una minoría entre los hombres se ha dado clara cuenta de la importancia decisiva que supone para la ciencia y para la vida la hipótesis de la existencia de procesos psíquicos inconscientes. Pero nos apresuraremos a añadir que no ha sido el psicoanálisis el primero en dar este paso. Podemos citar como precursores a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya “voluntad” inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis, y que atrajo la atención de los hombres con frases de inolvidable penetración sobre la importancia, desconocida aún, de sus impulsos sexuales. Lo que el psicoanálisis ha hecho ha sido no limitarse a afirmar abstractamente las dos tesis, tan ingratas al narcisismo, de la importancia psíquica de la sexualidad y la inconsciencia de la vida anímica, sino que las ha demostrado con su aplicación a un material que a todos nos atañe personalmente y nos fuerza a adoptar una actitud ante estos problemas. Pero precisamente por ello ha atraído sobre sí la repulsa y las resistencias que aluden aún respetuosamente al gran nombre del filósofo». (Freud 1917a [1916]/1981, p. 2436)

## RESUMEN

### **Voluntad (*der Wille*) y Pulsión (*der Trieb*): A. Schopenhauer (1788-1860) y S. Freud (1856-1939). Semejanzas y Diferencias**

Se analizan comparativamente el concepto de voluntad (*der Wille*) de Arthur Schopenhauer y el concepto de pulsión (*der Trieb*) de S. Freud. La relación entre ambos conceptos ha sido poco estudiada. Hay estudios que señalan parentescos cercanos entre la voluntad y varios conceptos psicoanalíticos (sexualidad, inconsciente, ello); sin embargo, son escuetos en el tratamiento de la voluntad. Este trabajo describe vertical y sistemáticamente tanto la voluntad como la pulsión antes de señalar similitudes y divergencias. El primer capítulo desarrolla la voluntad (*der Wille*) poniendo de relieve sus características: su escisión fundamental consigo misma, su absoluta nihilidad, su primado sobre la representación (empero la implicación mutua), y, finalmente, la identificación, para el hombre, del sujeto del conocimiento con el sujeto del querer. El segundo capítulo estudia la pulsión, concepto metapsicológico caracterizado por su ingente voracidad y su arraigo somático: la pulsión activa y mantiene en movimiento la vida psíquica impulsándola hacia la constante búsqueda de objetos (contingentes) susceptibles de satisfacerla. Finalmente, señalamos parentescos y distancias referidas al nivel teórico (metafísica y metapsicología), alcances y limitaciones (el mundo y la vida psíquica).

Palabras Clave: VOLUNTAD, PULSIÓN, SCHOPENHAUER, FREUD.

## Abstract

### **Will (*der Wille*) and Drive (*der Trieb*): A. Schopenhauer (1788-1860) and S. Freud (1856-1939). Similarities and Differences**

The present research proposes a comparative analysis between the concept of "Will" (*der Wille*) by Arthur Schopenhauer and the concept of "Drive" (*der Trieb*) by Sigmund Freud. The relationship between both concepts has been little studied. There are studies that indicate close relationships between "Will" and several psychoanalytical concepts (sexuality, unconscious, it), but are limited in the discussion of the "Will". Vertical and systematic descriptions of "Will" and "Drive" are made before pointing out similarities and differences. Each concept is revised in detail in order to identify the key connections and differences. The first chapter develops the Will, highlighting its important features: its fundamental schism with itself, its absolute nihility, its primacy on the representation (however the mutual implication), and finally, the identification, for man, from the subject of knowledge to the subject of love. Then the Drive is examined in terms of the greed and somatic roots: the drive activates and keeps moving toward propelling the mental life, constantly searching for objects that might satisfy it. Finally, relationships and distances are pointed in reference to the theoretical level (metaphysics and metapsychology), scope and limitations (the world and the psychic life.).

Key Words: WILL, DRIVE, SCHOPENHAUER, FREUD.

# TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	i
CAPÍTULO I: El concepto de Voluntad ( <i>der Wille</i> ) en el pensamiento de Arthur Schopenhauer (1788-1860)	1
LA VOLUNTAD EN SENTIDO ONTO-METAFÍSICO	2
LA VOLUNTAD EN SENTIDO METAFÍSICO	4
LA VOLUNTAD EN SENTIDO FILOSÓFICO	10
Consideración ontológica de la voluntad	11
La escisión ( <i>Entzweiung</i> ) fundamental de la voluntad	12
La nihilidad ( <i>Nichtigkeit</i> ) de la voluntad	15
Consideración epistemológica de la voluntad	16
Voluntad ( <i>der Wille</i> ) y representación ( <i>die Vorstellung</i> )	18
La representación más inmediata: el cuerpo	19
CAPÍTULO II: El concepto de Pulsión ( <i>der Trieb</i> ) en el pensamiento de Sigmund Freud (1856-1939)	23
LA PULSIÓN: CONCEPTO METAPSICOLÓGICO	26
El concepto de metapsicología	27
Ubicación metapsicológica de la pulsión	29
ECONOMÍA Y DINÁMICA DE LA PULSIÓN	32
Enfoque económico de la pulsión	32
Enfoque dinámico de la pulsión	32
LA VORACIDAD DE LA PULSIÓN	34
La contingencia del objeto de la pulsión	34
La función objetalizante de la pulsión	36
EL ARRAIGO SOMÁTICO DE LA PULSIÓN	40
La justificación biológica de la pulsión	40
El concepto de zona erógena	42
CAPÍTULO III: Voluntad ( <i>der Wille</i> ) y Pulsión ( <i>der Trieb</i> ): Análisis comparativo	49
NIVEL TEÓRICO: PRINCIPIO EXPLICATIVO	53
Onto-metafísica schopenhaueriana	54
Metapsicología freudiana.	55
SOBRE LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO: ALCANCES Y LÍMITES	56
El mundo.	56
La vida psíquica.	57
CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES	58
Dinamismo, voracidad, escisión ( <i>Entzweiung</i> ) de la voluntad consigo misma y absoluta nihilidad ( <i>Nichtigkeit</i> ).	58
Dinamismo y voracidad de la pulsión.	61
LA CONTINGENCIA DEL OBJETO	63
Contingencia del objeto de la voluntad	64
Contingencia del objeto de la pulsión	64
IMPORTANCIA DEL CUERPO	66
Cuerpo y voluntad	66
Cuerpo y pulsión	70
CAPÍTULO IV: Conclusiones	78
REFERENCIAS	84

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como propósito el estudio de los vínculos entre los conceptos de voluntad (*der Wille*) y de pulsión (*der Trieb*). Estos conceptos ponen de relieve parentescos y distancias entre las ideas del filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860) y el psicoanalista Sigmund Freud (1856-1939). En ese sentido, el presente trabajo se suma a los ya existentes en el tratamiento de diversas cuestiones sobre las relaciones entre el filósofo de Danzig y el psicoanalista de Viena. Conocidos son los trabajos de Ellenberger (1970) sobre el inconsciente, de Young & Brook (1994) sobre la sexualidad, de Barreira (2009) sobre la metafísica y la metapsicología, de Assoun (1982) sobre el ello, el inconsciente, la sexualidad, la represión y la locura como preocupaciones que inquietaron a ambos pensadores y sirvieron de estímulo para sus respectivas investigaciones. Además, el propio Assoun (1982, pp. 219-240) documenta las referencias freudianas que remiten a Schopenhauer y concluye que Schopenhauer es el filósofo más citado por Freud y, sin embargo, el que más ambiguo trato recibe (véase Barreira, 2009). Naturalmente, también existen los trabajos que pretenden reducir el psicoanálisis ya a una mera copia de la filosofía schopenhaueriana, ya a una extensión de la misma. (véase Kaiser-el-Safti, 1987; Zetner, 1995) Este trabajo, pues, quiere aportar alguna luz al debate para la mejor comprensión de la relación entre el filósofo y el psicoanalista. Las coincidencias son palpables tanto como las diferencias. Así, conviene tener presente que mientras Schopenhauer toma como objeto de estudio el mundo en su unidad y en su totalidad, por su parte Freud se restringe a indagar sobre la dinámica mente humana y el desenvolvimiento de sus procesos.

Digamos, pues, de entrada, que el concepto de voluntad constituye el mayor aporte de Schopenhauer a la tradición filosófica de Occidente y, asimismo, comporta la piedra angular del pensamiento de dicho filósofo alemán. De manera semejante, el concepto de pulsión es uno de los pilares fundamentales del psicoanálisis freudiano. Señalaremos, pues, tanto el lugar sistemático que ocupa cada concepto en su particular contexto teórico así como sus distintas densidades epistemológicas: por un lado, la voluntad tiene alcance metafísico y pretende explicar el mundo y su razón de ser más profunda y universal; por otro lado, la pulsión tiene contenido científico (positivo) en la medida que responde a una necesidad teórica que parte de la experiencia y se esfuerza por no desligarse de ella.

En ese sentido, observaremos que tanto voluntad como pulsión se erigen en el principio explicativo de sus respectivas teorías. Asimismo, ambos conceptos son caracterizados como un impulso (*Drang*) sumamente dinámico y, en definitiva, imposible de aquietar. Además, ambos gozan del atributo de una insaciable voracidad y, en consecuencia, sus respectivos objetos se caracterizan por su contingencia. Finalmente, voluntad y pulsión mantienen un estrecho vínculo con el cuerpo y no son comprensibles sin él.

Por otro lado, señalaremos las más saltantes diferencias entre voluntad y pulsión. En primer lugar, en cuanto al objeto de estudio, apreciaremos que mientras Schopenhauer considera el mundo, Freud se aplica a la indagación del aparato psíquico. En segundo lugar, observaremos que la nihilidad (*Nichtigkeit*) y la escisión o discordia (*Entzweiung*) de la voluntad consigo misma no tienen términos de comparación para con los atributos de la pulsión (aunque la semejanza es fuerte en cuanto a la voracidad). En tercer lugar, consideraremos que aunque Schopenhauer no emplea la categoría de manera expresa, el planteamiento de la contingencia de objeto está presente y se basa en una ontología; en cambio, Freud se refiere a la contingencia de los objetos concretos, particulares y específicos que se ponen en contacto con la pulsión, pero el objeto es indispensable como alimento de la pulsión. Finalmente, si bien coinciden en concederle al cuerpo un lugar de importancia en sus teorizaciones, expresaremos que Schopenhauer hace coincidir al sujeto del deseo con el sujeto del conocimiento sosteniendo que el cuerpo es la más inmediata manifestación de la voluntad a la que el hombre puede tener acceso; por su parte, Freud hace coincidir al sujeto del deseo con el sujeto psíquico o, lo que es lo mismo, con el sujeto de la pulsión cuando señala que la fuente pulsional es el proceso somático que se produce al interior de un órgano o de una parte del cuerpo (zona erógena) y que logra tener influencia sobre el trabajo del aparato psíquico.

Conviene, empero, que profundicemos suficientemente tanto en el concepto de voluntad (*Wille*) como en el concepto de pulsión (*Trieb*) antes de pasar al análisis propiamente comparativo. En ese sentido, nuestro trabajo se divide en tres capítulos que se ocupan, respectivamente, del estudio de la voluntad (capítulo 1) y la pulsión (capítulo 2) en sus correspondientes contextos teóricos, así como del análisis comparativo de ambos conceptos (capítulo 3).

En consecuencia, las principales fuentes útiles para nuestro propósito las constituyen, por un lado, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) de Arthur

Schopenhauer. Nos serviremos de la traducción realizada por Pilar López de Santa María, acaso la mejor versión en castellano de la obra fundamental del filósofo de Danzig. López de Santa María trabaja sobre el texto alemán del segundo y tercer volumen de la *Jubiläumausgabe* de las obras completas de Schopenhauer, publicadas por Brockhaus (Mannheim, 1988) en siete volúmenes, y que sigue la paginación de la tercera edición supervisada por el propio Schopenhauer. En notas a pie de página citaremos el texto alemán de la Deutscher Taschenbuch Verlag (München, 1998). Asimismo, citaremos la obra del filósofo del siguiente modo: Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 208. Es decir, indicaremos el autor, el año de edición original seguido del año de la reedición contemporánea, el tomo, el párrafo y el número de página. Cuando citemos la traducción castellana incluiremos tanto la numeración marginal (que remite al original alemán) como la numeración inferior, que pondremos entre corchetes. Todo ello con la finalidad de precisar y facilitar la búsqueda de las referencias por parte de lector hispanohablante. Ocasionalmente, además, acudiremos a la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo.

Por otro lado, recurriremos a los principales trabajos metapsicológicos de Sigmund Freud, tales como «Triebe und Triebchiksale» (1915c/1980) y «Das Unbewußte» (1915e/1980), aunque, naturalmente, también recurriremos a otros escritos. En alemán nos serviremos de la *Gesammelte Werke* (1940-1952) y de la *Studienausgabe* (1969-1974). Sobre la traducción al castellano nos serviremos de las *Obras Completas de Sigmund Freud* (1990) editada por Amorrortu, que sigue la *Standard Edition* supervisada por James Strachey.

Citaremos, pues, a Schopenhauer y Freud en castellano y en alemán. Como acabamos de manifestar, las citas aparecerán en castellano y en nota al pie correspondiente aparecerá el original en alemán. Solo en un caso en que no hemos tenido acceso a la fuente en alemán apuntamos una cita textual directamente en castellano. Se trata de «Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”» (1923a [1922]/1990); en este caso, la versión de Amorrortu (xviii: 227-254) nos ha sido de especial utilidad.

En cuanto a las fuentes secundarias, las más útiles a nuestro propósito son las siguientes. Sobre Schopenhauer y Freud, los trabajos de Assoun (1982), Young & Brook (1994), Zentner (1995), Gödde (1988) y Barreira (2009), entre otras, son de gran ayuda. Sobre Schopenhauer, Sauer (1973), Gardiner (1975), Philonenko (1989) y Rábade (1995). Sobre Freud, particularmente Assoun

(2006), Green (1996) y Laplanche y Pontalis (1993) serán profusamente citados. También nos serán útiles a este respecto, los amplios trabajos sobre la pulsión desarrollados por Pereira (2001) y F.-Villamarzo (1989).

Así, pues, en el primer capítulo, estudiamos el concepto de voluntad (*der Wille*) en el pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer (1788-1860). El concepto de voluntad, como acabamos de apuntar, constituye el aporte mayúsculo de Schopenhauer a la filosofía occidental. Este filósofo ofrece varias definiciones que coinciden en señalar a la voluntad como el sustrato (*Substrat*) de las representaciones, como la *cosa en sí* (*das Ding an sich*) susceptible de ser representada. El concepto condensa la visión schopenhaueriana del mundo. Aunque es empleado en sentido onto-metafísico, Schopenhauer se muestra enfático en el uso metafísico, que es el uso reconocido por sus críticos. No obstante, los estudios dedicados a la voluntad le conceden un tratamiento escueto a dicho concepto, incluso por parte de quienes indagan los puntos de contacto entre Freud y Schopenhauer, de manera que se mantienen aún oscuras sus implicaciones al respecto, impidiendo la mejor comprensión de la relación entre el filósofo y el psicoanalista. Tenemos la convicción de que mostrando la complejidad del concepto de voluntad podremos aproximarnos con mayor provecho a la relación entre ambos pensadores, señalando tanto lo común a los dos como lo propio de cada uno.

En ese sentido, estudiamos el concepto de voluntad para discernir los componentes del sentido onto-metafísico. Tendremos ocasión de observar que aunque el uso de dicho concepto está mayormente reservado para el sentido metafísico, Schopenhauer también lo emplea en sentido filosófico. Por un lado, en el sentido metafísico la voluntad se erige tanto en la esencia del mundo, como en el principio explicativo del mismo; más aún: en *la condición de posibilidad* del mundo en su totalidad. Por otro lado, en el sentido filosófico, la voluntad es sometida a dos tipos de consideraciones. En primer lugar, a una consideración ontológica según la cual la voluntad se identifica con el ser y la totalidad: esta consideración permite reconocer la escisión (*Entzweiung*) fundamental de la voluntad y, consecuentemente, su consustancial nihilidad (*Nichtigkeit*): puesto que se devora a sí misma en el conflicto de sus fenómenos, queriéndose a sí misma, en definitiva, nada quiere la voluntad, sino que solo es una eterna aspiración que a nada aspira. En segundo lugar, la voluntad también es sometida a una consideración epistemológica que permite a Schopenhauer distinguirla de sus fenómenos, así como establecer la relación entre la voluntad y

sus manifestaciones, por un lado, y señalar la manifestación más inmediata de la voluntad, por otro.

En el segundo capítulo estudiaremos el concepto de pulsión (*Trieb*) en el pensamiento de Sigmund Freud (1856-1939). Freud acusó siempre la circunstancia del escaso desarrollo de una teoría de las pulsiones, no obstante la suma importancia que posee para el psicoanálisis. Estudios recientes intentan llenar el vacío (Green, 1991 y 1996; Laplanche, 1991; Pereira, 2001). La pulsión es un concepto metapsicológico de amplios alcances y su problemática se inserta en una panorámica de mayor trascendencia que conviene aclarar para discernir mejor aquellos caracteres que emparentan y distinguen a la pulsión frente a la voluntad. En ese sentido, se apreciará que el concepto mismo de metapsicología resulta un tanto oscuro en la medida en que Freud no ofrece una sino varias definiciones que implican diversos énfasis complementarios en cuanto a las particularidades de la disciplina psicoanalítica. Apuntaremos que Assoun (2006, pp. 161-198) ofrece la síntesis de las distintas definiciones recogiendo y conectando los distintos vectores involucrados con la perspectiva metapsicológica. Hecho esto podremos ubicar a la pulsión en el espectro metapsicológico como un concepto fundamental de naturaleza energética y de arraigo corporal que al poner y mantener en actividad al aparato psíquico conviene sea enfocado desde la economía y la dinámica metapsicológica. Por un lado, desde el punto de vista económico, la pulsión rige el aumento y la disminución de la excitación en el aparato psíquico; por otro lado, desde el punto de vista dinámico, la pulsión es el motor de la vida psíquica.

Si bien es cierto que la pulsión necesita ser comprendida en su propio devenir (Assoun, 2006, p. 195) y que un trabajo completo y exhaustivo sobre la pulsión implicaría desarrollar a profundidad las implicaciones de los términos que describen y explican su movimiento y actividad, esto es el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*), nosotros nos ocuparemos especialmente del objeto y de la fuente, pues estas nociones son las que mejor contribuyen a que podamos realizar la comparación entre la voluntad schopenhaueriana y la pulsión freudiana: la voracidad de ambas y su arraigo en el cuerpo.

Por un lado, observaremos que la pulsión guarda estrecha relación con el objeto (Green, 1991 y 1996) y que tal relación pone de relieve, precisamente, el carácter más fundamental de la pulsión: su voracidad, que es justamente un

atributo que mayores cercanías señala en relación con la voluntad de Schopenhauer. Dicha voracidad, por una parte, queda al descubierto cuando se afirma y justifica la contingencia del objeto de la pulsión. Mas esa misma voracidad, por otra parte, señala un escaso desarrollo teórico por parte de Freud y que Green intenta llevar hasta sus últimas consecuencias atribuyéndole a la pulsión una función objetalizante, es decir que, dado su incontenible afán de alcanzar satisfacción, es dable arrojarse a la pulsión la capacidad de crear o encontrar su objeto.

Por otro lado, haremos referencia al arraigo somático de la pulsión y veremos que, en definitiva, el cuerpo todo es considerado por Freud como una zona erógena, es decir como el único, indispensable e insustituible depósito de las pulsiones. Freud mismo reconoce el carácter especulativo del intento de fundamentación biológica de la naturaleza de las pulsiones. Afirma que el esclarecimiento sobre el origen de las pulsiones ya no compete al psicoanálisis (por quedar fuera de la órbita del aparato psíquico) y creemos que debe verse en ello el afán freudiano por insertar al psicoanálisis en el panorama científico, trabajando de manera conjunta con las demás ciencias; estrategia que, no obstante, no siempre esclarece la comprensión de la pulsión. Sin embargo, veremos que con la categoría de zona erógena tanto el cuerpo como la pulsión toman otra densidad porque el cuerpo, considerada su sexualidad, no es visto ni desde la fisiología ni desde la biología sino desde la metapsicología. Es decir, que el sujeto psíquico no es otro que el sujeto de la pulsión: el sujeto del deseo con quien trata el psicoanálisis.

Finalmente, en el capítulo tercero realizaremos el análisis comparativo entre la voluntad y la pulsión tomando como ejes los puntos de contacto cuyo reconocimiento nos permitirá el estudio llevado a cabo en los capítulos primero y segundo. Así, señalaremos el nivel teórico de ambos conceptos en sus respectivos marcos referenciales. Ambos, uno en la onto-metafísica, el otro en la metapsicología, ocupan el más alto nivel teórico concebible al interior de sendas teorías: ambos pueden ser considerados el *principio explicativo* de sus respectivos objetos de estudio. Ello nos ayuda a resaltar la más obvia diferencia entre ambos pensadores.

El hecho de que Schopenhauer sea filósofo y Freud psicoanalista ya nos alerta de la diferencia temática y la amplitud de miras de ambos pensadores: la principal diferencia radica, pues, en el hecho de que Schopenhauer se

propone resolver el enigma del universo, en tanto que Freud, *más modestamente* acaso, quiere explicar la compleja vida psíquica del hombre.

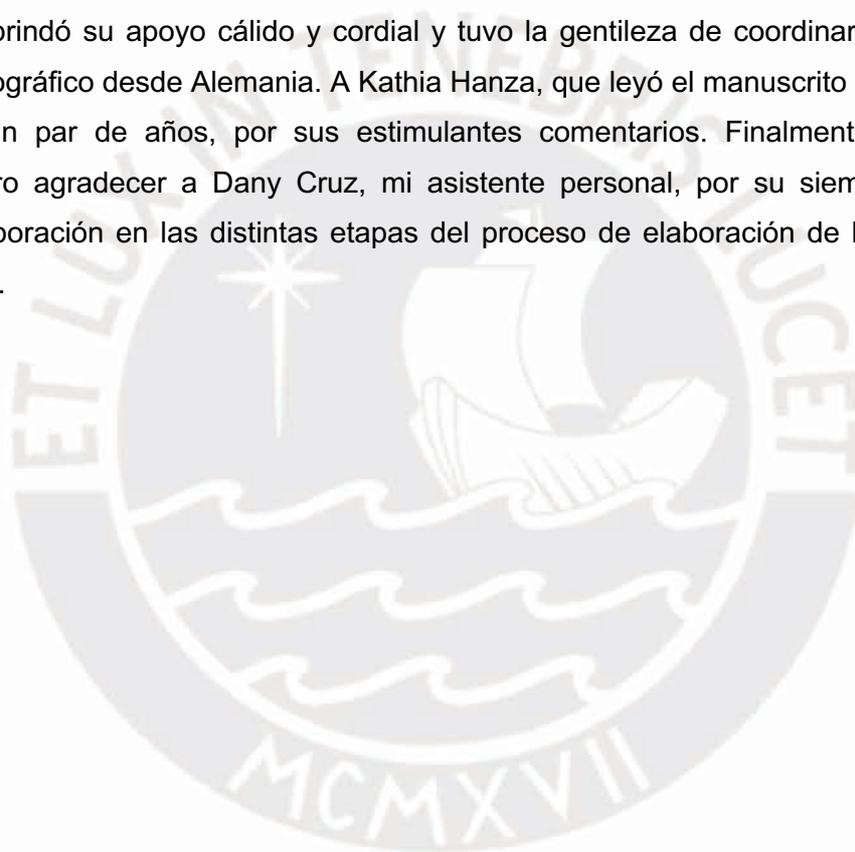
Esa diferencia trae consigo otro importante contraste en cuanto a la característica fundamental de dichos conceptos: la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad se contrapone a la voracidad de la pulsión. Así, mientras la voluntad se devora a sí misma en sus fenómenos, la pulsión devora incesantemente a los objetos que se le ofrecen como vías de satisfacción. Coinciden ambos conceptos en su naturaleza sumamente dinámica e impulsora de la vida dentro de sus respectivos ámbitos.

Una coincidencia grande, por otro lado, es que ambos conceptos son puestos en relación con objetos contingentes. Sin embargo, son contingentes no en el mismo sentido. Para Schopenhauer es contingente por estar sometido el objeto al devenir espacio-temporal; su base de análisis es ontológica, donde necesidad y contingencia se oponen en sentido estrictamente filosófico. En cambio, para Freud el objeto es contingente porque se revela como sustituible para la pulsión: es contingente cualquier objeto particular investido por la pulsión, pero al mismo tiempo es necesario como complemento de la pulsión, al punto que no hay satisfacción pulsional sin objeto; incluso en caso de pérdida, el aparato psíquico (o alguna de sus instancias) suple la carencia ofreciéndose a cumplir la función del objeto (como en el caso del narcisismo o de la melancolía).

Por último, hemos de observar que el cuerpo cobra especial importancia tanto para la voluntad como para la pulsión. Cada uno a su modo, tanto Schopenhauer como Freud revalorizan el cuerpo en la vertiente del pensamiento occidental. Sin embargo, mientras en el contexto schopenhaueriano la voluntad es el sostén del cuerpo, es decir, el cuerpo es para el hombre la manifestación más inmediata de la voluntad y expresa, al mismo tiempo, de manera contundente las formas más primarias y poderosas de la voluntad de vivir (hambre y procreación); la pulsión, por su parte, es sostenida por el cuerpo, sede de la sexualidad y del aparato psíquico; solo un cuerpo vivo posee pulsiones porque estas se identifican con el movimiento orgánico y los procesos somáticos capaces de procurar excitación (sexual) en el interior del aparato psíquico. El cuerpo todo, pues, puede ser considerado como una *única* zona erógena.

\* \* \*

No quisiera terminar esta introducción sin manifestar mi agradecimiento a las personas que me han apoyado y proporcionado distintos aportes durante la elaboración de la presente tesis. En primer lugar a Adela sin cuyo apoyo no hubiese terminado esta tesis. Mi agradecimiento a Pablo Quintanilla, mi asesor, quien acogió con entusiasmo mi proyecto de tesis y brindó siempre las observaciones oportunas que guiaron a buen puerto la investigación. A Víctor Jara y a Antonio Priante, activos miembros del Foro Schopenhaueriano de Madrid, con quienes desde hace años compartimos nuestro común interés por la obra de Schopenhauer. Del mismo modo, a Elisabeth Böhringer, que siempre me brindó su apoyo cálido y cordial y tuvo la gentileza de coordinar el soporte bibliográfico desde Alemania. A Kathia Hanza, que leyó el manuscrito inicial hace ya un par de años, por sus estimulantes comentarios. Finalmente, también quiero agradecer a Dany Cruz, mi asistente personal, por su siempre atenta colaboración en las distintas etapas del proceso de elaboración de la presente tesis.



## CAPÍTULO I

### El concepto de Voluntad (*der Wille*) en el pensamiento de Arthur Schopenhauer (1788-1860)

En el presente capítulo estudiamos el concepto de voluntad (*der Wille*) en el pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Nuestro propósito es allanar el camino para la comparación con el concepto freudiano de pulsión (*der Trieb*), la que realizaremos en el capítulo tercero. Empezaremos, pues, por el estudio del concepto de voluntad, pasaremos luego al estudio de la pulsión y, finalmente, llevaremos a cabo la comparación entre ambos conceptos.

El concepto de voluntad constituye el aporte mayor de Schopenhauer a la filosofía occidental. Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 21, p. 163) ofrece varias definiciones que coinciden en señalar a la voluntad como el sustrato (*Substrat*) de las representaciones, como la *cosa en sí* (*das Ding an sich*) susceptible de ser representada (1819/1998, Vol. I, § 24, pp. 176 y § 25, p. 186). En pocas palabras: el concepto condensa la visión schopenhaueriana del mundo. Aunque es empleado en sentido onto-metafísico, Schopenhauer se muestra enfático en el uso metafísico. Este uso es el reconocido por los críticos (Barreira, 2009; Moreno Claros, 2005; Rábade, 1995; Young & Brook, 1994; Safranski, 1991; Philonenko, 1989; Assoun, 1982; Hirschberger, 1982; Gardiner, 1975) incluso los más severos (Windelband & Heimsoeth, 1957; Wolf & Scheler, 1955, citados en Sauer, 1973, pp. 158 y 169).

No obstante, los estudios dedicados a la voluntad conceden un tratamiento escueto a este concepto, de manera que se mantienen aún oscuras sus implicaciones al interior del mismo corpus schopenhaueriano y, más aún, en las relaciones que pueda tener el concepto con formulaciones de otros pensadores (como san Agustín y Spinoza, por ejemplo). En tal contexto, nuestro interés se orienta hacia la mejor comprensión de la relación entre el filósofo Schopenhauer y el psicoanalista Freud. Estamos convencidos que mostrando la complejidad del concepto de voluntad (*der Wille*) podremos aproximarnos con mayor provecho a la relación entre ambos pensadores, señalando tanto lo común a los dos como lo propio de cada uno.

Estudiamos el concepto de voluntad (*der Wille*), entonces, para discernir los componentes del sentido onto-metafísico. Observaremos que aunque el uso de dicho concepto está mayormente reservado para el sentido metafísico, Schopenhauer también lo emplea en sentido filosófico. Por un lado, en el sentido metafísico la voluntad se erige tanto en la *esencia* del mundo, como en el *principio explicativo* del mismo; más aún: en *la condición de posibilidad* del mundo en su totalidad. Por otro lado, en el sentido filosófico, la voluntad es sometida a dos tipos de consideraciones. En primer lugar, a una consideración ontológica según la cual la voluntad se identifica con el ser y la totalidad. Esta consideración permite reconocer la escisión (*Entzweiung*)<sup>1</sup> fundamental de la voluntad y, consecuentemente, su consustancial nihilidad (*Nichtigkeit*): puesto que se devora a sí misma en el conflicto de sus fenómenos, queriéndose a sí misma, en definitiva, nada quiere la voluntad, pues solo es una eterna aspiración que a nada aspira. En segundo lugar, la voluntad también es sometida a una consideración epistemológica que permite a Schopenhauer distinguirla de sus fenómenos, así como establecer la relación entre la voluntad y sus manifestaciones, por un lado, y señalar la manifestación más inmediata de la voluntad, por otro.

#### *La voluntad en sentido onto-metafísico*

El concepto de voluntad (*der Wille*) constituye el mayor aporte de Schopenhauer a la filosofía occidental. De manera general, podemos decir que Schopenhauer emplea el concepto en sentido onto-metafísico, pues en su visión más general el ser del mundo no es muy distinto de su fundamento eterno e invariable.<sup>2</sup> Dicho de otro modo, la voluntad es el mundo y la condición de

---

<sup>1</sup> Freud también emplea el concepto de escisión (*Spaltung*) referido al yo y al objeto (Laplanche y Pontalis 1993, pp. 125-128). Vale decir, no hay correspondencia de términos entre Schopenhauer y Freud en este respecto: el primero emplea *Entzweiung* y el segundo *Spaltung*. La traductora de Schopenhauer (Pilar López) y el traductor de Freud (José Luis Etcheverry) emplean *escisión*, respectivamente. Por su parte, Rodríguez Aramayo emplea el término *discordia* (Schopenhauer, 1819/2003, Vol. I, § 27, p. 174 [237])

<sup>2</sup> Véase Grondin (2006), sobre la metafísica entendida como ontología en la tradición occidental. En las páginas preliminares, el autor escribe: «La metafísica designará para nosotros la corriente de fondo del pensamiento occidental, que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por *lo que es* y, por tanto, por el ser y sus causas». (Grondin 2006, p. 22; énfasis en el original) Véase también: Ferrater Mora (1990, pp. 516-527), que documenta brevemente la evolución histórica del vocablo *metafísica*, discutiendo su origen postaristotélico y señalando los usos medieval, moderno y contemporáneo. Ciertamente, no hay mención a Schopenhauer pero cabe señalar que el uso que el filósofo de Danzig hace del término *metafísica* incide en la

posibilidad del mundo. Recordemos que el mundo como representación (*die Vorstellung*) es solo la cara visible del mundo como voluntad, que es la cara oculta. Ignacio Barreira (2009, pp. 60-65), a propósito de este concepto, señala la diferencia entre metafísica y filosofía en Schopenhauer: la filosofía reflexiona sobre el mundo en base a principios metafísicos, mientras la metafísica proporciona dichos principios a través de la acción de interpretación. En Schopenhauer observamos que mientras la metafísica da universalidad al concepto, la filosofía se encarga de extraer las consecuencias para la ontología y la epistemología (también llamada teoría del conocimiento). Empero, el empleo que Schopenhauer hace del concepto voluntad (*der Wille*) o voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*) es onto-metafísico: la voluntad es el ser del mundo (ontología) al mismo tiempo que la condición de posibilidad del mundo (metafísica). Con *onto-metafísico* queremos decir que las fronteras entre metafísica y ontología tienden a ser diluidas por el filósofo de Danzig.

Debido al tratamiento sumario que la crítica le ha brindado al concepto objeto de nuestro estudio en este primer capítulo, el problema de la fusión entre metafísica y ontología ha sido pasado por alto. Incluso pasa inadvertido para Barreira (2009), quien realiza un trabajo serio y minucioso sobre la *voluntad de vivir (der Wille zum Leben)*. Barreira omite que Schopenhauer emplea *voluntad (der Wille)*, sin complemento ninguno) las más de las veces y no siempre en sentido metafísico. Tampoco declara que voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*) aparece por primera vez en Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 27, p. 208) y que recién en el mismo tomo (§ 54, p. 362) se establece la sinonimia entre voluntad (*der Wille*) y *voluntad de vivir (der Wille zum Leben)*:

[...] puesto que lo que la voluntad (*der Wille*) quiere es siempre la vida (*das Leben*) precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir "la voluntad" (*der Wille*) digamos "la voluntad de vivir" (*der Wille zum Leben*). (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 54, p. 324 [331])<sup>3</sup>

---

consideración del principio primero y universal (la voluntad), distinto de la *ontología* (el estudio formal del ser y sus determinaciones), en un sentido muy cercano al empleado por Aristóteles en su *Metafísica*.

<sup>3</sup> »[...] und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, „der Wille“, sagen „der Wille zum Leben“«. (Schopenhauer, 1844/1998, Vol. I, § 54, p. 362).

De manera que con el concepto *voluntad de vivir (der Wille zum Leben)* Schopenhauer parece sintetizar los sentidos metafísico y ontológico. El sentido ontológico se yuxtapone al sentido metafísico. Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 7, p. 65) declara que llamará voluntad (*der Wille*) a la *esencia íntima [innerstes Wesen]* del mundo como representación (*die Vorstellung*) de acuerdo con *la más inmediata de sus objetivaciones [der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille]*. En lo que sigue reservaremos el empleo de *voluntad (der Wille)* para el sentido metafísico y el de *voluntad de vivir (der Wille zum Leben)* para el sentido ontológico.<sup>4</sup>

En el subcapítulo siguiente estudiaremos a la voluntad (*der Wille*) con la finalidad de mostrar de manera muy esquemática la complejidad de dicho concepto. Observaremos que aunque el uso de voluntad (*der Wille*) está mayormente reservado para el sentido metafísico, Schopenhauer también lo emplea en sentido filosófico, donde la ontología y la epistemología tienen cabida. No obstante, en el sentido metafísico la voluntad (*der Wille*) tiene un sentido unívoco: se erige tanto en la esencia del mundo como en el principio explicativo del mismo, esto es: en *la condición de posibilidad* del mundo en su totalidad, como haremos notar en seguida.

#### *La voluntad en sentido metafísico*

Acabamos de apuntar que en el concepto de voluntad (*der Wille*) Schopenhauer hace confluír ontología y metafísica hasta el punto de trenzarlos y hacerlos casi indistinguibles, debido al carácter complementario de ambos modos de reflexión filosófica. Nosotros nos proponemos, sin embargo, llevar adelante la distinción porque quisiéramos aportar luz sobre la complejidad de dicho concepto. En ese sentido, en el presente subcapítulo estudiamos el concepto de voluntad (*der Wille*) con la finalidad de mostrar su configuración metafísica. En tal contexto la voluntad (*der Wille*) tiene un sentido unívoco: se erige tanto en la esencia del mundo como en el principio explicativo del mismo, esto es: en *la condición de posibilidad* del mundo en su totalidad, la cara oculta

---

<sup>4</sup> Haremos la acotación precisa cuando nos veamos obligados a emplear estos términos en sentido onto-metafísico. Por otra parte, sobre el uso de *voluntad (der Wille)* y *voluntad de vivir (der Wille zum Leben)*, véase especialmente Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, §§ 21-28). De manera complementaria puede también observarse § 35, § 51, § 54 y § 60 del mismo volumen. En estos párrafos se aprecia que el uso del concepto *voluntad de vivir* es estrictamente onto-metafísico.

en todos los fenómenos. En seguida aportaremos testimonios del mismo Schopenhauer que permiten la ilustración de esta idea, además de la comparación del concepto de voluntad (*der Wille*) con el concepto de *apeiron* (ἄπειρον) forjado por el milesio Anaximandro. Las diferencias entre estos conceptos pondrán en claro la tarea que Schopenhauer le asigna a la metafísica, tarea que él mismo se encarga de llevar a cabo.

Ya hemos apuntado que el concepto de voluntad tiene densidad metafísica en el pensamiento de Schopenhauer. La crítica lo reconoce con unanimidad, aunque sin distinguir cabalmente los usos que Schopenhauer da al concepto (Barreira, 2009; Moreno Claros, 2005, p. 209; Rábade, 1995; Young & Brook, 1994; Safranski, 1991, p. 290; Philonenko, 1989, pp.136-137; Assoun, 1982, pp. 202-204; Hirschberger, 1982, pp. 173-174; Gardiner, 1975 y Sauer, 1973, pp. 158-159). En rigor, el uso predominante que Schopenhauer da al concepto es el onto-metafísico: *voluntad (der Wille)* y *cosa en sí (das Ding an sich)* se identifican como sustrato de las representaciones, como aquello susceptible de ser representado. Schopenhauer sostiene:

A la inversa lo que en el fenómeno *no* está condicionado por el tiempo, el espacio y la causalidad, ni puede reducirse a ellos o explicarse por ellos, será precisamente aquello en lo que se revela inmediatamente lo que se manifiesta, la cosa en sí. Conforme a ello, la cognoscibilidad más perfecta, es decir, la máxima claridad y distinción [Descartes] así como la posibilidad de indagación más exhaustiva [Kant] han de corresponder necesariamente a lo que es propio del conocimiento en *cuanto tal*, es decir, a la *forma* del conocimiento, mas no a lo que, *no* siendo en sí mismo representación, *no* siendo objeto, solo mediante el ingreso en esas formas se ha vuelto cognoscible, esto es, representación u objeto. (Schopenhauer 1819/2004, Vol. I, § 24, p. 143 [173]; énfasis en el original)<sup>5</sup>

Sin embargo, Schopenhauer hace una distinción un tanto equívoca pero lo suficientemente clara como para tenerla en cuenta. Por una parte, en el sentido metafísico la voluntad es presentada como la cualidad trascendente e inmanente

---

<sup>5</sup> »Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erscheinung, was *nicht* durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade Das seyn, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund giebt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d.h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntnis *als solcher* eigen ist, also der *Form* der Erkenntnis; nicht aber Dem, was an sich *nicht* Vorstellung, *nicht* Objekt, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d.h. Vorstellung, Objekt, geworden ist«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 24, p. 176; énfasis en el original).

al y del mundo.<sup>6</sup> Por otra parte, en el sentido ontológico la voluntad es el ser del mundo en su totalidad y de la representación (*die Vorstellung*) total y única del mundo. Dicho de otro modo, nos enfrentamos con la paradoja de, por un lado, identificar a la voluntad con el ser y, por otro, afirmar al mismo tiempo que la voluntad trasciende al ser.<sup>7</sup>

Si atendemos al uso estrictamente metafísico, tenemos que, en cuanto sustrato trascendente y exenta de las determinaciones del principio de razón suficiente (espacio, tiempo y causalidad), la voluntad es caracterizada como la unidad absoluta, puesto que está libre no solo de la pluralidad sino de la misma

---

<sup>6</sup> Al respecto, Schopenhauer (1844/2005, Vol. II, Capítulo 17, p. 199 [218]) se expresa del siguiente modo: «¿Pero no parece más bien directamente contrario a la verdad que para descifrar el enigma de la experiencia, es decir, del único mundo que hay ante nosotros, haya que prescindir totalmente de él, ignorar su contenido y adoptar y utilizar como único material las formas vacías conocidas *a priori*? ¿No es más apropiado pensar que la *ciencia de la experiencia en general* y como tal se saca también de la experiencia? Incluso su problema está dado empíricamente; ¿Por qué no habría de recurrir también la solución a la experiencia? ¿No es absurdo que quien habla de la naturaleza de las cosas no haya de contemplar las cosas mismas sino solo atenerse a ciertos conceptos abstractos? No es, desde luego, tarea de la metafísica observar las experiencias particulares, pero sí explicar correctamente la experiencia en su conjunto. De ahí que su fundamento haya de ser empírico. Incluso la *aprioridad* de una parte del conocimiento humano lo concibe como un *hecho* dado del que infiere su origen subjetivo. Y solo en la medida en que ese conocimiento está acompañado de la conciencia de su aprioridad se denomina en Kant trascendental, a diferencia de trascendente, que significa “lo que sobrepasa la posibilidad de la experiencia” y tiene su opuesto en inmanente, es decir, lo que permanece dentro de los límites de aquella posibilidad. [...] —Por lo demás, la fuente cognoscitiva de la metafísica no es solo la experiencia *externa*, sino también la *interna*: incluso lo más característica de ella y lo que posibilita el paso decisivo que permite resolver la gran cuestión, consiste en que [...] la metafísica establece la correcta conexión entre la experiencia externa y la interna, y hace de esta la clave de aquella». La cita original dice: »Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d.h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und bloß die *a priori* uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen sollte? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die *Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt* und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art seyn. Ja sogar die *Apriorität* eines Theils der menschlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene *Thatsache* aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtseyn seiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, *transscendental*, zum Unterschiede von *transscendent*, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend“, und seinen Gegensatz hat an *immanent*, d.h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. [...] —Ueberdies nun ist die Erkenntnißquelle der Metaphysik nicht die *äussere* Erfahrung allein, sondern eben sowohl die *innere*; ja, ihr Eigenthümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, [...] daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht«. (Schopenhauer, 1844/1998, Vol. II, Kapitel 17, p. 210)

<sup>7</sup> La solución de síntesis entre trascendencia e inmanencia da lugar a que Schopenhauer a veces sea calificado de panteísta (Benavides, 1992, p. 258). Por su parte, el filósofo discute el panteísmo en el contexto de la caracterización de la voluntad de vivir. (Schopenhauer, 1844/1998, Vol. II, Kapitel 28)

*posibilidad de la pluralidad*,<sup>8</sup> es decir permanece ajena al tiempo y al espacio, estando exenta de forma y de razón: «[la voluntad] es una (*ist Eines*) como aquello que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad (*der Möglichkeit der Vielheit*)». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 23, pp. 167 y 185) Además, la voluntad es en sí misma ininteligible.<sup>9</sup> Dicho de otro modo, la radical unidad y trascendencia de la voluntad perfilan el concepto en su sentido metafísico:<sup>10</sup>

Sea lo que sea la cosa en sí, Kant concluyó acertadamente que tiempo, espacio y causalidad (que después nosotros hemos conocido como formas del principio de razón y este como expresión general de las formas del fenómeno) no podían ser determinaciones de aquella sino que solo le podían convenir después y en la medida en que se hubiera convertido en representación, es decir, que solo pertenecían a su fenómeno y no a ella misma. [...] Cualquier contenido que reciban [la matemática pura, las ciencias naturales puras *a priori* y la lógica en cuanto formas puras de representación], cualquier fenómeno que llene esas formas, incluye ya algo que no es en su esencia plenamente cognoscible, que no es totalmente explicable mediante otra cosa, es decir, algo carente de razón; con lo que enseguida el conocimiento pierde en evidencia y en completa transparencia. Eso que se sustrae a la indagación es precisamente la cosa en sí, aquello que en esencia no es representación ni objeto del conocimiento sino que únicamente se hace cognoscible cuando ingresa en aquellas formas. La forma le es originariamente ajena y nunca puede hacerse uno con ella, nunca puede reducirse a la mera forma y, dado que esta es el principio de razón, nunca se puede del todo *dar razón*

<sup>8</sup> Schopenhauer (1819/2004, Vol. I, § 23, p. 141 [171]) se propone «[...] demostrar la identidad de la voluntad única e indivisible (*die Identität des einen und untheilbaren Willens*) en todos sus fenómenos [...]». Más adelante añade: «Si, tal y como creo haber demostrado y clarificado suficientemente, esa cosa en sí es *la voluntad*, entonces esta, considerada en cuanto tal y fuera de su fenómeno, se halla fuera del tiempo y el espacio, de modo que no conoce la pluralidad y es, por consiguiente, *una (einer)*; pero no, según se dijo, al modo en que es uno un individuo o un concepto sino al modo de algo a lo que es ajena la condición de posibilidad de la pluralidad (*der Möglichkeit der Vielheit*), el *principium individuationis*. Ella no está afectada por la pluralidad de las cosas en el espacio y el tiempo que constituyen su *objetividad*, y permanece indivisible (*untheilbar*) a pesar de ellos». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 25, p. 152 [181])

<sup>9</sup> La voluntad «[...] es plenamente inteligible (*begreiflich*) en la medida en que ha asumido aquella forma, es decir, en cuanto es fenómeno; pero aquella inteligibilidad (*Begreiflichkeit*) no explica nada por lo que respecta a su esencia interna». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 24, p. 145 [175])

<sup>10</sup> Se puede mostrar el perfil metafísico de la voluntad atendiendo, además de a la unidad y la ininteligibilidad, también a su indivisibilidad, su carácter de inagotable y eterna en cuanto se la compara con una fuente (*ist unerschöpflich und unendlich, unendliche Quelle*, en Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 35, p. 250). Además, la unidad de la voluntad se da «[...] a conocer por medio de una afinidad interna entre todos sus fenómenos». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, p. 171 [196-197]). Por su parte, Barreira (2009, p. 141) escribe que «la esencia de la *voluntad de vivir* es la *discordia (Entzweiung)*, la *voluntad es sin razón (Grundlosigkeit)*, es *infundada (Grundlose)*, *carece de sentido (grundlos)*, es *libre (frei)*, es *una (Einer)* y es *vida (Leben)*». Pero su exposición adolece de la falta de distinción entre metafísica y ontología.

de ello. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 24, pp. 143-144 [172-173]; énfasis en el original)<sup>11</sup>

Dicho de otro modo, el fenómeno no agota a la voluntad, aun cuando la voluntad se manifiesta plena y total en el fenómeno.<sup>12</sup> Si algún concepto de la tradición metafísica puede caberle como sinónimo a la voluntad, además del kantiano de *cosa en sí* (*das Ding an sich*), ese concepto podría ser el de *apeiron* (ἄπειρον) acuñado por el milesio Anaximandro. *Apeiron* (ἄπειρον) es un concepto metafísico que alude a la ausencia de límites del elemento primordial y trascendente a partir del cual se compone la naturaleza. Se traduce habitualmente como *lo indefinido, lo indeterminado* (Abbagnano 1992, p. 87).<sup>13</sup>

Empero, el concepto de *apeiron* (ἄπειρον) carece de la fuerza, el impulso (*Drang*) y la nihilidad (*Nichtigkeit*) que caracterizan a la voluntad en el sentido onto-metafísico del concepto. Sin embargo, en estricto sentido metafísico podemos decir que la voluntad conserva los caracteres del *apeiron*. La diferencia es que no se trata de una deducción pues la voluntad no es el resultado de una inferencia: la voluntad es lo más inmediato que se ofrece a nuestro propio ser (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 22, pp. 164-166). A eso interior que en nosotros mismos es

<sup>11</sup> »Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben seyn, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d.h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. [...] Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende aber ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntniß ist; sondern erst indem es in jene Formen eingieng, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da diese der Satz vom Grund ist, also nicht vollständig *ergründet* werden«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 24, pp. 175-177; énfasis en el original)

<sup>12</sup> Sauer (1973, pp. 177-178) no se percata de la diferencia e induce a confusión, lamentando que Schopenhauer llame voluntad también a la gravitación. Sauer descuida la declaración del filósofo respecto de la unidad de la voluntad y la multiplicidad de sus fenómenos: «[...] para mí lo más importante al considerar la inmensidad del mundo es que el ser en sí cuyo fenómeno es el mundo — sea lo que sea— no puede haber disgregado y dividido de tal modo su verdadera mismidad en el espacio ilimitado, sino que esa extensión infinita pertenece exclusivamente a su fenómeno mientras que *él mismo está presente de forma total e indivisa en cada cosa de la naturaleza y en cada ser vivo*; por eso no perdemos nada si nos quedamos en un solo individuo [...]». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 25, p. 153 [182]; énfasis nuestro)

<sup>13</sup> Por su parte, Schopenhauer (1819/2004, Vol. I, § 23, p. 134 [165]) escribe: «La *voluntad* (*Der Wille*) como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su *objetividad* (*seine Objektivität*) pero le son ajenas en sí misma. Ni siquiera le afecta la forma más general de toda representación, la de ser objeto para un sujeto [...]». (énfasis en el original). Por otra parte, llama la atención que Schopenhauer omita el nombre de Anaximandro tanto en los dos volúmenes de *El mundo como voluntad y representación* como en los dos volúmenes de *Parerga y Paralipomena* (1851/1988).

*apeiron*, la voluntad, es a lo que Schopenhauer le otorga dignidad metafísica.<sup>14</sup> Además, *aperion* explica la trascendencia pero deja en la oscuridad la inmanencia. Con la voluntad, en cambio, el dilema entre la trascendencia y la inmanencia queda resuelto con la afirmación de que la voluntad es conocida sola y únicamente mediante sus fenómenos, como veremos más adelante. La entrada de Schopenhauer a la metafísica está completamente asentada en el mundo, vale decir es primordialmente fenoménica. Por eso, como hemos apuntado más arriba, Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 7, p. 65; § 22; § 52, p. 339; § 62, pp. 436-437; 1844/1998, Vol. II, Kapitel 41, p. 562) declara que llamará voluntad (*der Wille*) a la *esencia íntima [innerstes Wesen]* del mundo como representación (*die Vorstellung*) de acuerdo con *la más inmediata de sus objetivaciones [der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille]*. En consecuencia, Schopenhauer (1819/2004) define la tarea de la metafísica en el contexto del apéndice crítico sobre la filosofía kantiana:

[...] la tarea de la metafísica —sostiene— no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo solo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores. (Schopenhauer 1819/2004, p. 507 [492])<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Sauer (1973, p. 169), que interpreta en contra, dice que por simple e injustificada analogía, haciendo a un lado el propósito de Schopenhauer de realizar la ampliación del concepto tradicional de voluntad (subordinada al imperio del intelecto) mediante la refutación del egoísmo teórico (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 18, pp. 124-125 [156-157]). Schopenhauer (1819/2004, Vol. II, § 22, p. 133 [164]) invierte la jerarquía entre fuerza y voluntad: la fuerza se subordina a la voluntad. El comentarista afirma, además, que Schopenhauer le quita divinidad al concepto: «Menospreciando completamente el uso de la palabra, designa también, por ejemplo, la gravedad de la tierra como voluntad». (Sauer, 1973, p. 154)

<sup>15</sup> »[...] daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß ist; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnißquellen, die Lösung des Räthsel der Welt möglich ist; wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseyns zu erreichen«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, p. 547)

Siendo consecuente, Schopenhauer hace metafísica conforme a la exigencia de interpretar el mundo y solucionar el enigma que plantea. Para llevar a cabo dicho plan, Schopenhauer hará el esfuerzo no tanto de negar la trascendencia de la voluntad sino de demostrar que no hay diferencia entre trascendencia e inmanencia.<sup>16</sup> Pretenderá, por consiguiente, demostrar que la voluntad es la unidad que subyace a la multiplicidad del mundo. Como se apreciará en las páginas siguientes, la teoría de la objetivación y la teoría de la representación (*die Vorstellung*) constituyen, respectivamente, los complementos ontológico y epistemológico de la teoría metafísica de la voluntad. O, dicho de otro modo, el aspecto filosófico que sirve de complemento a la metafísica de Schopenhauer.

#### *La voluntad en sentido filosófico*

Con la consideración de los fenómenos de la voluntad acompañamos a Schopenhauer en el plano de lo múltiple. Si la voluntad en sentido metafísico nos pone frente a la unidad incondicionada (*ἄπειρον*, con las reservas que hemos apuntado), los fenómenos configuran la multiplicidad y nos sitúan en un plano filosófico. Los fenómenos u objetivaciones de la voluntad son sometidos a una doble consideración: una ontológica y la otra epistemológica. Según la primera, la voluntad se identifica con el ser, al objetivarse. Según la segunda, se hace necesaria la distinción entre la voluntad y sus objetivaciones en los términos de la teoría de conocimiento. En lo que sigue nos ocupamos de la consideración ontológica de la voluntad. Observaremos que las objetivaciones de la voluntad entran en conflicto mostrando la escisión o discordia (*Entzweiung*) fundamental de la voluntad, poniendo de relieve su nihilidad (*Nichtigkeit*). Por último, trataremos sobre la consideración epistemológica de la voluntad, para ocuparnos de la relación entre voluntad (*der Wille*) y representación (*die Vorstellung*) así como de reconocer la manifestación más inmediata de la voluntad. Con ello

---

<sup>16</sup> Schopenhauer (1819/2004, Vol. I, p. 506 [492]) escribe: «[...] se había asumido de antemano que metafísica y conocimiento *a priori* eran idénticos. Pero para ello se tendría que haber demostrado antes que el material para la solución del enigma del mundo no podía en absoluto estar contenido en él mismo, sino que había que buscarlo fuera del mundo, en algo a lo que solo se podía acceder al hilo de aquellas formas conocidas por nosotros *a priori*». En el original se lee: »[...] denn man hatte zum voraus Metaphysik und Erkenntniß *a priori* als identisch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweisen müssen, daß der Stoff zur Lösung des Räthsels der Welt schlechterdings nicht in ihr selbst enthalten seyn könne, sondern nur außerhalb der Welt zu suchen sei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns *a priori* bewußten Formen gelangen könne«. (Schopenhauer 1819/1998, Vol. I, p. 546)

completaremos el cuadro de la voluntad y podremos, seguidamente, ocuparnos del concepto freudiano de pulsión.

### *Consideración ontológica de la voluntad*

Con la teoría de la objetivación de la voluntad Schopenhauer se ocupa del ser de los fenómenos. En tanto estudio del ser, pues, le cabe la denominación de ontología. La voluntad es el ser de los fenómenos, la esencia íntima del mundo (*das innerste Wesen der Welt*). Sin embargo, no todos las objetivaciones (fenómenos) expresan a la voluntad (*der Wille*) o *voluntad de vivir* (*der Wille zum Leben*) con la misma intensidad. Schopenhauer establece una jerarquía según grados de perfección en la objetivación según la densidad ontológica. Por una parte, hay un grado inferior, en el que la voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*) se manifiesta como ciego impulso (*blinder Drang*) y corresponde tanto a las fuerzas universales de la naturaleza (objetos de la mecánica, la física y la química) como a la sexualidad: un mero querer de la voluntad, un impulso (*Drang*) ciego e irrefrenable. Por otra, hay un grado superior en el que la voluntad de vivir se manifiesta como un individuo capaz de conocer su propia voluntad y negarla:

En los grados superiores de objetividad de la voluntad (*der Objektivität des Willens*) vemos que surge considerablemente la individualidad, en especial en el hombre, en la forma de una gran diversidad de caracteres individuales, es decir, como *una personalidad completa expresada ya externamente por una fisonomía fuertemente marcada que abarca toda la corporización*. Ese grado de individualidad no lo tienen ni con mucho los animales; solo los superiores poseen un viso de la misma sobre el que, no obstante, predomina por completo el carácter de la especie; precisamente por eso tienen poca fisonomía individual. Cuando más se desciende, más se pierde cualquier rastro de carácter individual dentro del general de la especie, quedando únicamente la fisonomía de esta. Si conocemos el carácter psicológico de la especie, sabemos con exactitud lo que se puede esperar del individuo; en cambio, *en la especie humana cada individuo requiere estudio y fundamentación por sí mismo*, lo cual resulta de la máxima dificultad de cara a determinar de antemano su conducta con alguna seguridad, debido a la posibilidad del disimulo que no aparece más que con la razón. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 26, pp. 155-156 [184]; énfasis nuestro)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> »Auf den obern Stufen *der Objektivität des Willens* sehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen, als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d.h. *als vollständige*

En la cita quedan establecidos los polos extremos de los grados de objetivación. La individualidad es la marca de la superioridad, mientras la total ausencia de individualidad es el rasgo de la inferioridad. Como se aprecia también en la cita, Schopenhauer pone en relieve el cuerpo para referirse al individuo, diciendo que cada ser humano cuenta. El individuo es la manifestación más coherente y visible de la aspiración continua de la voluntad por una mejor y perfecta objetivación. Así como la naturaleza se jerarquiza en tres reinos (mineral, vegetal y animal) (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, pp. 211-212) según la creciente perfectibilidad, Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, pp. 257, 263-264) sostiene que la especie humana se jerarquiza según tres tipos de hombre: empezando por el hombre común, pasando por el loco hasta ascender al genio. Sin embargo, la más perfecta de las objetivaciones de la voluntad es la *idea*. Porque a diferencia del individuo, que está sometido al *devenir* de nacimiento y muerte, las ideas (platónicas) son eternas e inmutables (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, Kapitel 30). Así pues, establecida la jerarquía entre los diversos grados de objetivación de la voluntad, la respuesta a la pregunta por la relación de las objetivaciones pondrá en evidencia la fundamental escisión (*Entzweiung*) de la voluntad consigo misma y su absoluta nihilidad (*Nichtigkeit*).

#### *La escisión (Entzweiung) fundamental de la voluntad*

La jerarquía de las objetivaciones de la voluntad según la mayor o menor perfección en la objetivación plantea el problema de la relación entre los distintos miembros de la jerarquía. Según Schopenhauer se trata de una relación hostil: las *ideas*<sup>18</sup> se hallan en pie de lucha por lograr la mejor y más perfecta objetivación.<sup>19</sup>

---

*Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Korporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei weitem in solchem Grade kein Thier; sondern nur die obern Thiere haben einen Anstrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht, eben deshalb auch nur wenig Individualphysiognomie. Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den psychologischen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; da hingegen in der Menschenspecies jedes Individuum für sich studirt und ergründet seyn will, was, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren zum voraus zu bestimmen, wegen der erst mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verstellung, von der größten Schwierigkeit ist.* (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 26, pp. 188-189; énfasis nuestro)

<sup>18</sup> «[...] En esos grados reconocimos ya las ideas platónicas, ya que ellos son las especies determinadas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto inorgánicos como orgánicos, y también las fuerzas universales que se revelan de acuerdo con las leyes naturales. Así pues, estas ideas en conjunto se presentan en innumerables

Sin embargo, las objetivaciones superiores no suprimen las inferiores sino más bien las integran en una *asimilación victoriosa* [*überwältigende Assimilation*] (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 206): las ideas disputan en el fenómeno porque se presentan cada una con un interés propio y único, de modo que la armonía da paso a la desarmonía, la plenitud a la carencia, etc. Cabe apuntar que la *idea* conserva su unidad en todos los estadios del fenómeno, es decir los reinos de la naturaleza. El fenómeno, por su parte, quiere expresar la idea en su totalidad. En los minerales el fenómeno es siempre definitivo. En los vegetales, se da por medio de la sucesión temporal. En los animales a través de la metamorfosis y las acciones. Y en el hombre mediante el carácter individual, pues cada hombre es único y no expresa más que su propio carácter. En ese sentido, Schopenhauer (1819/2004) afirma que

[...] todo fenómeno de la voluntad, también el que se presenta en el organismo humano, sostiene una lucha duradera contra las muchas fuerzas físicas y químicas que, en cuanto ideas inferiores, poseen un derecho anterior sobre aquella materia. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, pp. 173-174 [200])<sup>20</sup>

En esa vorágine de las ideas por lograr la mayor y más clara objetivación, la voluntad pone de manifiesto su nihilidad (*Nichtigkeit*):

---

individuos y seres particulares, siendo a ellos lo que el original a la copia. [...] las ideas en cuanto tales quedarán siempre fuera de su esfera cognoscitiva. Por eso, si las ideas han de ser objeto del conocimiento, será solamente a condición de suprimir la individualidad del sujeto cognoscente [...]». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 30, pp. 199-200 [223]) En alemán se lee: »[...] In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Species, oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen, als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen also insgesamt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. [...] so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißsphäre desseleben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. [...]«. (Schopenhauer 1819/1998, Vol. I, § 30, pp. 233-234)

<sup>19</sup> «Precisamente porque todas las cosas del mundo son la objetividad de una y la misma voluntad y, por consiguiente, son idénticas en su esencia interna, no solo ha de existir aquella innegable analogía entre ellas y en cada una de las más imperfectas ha de mostrarse ya la huella, la indicación y el esbozo de otra más perfecta próxima a ella [...]». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, p. 171 [197]) El original en alemán dice: »Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisc sind; so muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen seyn und jeden Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen [...]«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 204)

<sup>20</sup> »[...] ebenso unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 207)

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa (*Streit*), lucha (*Kampf*) y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad (*die dem Willen wesentliche Entzweiung*) respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. *Continuamente la materia persistente tiene que cambiar de forma cuando, al hilo de la causalidad, fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, ávidos de manifestarse, se arrebatan unos a otros la materia, porque cada uno quiere revelar su idea.* A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en ella: [...] esa lucha no es sino la revelación de la esencial escisión (*Entzweiung*) de la voluntad respecto de sí misma. Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, *la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra*, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que *la voluntad de vivir (der Wille zum Leben) se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas*, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, [...] ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión (*Entzweiung*) de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus*. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, pp. 174-175 [201]; énfasis nuestro)<sup>21</sup>

La cita es elocuente y expone con claridad lo esencial del complicado tránsito desde la objetivación más inmediata de la voluntad hasta la más lejana y clara; por otra parte, también grafica la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad, sobre la que trataremos en el siguiente apartado. La disputa de la voluntad consigo misma se lleva a cabo por el espacio, el tiempo y la materia, que son, precisamente, lo que configura el principio de individuación: no hay lugar para

<sup>21</sup> »So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivierung des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn: [...] ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Tierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern wird, d.h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Tier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, das selbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und *homo homini lupus* wird«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 208; énfasis nuestro) Es en este pasaje que por primera vez aparece el sustantivo *der Wille* (voluntad) seguido del complemento *zum Leben* (de vivir).

todos los fenómenos, sino que ellos echan mano a la materia para expresar la idea con mayor claridad y es allí donde colisionan. La escisión (*Entzweiung*) se observa en todos los grados de objetivación: tanto en lo inorgánico (magnetismo, galvanismo, gravitación) como en lo orgánico (vegetales y animales). Dicho de otro modo y a manera de resumen: Schopenhauer sostiene que la escisión (*Entzweiung*) de la voluntad es universal y necesaria. En consecuencia, nos corresponde a continuación considerar la implicación más importante que extrae Schopenhauer del estudio del ser escindido, esto es: la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad.

#### *La nihilidad (Nichtigkeit) de la voluntad*

La escisión (*Entzweiung*) y el conflicto no hablan de otra cosa que de la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad. Cada fenómeno individualizado es la expresión de la voluntad. Sin embargo, como los fenómenos colisionan entre sí, Schopenhauer hace la distinción, con toda pertinencia, entre *el querer de la voluntad* y *el querer del fenómeno*. El primero es universal y necesario; el segundo, particular y contingente. Y, en ese sentido, por cuanto son cosas distintas, Schopenhauer (1819/2004, Vol. I, § 29, p. 194 [217]) se pregunta: «[...] ¿qué quiere entonces, o a qué aspira aquella voluntad que se nos ha presentado como el ser en sí del mundo?». Su respuesta, a la manera de los antiguos, es que la naturaleza tiene un plan, que existe un *consensus naturae* (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 28, p. 223), que no hace más que revelar que la voluntad, en realidad, carece de finalidad y que, en rigor, no quiere nada. Añade, luego, que se puede saber qué se quiere en momentos específicos, pero no qué se quiere en general, pues la aspiración de la voluntad, conforme a su naturaleza, es infinita:

De hecho, la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita. [...] Cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito. [...] eterno devenir, flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad. [...] el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo —tránsito que se llama felicidad cuando el curso es rápido, y sufrimiento cuando es lento—, y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal *langour*. — Conforme a todo ello, cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general:

cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno: igual que cada fenómeno particular de la naturaleza está determinado por una causa suficiente a aparecer en este lugar y momento, pero la fuerza que en él se manifiesta no tiene ninguna causa, porque es un nivel fenoménico de la cosa en sí, de la voluntad carente de razón. [...]. (Schopenhauer, 1819/2004, I, § 29, pp. 195-196 [218-219]; énfasis nuestro)<sup>22</sup>

La teoría de la objetivación de la voluntad, pues, pone en relieve la escisión (*Entzweiung*) fundamental de la voluntad, puesto que abarca la totalidad del mundo como voluntad objetivada. En ese sentido, en clave ontológica diríase que el ámbito de la permanente lucha es el mundo del ser de la voluntad, como se aprecia en la cita. Schopenhauer expresará que también en el hombre se manifestará esa escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*), porque el cuerpo también es voluntad objetivada y los polos del conflicto serán los genitales y el cerebro. Debido a ello, solo la voluntad acompañada de conocimiento tiene la posibilidad de superar dicha escisión (*Entzweiung*). La sexualidad y la inteligencia marcan el conflicto de la voluntad en el hombre, dice Schopenhauer, constituyendo un punto de contacto con Freud. Sin embargo, lo que en Schopenhauer se conduce hacia el ascetismo, en Freud se dirige hacia la elaboración psicoanalítica a través del concepto de pulsión (*der Trieb*). Pero antes de pasar a ocuparnos de ello es necesario que abordemos la consideración epistemológica que hace Schopenhauer de la voluntad (*der Wille*). Así completaremos nuestra exposición sobre dicho concepto y habremos de tener una comprensión más cabal del mismo.

### *Consideración epistemológica de la voluntad*

Hemos hecho la distinción entre los sentidos metafísico y filosófico de la voluntad. Siguiendo a Barreira (2009, pp. 60-65) y al mismo Schopenhauer

<sup>22</sup> »In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. [...] *Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. [...] ewiges Werden, endloser Fluß, gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens. [...] glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. – Diesem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das gesammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit, durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestirende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist.* (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 29, pp. 229-230; énfasis nuestro)

manifestamos que mientras la metafísica es un arduo esfuerzo por la interpretación más completa del mundo y la resolución del enigma que plantea, la filosofía viene a ser un reflejo en conceptos universales del mundo en su totalidad y en su unidad. Además, la filosofía se plantea como ontología y epistemología. Ciertamente, las fronteras entre la metafísica y la ontología son bastante difusas y pueden inducir a confusión. Tanto más porque Schopenhauer pretende la fusión de ambos sentidos estableciendo la sinonimia entre el concepto metafísico de voluntad (*der Wille*) con el (más) ontológico de voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*). Así, tiende a identificarse a la voluntad *trascendente* con su primera, más básica y más poderosa objetivación, un impulso ciego (*blinder Drang*)<sup>23</sup> e irreprímible (Barreira, 2009; Young & Brook, 1994; Philonenko, 1989; Assuon, 1982; Sauer, 1973). Para aclarar mucho más esta distinción examinaremos las consideraciones epistemológicas acerca de la voluntad. Procederemos de manera muy sucinta puesto que esta es acaso la parte más comentada, más clara y menos problemática de la exposición de Schopenhauer. Veremos dos temas. Por una parte, la relación entre voluntad (*der Wille*) y representación (*die Vorstellung*) en términos epistemológicos y, por otra parte, haremos referencia al cuerpo como la representación más inmediata.

<sup>23</sup> Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 27, p. 211). Roberto Rodríguez Aramayo traduce primero *blinder Drang* por *ciego afán* (Schopenhauer, 1819/2003, Vol. I, § 27, pp.178 [240],179 [241]), *apremio ciego* (Vol. I, § 28, p.186 [247]; Schopenhauer, 1844/2003, Vol. II, Capítulo 28, p. 407 [403]) y *ciego impulso* (Vol. I, § 34, p. 212 [271], 213 [271]; Vol. II, Capítulo 41, p. 569 [550], 571 [551]). También traduce *Trieb* por *impulso* (Vol. II, Capítulo 28, p. 407 [403]). Sin embargo, creemos que comete un exceso cuando traduce »Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein *blinder, unaufhaltsamer Drang ist [...]*« (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 54, p. 374) por «La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una *ciega pulsión inconsciente e irresistible [...]*» (Schopenhauer, 1819/2003, Vol. I, § 54, p. 323 [368]). Y más adelante insiste en traducir *blinder Drang* (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 54, p. 374) también por *pulsión ciega* (Schopenhauer, 1819/2003, Vol. I, § 54, 336 [380]). En cambio, Pilar López de Santa María traduce *blinder Drang* de modo más homogéneo por *ciego afán* (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, 178 [204], 179 [205]; Schopenhauer, 1844/2005, Vol. II, Capítulo 41, 571 [551]), las más de las veces *afán ciego* (Vol. I, § 34, 212 [235], 213 [235] y § 54, 323 [330], 336 [341]; Vol. II, Capítulo 28, 407 [403] y Capítulo 41, 569 [550]) y en una ocasión por *simple afán* (Vol. I, § 28, 186 [211]). Sin embargo, ni *impulso* ni *afán* son suficientes para recoger la riqueza semántica del término alemán *Drang*, aun cuando enfatizan el apremio y la exigencia por poner(se) algo en movimiento. El término *blinder*, además, cuya traducción por *ciego* también queda escasa, aporta un mayor énfasis a la movilidad que empuja siempre a tientas. De ahí que Barreira (2009, pp. 144-145) induce a equívocos cuando recoge la traducción de *Drang* por *pulsión* hecha por Rodríguez Aramayo, empleándola sin advertencias ni anotaciones que distingan los usos distintos que hacen Schopenhauer y Freud del mismo término. Nosotros hemos preferido el uso de *impulso* para traducir *Drang*. Por otra parte, *Der Trieb* (la pulsión) tiene un uso muy preciso en psicoanálisis y, como acabamos de observar, también *der Drang* lo tiene en el pensamiento schopenhaueriano. No obstante, está pendiente un estudio sistemático que realice el deslinde entre ambos conceptos.

*Voluntad (der Wille) y representación (die Vorstellung)*

La voluntad y la representación son las dos caras complementarias del mundo. Más arriba hemos visto que el concepto de voluntad (*der Wille*) es empleado en sentido onto-metafísico, como voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*), no obstante que, en rigor, tiene densidad metafísica. Pero puesto que la entrada de Schopenhauer a la reflexión filosófica y punto de partida para todo conocimiento es la experiencia, no se sabe de la voluntad sino solamente por sus fenómenos, esto es por sus manifestaciones, sus objetivaciones. Vale decir, por la entrada de la voluntad en la representación, en las determinaciones del tiempo, el espacio y la causalidad (formas del principio de razón suficiente).<sup>24</sup>

La representación más general y universal es la conformada por el par indisoluble que conforman el sujeto y el objeto. Dicho de otro modo: todo objeto es objeto para un sujeto, de la misma manera que el sujeto es sujeto respecto de un objeto (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 7). De ahí que todo lo que conozcamos, lo conozcamos como representación. *Representación (die Vorstellung)*, insistimos, quiere decir ser cognoscible, es decir, tener cabida en la conciencia del sujeto cognoscente según las formas del principio de razón suficiente (espacio, tiempo, causalidad). Por un lado, la conciencia conoce según las funciones del entendimiento, la razón y la memoria. El entendimiento es la parte intuitiva, la parte cuya única función es conocer según las determinaciones del espacio y del tiempo (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 4 y § 6), mientras que la razón es la parte reflexiva cuya única función es la formación del concepto (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 8, p 75) y, finalmente, la memoria viene a ser el almacén de las representaciones guardadas en forma de pensamientos (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 36, pp. 260-263). Por otro lado, el objeto es conocido según sus propias determinaciones, que no son otra cosa que el espacio, el tiempo y la causalidad. Vale decir, el conocimiento que el sujeto tiene del objeto solo es posible por la correspondencia que existe entre los atributos del objeto en cuanto tal (espacio, tiempo y causalidad) con las formas puras del

---

<sup>24</sup> Aunque Freud también emplea el término representación (*Vorstellung*), el contenido y el uso del concepto son totalmente distintos a los dados por Schopenhauer. Mientras el filósofo configura una teoría de conocimiento a partir del vocablo *Vorstellung*, Freud postula una teoría del funcionamiento psíquico donde la representación (*Vorstellung*) desempeña múltiples funciones, entre ellas la de ser el delegado de la pulsión o representante de la pulsión. Con frecuencia es empleado en contraposición al afecto (Laplanche y Pontalis 1993, p. 367). Véase Freud (1915e/1990, p. 173)

entendimiento (las distintas formas del principio de razón suficiente) (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 5-13).

Si bien radicalmente distintos, el individuo (el hombre) constituye una excepción: es sujeto y es objeto al mismo tiempo. Es sujeto por sus facultades cognitivas y es objeto por su cuerpo (*der Leib*) (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 18, pp. 153-154). El cuerpo es también un objeto y como tal se encuentra bajo el imperio de las leyes que rigen a los objetos (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 6). El cuerpo, el más inmediato de los objetos, viene a ser la condición indispensable de la representación.

#### *La representación más inmediata: el cuerpo*

Conocemos nuestro cuerpo como representación en la medida en que los propios sentidos median entre él y el entendimiento: el tacto y la vista, por ejemplo, nos informan de la materialidad de nuestro cuerpo comprendida por nuestro propio cerebro (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 6, pp. 50-53). Empero, no obstante que el conocimiento del propio cuerpo está mediado por los propios sentidos, el hombre sabe que su cuerpo es voluntad pues lo vive como movimiento interno (*Drang*), como hambre y sexualidad. Es que, naturalmente, el cuerpo es también voluntad objetivada:

Por eso las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces, corresponden al afán (*Streben*) ya más mediato de la voluntad que representan. Así como la forma humana general corresponde a la voluntad humana general, también a la voluntad modificada individualmente, al carácter del individuo, le corresponde la corporización individual, que es característica y expresiva por completo y en todas sus partes. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 20, pp. 129-130 [161])<sup>25</sup>

<sup>25</sup> »Die Theilen des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte *Hunger*; die Genitalien der objektivirte *Geschlechtstrieb*; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschelichen Willen, so entspricht dem individuell modifizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist.« (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 20, p. 162; énfasis nuestro)

El individuo se reconoce como sujeto del querer: de manera que el sujeto del querer y el sujeto del conocimiento coinciden. Así, desde la experiencia individual, Schopenhauer pone al cuerpo como el más inmediato de los objetos. De manera que el amplio despliegue metafísico llevado a cabo por Schopenhauer y la consideración epistemológica sitúan al hombre como sujeto de conocimiento. Incluso cuando Schopenhauer (1819/ 2005) toma en cuenta los sentidos considera que:

[...] el sentido de lo sólido (tierra) es el tacto; el de lo líquido (agua), el gusto; el de lo gaseoso, es decir, vaporizado (vapor, aroma), el olfato; el de lo permanente elástico (aire), el oído; el de lo imponderable (fuego, luz), la vista. El segundo imponderable, el calor, no es propiamente un objeto del sentido sino un sensorio común; por eso actúa siempre directamente sobre la *voluntad* como agradable o desagradable. De esta clasificación se deduce la dignidad relativa de los sentidos. La vista ostenta el primer rango, en la medida en que su esfera es la que alcanza mayor amplitud y su receptividad es la más fina, eso se debe a que su estímulo es un imponderable, es decir, algo apenas corpóreo, *cuasi* espiritual. El segundo rango lo tiene el oído, que corresponde al aire. Entretanto, el tacto sigue siendo un sabio profundo y polifacético. (Schopenhauer, 1844/2005, Vol. II, Capítulo 3, pp. 31-32 [56])<sup>26</sup>

La cita pone de manifiesto el punto de vista funcional desde donde Schopenhauer analiza al cuerpo: el cuerpo está diseñado para conocer porque es la voluntad que quiere conocerse a sí misma. No se trata de una antropomorfización de la naturaleza, como bien señala Pilar López (2004, pp. 18), sino que la labor de Schopenhauer consiste en darle alcances metafísicos al concepto de voluntad para naturalizar al hombre.

Así pues, la parte epistemológica del pensamiento de Schopenhauer es de base empírica, se eleva al plano trascendental y pone al cuerpo en un lugar de suma importancia: el cuerpo es el requisito indispensable para tener acceso a las representaciones, pues se trata de un objeto entre objetos en cuya ausencia el mundo cesaría. Sin embargo, a pesar de toda la metafísica del querer,

---

<sup>26</sup> »So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d.h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieser Klassifikation ergibt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, d.h. ein kaum noch Körperliches, ein *quasi* Geistiges, ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter«. (Schopenhauer, 1844/1998, Vol. II, Kapitel 3, pp. 39-40)

Schopenhauer no renuncia al tratamiento del individuo como sujeto del conocimiento. Por ejemplo, la represión y la locura (otros de los puntos de contacto con Freud) son comentadas y analizadas siempre en orden a desajustes epistémicos<sup>27</sup> producidos por el poder de la propia voluntad (objetivada como sexualidad).<sup>28</sup>

El concepto voluntad nos enfrenta a una distinción poco clara entre metafísica y ontología: voluntad (*der Wille*) y voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*) son usados como sinónimos de manera un tanto equívoca por parte de los críticos de Schopenhauer. Aclarar este punto permite abordar la relación entre Schopenhauer y Freud a través de los conceptos de voluntad y de pulsión, teniendo en cuenta que están conectados a través de la importante consideración del cuerpo y sus movimientos internos e incesantes. El uso onto-metafísico del concepto de voluntad alerta sobre su particular densidad. Por eso nos pareció necesario realizar la distinción entre metafísica y filosofía (al interior de esta encontramos la ontología y la epistemología).

Empezamos, pues, por la teoría metafísica de la voluntad y comprobamos que trata sobre el fundamento absolutamente trascendente del mundo, la *cosa en sí* (*das Ding an sich*) que es condición de posibilidad del mundo. Así, apreciamos que, en rigor, la voluntad es ἄπειρον (lo indefinido, lo indeterminado) y es *una* en tanto es libre de la posibilidad de la pluralidad. Si el mundo es voluntad y representación, la voluntad es la cara oculta, aquello susceptible de representación que no es en sí mismo representación. En este contexto, observamos que Schopenhauer emplea mayormente el término voluntad, es decir *der Wille*.

En el plano filosófico nos ocupamos de la teoría de la objetivación de la voluntad (como ontología) y de la teoría de la representación (epistemología).

Respecto de la teoría de la objetivación de la voluntad, entendida como ontología, apuntamos que la voluntad es el ser en sí del mundo presente en todos y cada uno de sus fenómenos. Sin embargo, no todas las objetivaciones

---

<sup>27</sup> Sobre la represión y la locura véase Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 36, § 66 y § 68). Sobre ambos conceptos también puede verse Schopenhauer (1844/1998, Vol. II, Kapitel 32, titulado «Ueber den Wahnsinn» [«Sobre la locura»]).

<sup>28</sup> Véase Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 57, pp. 407 y ss., así como el § 60. También Schopenhauer, 1844/1998, Vol. II, Kapitel 44, «Metaphysik der Geschlechtsliebe» [«Metafísica del amor sexual»].

expresan la voluntad con la misma intensidad. Las objetivaciones responden a una jerarquía cuyos órdenes se hallan en conflicto, de modo que desde las fuerzas naturales hasta el hombre hay un complejo ascenso logrado gracias a la *asimilación victoriosa* de una idea superior sobre otra inferior. Además, el conflicto pone en claro que la voluntad se devora a sí misma: las objetivaciones son instrumentos de la satisfacción nihilista de la voluntad. La voluntad pospone siempre su satisfacción porque cada deseo satisfecho es punto de partida para un nuevo deseo. Así, la voluntad no se satisface con nada. Ni siquiera con ella misma puede lograr satisfacción. Schopenhauer caracteriza a la objetivación de la voluntad como voluntad de vivir: *der Wille zum Leben*. El concepto recoge el contenido metafísico desarrollado en la teoría metafísica de la voluntad y lo fusiona con el sentido ontológico. De manera que metafísica y ontología se confunden. La separación que hemos realizado es, por tanto, solo esquemática.

Por otra parte, la teoría de la representación configura la epistemología schopenhaueriana. La voluntad solo se accesible mediante la representación, es decir a través de su puesta en forma gracias a que entra en las determinaciones del espacio, el tiempo y la materia (es decir se somete al principio de individuación y al principio de razón suficiente). Con ello la voluntad se muestra como fenómeno individual: se hace objeto para un sujeto, permaneciendo ambos radicalmente distintos e indispensables el uno para el otro. Sin embargo, en el hombre sujeto y objeto coinciden milagrosamente. Para el hombre, en tanto sujeto del conocimiento, hay objetos inmediatos y mediatos. El cuerpo es el más inmediato de los objetos para el hombre. Y como el hombre es cuerpo, cuerpo y voluntad son tomados como idénticos. Schopenhauer emplea la frase «la esencia íntima del mundo» (*das innerste Weses der Welt*) para referirse a la voluntad como el contenido profundo del mundo como representación, en alemán, *die Vorstellung*.

Lo desarrollado hasta el momento nos permite advertir que la caracterización de la voluntad, en su primera y más fuerte objetivación, como impulso ciego (*blinder Drang*), pone de manifiesto que el término más afín para la comparación con Freud no es tanto el de *inconsciente* (Ellenberger, 1970; Assoun, 1982; Barreira 2009) o de *ello* (Zentner, 1995), o ambos a la vez, sino, sobre todo, el de *pulsión* (*der Trieb*), pues este concepto posee la dinamicidad, la potencia y la insatisfacción permanentes propias de la voluntad, como veremos en el capítulo siguiente.

## CAPÍTULO II

### El concepto de Pulsión (*der Trieb*) en el pensamiento de Sigmund Freud (1856-1939)

En el capítulo anterior nos ocupamos del concepto de voluntad (*der Wille*) en el pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Nuestro propósito ha sido allanar el camino para la comparación de dicho concepto con el concepto freudiano de pulsión (*der Trieb*), tarea que llevaremos a cabo en el siguiente capítulo. Hemos empezado, pues, por el estudio del concepto de voluntad y ahora pasaremos al estudio del concepto de pulsión.

El concepto de voluntad, hemos apuntado, constituye el aporte mayúsculo de Schopenhauer a la filosofía occidental. El concepto condensa la visión schopenhaueriana del mundo. Se trata de un concepto esencialmente metafísico, aunque de aplicación ontológica y epistemológica. Es decir, la voluntad es la condición de posibilidad del mundo (metafísica), es el ser (ontología) y asimismo es el objeto del conocimiento (epistemología). Sin embargo, Schopenhauer no distingue claramente el uso metafísico y el uso ontológico del concepto; lo emplea, más bien, en un sentido onto-metafísico. En el sentido epistemológico, en cambio, es claramente diferenciado e inseparable del concepto de representación (*Vorstellung*, la entrada de la voluntad, por un lado, al principio de razón suficiente —espacio, tiempo y causalidad— y, por otro, al principio de individuación —materia—).

No obstante que el concepto de voluntad (*der Wille*) es reconocido con unanimidad como el más importante concepto schopenhaueriano, los estudios dedicados a la voluntad conceden un tratamiento escueto a este concepto, de manera que se mantienen aún oscuras sus relaciones con el concepto de pulsión, impidiendo la mejor comprensión de la relación entre el filósofo de Danzig y el psicoanalista de Viena. Por nuestra parte, estamos convencidos de que mostrando la complejidad del concepto de voluntad podremos aproximarnos con mayor provecho a la relación entre ambos pensadores, señalando tanto lo común a los dos como lo propio de cada uno.

En ese sentido, hemos estudiado el concepto de voluntad para discernir los componentes del sentido onto-metafísico. Observamos que aunque el uso de dicho concepto está mayormente reservado para el sentido metafísico,

Schopenhauer también lo emplea en sentido filosófico. Por un lado, en el sentido metafísico la voluntad se erige tanto en la esencia del mundo, como en el principio explicativo del mismo; más aún: en *la condición de posibilidad* del mundo en su totalidad. Por otro lado, en el sentido filosófico, la voluntad es sometida a dos tipos de consideraciones. En primer lugar, a una consideración ontológica según la cual la voluntad se identifica con el ser y la totalidad. Esta consideración nos permitió reconocer la escisión fundamental de la voluntad y, consecuentemente, su consustancial nihilidad (*Nichtigkeit*): puesto que se devora a sí misma en el conflicto de sus fenómenos, queriéndose a sí misma, en definitiva, nada quiere la voluntad, pues solo es una eterna aspiración que a nada aspira. En segundo lugar, la voluntad también es sometida a una consideración epistemológica que permite a Schopenhauer distinguirla de sus fenómenos, así como establecer la relación entre la voluntad y sus manifestaciones, por un lado, y señalar la manifestación más inmediata de la voluntad, por otro.

Así pues, hemos comprobado que la voluntad (*der Wille*) es un concepto complejo y angular en el pensamiento de Schopenhauer. Ahora bien, antes de proceder a la comparación entre la voluntad y la pulsión es necesario que centremos nuestra atención en la comprensión de la pulsión (*der Trieb*). Solo así podremos realizar la confrontación con el rigor que permita distinguir ambos conceptos en sus parentescos y particularidades.

En el presente capítulo, pues, estudiaremos el concepto de pulsión (*der Trieb*) en el pensamiento de Sigmund Freud (1856-1939). La pulsión es un concepto metapsicológico de amplios alcances y su problemática se inserta en una panorámica de mayor trascendencia que conviene aclarar para discernir mejor aquellos caracteres que emparentan y distinguen a la pulsión frente a la voluntad. En ese sentido, veremos que el concepto mismo de metapsicología resulta un tanto oscuro en la medida en que Freud no ofrece una sino varias definiciones que implican diversos énfasis complementarios en cuanto a las particularidades de la disciplina psicoanalítica. Apuntaremos que Assoun ofrece la síntesis de las distintas definiciones recogiendo y conectando los distintos vectores involucrados con la perspectiva metapsicológica. Hecho esto podremos ubicar a la pulsión en el espectro metapsicológico como un concepto fundamental de naturaleza energética y de arraigo corporal que al poner y mantener en actividad al aparato psíquico conviene sea enfocado desde la

economía y la dinámica metapsicológica. Por un lado, desde el punto de vista económico, la pulsión rige el aumento y la disminución de la excitación en el aparato psíquico; por otro lado, desde el punto de vista dinámico, la pulsión es el motor de la vida psíquica.

Si bien es cierto que la pulsión necesita ser comprendida en su propio devenir (Assoun, 2006, p. 195) y que un trabajo completo y exhaustivo sobre la pulsión implicaría desarrollar a profundidad las implicaciones de los términos que describen y explican su movimiento y actividad, esto es el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*), nosotros nos ocuparemos especialmente del objeto y de la fuente, pues estas nociones son las que mejor contribuyen a que podamos realizar la comparación entre la voluntad schopenhaueriana y la pulsión freudiana: la voracidad de ambas y su arraigo en el cuerpo.

Por un lado, observaremos que la pulsión guarda estrecha relación con el objeto (Green, 1991, 1996 y 2005) y que tal relación pone de relieve, precisamente, el carácter más fundamental de la pulsión: su voracidad, que es justamente un atributo que mayores cercanías señala en relación con la voluntad de Schopenhauer. Dicha voracidad, por una parte, queda al descubierto cuando se afirma y justifica la contingencia del objeto de la pulsión. Mas, por otra parte, esa voracidad señala un escaso desarrollo teórico por parte de Freud y que Green intenta razonablemente llenar atribuyéndole a la pulsión una función objetalizante, es decir arregarle a la pulsión la capacidad de crear o encontrar su objeto.

Por otro lado, haremos referencia al arraigo somático de la pulsión y veremos que, en definitiva, el cuerpo todo es considerado por Freud como una zona erógena, es decir como el único, indispensable e insustituible depósito de las pulsiones. Freud mismo reconoce el carácter especulativo del intento de fundamentación biológica de la naturaleza de las pulsiones. Afirma que el esclarecimiento sobre el origen de las pulsiones ya no compete al psicoanálisis (por quedar fuera de la órbita del aparato psíquico) y creemos que debe verse en ello el afán freudiano por insertar al psicoanálisis en el panorama científico, trabajando de manera conjunta con las demás ciencias; estrategia que, no obstante, oscurece la comprensión de la pulsión. Sin embargo, veremos que con la categoría de zona erógena tanto el cuerpo como la pulsión toman otra densidad porque el cuerpo, considerada su sexualidad, no es visto ni desde la

fisiología ni desde la biología sino desde la metapsicología. Es decir, que el sujeto psíquico no es otro que el sujeto de la pulsión.

### *La pulsión: concepto metapsicológico*

Hemos apuntado que la pulsión es un concepto metapsicológico de amplios alcances y su problemática se inserta en una panorámica de mayor trascendencia que conviene aclarar para discernir mejor aquellos caracteres que emparentan y distinguen a la pulsión frente a la voluntad. En ese sentido, veremos que el concepto mismo de metapsicología resulta un tanto oscuro en la medida en que Freud no ofrece una sino varias definiciones que implican diversos énfasis complementarios en cuanto a las particularidades de la disciplina psicoanalítica. Veremos que Assoun (2006) ofrece la síntesis de las distintas definiciones recogiendo y conectando los distintos vectores involucrados con la perspectiva metapsicológica. Así podremos ubicar a la pulsión en el espectro metapsicológico como un concepto fundamental de naturaleza energética y de arraigo corporal que al poner y mantener en actividad al aparato psíquico conviene sea enfocado desde la economía y la dinámica metapsicológica, como observaremos más abajo.

La pulsión ocupa un lugar de suma importancia en el sistema de pensamiento psicoanalítico. O, para expresarlo de otro modo y con mayor precisión: la pulsión es *el* concepto metapsicológico por excelencia.<sup>29</sup> Sin embargo, el concepto de metapsicología implica casi los mismos problemas de imprecisión y vaguedad que acusa el concepto de pulsión.<sup>30</sup> Conviene, pues, esclarecer el término *metapsicología* antes de adentrarnos propiamente en el concepto de pulsión, esto es su ubicación en la metapsicología, y podamos luego ocuparnos de su voracidad y su dependencia de lo somático.

---

<sup>29</sup> Su introducción data de 1905 con *Tres ensayos de teoría sexual*, que vio ediciones corregidas y aumentadas sucesivamente en 1910, 1915, 1920, 1922 y 1925. Esta continua reedición, según Pereira (2001, p. 142), refleja la importancia que Freud concedió a dicho concepto y dicho texto a medida que desarrollaba su pensamiento. Véase el artículo «Pulsión» en el diccionario de Mijolla (2008, pp. 1069-1072, especialmente la página 1070). Véase también Laplanche y Pontalis (1993, pp. 324-327)

<sup>30</sup> Assoun ha señalado con pertinencia que «[...] el término no siempre aparece definido en las circunstancias que cabría esperar. Así, no se encuentra una definición global preliminar en la compilación que lleva, con legitimidad, el título de *Metapsicología* (1915). Esto confirma que la metapsicología, para Freud, es más una *necesidad* constitutiva y una declaración de identidad (epistémica) que un rótulo estable y fijado. Esto nos obliga a comprender la metapsicología por su *trabajo* efectivo, más que a través de las “declaraciones de principios”». (Assoun, 2006, p. 168) Freud parece cuidarse, también, de darle un carácter *estable y fijado* a la pulsión.

### *El concepto de metapsicología*

Ya expresamos que Freud no da una sino varias definiciones de metapsicología. Assoun (2006, pp. 167-168) rastrea hasta siete formulaciones o definiciones del concepto de metapsicología en diversos escritos de Freud que van desde 1898 hasta 1937. Desde las cartas a Fliess (1950), pasando por *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), los artículos *Lo inconsciente* (1915b), *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917b), *Más allá del principio del placer* (1920), hasta la *Presentación autobiográfica* (1925) y *Análisis terminable e interminable* (1937), Assoun (2006) recoge las siguientes definiciones:

[...]

- [1] Psicología que llega al trasfondo de lo consciente (1898)
- [2] Psicología del inconsciente (1904)<sup>31</sup>
- [3] El modo de concepción que es la realización de la investigación psicoanalítica... Yo propongo que se pueda hablar de presentación metapsicológica cuando conseguimos describir un proceso psíquico según sus relaciones dinámicas, tópicas y económicas (1915)
- [4] Aclaración y profundización de las hipótesis teóricas que se pueden plantear como fundamento de un sistema psicoanalítico (1915)
- [5] Una presentación que, junto al factor tópico y al factor dinámico, intente además evaluar ese factor económico sería la más completa que podríamos representarnos actualmente y merecería que se la distinguiera con el nombre de presentación *metapsicológica* (1920)
- [6] Un modo de concepción en que todo proceso psíquico se aprecie según las tres coordenadas de la dinámica, la tópica y de la económica [...] la meta más extrema a que puede acceder la psicología (1925)
- [7] Sin una especulación y una teorización —casi diría, un fantaseo— metapsicológicas, no se avanza un paso más aquí (1937) [...] (Assoun, 2006, p. 167)

Tras un análisis más que fructífero de dichas formulaciones, Assoun (2006) ofrece una definición sintética que reza:

La metapsicología designa un tipo de *racionalidad*, alternativa de la psicología y de la metafísica, destinada a deducir las hipótesis teóricas de una *psicología del inconsciente*, por medio de una representación del aparato psíquico, sostenida por una concepción de los procesos psíquicos, de conformidad con las coordenadas tópicas, económicas y dinámicas, para de este

<sup>31</sup> Assoun cita la edición berlinesa de 1904 de *Psicopatología de la vida cotidiana*. El texto fue publicado por primera vez en 1901 y en Meyer-Palmedo (1982, p. 83) aparece con la entrada 1901. Véase Freud (1988, p. 52).

modo dotar al material clínico de un modo de conocimiento *ad hoc*, que haga justicia a la dimensión *especulativa* requerida por el *enigma del inconsciente*. (Assoun, 2006, pp. 171-172)

La definición de Assoun recoge la novedad del psicoanálisis con respecto a otros conocimientos (la psicología y la metafísica) que pudieran disputarle el objeto de estudio, aun cuando se trata de un objeto nuevo y particular (el aparato psíquico y sus procesos), tanto como lo son sus fuentes (el material clínico), las entradas pertinentes para su abordaje (tópica, económica y dinámica) y, por último, el alcance teórico (la dimensión *especulativa*) que permita y conlleve a una explicación profunda y coherente del acontecer psíquico.<sup>32</sup>

Teniendo en cuenta estas consideraciones se comprenden mejor la oscuridad que rodea al concepto de pulsión y las dificultades que acarrea su aprehensión,<sup>33</sup> es decir no solo su densidad y sus implicaciones sino el hecho mismo no de una teoría inexistente sino de una teoría más bien dispersa, provisional y, por tanto, inacabada,<sup>34</sup> que abre a muchas interrogantes<sup>35</sup> cuya respuesta desborda ampliamente los modestos límites de nuestra investigación. Sin embargo, lo más importante a señalar es la obvia relación entre la pulsión y el aparato

---

<sup>32</sup> En el mismo sentido, F.-Villamarzo (1989, p. 24) sostiene que «[...] en realidad la *Metapsicología freudiana* no es fundamentalmente más que una *nueva teoría psicológica de la personalidad*. Y decimos nueva —*nueva psicología (Neue Psychologie)*, según nos dice frecuentemente Freud — porque si algo queda patente a través de toda la obra del fundador del psicoanálisis es justamente la absoluta inadecuación de los distintos modelos de la personalidad hasta entonces existentes, en orden a una convincente y sistemática explicación de los complejos fenómenos psíquicos con los que Freud se enfrentaba en la clínica. Inadecuación entre las teorías establecidas y sus propios datos de observación que le habrían de conducir, efectivamente, a postular un nuevo modelo conceptual del psiquismo humano o *Teoría metapsicológica de la personalidad*». De manera que «[...] la *Metapsicología freudiana* se configura como un modelo teórico de la personalidad, perfectamente aplicable tanto al funcionamiento normal como patológico del psiquismo humano» (F.-Villamarzo, 1989, pp. 32). Cabe apuntar que para F.-Villamarzo (1989), los grandes temas metapsicológicos son el aparato psíquico (tópica), la pulsión (económica) y el conflicto pulsional (dinámica). Véase también Etchegoyen (2005) y Lutenberg (2008, pp. 29-49)

<sup>33</sup> Para Pereira, la pulsión tiene un *estatuto enigmático* (Pereira 2001, p. 324) por cuanto, por una parte, se ubica en la frontera entre lo psíquico y lo somático y, por otra, está relacionada con las representaciones y los afectos.

<sup>34</sup> Conforme al procedimiento freudiano de aunar permanentemente práctica clínica con formulaciones y desarrollos teóricos, como bien lo recoge Assoun en la definición sintética que acabamos de citar. Podríamos afirmar que sin apoyo en el material clínico, el psicoanálisis deviene en una *metafísica* del inconsciente. El mismo Freud era consciente de ello, aun cuando llegase a mostrar mayor inclinación (diríase obsesiva) por la investigación que por la curación (Gay 1989, pp. 553, 674). Dicho de otro modo, la teoría de las pulsiones «[...] está hecha de continuos tanteos y frecuentes reformulaciones». (F.-Villamarzo, 1989, p. 19)

<sup>35</sup> Solo para citar algunos ejemplos: a) la relación entre pulsión y sexualidad (Laplanche, 1991); b) la relación entre pulsión y libido; y, c) la relación entre pulsión, objeto e investidura (Green, 1991; 1996). Por lo demás, los trabajos de Pereira (2001) y de F.-Villamarzo (1989, pp. 385-629) son sintomáticos de la ardua complejidad y la magna envergadura inherente al concepto de pulsión en la obra freudiana.

psíquico: la pulsión provee la energía que pone en funcionamiento al aparato psíquico. O, dicho de otro modo, la vida psíquica es expresión de la vida pulsional.

### *Ubicación metapsicológica de la pulsión*

Freud llamó la atención sobre el escaso desarrollo de una teoría de las pulsiones, no obstante la suma importancia que posee para el psicoanálisis. La más completa exposición es la que se halla en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915c), donde la pulsión es puesta en estricta relación con el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*). Este enfoque metapsicológico de la pulsión considera sobretodo las coordenadas económica y dinámica, como los mismos términos lo dejan notar: enfatizan su movimiento y su aspiración de satisfacción. Dicho de otro modo: la pulsión es un concepto metapsicológico de rasgos económico y dinámico que sirve de fundamento al psicoanálisis puesto que su mayor atributo es poner y mantener en movimiento la vida psíquica. Es de orden económico, por una parte, porque rige el incremento o la disminución de las excitaciones que procesa el aparato psíquico. Y es de orden dinámico, por otra parte, porque se halla a la base del funcionamiento del aparato psíquico, pues el impulso (*Drang*) de la pulsión es el motor de la vida psíquica.

Estamos persuadidos de que desde esta perspectiva teórica pueden responderse con satisfacción preguntas como ¿qué es la pulsión? (¿cómo la define Freud?) y ¿cómo se entiende en y a partir del corpus freudiano? A continuación trataremos de responder a estas preguntas revisando algunas definiciones freudianas y algunos comentarios críticos que nos ayudarán a situar al concepto de pulsión en el ámbito metapsicológico, siguiendo las coordenadas dinámica y económica en su estrecha relación con el aparato psíquico. Luego analizaremos el más acusado carácter de la pulsión, su voracidad, y su relación con lo somático.

Así, pues, en aras de la sencillez conviene reconocer en cuál de los tres enfoques interrelacionados de la metapsicología halla mejor asiento la pulsión. Siguiendo a Freud<sup>36</sup> en nuestra intención de realizar una caracterización

---

<sup>36</sup> «Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos *dinámicos, tópicos y económicos* eso se llame exposición *metapsicológica*». (Freud, 1915e/1990, p. 178) El

metapsicológica de la pulsión, conviene que sepamos si estamos frente a un concepto que se adecua mejor a lo tópico, a lo dinámico o a lo económico.<sup>37</sup> Si bien siempre hubo de mostrarse cauto al momento de ofrecer una definición, Freud aportó, en realidad, varias definiciones complementarias aunque no por ello menos problemáticas.<sup>38</sup> A propósito, Assoun (2006) elabora el siguiente inventario:

- [1] “La pulsión sería una excitación para lo psíquico” (*ein Reiz für das Psychische*)
- [2] “La ‘pulsión’ aparece como un concepto fronterizo entre lo psíquico y lo somático” (*ein Grenzbegriff zwischen Seelische und Somatischen*)
- [3] El concepto de pulsión debe discutirse en relación con los términos (*Termini*):
  - de impulso (*Drang*), o sea, “el factor motor, la suma de fuerza o la medida de exigencia de trabajo que ésta representa”;
  - la meta (*Ziel*), es decir, “la satisfacción que solo puede alcanzarse por la supresión del estado de excitación en la fuente pulsional”;
  - de objeto (*Objekt*), o sea, “aquello por lo cual o para lo cual la pulsión puede alcanzar su meta”;
  - de fuente (*Quelle*), o sea, “todo proceso somático en un órgano o una parte del cuerpo cuya excitación está representada en la vida psíquica por la pulsión”.
- [4] Las pulsiones pueden retrotraerse a “pulsiones fundamentales” (*Urtrieben*), en las que pueden distinguirse dos “grupos”, pulsiones del yo o de autoconservación (*Ich-, Selbsterhaltungstriebe*) y “pulsiones sexuales”.
- [5] La caracterización general de las “pulsiones sexuales” es su diversidad y su devenir, denominados “destinos” (*Triebenschicksalen*) en el curso de la evolución: “retorno a lo contrario”, “vuelco sobre la propia persona”, “represión” y “sublimación”. (Assoun, 2006, pp. 188-189)

Sin embargo, Assoun (2006, pp.171-172) no llega a realizar una síntesis de estas definiciones, como sí lo hizo con el concepto de metapsicología. Más bien, se orienta hacia una caracterización general de la pulsión a partir de los

---

original dice: »Ich schlage vor, dass es eine *metapsychologische* Darstellung gennant werden soll, wenn es uns gelingt , einen psychischen Vorgang nach seinen *dynamischen, topischen, und ökonomischen* Beziehungen zu beschreiben«. (Freud 1915e/1980: 140)

<sup>37</sup> *Tópica* alude a los *lugares* que configuran el mapa del aparato psíquico, mientras lo *dinámico* se refiere al movimiento de interacción entre dichos lugares. Por su parte, lo *económico* describe la cantidad (aumento o disminución) de energía pulsional en cuanto interviene en el proceso psíquico. Como recuerdan Laplanche y Pontalis (1993, p. 431), el término *tópico* es parte de la tradición filosófica occidental y antes de Freud, Aristóteles y Kant lo emplearon también en el sentido de *teoría de los lugares*.

<sup>38</sup> «Durante toda su vida, el pensamiento teórico de Freud oscilo fructíferamente entre la complejidad y la simplicidad, lo cual [...] es perceptible en sus historiales. El reconocimiento de la complejidad hacía justicia a la sorprendente diversidad de la experiencia humana, mucho más rica de lo que pudieron pensar los psicólogos que se concentraron en la mente consciente. En contraste con esto, Freud acariciaba también el ideal de la simplicidad; su meta en la investigación científica era la reducción de acontecimientos mentales aparentemente distintos a unas pocas categorías bien definidas». (Gay, 1989, p.119)

aspectos señalados por Freud (impulso, meta, objeto y fuente), señalando los alcances<sup>39</sup> y los límites<sup>40</sup> del concepto. En ese sentido, el inventario citado le sirve a Assoun para plantear una importante advertencia, que necesariamente ha de tomarse en cuenta a la hora de acercarse al concepto de pulsión, a saber: que se trata de una noción por completo provisional que se irá llenando de contenido conforme al propio desarrollo y desenvolvimiento del psicoanálisis.<sup>41</sup>

En esa línea, Assoun (2006) sostiene que:

No es necesario concebir a las pulsiones en sí y *después* sus “acaeceres destinados”. Más bien, es necesario representarse la esencia de las pulsiones como la puesta en acto en su devenir. En otras palabras, la represión, para citar el destino más importante de las pulsiones, es más que una “peripecia” de la pulsión: es la prueba de su verdad. No hay otro acceso al ser de la pulsión sexual que el examen de este “destino” (y, en forma subsidiaria, de los otros). (Assoun, 2006, p. 195; comillas y énfasis en el original)

No obstante, a pesar de su carácter convencional, de su escaso desarrollo, su dependencia del material aportado por la clínica y de las amplias perspectivas

<sup>39</sup> «Comprender qué significa el término pulsión implica, pues, *toda la explicación metapsicológica*. De este modo debe entenderse la afirmación de Freud: “La doctrina pulsional es, por así decirlo, nuestra mitología”». (Assoun, 2006, p. 187)

<sup>40</sup> Se trata de un concepto convencional, según el mismo Freud (1915c/1980, p. 81). Assoun (2006, p. 188) lo compara con el concepto físico de *masa* o de *cuerpo*, por su carácter fundamental, y añade que si bien es cierto que son «[...] nociones que toleran cierta dosis de “indeterminación” y de “arbitrariedad” [...]», no por ello deben ser tomados como «simples “ficciones”»; porque la tarea que ha de realizarse con dichos conceptos es la «[...] de condensar [...] lo que se ha adquirido mediante la descripción de los fenómenos y del descubrimiento de “coherencias” fenoménicas».

<sup>41</sup> Sostiene Assoun (2006, p. 188) que «[...] la noción de pulsión [...] está destinada a ser construida en forma progresiva o, como lo dice Freud, es necesario intentar “llenarla de contenido desde diferentes lados”. La pulsión no es un dato intangible y predefinido: es una noción indispensable que se trata, en sentido propio, de “cernir”, para darle consistencia. También es la encarnación del imperativo propiamente metapsicológico de explicación». Por su parte, F.-Villamarzo realiza un rastreo terminológico del concepto de pulsión en la obra freudiana y cuenta hasta seis hallazgos. A partir de *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), clasifica los textos en tres tipos:

1. los de las primeras utilizaciones, que subdivide en:
  - a) previos y ocasionales
    - 1895 *Proyecto de una psicología para neurólogos* y «Manuscrito G» (Cartas y manuscritos a Fliess)
  - b) texto oficial.
    - 1905 *Tres ensayos sobre teoría sexual*
2. los de las posteriores utilizaciones y
  - 1911 *Observaciones sobre un caso de paranoia* (caso clínico del «Presidente Schreber»)
  - 1913 *Múltiple interés del psicoanálisis*
  - 1915 *Pulsiones y destinos de pulsión*
  - 1920 *Más allá del principio del placer*
3. los de las últimas utilizaciones.
  - 1932 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*
  - 1938 *Compendio del psicoanálisis*

Se observa, pues, que el concepto de pulsión es una preocupación constante a lo largo de la historia del psicoanálisis y del pensamiento de Freud.

que abre para el psicoanálisis, resulta notorio que la pulsión es comprendida en su movimiento y sus repercusiones. O, dicho de otro modo, desde los enfoques económico y dinámico, como veremos a continuación.

#### *Economía y dinámica de la pulsión*

Se observa, pues, que en el panorama metapsicológico la pulsión es propuesta como un concepto fundamental de naturaleza energética y de arraigo corporal que al poner y mantener en actividad al aparato psíquico denota enfoques desde las perspectivas económica y dinámica de la metapsicología, como veremos a continuación. Desde el punto de vista económico, la pulsión rige el aumento y la disminución de la excitación en el aparato psíquico. Y desde el punto de vista dinámico, la pulsión es el motor de la vida psíquica.

#### *Enfoque económico de la pulsión*

Desde el punto de vista económico, la pulsión regula el aumento y la disminución de la tensión al interior del aparato psíquico, siendo, más aún, el fundamento, la condición necesaria y el motor que impulsa y mantiene el dinamismo de la vida psíquica (Green 1996, pp. 32-33). Lo que es más, los términos que son sus componentes, y que al mismo tiempo señalan la secuencia del devenir pulsional, es decir el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*), enfatizan su naturaleza energética (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 325) y sirven para computar la mayor o menor satisfacción pulsional.<sup>42</sup>

#### *Enfoque dinámico de la pulsión*

Desde el punto de vista dinámico, la pulsión mantiene en actividad los procesos que tienen lugar en el aparato psíquico. Sin embargo, la cabal comprensión de la pulsión desde este punto de vista requeriría estudiar en profundidad a la pulsión con cada uno de sus términos antes de tentar una

---

<sup>42</sup> Para un estudio sistemático desde este punto de vista, véase. F.-Villamarzo (1989, pp. 385-629).

síntesis.<sup>43</sup> La etimología misma del verbo *treiben* pone de manifiesto su carácter sumamente dinámico, su actividad constante, su carácter por completo *inquieta*:

[...] El verbo *treiben* es de etimología germánica. Su sentido general es *poner en movimiento*. La lengua alemana lo utiliza a menudo allí donde en francés [y en español] se dice “faire [hacer]”. Su sentido primitivo era conducir el ganado; del mismo modo, es impulsar el crecimiento de las plantas, *treiben*. Se emplea también *treiben* cuando se habla de forjar el metal, horadar la galería de una mina, utilizar lenguas, hacer comercio, gastos o hacer de las suyas. De la misma forma se hace huir a alguien, se le pone contra las cuerdas, o uno se siente empujado a esto o aquello.

El nombre [*der*] *Trieb* hereda la misma dinámica y la misma diversidad y se utiliza cuando se habla de brote, retoño, vástago en el caso de las plantas, como de impulso, tendencia, propensión, inclinación e instinto en el [caso] de los animales y los humanos, tornándose peyorativo cuando cedemos a nuestros apetitos. *Triebleben* es vida instintiva y *triebhaft*, instintivo.

En física *Trieb* significa potencia motriz y permite nombrar compuestos como *Triebkraft*, fuerza motriz; *Triebstoff*, literalmente “materia pulsional”, es el carburante.

*Trieb* pertenece al lenguaje corriente —al contrario que “pulsión”—. Es un principio de movimiento-cambio inherente a los seres vivos por el que éstos son movidos mientras viven: de entrada un punto de vista dinámico cercano a la *physis* de los antiguos. [...] (Mijolla 2008, p. 1069)

La cita es enfática en el punto de vista dinámico sobre la pulsión. Sin embargo, la pulsión es un terreno poco explorado desde dicha perspectiva. En ese sentido, como en las teorías de las relaciones objetales el foco de atención ha sido el polo objetal, casi en desmedro del polo pulsional, la obra de Melanie Klein acusa una grave limitación. André Green (1996, pp. 21-44) llama la atención al respecto y sostiene que objeto y pulsión son a tal grado interdependientes que no puede hablarse del primero sin remitir a la segunda, y viceversa.

Para nuestros fines el trabajo de Green (1996) resulta sumamente rico porque la relación entre pulsión y objeto pone de manifiesto peculiaridades de la pulsión que marcan extrema cercanía y parentesco con la voluntad de Schopenhauer, como tendremos ocasión de apreciar en el capítulo siguiente. Aquí nos basta con establecer solo dos puntos útiles para la comparación: la voracidad de la pulsión, por un lado, y el arraigo somático de la pulsión, por otro.

---

<sup>43</sup> No hemos tenido noticia de trabajos que vayan orientados en este sentido.

### *La voracidad de la pulsión*

Es cierto que la pulsión necesita ser comprendida en su propio devenir (Assoun, 2006, p. 195). De hecho un trabajo completo y exhaustivo sobre la pulsión implicaría desarrollar a profundidad las implicaciones de los términos que describen y explican su movimiento y actividad, esto es el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*). Sin embargo, para nuestros fines —realizar la comparación entre la voluntad y la pulsión— resulta provechoso el que nos ocupemos especialmente del objeto y de la fuente, pues mientras el primero pone de manifiesto la voracidad de la pulsión (pues aun cuando son interdependiente el objeto es siempre contingente), la segunda remite necesariamente al cuerpo como sede y depósito de las pulsiones.

En ese sentido, observaremos, por un lado, que la pulsión guarda estrecha relación con el objeto (Green, 1991 y 1996) y que tal relación pone de relieve, precisamente, el carácter más fundamental de la pulsión: su voracidad, que es justamente un atributo que mayores cercanías señala en relación con la voluntad de Schopenhauer. Dicha voracidad, por una parte, queda al descubierto cuando se afirma y justifica la contingencia del objeto de la pulsión: la contingencia del objeto revela que este pierde la capacidad de satisfacer las exigencias de la pulsión, la que, a su vez, termina por dejarlo de lado. Dicho de otro modo, la pulsión desgasta y agota al objeto mientras el objeto es, en definitiva, incapaz de agotar a la pulsión. En una palabra: la pulsión es delineada por su voracidad. Mas, por otra parte, esa voracidad recibe un escaso desarrollo teórico por parte de Freud y Green intenta completar dicho desarrollo atribuyéndole a la pulsión una función objetualizante, es decir proponiendo arregarle a la pulsión la capacidad de crear o encontrar su objeto.

### *La contingencia del objeto de la pulsión*

La contingencia del objeto pone de relieve la avidez y la voracidad de la pulsión. Desde temprano en el psicoanálisis está presente esta idea. Así, en el primero de los *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905d), titulado «Las aberraciones sexuales», hallamos como tesis fuerte la contingencia del objeto. Más tarde, en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915c), Freud insistirá sobre ello y dirá del objeto de la pulsión que

El objeto [*Objekt*] de la pulsión es aquello en o por lo cual [la pulsión] 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 (*Eignung*) para posibilitar la satisfacción. (Freud, 1915c/1990, p. 118)<sup>44</sup>

Se aprecia en la cita que Freud establece que el objeto es solo un medio a través del cual la pulsión puede satisfacerse, que el objeto es sumamente variable, que el enlace entre objeto y pulsión es tardío precisamente porque ha de tenerse en cuenta la *aptitud* (*Eignung*) del objeto para hacer posible la satisfacción. Freud es bastante claro: «Es lo más variable en la pulsión», dice. Aunque con ello pareciera que el énfasis recae precisamente en el atractivo del objeto para la pulsión, se aprecia que es la caracterización de la pulsión la que queda implícita: porque queda sobreentendida su voracidad y su capacidad para crear objetos, como lo señala Green (1996, pp. 21-63).

Ahora bien, casi a despecho de la contingencia del objeto, las corrientes innovadoras posfreudianas relativizaron la importancia de la pulsión, bien dejando su estudio prácticamente de lado (Klein, 1935/1990 y 1946/1988), bien disminuyendo su importancia, insistiendo con persistencia en el estudio del objeto (Green, 1996, pp. 48-49).<sup>45</sup> Haciendo referencia a dichas corrientes, André Green (1996) insiste en la fundamental importancia de la pulsión y afirma que tales corrientes tienen como punto de convergencia:

[...] su ataque al postulado fundamental de Freud que sitúa a la pulsión en los orígenes de la vida psíquica y concibe los cambios y conquista de ésta como efecto de los conflictos engendrados por dichas pulsiones y como destinos de ellas. (Green, 1996, p.23)

---

<sup>44</sup> »Das Objekt des Triebes, ist dasjenige an welcher oder durch welchem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreichen kann. Es ist das variabelste am Triebe, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet«. (Freud, 1915c/1980, p. 88)

<sup>45</sup> Entre quienes relativizan el concepto de pulsión, Green incluye, además de Melanie Klein, a Kohut, Sandler y a los Psicólogos del Yo, y en menor medida a Winnicott (Green 1996, pp. 48-49). Vale la pena transcribir la opinión de Green sobre Winnicott a este respecto: «Winnicott, que no deja de reconocer la importancia de la vida pulsional, la sitúa en un momento posterior a la aparición de un yo primitivo capaz de comprobar los efectos del funcionamiento pulsional, el cual se manifestaría, por lo tanto, secundariamente. Sin embargo, es uno de los pocos teóricos contemporáneos que propusieron una teoría de la simbolización en el lugar de encuentro de la separación entre interior y exterior; diferenciándose en ello de Melanie Klein, quien concibe tal separación como un proceso que pone en juego nada más que los objetos internos». (Green, 1996, p. 48)

Dicho de otro modo, las teorías de las relaciones de objeto le disputan a la pulsión el ser el motor de la vida psíquica para atribuirle tal poderío al objeto, afirmación difícil de conjugar, precisamente, con la contingencia del objeto.<sup>46</sup>

En esa misma línea, Green se muestra categórico para devolverle a la pulsión el estatuto que el propio Freud le asignó:

Es para alegrarse —escribe Green— el que la reflexión psicoanalítica contemporánea haya profundizado de diversas maneras acerca del papel, la función y el devenir del objeto. En cambio, no podemos sino deplorar el que un mismo esfuerzo de pensamiento no haya beneficiado a la pulsión. Para decirlo abiertamente, la claridad aportada en relación con el polo del objeto —cuyo carácter de imprescindible ya subrayé— no hace otra cosa que volver a enviar, aún más francamente, al polo pulsional. (Green, 1996, p. 24)

O como el mismo autor afirma: «todo se apoya sobre la pulsión». (Green 1996, p. 25) Además, como la pulsión es en sí misma inaccesible,<sup>47</sup> el objeto resulta ser el revelador de la pulsión, dice Green (1996, p. 38). Y para mostrar el cuadro completo de la mutua relación entre pulsión y objeto propone recurrir a dos categorías: la función objetalizante de la pulsión y la función nutricia del objeto. La conjunción de ambas pone sobre mayor relieve la voracidad de la pulsión, como veremos en seguida.

#### *La función objetalizante de la pulsión*

Acabamos de apuntar que Green sostiene que pulsión y objeto son interdependientes y que, de hecho, no puede hablarse de la una sin remitirse al otro. «El objeto —afirma— es revelador de la pulsión». (Green 1996, p. 38) Entre ambos existe un *enlace recíproco* que se mantiene si se consiente en atribuirle a la pulsión una *función objetalizante*. Vale decir, aceptar que la pulsión no solo se liga a los objetos sino que también los crea:

---

<sup>46</sup> Al respecto, y en el contexto de *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), Pereira (2001, p. 171) apunta: «Si el objeto de la pulsión presentase la dirección unívoca del instinto, la hipótesis sobre el funcionamiento anárquico de las pulsiones sexuales caería por tierra junto con la propia idea de sexualidad infantil. En este momento del desarrollo teórico, la idea de una sexualidad anárquica era el sostén estratégico de la doctrina freudiana de la sexualidad».

<sup>47</sup> Como bien apunta F.-Villamarzo (1989, p. 409): «La pulsión, en efecto, se escapa a la observación directa por su propia definición de *concepto límite*. Solo a través de los fenómenos más 'empíricamente accesible(s)' de 'otra instancia psíquica' —el *yo* y el *superyó*— podemos postular indirectamente su 'empírica' existencia».

En crearlos, hallándolos; en hallarlos, porque ya estaban ahí. En este aspecto, el campo de lo objetizable es infinito. Pero esta *incesante actividad* se agotaría muy pronto si la *pulsión perdiera su carácter hambriento, su inextinguible sed de apoderarse de las oportunidades de la vida para darle la lujuriosa diversidad de formas que pueblan nuestro paisaje mental.* (Green, 1996, p. 38; énfasis nuestro)

La cita es bastante clara y elocuente. El objeto es creado o hallado por la pulsión porque la pulsión es una *incesante actividad*, tiene *carácter hambriento* y posee una *inextinguible sed*.

Por otro lado, y en correspondencia, si la pulsión tiene una *función objetalizante*, el objeto está signado por una *función nutricia* que lo hace atractivo y necesario para la pulsión.<sup>48</sup> La siguiente cita lo pone de manifiesto, introduciendo como contrapartida de la función objetalizante (creadora) una *función desobjetalizante* (destructora).<sup>49</sup> Con todo, la cita insiste en el carácter famélico e insaciable de la pulsión:

[...] las pulsiones son en tal grado consumidoras de objetos que, cuando éstos faltan, ellas encuentran la manera de suplantarlos. Se piensa sin duda en el caso del autoerotismo, pero el de la melancolía es más elocuente, por cuanto aquí es el propio yo el que puede transformarse en objeto. El objeto es, por lo tanto, menos “para el yo” de lo que sería para las pulsiones, puesto que, al fin de cuentas, ellas no cesan de ser lo que son y encuentran con qué satisfacer su voraz apetito

Vamos llegando, pues, a la conclusión de que en última instancia *todo es transformable en objeto*, y de que las pulsiones tienen una función objetalizante; es decir, que son creadoras (y destructoras) de objeto. Las pulsiones de vida tendrían una función objetalizante y las pulsiones de muerte una función desobjetalizante. La melancolía es el último bastión contra la desobjetalización sometida a las vicisitudes del narcisismo negativo: en ella la devoración de sí mismo hace desaparecer a la vez el objeto y la pulsión, que había efectuado *no sólo la devoración de su objeto sino su propio engullimiento*. El sujeto

<sup>48</sup> Como expresa Green (1996, p. 39): «Si la función del objeto es fundamentalmente nutricia, [...] es absolutamente esencial que las pulsiones orales puedan ser abastecidas con objetos. En ausencia de objeto —en caso de pérdida—, el yo debe sacrificarse y ofrecerse como alimento de las pulsiones».

<sup>49</sup> Freud introduce la oposición pulsiones de vida contra pulsiones de muerte en los años veinte con los trabajos *Más allá del principio del placer* (1920g) y *El yo y el ello* (1923b). Ahora bien, en vista de que el estudio de la pulsión es relativamente reciente y no ha alcanzado todavía un desarrollo que permita conocerla mejor, están pendientes de resoluciones problemas como la relación entre pulsión y sexualidad, vale decir: a) ¿cómo interactúan pulsión y sexualidad?, b) ¿todas las pulsiones son sexuales, en cuanto arraigadas en el cuerpo (Laplanche) o, más bien, hay pulsiones de tipos distintos (de vida y de muerte, como afirma Freud)?, c) ¿cuáles son las funciones propias y específicas de la pulsión?, d) en cuanto a la propuesta de Green, ¿podría ser que una sola pulsión desempeñe la función objetalizante y la función desobjetalizante?, e) ¿son funciones exclusivas e excluyentes o, por el contrario, solidarias y complementarias? Estas preguntas aguardan ser respondidas.

sigue con vida sólo mientras subsista la esperanza de alimentar su canibalismo incesante.

De este modo, y contra las apariencias, cuanto más parece cumplir el objeto un papel de primer orden, cuanto más ocupa la escena “en persona” —no contentándose con estar presente por medio de sus representaciones—, más parece, en toda la crudeza de que es capaz, la vida pulsional: despiadada, ávida e insaciable. (Green, 1996, p. 40; énfasis nuestro)

Para decirlo muy brevemente, gracias a la función objetalizante y guiada por su propia voracidad, la pulsión puede lograr que el aparato psíquico se convierta en objeto de la pulsión y, más aún, que instancias específicas al interior del aparato psíquico (el yo, por ejemplo) sean convertidas en objetos. Además, por lo que sugiere Green en la cita ¿la pulsión podría tomarse como objeto de sí misma y, más aún, *engullirse* a sí misma? No obstante, Green pareciera descuidar el hecho de que la pulsión necesita la mediación de aparato psíquico para la elección de objeto y su correspondiente satisfacción.<sup>50</sup>

En ese sentido, esta polémica línea de razonamiento despierta suspicacia porque al tiempo que echa luz sobre la relación del objeto con la pulsión y establece una firme relación de mutua dependencia, plantea nuevas interrogantes respecto de la propia pulsión y al afán clarificador y clasificador de las pulsiones que el psicoanálisis contemporáneo ha heredado del propio Freud.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> El problema central consiste, precisamente, en la naturaleza más propiamente constitutiva de las pulsiones. El estado actual de los estudios teóricos de la pulsión, sin embargo, no permite, por el momento, resolver esta oscura cuestión.

<sup>51</sup> En efecto, Freud se propone realizar el esfuerzo de síntesis sobre la pulsión a través del estudio de sus manifestaciones. En última instancia, la formulación metapsicológica ha de responder a la observación clínica, es decir ha de ser vista como necesaria desde la práctica clínica, como complemento necesario de esta. Como el mismo Freud lo señala antes de ofrecer su clasificación de las pulsiones: «Qué pulsiones pueden establecerse, y cuántas? Es evidente que esto deja mucho lugar a la arbitrariedad. Nada puede objetarse si alguien usa el concepto de pulsión de juego, de pulsión de destrucción, de pulsión de sociabilidad, siempre que el asunto lo exija y la rigurosidad del análisis psicológico lo permita. Empero, no puede dejarse de indagar si estos motivos pulsionales, *tan unilateralmente especializados*, no admiten una ulterior descomposición en vista de las fuentes pulsionales, de suerte que sólo las pulsiones primordiales, ya no susceptibles de descomposición, pudieran acreditar una significación». (Freud, 1915c/1990, p. 119; énfasis nuestro) En el original se lee: »Welche Triebe darf man aufstellen und wie viele? Dabei ist offenbar der Willkür ein weiter Spielraum gelassen. Man kann nichts dagegen einwenden, wenn jemand den Begriff eines Spieltriebes, Destruktionstriebes, Geselligkeitstriebes in Anwendung bringt, wo der Gegenstand es fordert und die Beschränkung der psychologischen Analyse es zulässt. Man sollte die Frage nicht außer acht lassen, ob diese *einerseits so sehr spezialisierten* Triebmotive nicht eine weitere Zerlegung in der Richtung nach den Triebquellen gestatten, so dass nur die weiter nicht zerlegbaren Urtriebe eine Bedeutung beanspruchen können«. (Freud, 1915c/1980: 87; énfasis nuestro)

La cita trasluce cierta indeterminación frente a la cual Freud, como fundador de la disciplina, se propone orientar hacia un horizonte de determinación que permita su comprensión (aun cuando ambas resulten provisionales). En primer lugar, la pregunta que preside la cita (y el párrafo de donde ha sido extraída) y su inmediata respuesta señalan la incertidumbre frente al conocimiento de las pulsiones, porque, aunque se tiene noticia de ellas, no se puede precisar su cantidad y sus particulares cualidades, lo que conlleva la peligrosa posibilidad de la eventual

Ahora bien, aunque pareciera que el aspecto teórico del psicoanálisis tendiera a desvincularse de la práctica clínica —lo cual, en realidad, no es posible—, no hay que olvidar que el otro atributo de suma importancia para la pulsión es su arraigo somático, que, como dice Green (1996, p. 30), es

---

ligereza con que podría ser tratadas las pulsiones a partir de sus especificaciones. En segundo lugar, Freud establece dos requerimientos para el empleo del concepto en comunión con su especificad (pulsión de juego, pulsión de destrucción, pulsión de sociabilidad). Por un lado, que sea una exigencia propia del asunto tratado y, por otro, que «la rigurosidad del análisis psicológico lo permita». El uso del condicional absoluto (*wo... zulässt* [siempre que]) indica que ambas exigencias deben ir juntas y de manera solidaria la una de la otra. En tercer lugar, Freud da un salto y establece implícitamente una clasificación de las pulsiones. Las distingue de dos tipos, a saber: a) pulsiones «compuestas», «secundarias», diríase también «derivadas», y b) pulsiones «primordiales», «no susceptibles de descomposición». El criterio de clasificación que se deja entrever es, precisamente, la atención a las fuentes pulsionales. Vale decir, la zona erógena, el arraigo somático de la pulsión.

Por otro lado, es en el nivel de las pulsiones primordiales donde Freud propone distinguir entre pulsiones yoicas (o de autoconservación) y pulsiones sexuales: «En general — escribe Freud—, me parece dudoso que sobre la base de la elaboración del material psicológico se puedan obtener indicios decisivos para la división y clasificación de las pulsiones. A los fines de esa elaboración, parece más bien necesario aportar al material determinados supuestos acerca de la vida pulsional, y sería deseable que se los pudiera tomar de otro ámbito [la biología] para transferirlos a la psicología». (Freud, 1915c/1990, p. 120) En alemán, la cita expresa: »Es ist mir überhaupt zweifelhaft, ob es möglich sein wird, auf Grund der Bearbeitung des psychologischen Materials entscheidende Winke zur Scheidung und Klassifizierung der Triebe zu gewinnen. Es erscheint vielmehr notwendig, zum Zwecke dieser Bearbeitung bestimmte Annahme über das Triebleben an das Material heranzubringen, und es wäre wünschenswert, dass diese Annahme einem anderen Gebieten [die Biologie] entnehmen könnte, um sie auf die Psychologie zu übertragen«. (Freud, 1915c/1980: 88)

Sin embargo, aquí el criterio parece ser distinto. No remite ya a los términos que conforman la pulsión sino a la observación clínica: «Puesto que el estudio de la vida pulsional a partir de la conciencia ofrece dificultades apenas superables, la exploración psicoanalítica de las perturbaciones del alma sigue siendo la fuente principal de nuestro conocimiento. Pero, debido a la trayectoria que ha seguido en su desarrollo, el psicoanálisis ha podido aportar hasta ahora datos más o menos satisfactorios únicamente sobre las pulsiones sexuales; es que sólo este grupo pudo observarse como aislado en las psiconeurosis». (Freud, 1915c/1990, p. 121) Remitimos al original, donde se lee: »Da das Studium des Trieblebens vom Bewusstsein her kaum übersteigbare Schwierigkeiten bietet, bleibt die psychoanalytische Erforschung der Seelenstörungen die Hauptquelle unserer Kenntnis. Ihrem Entwicklungsgang entsprechend hat uns aber die Psychoanalyse bisher nur über die Sexualtriebe einigermaßen befriedigende Auskünfte bringen können, weil sie gerade nur diese Triebgruppe an den Psychoneurosen wie isoliert beobachten konnte«. (Freud, 1915c/1980, p. 89)

En esa línea, en el capítulo tercero del ensayo «Lo inconciente» (*Das Unbewusste*), Freud afirma que: «Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como estado afectivo, nada podríamos saber de ella. Entonces, cada vez que pese a eso hablamos de una moción pulsional inconciente o de una moción pulsional reprimida, no es sino por un inofensivo descuido de la expresión. No podemos aludir sino a una moción pulsional cuya agencia representante-representación es inconciente, pero otra cosa no entra en cuenta». (Freud, 1915e/1990, p. 173) En el original se lee: Ein Trieb kann nie Objekt des Bewusstseins werden, nur die Vorstellung, die ihm repräsentiert. Er kann aber auch im Unbewussten nicht anders als durch die Vorstellung repräsentiert sein. Würde der Trieb sich nicht an eine Vorstellung heften oder nicht als eine Affektzustand zum Vorschein kommen, so könnten wir nichts vom ihm wissen. Wenn wir doch von einer unbewussten Triebregung oder einer verdrängten Triebregung reden, so ist dies eine harmlose Nachlässigkeit des Ausdrucks. Wir können nichts anders meinen als eine Triebregung, deren Vorstellungsrepräsentanz unbewusst ist denn etwas anders kommt nicht im Betracht». (Freud 1915e/1980, p. 136)

definitivamente el arraigo somático del aparato psíquico. Vale decir que sin cuerpo no hay pulsión y, por tanto, tampoco posibilidad de vida psíquica.

### *El arraigo somático de la pulsión*

Nos ocuparemos a continuación del arraigo somático de la pulsión y veremos que, en definitiva, el cuerpo todo es considerado por Freud como una zona erógena, es decir como la única, indispensable e insustituible fuente (*Quelle*) de las pulsiones. Freud mismo reconoce el carácter especulativo del intento de fundamentación biológica de la naturaleza de las pulsiones. Afirma que el esclarecimiento sobre el origen de las pulsiones ya no compete al psicoanálisis (por quedar fuera de la órbita del aparato psíquico) y creemos que debe verse en ello el afán freudiano por insertar al psicoanálisis en el panorama científico, trabajando de manera conjunta con las demás ciencias; estrategia que pareciera, más bien, oscurecer la comprensión de la pulsión. Sin embargo, veremos que con la categoría de zona erógena tanto el cuerpo como la pulsión toman otra densidad porque el cuerpo no es visto ni desde la fisiología ni desde la biología sino desde la metapsicología. Es decir, que el sujeto psíquico no es otro que el sujeto de la pulsión. El arraigo somático de la pulsión es, en definitiva, el arraigo somático del aparato psíquico. Esto es que sin cuerpo no hay pulsión y, por tanto, tampoco posibilidad de psique (Green, 1996, p. 30).

### *La justificación biológica de la pulsión*

Desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, recogido en *Los orígenes del Psicoanálisis* (1950a [1887-1902]/1990), Freud está buscando una trabazón entre la psicología y las ciencias positivas (en este caso la neurología). En una perspectiva más amplia, se propone situar al psicoanálisis al interior de la ciencia positiva como una rama muy particular y específica tanto por su objeto de estudio como por su metodología de trabajo.<sup>52</sup> Freud ensaya el arraigo biológico

---

<sup>52</sup> «La enérgica afirmación de Freud —apunta Peter Gay— en cuanto a que el psicoanálisis no tenía ninguna cosmovisión propia, y que nunca podría generarla, fue su modo de rendir tributo a sus maestros positivistas años más tarde: el psicoanálisis (según su resumen del tema en 1932) "es un fragmento de la ciencia y puede adherirse a la cosmovisión científica". En pocas palabras, el psicoanálisis, como todas las ciencias, se consagra a la búsqueda de la verdad y a desenmascarar ilusiones. [...] Todo se debía al trabajo de fuerzas profanas ciegas que chocaban entre sí. El Freud

de la pulsión como una hipótesis de trabajo necesaria para justificar la actividad psíquica en estrecha relación con el cuerpo. Es decir, pone de relieve la importancia del cuerpo para el psicoanálisis en tanto sede de la personalidad. En efecto, el psicoanálisis no trata con la personalidad en abstracto sino más bien con múltiples personalidades a partir de las cuales se propone encontrar las leyes generales que rigen el funcionamiento de los procesos mentales, tanto 'normales' como patológicos. Dicho de otro modo, elabora una casuística para sus formulaciones de índole metapsicológica.

Sin embargo, Freud es bien consciente de que al abordar la pulsión opera en los linderos del psicoanálisis e incluso más allá de su propio objeto de estudio, el psiquismo humano. Y como la pulsión no puede más que ser tomada en relación con sus cuatro términos (*Drang, Ziel, Objekt y Quelle*), Freud aprovecha para comprometer a la biología y deslindar los ámbitos de sus respectivos quehaceres. Así, en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915c) expresará que:

El estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología; aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática, dentro de la vida anímica no nos es conocida de otro modo que por sus metas. El conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales en modo alguno es imprescindible para los fines de la investigación psicológica. Muchas veces puede inferirse retrospectivamente con certeza las fuentes de la pulsión a partir de sus metas. (Freud, 1915c/1990, p. 119)<sup>53</sup>

De modo que, tal como deja entrever la cita, la misma metapsicología no basta para dar completa cuenta de la pulsión por cuanto uno de sus términos (la fuente) queda fuera de su rango estricto de estudio. En «Teoría de la libido» (Freud 1923a [1922]), uno de los dos artículos de enciclopedia, Freud vuelve sobre el tema:

Sobre la base de reflexiones de alto vuelo acerca de los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte, parece verosímil que deban admitirse dos variedades de pulsiones, en correspondencia con los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo. (Freud, 1923a [1922]/1990, pp. 253)

---

zoólogo, estudiando las gónadas de las anguilas, el Freud fisiólogo estudiando las células nerviosas de los cangrejos de río, el Freud psicólogo estudiando las emociones de los seres humanos, estaban comprometidos en una empresa única. [...] participaba en el vasto esfuerzo colectivo tendente a demostrar las huellas de la evolución». (Gay, 1989, p. 60)

<sup>53</sup> »Das Studium der Triebquellen gehört der Psychologie nicht mehr an; obwohl die Herkunft aus der somatischen Quellen das schlechteste Entscheidende für den Trieb ist, wird er uns im Seelenleben doch nicht anders als durch seine Ziele bekannt. Die genauere Erkenntnis ist für die Zwecke der psychologischen Forschung nicht durchwegs erforderlich. Manchmal ist der Rückschluss aus den Zielen des Triebes auf dessen Quellen gesichert«. (Freud 1915c/1980, pp. 86-87)

En efecto, como es de sobra sabido y como ha quedado expuesto más arriba, la metapsicología estudia el psiquismo humano. Freud pareciera ir más allá del propio psicoanálisis y de la propia metapsicología para procurarse la comprensión de las pulsiones. Ahora bien, y en cuanto compete a la biología el estudio del cuerpo, ella puede aclarar bastante el panorama sobre el arraigo somático de la pulsión. Dicho en pocas palabras: Freud convoca a la biología para realizar una tarea que por su propia naturaleza escapa al psicoanálisis aun cuando se traduce en supuesto necesario.

Ahora bien, ¿queda huérfano el psicoanálisis de acudir al examen de la pulsión? No necesariamente, porque lo que se tematiza es la relación entre psiquismo y cuerpo. Y mientras la biología tarda en acudir a su cita con el psicoanálisis, a este le basta con el concepto de *zona erógena* para señalar la conexión indesligable entre cuerpo y psique expresada como una mutua influencia, como se observará a continuación.

#### *El concepto de zona erógena*

El concepto de zona erógena aborda la relación entre cuerpo y psiquismo, relación en la que el concepto de pulsión juega un rol sumamente importante por cuanto ella establecería el vínculo irrompible e irrefrenable entre ambos. De ahí que su naturaleza fronteriza entre lo psíquico y lo somático plantee la fuga de la pulsión para el psicoanálisis hacia otros campos de conocimiento, como la biología, que es donde remite Freud.

Laplanche y Pontalis (1993, p. 475) recogen la siguiente definición de zona erógena: «Toda región del revestimiento cutáneo-mucoso susceptible de ser asiento de una excitación de tipo sexual. [...]». Vale decir, no se puede hablar de zona erógena sin remitirse al cuerpo y a su movimiento orgánico incesante. El cuerpo es el vasto territorio de las zonas erógenas. En ese sentido, Laplanche y Pontalis (1993) añaden, con mayor alcance y precisión, que

Toda región del revestimiento cutáneo-mucoso puede funcionar como zona erógena, y Freud (1909a [1908]: 239), extiende incluso la propiedad llamada erogeneidad a todos los órganos internos: "Hablando con propiedad, todo el cuerpo es una zona erógena". (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 475).

La erogeneidad, como apuntan los autores, es «[la] Capacidad que posee cualquier región corporal de constituirse en fuente de una excitación sexual, es decir, de comportarse como zona erógena». (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 120) Vale decir, la teoría de las zonas erógenas<sup>54</sup> pone en evidencia la sexualidad en estrecha relación con el cuerpo. No se trata, ciertamente, de la sexualidad entendida como genitalidad. Se trata, más bien, de la sexualidad cuyo sentido ha sido ampliado por el psicoanálisis, es decir, una erótica del cuerpo vivo impulsado a seguir viviendo.<sup>55</sup> Dicho de otro modo, el cuerpo gobernado por Eros. Y se podría pensar, en esa línea, en el imperio del principio del placer.<sup>56</sup> Sin embargo, el movimiento del cuerpo revela su propia temporalidad y la oposición tensa entre vida y muerte: la conciencia de la propia temporalidad nos sitúa en el umbral de la vida y de la muerte. El gerundio es más expresivo: sabemos que estamos viviendo y que, al mismo tiempo, nos estamos muriendo. De modo que mientras vivimos gobierna Eros, aunque la victoria definitiva la obtiene Thánatos.

De modo que para el psicoanálisis se trata de un cuerpo vivo y sexualizado y, precisamente por ello, se le puede considerar sin mayores problemas como una gran zona erógena. Así, pues, cuerpo, pulsión, sexualidad y aparato psíquico son los grandes nudos de una relación sumamente compleja entre el cuerpo y el psiquismo humano cuyo desarrollo desborda ampliamente los propósitos, alcances y límites de nuestra modesta investigación. La traemos a colación porque, como se aprecia, en última instancia todo termina remitiendo al cuerpo: la zona erógena, la sexualidad, los síntomas de la histeria, etc. Por lo demás, el cuerpo es el depósito tanto de las pulsiones, como de las necesidades y de los deseos: la pulsión sería el fundamento de la necesidad y del deseo.<sup>57</sup> Todos ellos serían también sexuales (en el sentido amplio). Freud identificó a la pulsión sexual como una de las pulsiones primordiales. Por otro lado, convino en que el hambre y la procreación son las necesidades más primarias por cuanto la primera mantiene vivo al individuo mientras la segunda contribuye a la pervivencia de la especie (Freud 1915c/1990, p. 120). Al respecto, Peter Gay cita una entusiasta

---

<sup>54</sup> Laplanche y Pontalis (1993, p. 475) apuntan que la teoría de las zonas erógenas, aunque apenas en bosquejos, data de 1896-1897. Es decir, es posterior al *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1950) y casi contemporánea de *La interpretación de los sueños* (1900a [1899]).

<sup>55</sup> Sobre la ampliación de la sexualidad véase Young & Brook (1994).

<sup>56</sup> Sobre la dialéctica del principio de placer véase Dahmer (2009).

<sup>57</sup> Véase el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (1900a [1899]), donde Freud propone que todos los sueños son satisfacción de deseos.

frase de Freud, apoyado en el gran Schiller: «Hambre y amor: ésta, después de todo, es la verdadera filosofía, como ha dicho nuestro Schiller». (Gay 1989, p. 71) En la línea de razonamiento que venimos abordando, el hambre y la procreación no serían otra cosa que expresión de una sexualidad fundamental de base. En ese sentido, nótese el eco schopenhaueriano de estas consideraciones sobre la sexualidad:

El impulso sexual se confirma como la más decidida y fuerte afirmación de la vida también en el hecho de que tanto para el hombre natural como para el animal constituye el objeto último, el fin supremo de su vida. La *autoconservación* (*Selbsterhaltung*) es su primera aspiración, y en cuanto se ha ocupado de ella se afana únicamente en la *propagación de la especie* (*Fortpflanzung des Geschlechts*): más no puede pretender cuanto mero ser natural. [...]. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 60, p. 389 [388]; énfasis nuestro)<sup>58</sup>

Ahora bien, esto haría pensar que todas las pulsiones, en tanto dependientes del cuerpo, son sexuales.<sup>59</sup> En ese sentido, Pereira resume con solvencia el punto de vista freudiano:

Freud propone dos alternativas para rastrear los *orígenes de la pulsión sexual* (*Ursprünge des Sexualtriebes*), en el que están imbricados tres vectores en el engendramiento de la excitación corporal: el lugar del cuerpo, los procesos somáticos y procesos psíquicos. La primera sitúa la pulsión en relación con la estimulación erógena, sea proveniente del mundo exterior (actividad muscular, procesos afectivos, trabajo intelectual y excitación mecánica), sea de procesos orgánicos, o de los dos a la vez. En este caso, la *fuentes* de la pulsión se ubica en una determinada parte del cuerpo, las zonas erógenas. La segunda alternativa sitúa la pulsión con relación a un proceso más complejo: se trata del engendramiento de la excitación sexual proveniente de la vida anímica propiamente dicha, como «un repositorio de impresiones externas y un receptor de excitaciones internas (1905d, p. 190). La excitación puede producirse en tal o cual parte del cuerpo en tanto en cuanto “calco de una

---

<sup>58</sup> »Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. *Selbsterhaltung* ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach *Fortpflanzung des Geschlechts*: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 60, p. 428; énfasis nuestro)

<sup>59</sup> Constituye este uno de los más ricos temas del debate metapsicológico contemporáneo y todavía está lejos de clausurarse (Green *et al*, 1991). Laplanche (2001, pp.157-179; 1991) considera que la distinción entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte debe ser complementada con un añadido: ha de hablarse, en realidad, de pulsiones *sexuales* de vida y pulsiones *sexuales* de muerte. En cambio, para Green (1996 y 1991) se trata de dos funciones distintas y complementarias: la función objetalizante (pulsiones de vida) y la función desobjetalizante (pulsiones de muerte). Sin embargo, Green deja todavía un tanto oscura la relación entre pulsión y sexualidad.

satisfacción vivida a raíz de otros procesos orgánicos” (1905d, p. 182) (Pereira 2001, pp. 167-168)<sup>60</sup>

La cita saca a relucir la preocupación de Freud por la fuente de las pulsiones y devuelve a la consideración de la zona erógena. El interés de Freud por especificar las fuentes precisas de pulsiones determinadas alcanza un punto de vista más amplio cuando considera al cuerpo como fuente total de la pulsión. No obstante, la pulsión sigue conservando su oscuridad característica porque finalmente, como señala F.-Villamarzo (1989, p. 402), se traduce en el indicador de una «[...] *transformación* de la energía inicialmente biológica en específicamente psíquica, postulada por la propia naturaleza *fronteriza* del concepto de pulsión [...]».

En el presente capítulo hemos estudiado el concepto de pulsión (*der Trieb*) en el pensamiento de Sigmund Freud (1856-1939). Hemos afirmado que la pulsión es un concepto metapsicológico de amplios alcances. Su problemática, pues, está inserta en una panorámica de mayor trascendencia —el concepto mismo de *metapsicología*— cuyo esclarecimiento nos impusimos convenientemente como tarea previa, pues contribuyó a que discernamos con bastante claridad aquellos caracteres que emparentan y distinguen a la pulsión (*der Trieb*) respecto de la voluntad (*der Wille*).

En ese sentido, observamos que el concepto mismo de metapsicología está rodeado de cierta oscuridad en la medida en que Freud no ofrece una sino varias definiciones que implican diversos énfasis complementarios en cuanto a las particularidades de la disciplina psicoanalítica. Apuntamos que Assoun ofrece la síntesis de las distintas definiciones recogiendo y conectando los distintos vectores involucrados con la perspectiva metapsicológica. En opinión de Assoun, la novedad del psicoanálisis, respecto de otros conocimientos (la psicología y la metafísica), radica en su objeto de estudio (el aparato psíquico), sus fuentes (el material clínico), sus puntos de vista (tópico, económico y dinámico) y sus alcances y sus limitaciones en cuanto a su dimensión científica y especulativa.

Apoyados en A. Green y F.-Villamarzo, por nuestra parte, respaldamos esta postura pues nos permite situar a la pulsión en el horizonte metapsicológico como un concepto fundamental de naturaleza energética y arraigado completamente en el cuerpo. La pulsión cumple dos funciones específicas. Por

---

<sup>60</sup> El texto freudiano que cita Pereira es *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d), la edición de Amorrotu de 1905d/1985 (VII, pp. 109-224).

una parte, pone en movimiento al aparato psíquico pues denota la demanda que impone el cuerpo al aparato psíquico. Por otro lado, mantiene en actividad al aparato psíquico pues se trata de una demanda constante. Expresado en lenguaje metapsicológico, la pulsión comporta los enfoques económico y dinámico. Desde el punto de vista económico, la pulsión rige el aumento y la disminución de la excitación en el aparato psíquico, mientras que desde el punto de vista dinámico, la pulsión es el motor de la vida psíquica.

Sin embargo, estas consideraciones están lejos de agotar el estudio de la pulsión. Si bien es cierto que la pulsión necesita ser comprendida en su propio devenir (Assoun, 2006, p. 195) y que un trabajo completo y exhaustivo sobre la pulsión implicaría desarrollar a profundidad las implicaciones de los términos que describen y explican su movimiento y actividad —esto es el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*)—, nosotros hemos preferido ocuparnos especialmente del objeto y de la fuente, pues estas nociones son las que mejor contribuyen a que podamos realizar la comparación entre la voluntad schopenhaueriana y la pulsión freudiana: la voracidad de ambas y su arraigo en el cuerpo.

Por un lado, observamos que la pulsión guarda estrecha relación con el objeto (Green, 1991 y 1996) y que tal relación pone de relieve, precisamente, el carácter más fundamental de la pulsión: su voracidad, que es justamente un atributo que mayores cercanías señala en relación con la voluntad de Schopenhauer. Dicha voracidad, por una parte, queda al descubierto cuando se afirma y justifica la contingencia del objeto de la pulsión. Sin embargo, y por otra parte, esa voracidad señala un escaso desarrollo teórico por parte de Freud. En efecto, Freud lo esboza en sus líneas más generales. Y, en ese sentido, Green ensaya un desarrollo de esa línea de razonamiento atribuyéndole a la pulsión una función objetalizante, es decir arrogándole a la pulsión la capacidad de crear o encontrar su objeto.

Con la función objetalizante, la pulsión *crea* o *encuentra* a su objeto precisamente porque este resulta apto para satisfacer las demandas y necesidades de la pulsión. Green atribuye al objeto una función nutricia, la capacidad del objeto de servir de alimento a la pulsión. Sin embargo, en la medida que la pulsión es una fuerza constante y, por su parte, el objeto es siempre contingente, estas dos consideraciones ponen de relieve la voracidad de la

pulsión: nada, en definitiva, puede satisfacerla y, en todo caso, toda satisfacción es también contingente. En sí misma, pues, la pulsión nunca está satisfecha.

También tratamos sobre el arraigo somático de la pulsión y observamos que, en definitiva, el cuerpo todo es considerado por Freud como una zona erógena, es decir como el único, indispensable e insustituible depósito y fuente de las pulsiones. Freud mismo reconoce el carácter especulativo del intento de fundamentación biológica de la naturaleza de las pulsiones. Afirma que el esclarecimiento sobre el origen de las pulsiones ya no compete al psicoanálisis (por quedar fuera de la órbita del aparato psíquico) y creemos que debe verse en ello el afán freudiano por insertar al psicoanálisis en el panorama científico, trabajando de manera conjunta con las demás ciencias; estrategia que, no obstante, oscurece la comprensión de la pulsión. Sin embargo, observamos que con la categoría de zona erógena tanto el cuerpo como la pulsión toman otra densidad porque el cuerpo no es visto ni desde la fisiología ni desde la biología sino desde la metapsicología. Es decir, que el sujeto psíquico no es otro que el sujeto de la pulsión.

Con todo esto, pues, en el capítulo siguiente realizaremos el análisis comparativo entre la voluntad (*der Wille*) y la pulsión (*der Trieb*) tomando como ejes los puntos de contacto que nos ha permitido reconocer el estudio llevado a cabo hasta este momento. Así, señalaremos el nivel teórico de ambos conceptos en sus correspondientes marcos teóricos de referencia. Observaremos que los dos —uno en la onto-metafísica, el otro en la metapsicología— ocupan el más alto nivel teórico concebible al interior de sendas teorías: se los puede considerar, en ese sentido, el *principio explicativo* de sus respectivos objetos de estudio.

Así se pone de relieve la más obvia diferencia entre los pensadores que estamos estudiando. Es decir, el hecho de que Schopenhauer sea filósofo y Freud psicoanalista ya nos alerta de la diferencia temática y la amplitud de miras de cada pensador: la principal diferencia radica, pues, en el hecho de que Schopenhauer se propone resolver el enigma del universo, mientras que Freud se propone entender y explicar la compleja vida psíquica del hombre, con el fin de crear una teoría de la mente y una psicoterapia.

Esa diferencia trae consigo otra importante diferencia en cuanto a la característica fundamental de los conceptos bajo estudio: la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad se contrapone a la voracidad de la pulsión. Así, mientras la

voluntad se devora a sí misma en sus fenómenos, la pulsión *devora* incesantemente a los objetos que se le ofrecen como vías de satisfacción. Coinciden, pues, en su naturaleza sumamente dinámica e impulsora de la vida dentro de sus respectivos ámbitos.

Una coincidencia grande, por otro lado, es que dichos conceptos son puestos en relación con objetos contingentes. Sin embargo, son contingentes no en el mismo sentido. Para Schopenhauer es contingente por estar sometido el objeto al devenir espacio-temporal, es decir, desde una perspectiva ontológica. En cambio, para Freud el objeto (un objeto particular y específico) es contingente porque se revela como prescindible para la pulsión, aun cuando la relación entre pulsión y objeto es necesaria; en caso de pérdida, el aparato psíquico (o alguna de sus instancias) suple la carencia ofreciéndose a cumplir la función del objeto.

Por último, habremos de ver que el cuerpo cobra especial importancia tanto para la voluntad como para la pulsión. Cada uno a su modo, tanto Schopenhauer como Freud, revaloriza el cuerpo en la vertiente del pensamiento occidental. Uno y otro modo de pensamiento le otorgan un lugar de importancia. Sin embargo, mientras en el contexto schopenhaueriano la voluntad es el sostén del cuerpo, es decir, el cuerpo es para el hombre la manifestación más inmediata de la voluntad y expresa, al mismo tiempo, de manera contundente las formas más primarias y poderosas de la voluntad de vivir (hambre y procreación); la pulsión, por su parte, es sostenida por el cuerpo.

## CAPÍTULO III

### Voluntad (*der Wille*) y Pulsión (*der Trieb*): Análisis comparativo

Sie werden vielleicht achselzuckend sagen: Das ist nicht Naturwissenschaft, das ist Schopenhauersche Philosophie. Aber warum, meine Damen und Herren, sollte nicht ein kühner Denker erraten haben, was dann nüchterne und mühselige Detailforschung bestätigt? Und dann, alles ist schon einmal gesagt worden und vor Schopenhauer haben viele Ähnliches gesagt. Und weiter, was wir sagen, ist nicht einmal richtiger Schopenhauer. Wir behaupten nicht, der Tod sei das einzige Ziel des Lebens; wir übersehen nicht neben dem Tod das Leben. Wir anerkennen zwei Grundtriebe und lassen jedem sein eigenes Ziel.

Sigmund Freud\*

En el capítulo anterior hemos estudiado el concepto de pulsión (*der Trieb*) en el pensamiento de Sigmund Freud. Hemos afirmado que la pulsión es un concepto metapsicológico de amplios alcances. Su problemática, pues, está inserta en una panorámica de mayor trascendencia —el concepto mismo de «metapsicología»— cuyo esclarecimiento nos impusimos convenientemente como tarea previa, pues contribuyó a que discernamos con bastante claridad aquellos caracteres que emparentan y distinguen a la pulsión (*der Trieb*) respecto de la voluntad (*der Wille*).

En ese sentido, observamos que el concepto mismo de metapsicología está rodeado de cierta oscuridad en la medida en que Freud no ofrece una sino varias definiciones que implican diversos énfasis complementarios en cuanto a las particularidades de la disciplina psicoanalítica. Apuntamos que Assoun ofrece

---

\* En Freud (1933a [1932]/1980, p. 540). En nuestra lengua se lee: «Diréis, quizá, encogiéndoo de hombros: Esto no es ciencia natural, es filosofía “schopenhaueriana”. ¿Y por qué un osado pensador no podría haber descubierto lo que luego confirmaría la investigación clínica laboriosa y detallada? Además, todo se ha dicho ya alguna vez, y antes de Schopenhauer fueron muchos los que sostuvieron tesis análogas. Y por último, lo que nosotros decimos no coincide **en absoluto** con las teorías de Schopenhauer. Nosotros no afirmamos que el único fin de la vida sea la muerte; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida. Reconocemos dos pulsiones fundamentales (*zwei Grundtriebe*) y dejamos a cada uno su fin propio». (Freud, 1933a [1932]/1981, p. 3161-3162) Recordemos que López Ballesteros traduce *der Trieb* por “instinto” y no por “pulsión”.

la síntesis de las distintas definiciones recogiendo y conectando los distintos vectores involucrados con la perspectiva metapsicológica. En opinión de Assoun, la novedad del psicoanálisis, respecto de otros conocimientos (la psicología y la metafísica), radica en su objeto de estudio (el aparato psíquico), sus fuentes (el material clínico), sus puntos de vista metodológicos (tópico, económico y dinámico) y sus alcances y sus limitaciones en cuanto a su dimensión científica y especulativa.

Apoiados en A. Green y F.-Villamarzo, por nuestra parte, respaldamos esta postura pues nos permite situar a la pulsión en el horizonte metapsicológico como un concepto fundamental de naturaleza energética y arraigado completamente en el cuerpo. La pulsión cumple dos funciones específicas. Por una parte, pone en movimiento al aparato psíquico pues denota la demanda que impone el cuerpo al aparato psíquico. Por otro lado, mantiene en actividad al aparato psíquico puesto que se trata de una demanda constante y, en definitiva, incontenible. Expresado en lenguaje metapsicológico, la pulsión comporta los enfoques económico y dinámico. Desde el punto de vista económico, la pulsión rige el aumento y la disminución de la excitación en el aparato psíquico, mientras que desde el punto de vista dinámico, la pulsión es el motor de la vida psíquica.

Sin embargo, estas consideraciones están lejos de agotar el estudio de la pulsión. Si bien es cierto que la pulsión necesita ser comprendida en su propio devenir (Assoun, 2006) y que un trabajo completo y exhaustivo sobre la pulsión implica desarrollar a profundidad las implicaciones de los términos que describen y explican su movimiento y actividad —esto es el impulso (*Drang*), la meta (*Ziel*), el objeto (*Objekt*) y la fuente (*Quelle*)—, nosotros hemos preferido ocuparnos especialmente del objeto y de la fuente, pues estas nociones son las que mejor contribuyen a que podamos realizar la comparación entre la voluntad schopenhaueriana y la pulsión freudiana: la voracidad de ambas y su arraigo en el cuerpo.

Por un lado, observamos que la pulsión guarda estrecha relación con el objeto (Green, 1991 y 1996) y que tal relación pone de relieve, precisamente, el carácter más fundamental de la pulsión: su voracidad, que es justamente un atributo que mayores cercanías señala en relación con la voluntad de Schopenhauer. Dicha voracidad, por una parte, queda al descubierto cuando se afirma y justifica la contingencia del objeto de la pulsión. Mas esa voracidad, por

otra parte, adolece de la falta de un desarrollo teórico más profundo por parte de Freud. En efecto, Freud lo esboza en sus líneas más generales. Y, en ese sentido, Green ensaya un desarrollo de esa línea de razonamiento atribuyéndole a la pulsión una función objetalizante, es decir arrogándole a la pulsión la capacidad de crear o encontrar su objeto.

Con la función objetalizante, la pulsión «crea» o «encuentra» a su objeto precisamente porque este resulta apto para satisfacer las demandas y necesidades de la pulsión. Green atribuye al objeto una función nutricia, la capacidad del objeto de servir de alimento a la pulsión. Sin embargo, en la medida que la pulsión es una fuerza constante y, por su parte, el objeto es siempre contingente, estas dos consideraciones ponen de relieve la voracidad de la pulsión: nada, en definitiva, puede satisfacerla y, en todo caso, toda satisfacción es también contingente. En sí misma, pues, la pulsión nunca está satisfecha.

También tratamos sobre el arraigo somático de la pulsión y observamos que, en definitiva, el cuerpo todo es considerado por Freud como una zona erógena, es decir como el único, indispensable e insustituible depósito y fuente de las pulsiones. Freud mismo reconoce el carácter especulativo del intento de fundamentación biológica de la naturaleza de las pulsiones. Afirma que el esclarecimiento sobre el origen de las pulsiones ya no compete al psicoanálisis (por quedar fuera de la órbita del aparato psíquico) y creemos que debe verse en ello el esfuerzo freudiano por insertar al psicoanálisis en el panorama científico, trabajando de manera conjunta con las demás ciencias; estrategia que, no obstante, oscurece la comprensión de la pulsión. Sin embargo, veremos que con la categoría de zona erógena tanto el cuerpo como la pulsión toman otra densidad porque el cuerpo no es visto ni desde la fisiología ni desde la biología sino desde la metapsicología. Es decir, que el sujeto psíquico no es otro que el sujeto de la pulsión.

Ahora bien, en el presente capítulo realizaremos el análisis comparativo entre la voluntad y la pulsión tomando como ejes los puntos de contacto que nos ha permitido reconocer el estudio llevado a cabo en los capítulos anteriores. Ya el epígrafe que encabeza este capítulo advierte de una toma de posición de Freud respecto a Schopenhauer. Nuestra intención, en ese sentido, es profundizar y remarcar la distancia entre ambos pensadores sin olvidar, por ello, los puntos de contacto a través, precisamente, de los conceptos capitales de

voluntad y de pulsión. Así, señalaremos el nivel teórico de ambos conceptos en sus respectivos marcos referenciales. Los dos, uno en la onto-metafísica, el otro en la metapsicología, ocupan el más alto nivel teórico concebible al interior de sendas teorías: se los puede considerar el *principio explicativo* de sus respectivos objetos de estudio.

Se resalta así la más obvia diferencia entre los pensadores que estudiamos. Es decir, el hecho de que Schopenhauer sea filósofo y Freud psicoanalista ya nos alerta de la diferencia temática y la amplitud de miras de cada pensador: la principal diferencia radica, pues, en el hecho de que Schopenhauer se propone resolver el enigma del universo, en tanto que Freud, *más modestamente* acaso, quiere explicar la compleja vida psíquica de la mente del ser humano.

Esa diferencia trae consigo otra importante diferencia en cuanto a la característica fundamental de los conceptos bajo estudio: la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad se contrapone a la voracidad de la pulsión. Así, mientras la voluntad se devora a sí misma en sus fenómenos, la pulsión devora incesantemente a los objetos que se le ofrecen como vías de satisfacción. Coinciden, pues, en su naturaleza sumamente dinámica e impulsora de la vida dentro de sus respectivos ámbitos.

Una coincidencia grande, por otro lado, es que dichos conceptos son puestos en relación con objetos contingentes. Sin embargo, son contingentes no en el mismo sentido. Para Schopenhauer es contingente por estar sometido el objeto al devenir espacio-temporal. En cambio, para Freud el objeto es contingente porque se revela intercambiable, por completo sustituible, para la pulsión, no obstante que no puede darse la pulsión sola ni el objeto solo: pulsión y objeto, como se ha dicho, son un par indesligable y mutuamente dependientes la una del otro y viceversa; de ahí que, en caso de pérdida, el aparato psíquico (o alguna de sus instancias) suple la carencia ofreciéndose a cumplir la función del objeto.

Finalmente, al final del presente capítulo habremos de observar que el cuerpo cobra especial importancia tanto para la voluntad como para la pulsión. Cada uno a su modo, tanto Schopenhauer como Freud, revaloriza el cuerpo en la vertiente del pensamiento occidental. Uno y otro modo de pensamiento le otorgan un lugar de importancia. Sin embargo, mientras en el contexto schopenhaueriano

la voluntad es el sostén del cuerpo, es decir, el cuerpo es para el hombre la manifestación más inmediata de la voluntad y expresa, al mismo tiempo, de manera contundente las formas más primarias y poderosas de la voluntad de vivir (hambre y procreación); la pulsión, por su parte, es sostenida por el cuerpo y expresa la poderosa influencia que el cuerpo ejerce sobre la vida psíquica.<sup>61</sup>

#### *Nivel teórico: principio explicativo*

Empezaremos el análisis comparativo entre la voluntad (*der Wille*) y la pulsión (*der Trieb*) señalando el nivel teórico de tales conceptos en sus respectivos marcos referenciales. Hemos apuntado que estos conceptos, uno en la onto-metafísica, el otro en la metapsicología, ocupan el más alto nivel teórico concebible al interior de sus propios marcos teóricos: ambos pueden ser considerados el *principio explicativo* en relación con el objeto de estudio que le incumbe a cada uno. De acuerdo con el orden que hemos seguido hasta ahora, empezamos por referirnos a la voluntad (*der Wille*) para luego detenernos en la pulsión (*der Trieb*) y realizar una confrontación dialéctica que nos permita señalar que los conceptos sobre los cuales reflexionamos constituyen el *principio explicativo*, la *condición de posibilidad* de aquello que se proponen explicar y justificar (el mundo y la vida psíquica, respectivamente). La diferencia radica en que Schopenhauer propone, justifica y defiende una visión del mundo (*eine Weltanschauung*), de la que trata de persuadirnos y que está apoyada de manera preponderante en la especulación. En cambio, Freud propone, justifica y defiende una visión del aparato psíquico elaborada a partir de la observación clínica y seguida por esfuerzos teóricos y pretensiones de coherencia explicativa. En ese sentido, Schopenhauer propone su pensamiento como la explicación definitiva, como la solución última del enigma del universo, como escribe Borges (1974, p. 936). En cambio, Freud no quiere ir tan lejos (como se aprecia en el epígrafe que encabeza este capítulo) y considera el carácter provisional del sustento teórico del psicoanálisis.<sup>62</sup> Con base en la observación clínica, la parte teórica es un intento

---

<sup>61</sup> No podemos ignorar por otra parte el poder de la vida anímica sobre el cuerpo, es decir el poder del inconsciente sobre el cuerpo de la persona, tal como se manifiesta de tantas maneras en la clínica, por ejemplo: en enfermedades donde el cuerpo somatiza lo que la mente no puede expresar verbalmente, como en el caso de las enfermedades psicósomáticas.

<sup>62</sup> En el ensayo *Introducción del narcisismo* (1914c), Freud justifica el trabajo de teorización como un esfuerzo de síntesis de los datos recogidos en la paciente observación: «[...] es desagradable abandonar la observación a cambio de unas estériles disputas teóricas, pero no es lícito sustraerse

de síntesis explicativa y omnicomprensiva del acontecer psíquico (Assoun, 2006, p. 161). El mismo Freud toma posición al respecto cuando declara, en 1932, que el psicoanálisis no necesita ni implica ni puede generar por sí mismo una visión del mundo (*eine Weltanschauung*) sino que, consecuentemente, solo «es un fragmento de la ciencia y puede adherirse a la cosmovisión científica». (Freud, 1933a [1932], p. 197, citado por Gay, 1989, p. 60)

### *Onto-metafísica schopenhaueriana*

Como tuvimos ocasión de observar en el capítulo primero, la voluntad es un concepto propio de la metafísica, la ontología y la epistemología. Es decir cumple diversas funciones complementarias en el programa especulativo schopenhaueriano. La voluntad, ya lo dijimos, se erige en el principio explicativo del mundo todo. Schopenhauer empieza proponiendo una epistemología que le permite distinguir entre representación y voluntad. Representación es todo aquello sometido a la sucesión de tiempo y espacio, así como a la causalidad, reductible al principio de razón suficiente. La voluntad se constituye en el contenido de la representación, como aquello susceptible de ser representado y que da densidad, precisamente, a la representación. Desde la epistemología, pues, la voluntad, manifiesta solamente a través de sus representaciones, es establecida como el objeto definitivo del conocimiento.

Es en ese sentido que, desde la ontología, voluntad y representación conforman el ser del mundo. No hay representación sin voluntad y nada puede saberse de la voluntad si no es por la representación. Sin embargo, en orden a prioridad, la voluntad conserva la jerarquía frente a la representación por cuanto toda representación (excepto las ideas) es perecedera. No así la voluntad, que

---

de un intento de clarificación. Por cierto, representaciones como las de libido yoica, energía pulsional yoica y otras semejantes no son aprehensibles con facilidad, ni su contenido es suficientemente rico; una teoría especulativa de las relaciones entre ellas pretendería obtener primero, en calidad de fundamento, un concepto circunscrito con nitidez [es decir, la pulsión]. Sólo que a mi juicio esa es, precisamente, la diferencia entre una teoría especulativa y una ciencia construida sobre la interpretación de la *empiria*. Esta última no envidiará a la especulación el privilegio de una fundamentación tersa, incontrastable desde el punto de vista lógico; de buena gana se contentará con unos pensamientos básicos que se pierden en lo nebuloso y apenas se dejan concebir; espera aprehenderlos con mayor claridad en el curso de su desarrollo en cuanto ciencia y, llegado el caso, está dispuesta a cambiarlos por otros. Es que tales ideas no son el fundamento de la ciencia, sobre el cual descansaría todo; lo es, más bien, la sola observación. No son el cimiento son el remate del edificio integro, y pueden sustituirse y desecharse sin perjuicio». (Freud, 1914c/1990, pp. 74-75)

es inmutable y atemporal porque está fuera del espacio, del tiempo y de la causalidad, siendo, por tanto, incognoscible.

Ya en las perspectivas epistemológica y ontológica se percibe que para Schopenhauer la voluntad es el principio explicativo. No obstante, para ser enfático y no dar lugar a replicas, el pensador lleva el razonamiento hasta el extremo y postula la metafísica de la voluntad. Así, el filósofo de Danzig afirma que la voluntad es el sustrato último del mundo, la *cosa en sí* (*das Ding an sich*) absolutamente incognoscible e irrepresentable.<sup>63</sup> La voluntad, pues, está un paso más allá del ser: la voluntad deviene en ser, vale decir en representación dependiente, en última instancia, de la voluntad.

En ese sentido, se observa que la filosofía de Schopenhauer constituye una visión del mundo que intenta justificar el por qué y el cómo del mundo. De manera que la voluntad, como hemos dicho, es el principio explicativo de la visión schopenhaueriana del mundo.

#### *Metapsicología freudiana*

Como observamos en el capítulo anterior, la metapsicología constituye el esfuerzo de reflexión profunda por parte de Freud por adentrarse en los fundamentos del psicoanálisis y brindar una explicación metódica, clara y coherente sobre la estructura, el funcionamiento y el motor de la vida psíquica. En tal contexto, la pulsión se constituye en un importantísimo concepto metapsicológico de orden económico y dinámico. Es decir, regula el aumento y la disminución de la excitación del aparato psíquico, al tiempo que lo impulsa y mantiene en continuo e incesante movimiento. Así, con el concepto de pulsión, pareciera que Freud pretende dar cuenta de la totalidad del psicoanálisis. La pulsión mantiene estrecha relación con la sexualidad,<sup>64</sup> el aparato psíquico, los procesos de ligazón y desligazón y la represión, por mencionar solo algunos de

---

<sup>63</sup> También es este aspecto hay coincidencia entre la voluntad y la pulsión. Sin embargo, no entraremos en este tema porque implica entrar en las consideraciones epistemológicas del psicoanálisis y el tema, si bien relacionado con la pulsión, implica situarnos en el punto de vista de la teoría de la representación, lo cual desborda los límites de la presente investigación. Sin embargo, sobre la relación entre pulsión y representación en psicoanálisis puede consultarse Green (1993).

<sup>64</sup> Laplanche (1991) y Green (1991) mantienen vivo debate sobre la naturaleza de las pulsiones en cuanto a la todavía oscura relación que guarda la pulsión con la sexualidad.

los más importantes conceptos del patrimonio psicoanalítico. En ese sentido, con toda pertinencia Assoun (2006, p. 187) ha expresado que «Comprender qué significa el término pulsión implica, pues, *toda la explicación metapsicológica*». Se observa, pues, en Freud el intento de convertir a la pulsión en el principio explicativo del acontecer psíquico.<sup>65</sup>

En cuanto a similitudes y diferencias, a este respecto, entre la voluntad y la pulsión hay que apuntar que comparten el más elevado nivel de abstracción en el contexto de sus respectivas teorías. Los dos se constituyen en el principio explicativo de amplias e intrincadas implicaciones. Sin embargo, si bien son amplias las implicaciones, sus alcances y sus límites están marcados por los ámbitos de aplicación que son naturales a cada concepto. Así, la voluntad intenta desentrañar y explicar el enigma del universo. En cambio, la pulsión tiene como propósito, en la misma clave, desentrañar el enigma del universo mental.

#### *Sobre la aplicación del concepto: alcances y límites*

Acabamos de señalar una primera coincidencia entre la voluntad y la pulsión: ambas son el principio explicativo en el marco de sus respectivos contextos teóricos. Esta coincidencia, no obstante, pone de relieve la principal diferencia entre sendos conceptos: sus alcances y sus límites en cuanto a su ámbito de aplicación. Así, mientras la voluntad pretende resolver y explicar el enigma del universo, la pulsión se ciñe a la explicación de la vida psíquica. Es decir, la diferencia recae sobre la especificidad del objeto de estudio al que ambos conceptos resultan aplicables.

#### *El mundo*

Hemos observado (capítulo primero) que en el pensamiento de Schopenhauer el objeto de la reflexión es el mundo en tanto que voluntad y representación. La voluntad es la categoría única que explica la pluralidad que constituye el universo. En ese sentido, no hay nada en el mundo que no sea

---

<sup>65</sup> En ese sentido se pronuncia Assoun (2006, p. 187): «El concepto de “pulsión” (*Trieb*) puede ser considerado como el centro de gravedad de la metapsicología freudiana. Freud lo caracteriza, en efecto, como “concepto fundamental” (*Grundbegriff*) de la explicación (meta)psicológica».

voluntad. Así, pues, la voluntad se constituye en un concepto de gran generalidad que abarca absolutamente todos los supuestos posibles. Dicho de manera más breve, la voluntad configura una visión del mundo. El mundo, pues, es voluntad.

### *La vida psíquica*

En el pensamiento de Freud, en cambio, el objeto de la reflexión es la vida psíquica, es decir los procesos (económicos, tópicos y dinámicos) que tienen lugar al interior del aparato psíquico. La pulsión cobra importancia gracias a que es una hipótesis de trabajo necesaria que procura una explicación sólida y coherente de los fundamentos del psicoanálisis. Lo más lejos que Freud llega a especular por este camino se encuentra en su interés por comprender a la pulsión desde sus bases biológicas, aun cuando declara que este ya es terreno de la biología y no del psicoanálisis.<sup>66</sup> En modo alguno, pues, pretende la pulsión asumir las dimensiones de un principio explicativo del mundo sino solamente del aparato psíquico. Para decirlo con toda claridad: la pulsión no configura una visión del mundo. Sí, en cambio, una visión sumamente dinámica de la vida psíquica. Frente al inconsciente y al ello,<sup>67</sup> conceptos tópicos no obstante su dinamismo, la pulsión tiene mayor densidad teórica y alcance explicativo sobre el funcionamiento psíquico.

Se observa, pues, que el objeto de reflexión impone una importante diferencia en cuanto a los alcances y límites de cada uno de los conceptos bajo análisis. Así, la voluntad diseña y, más aun, requiere alcanzar las dimensiones de una visión del mundo. Por su parte, la pulsión alcanza para diseñar una visión del aparato psíquico. Si bien el aparato psíquico es un objeto más restringido que el mundo, no por ello es menos complejo y de menor dificultad en su aprehensión. En razón de ello, pues, Freud decide —conforme al paradigma positivista de la época— estudiar la vida psíquica a partir de la observación clínica y, en sus intentos de sistematización, de sofrenar continuamente sus

---

<sup>66</sup> Volveremos sobre esto cuando nos ocupemos de la relación entre el cuerpo y la pulsión.

<sup>67</sup> Tanto Barreira (2009) como Young & Brook (1994) y Assoun (1982) comparan a la voluntad con el inconsciente. Zentner (1995) hace lo propio con el ello. Lütkehaus propone una genealogía del inconsciente (*Unbewußten*) en la que incluye a Schopenhauer. Así procede también Ellenberger (1970).

ansias especulativas. Sin embargo, a pesar de esta gran diferencia en cuanto al objeto de aplicación, voluntad y pulsión vuelven a reflejarse la una a la otra, aunque ahora en menor medida, en cuanto a sus características fundamentales mientras la voluntad padece la escisión (*Entzweiung*) de sí misma y se revela como absolutamente nihilista, la pulsión se presenta con una irrefrenable e insaciable voracidad.

### *Características fundamentales*

Hemos señalado una similitud y una diferencia entre la voluntad y la pulsión. Hemos apuntado que coinciden en ser el principio explicativo y la piedra angular de los sistemas teóricos que sustentan. También hemos expresado que se distinguen en cuanto al objeto de reflexión que es la sustancia de los alcances y limitaciones de dichos conceptos. Así, mientras la voluntad levanta una visión del mundo, la pulsión se circunscribe a la vida psíquica. Ahora bien, en cuanto a la caracterización fundamental del perfil tanto de la voluntad como de la pulsión encontramos mayores cercanías y contrastes entre ambos conceptos. Si bien estos conceptos se delinearán por su voracidad, a la voluntad hay que añadirle la escisión (*Entzweiung*) consigo misma y su absoluta nihilidad (*Nichtigkeit*).

### *Dinamismo, voracidad, escisión (Entzweiung) de la voluntad consigo misma y absoluta nihilidad (Nichtigkeit)*

Dinamismo, voracidad, escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*) son los aspectos de la voluntad que nos interesa resaltar porque denotan una línea de reflexión schopenhaueriana muy similar a la que sigue Freud respecto de la pulsión. Excepto las ideas en sí mismas (la más inmediata manifestación de la voluntad), todas las demás manifestaciones de la voluntad (los fenómenos de la voluntad que expresan ideas) están sometidas a la vida y a la muerte. Las manifestaciones de la voluntad, en constante pugna unas con otras, revelan que la voluntad está escindida, en conflicto constante, consigo misma. La permanencia de una manifestación depende de la abolición de otra. Por eso dice Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 27, p. 208) que la voluntad se manifiesta como una continua e incesante actividad creativa y, al mismo tiempo, autodestructiva. Esto pone de relieve que la voluntad es sumamente dinámica y se halla en perpetuo

movimiento. Schopenhauer llega, incluso, a decir que la voluntad se manifiesta como un *afán ciego* o *impulso ciego* (*blinder Drang*) y una *agitación sombría y oscura* (*dumpfes Treiben*):

[...] en los grados más bajos, la voluntad se presenta como un ciego afán (*blinder Drang*), una agitación sombría (*dumpfes Treiben*) y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, p. 178 [204])<sup>68</sup>

En la cita aparecen dos términos caros a Freud: *Drang* y *Treiben*. El movimiento incesante de la voluntad conduce a su voracidad. Porque como una manifestación es sacrificada para que otra manifestación viva, en el fondo la voluntad no hace otra cosa que devorar a sus fenómenos y, más aún, devorarse a sí misma:

[...] En el fondo, todo esto se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad *hambrienta*. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 28, p. 183 [208]; énfasis nuestro)<sup>69</sup>

Así, es a partir de estas consideraciones que la voluntad se revela escindida, en contradicción consigo misma. Así, su propia afirmación conlleva su propia negación y abolición. Y puesto que la voluntad misma es un continuo querer sin aspiración, porque nada puede satisfacerla, Schopenhauer concluye en el nihilismo de la voluntad. En el primer capítulo incluimos la siguiente cita para referirnos a la jerarquía de las manifestaciones de la voluntad, aquí la traemos nuevamente a colación porque muestra de manera bastante clara la voracidad,

<sup>68</sup> »[...] auf der untersten Stufe, den Willen sich darstellen als einen *blinden Drang*, ein finsternes, *dumpfes Treiben*, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. [...]«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 211; énfasis nuestro). Vale la pena agregar el párrafo completo, que continúa diciendo: «[...] Es la forma más simple y débil de su objetivación. Como ese ciego afán (*blinder Drang*) y aspiración inconsciente (*erkenntnißloses Streben*) aparece aún en toda la naturaleza inorgánica, en todas las fuerzas originarias que la física y la química se ocupan de investigar y de llegar a conocer sus leyes; cada una de esas fuerzas se nos presenta en millones de fenómenos de la misma naturaleza y regularidad, que no manifiestan huella alguna de un carácter individual sino que simplemente se multiplican en virtud del tiempo y el espacio, es decir, del *principium individuationis*, como se multiplica una imagen en las facetas de un cristal». (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, p. 178 [204]) En el original se lee: »[...] Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objektivation. Als solcher blinder Drang und erkenntnißloses Streben erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen, Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt, sondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d.i. durch das *principium individuationis*, wie ein Bild durch die Facetten eines Glases vervielfältigt wird«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, pp. 211-212)

<sup>69</sup> »[...] Im Grunde entspringt dies daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts da ist und er ein *hungriger Wille* ist«. (Schopenhauer, 1819/1988, Vol. I, § 28, p. 217; énfasis nuestro)

la escisión o discordia (*Entzweiung*) de la voluntad consigo misma y su contundente nihilidad (*Nichtigkeit*):

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa (*Streit*), lucha (*Kampf*) y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad (*die dem Willen wesentliche Entzweiung*) respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. *Continuamente la materia persistente tiene que cambiar de forma cuando, al hilo de la causalidad, fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos, ávidos de manifestarse, se arrebatan unos a otros la materia, porque cada uno quiere revelar su idea.* A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en ella: [...] esa lucha no es sino la revelación de la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, *la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra*, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que *la voluntad de vivir (der Wille zum Leben) se consume a sí misma y es su propio alimento (Nahrung) en diversas formas*, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, [...] ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad (*Selbestentzweiung des Willens*), y se produce el *homo homini lupus*. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 27, pp. 174-175 [201]; énfasis nuestro)<sup>70</sup>

Se observa, pues, que las características fundamentales de la voluntad son su dinamismo, su voracidad, su escisión (*Entzweiung*) consigo misma y su nihilidad (*Nichtigkeit*). La pulsión va a coincidir en las dos primeras, aunque Freud (1915c)

<sup>70</sup> »So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. *Jede Stufe der Objektivierung des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will.* Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn: [...] ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Tierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern wird, d.h. *die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte*, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Tier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß *der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist*, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, das selbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene *Selbestentzweiung des Willens* zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und *homo homini lupus* wird«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 27, p. 208; énfasis nuestro)

haya desarrollado más sobretodo el dinamismo de la pulsión, cuyo complemento sobre la voracidad lo aporta Green (1996).

### *Dinamismo y voracidad de la pulsión*

Actividad, impulso y voracidad son las notas características de la pulsión. Sobre la incesante actividad de la pulsión, en el capítulo anterior aportamos una cita de Assoun (2006) muy expresiva de este aspecto:

No es necesario concebir a las pulsiones en sí y *después* sus “acaeceres destinados”. Más bien, es necesario representarse la esencia de las pulsiones como la puesta en acto en su devenir. En otras palabras, la represión, para citar el destino más importante de las pulsiones, es más que una “peripecia” de la pulsión: es la prueba de su verdad. No hay otro acceso al ser de la pulsión sexual que el examen de este “destino” (y, en forma subsidiaria, de los otros). (Assoun, 2006, p. 195; comillas y énfasis en el original)

Las pulsiones simplemente devienen, de manera continúa e incesante. En ese sentido, Green (1975, p. 179) sostiene que la pulsión es más un circuito que un lugar. El hecho de que el concepto sea más asequible desde las perspectivas económica y dinámica que desde la perspectiva tópica constituye una caracterización sintomática de sus propiedades. Solo desde una perspectiva tópica puede comprenderse que Freud (1905d) definiera a la pulsión como un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. En cambio, hemos apuntado que su mayor importancia recae en sus aspectos económico y dinámico, regulando la cantidad de excitación del aparato psíquico al tiempo que impulsando y manteniendo el movimiento de tal aparato. En este enfoque dinamista de la pulsión, el término *Drang* cobra una gran presencia por cuanto aporta una riqueza semántica que incide, precisamente, en el sentido de una fuerte movilidad. En el contexto freudiano, *Drang* se traduce al castellano como esfuerzo (Lopez Ballesteros), impulso o empuje (Assoun, 2006), perentoriedad (Etcheverry; F.-Villamarzo, 1989), etc. También el término *treiben* tiene la misma densidad dinámica (Mijolla, 2008, pp. 1069-1072).

Por otro lado, la voracidad de la pulsión se pone en evidencia cuando, siguiendo a Green (1996), se considera el otro polo de la actividad psíquica: el objeto. La pulsión precisa un objeto para satisfacerse, para diluir la excitación del aparato psíquico que ella misma provoca, de modo que a falta de objeto la pulsión

es capaz de lograr que el aparato psíquico (o alguna de sus instancias) se tome a sí mismo como objeto. De manera que, no obstante la contingencia del objeto, en realidad está siempre presente revelándose como necesario. Es contingente este o aquel objeto, pero no así la necesidad del objeto. Pero incluso afirmando la necesidad del objeto se observa que, ni aun en tal caso, alcanza el objeto a satisfacer la voraz demanda de la pulsión. Porque aunque interdependientes, la potencia creadora de la pulsión (función objetalizante) inclina la balanza a favor de la pulsión. Citemos nuevamente a Green (1996):

En cuanto a los objetos, la pulsión se regodea] En crearlos, hallándolos; en hallarlos, porque ya estaban ahí. En este aspecto, el campo de lo objetalizante es infinito. Pero esta *incesante actividad* se agotaría muy pronto si la pulsión perdiera su carácter hambriento, su *inextinguible sed de apoderarse de las oportunidades de la vida para darle la lujuriosa diversidad de formas que pueblan nuestro paisaje mental.* (Green, 1996, p. 38; énfasis nuestro)

La elocuencia de la cita casi nos exime de comentario. Por lo demás, podría considerarse otro punto de contacto entre la voluntad y la pulsión en que ambas poseen potencia creadora. Sin embargo, se trata de facultades radicalmente distintas. La voluntad es creadora en sentido ontológico: es el sustrato único e indispensable que se moldea en formas diversas y distinguibles por su entrada en el principio de razón suficiente. En cambio, la pulsión tiene una potencia creadora que es solo *atributiva* o *descubridora*: ella elige al objeto porque atribuye o descubre en él un atractivo, la capacidad de servirle de alimento y aportarle nutrientes, aunque no por ello satisfacción plena. En modo alguno se trata de una creación de corte ontológico. La pulsión no tiene ninguna potencia en ese sentido. Su sentido en cuanto a sus alcances y límites temáticos son bastante claros, como lo hemos señalado ya más arriba.

De los cuatro aspectos que hemos señalado más arriba como característicos de la voluntad, esto es el dinamismo, la voracidad, la escisión (*Entzweiung*) consigo misma y la absoluta nihilidad (*Nichtigkeit*), la pulsión comparte los dos primeros: el dinamismo y la voracidad. Es increíble como resuenan los ecos schopenhauerianos en la caracterización del dinamismo y la voracidad de la pulsión. Tenemos la impresión de que nos estuviéramos refiriendo más a Schopenhauer que a Freud. Cuando Green sugiere que la pulsión podría devorarse a sí misma está, sin duda, muy cerca del camino schopenhaueriano. Sin embargo, como ya hemos mencionado en reiteradas

ocasiones a lo largo de este trabajo, los estudios sobre la pulsión son relativamente recientes y hay todavía mucho por investigar al respecto.<sup>71</sup> Con el estado actual de la investigación es arriesgado sostener, inclusive en la teorización clínica, que la pulsión también está escindida y que es también nihilista. Y ello porque, así como la potencia creadora de la voluntad es distinta de la potencia creadora de la pulsión, también son distintos los modos en que puede aplicarse en los dos casos el concepto de la contingencia del objeto, que es el tema complementario de la voracidad tanto de la voluntad como de la pulsión.

### *La contingencia del objeto*

Hemos apuntado que la voluntad y la pulsión se acercan en cuanto a su alto nivel teórico en sus marcos de referencia respectivos: ambos constituyen el principio explicativo a partir del cual se desarrolla y logran los mayores alcances de sendas teorías. También hemos observado que mientras la voluntad corresponde a una visión del mundo, la pulsión, a lo más, corresponde a una visión dinámica del aparato psíquico conforme a los puntos de vista económico y dinámico de la metapsicología. Observamos así que voluntad y pulsión comparten algunas características fundamentales. Dinamismo y voracidad son aspectos comunes, mientras que escisión o discordia (*Entzweiung*) y nihilismo (*Nichtigkeit*) son propios únicamente de la voluntad. El dinamismo y la voracidad de ambas nos han permitido enfocar el otro lado de la relación, la dirección hacia la que se dirige el impulso y el alimento que le es preciso a la voracidad, aun cuando le sea esquiva la satisfacción plena.

Para completar este punto de vista nos ocuparemos en seguida de la contingencia del objeto, tanto de la voluntad como de la pulsión. Ciertamente, Schopenhauer no emplea el concepto “contingencia del objeto”. En este caso, se trata de un concepto de cuño netamente freudiano. Sin embargo, como concepción observamos que subyace al planteamiento schopenhaueriano de la voracidad de la pulsión. Aun así, el sentido de la contingencia es distinto. En el filósofo de Danzig conserva la densidad ontológica. En el psicoanalista de Viena,

---

<sup>71</sup> Por ejemplo, ayudaría bastante un desarrollo de los sentidos precisos que tanto Schopenhauer como Freud conceden en el empleo del término *Drang*.

en cambio, la contingencia tiene un sentido psíquico que, no obstante, tiene resonancias filosóficas.

#### *Contingencia del objeto de la voluntad*

No obstante que Schopenhauer no emplea la categoría de “contingencia del objeto”, se observa que objeto y representación mantienen cierta sinonimia que permite la aplicación de dicho concepto al ámbito de la voracidad de la voluntad. En rigor, la representación constituye el alimento de la voluntad y, más aún, la voluntad es alimento de sí misma, como lo expresa Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 28). En ese sentido, la contingencia de la representación es debida a su naturaleza sometida al devenir del tiempo, del espacio y la causalidad (las formas del principio de razón suficiente). En el ámbito de la representación todo, en definitiva, es contingente porque posee una existencia efímera y ocasional. En ese sentido, solo la voluntad es necesaria, más cuanto se halla fuera del principio de razón suficiente en cualquiera de sus formas. Contingente y necesario, pues, son usados aquí en sentido filosófico tradicional y denotan la precariedad de toda representación y lo forzoso de la única voluntad (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 24, p. 178). En buena cuenta, pues, el objeto de la voluntad (la representación) es contingente y precario porque es manifestación de la voluntad y, por tanto, también él mismo es voluntad (objetivada). Sin embargo, nunca un objeto puede agotar a la voluntad o representarla tal cual ella es. Parafraseando a Bion podemos decir que la voluntad es siempre contenido hostil de un continente precario. La voluntad se toma a sí misma como alimento por medio de sus manifestaciones (las representaciones u objetivaciones de la voluntad), es decir carece de intermediario o, en último caso, las representaciones en conflicto son las mediaciones de una sola voluntad que busca destruirse.

#### *Contingencia del objeto de la pulsión*

Hemos afirmado que el objeto de la pulsión es contingente. Ahora bien, la categoría de “objeto” tiene en psicoanálisis un sentido muy preciso y distinto del schopenhaueriano. Freud (1915c) sostiene respecto del objeto:

El objeto [*Objekt*] de la pulsión es aquello en o por lo cual [la pulsión] 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. (Freud, 1915c/1990, p. 118)<sup>72</sup>

Se trata de un objeto psíquico cuya ontología no incumbe sino indirectamente al psicoanálisis. Si bien es cierto que el objeto es siempre contingente, no obstante nunca puede faltar. Cuando se ha perdido, el mismo aparato psíquico e incluso algunas de sus instancias específicas se ofrecen como alimento de las pulsiones. Si la pulsión puede tomarse a sí misma como su propio objeto es una cuestión que habría que estudiarse a profundidad. Y es que la relación entre pulsión y objeto no es una relación inmediata y directa (como sí lo es la relación entre voluntad y representación, no obstante el principio de razón suficiente). La pulsión procede a la elección de objeto solamente a través del aparato psíquico y, también, se satisface a través de este. Con el narcisismo queda demostrado que la pulsión consigue que el aparato psíquico sea tomado como objeto de la pulsión. Aún cuando el campo de lo objetualizable sea infinito (Green, 1996, p. 38), resta averiguar si puede la pulsión impeler al aparato psíquico a tomar a la propia pulsión como objeto de la pulsión. Dicho más sencillamente, ¿podría la pulsión ser objeto de sí misma? Con el estado actual de la investigación esta pregunta queda pendiente de respuesta.

La necesidad que la pulsión tiene del objeto pone de relieve la contingencia de los objetos que elige la pulsión. En ese sentido, «contingencia del objeto» enfatiza, como contrapeso, la voracidad tanto de la voluntad como de la pulsión. La voluntad crea, devora y recrea continuamente la totalidad de los objetos del universo. En cambio, la pulsión está creando (invistiendo) los objetos psíquicos en los que detecta capacidades nutricias que una vez consumidos serán desechados. Por lo demás, una importante diferencia a este respecto es que la voluntad no establece intermediario entre ella y la representación. Es más, en la medida que todas las representaciones son producto de la voluntad, recaemos en la escisión (*Entzweiung*) de la voluntad. En cambio, no puede pensarse en una relación directa e inmediata entre la pulsión y el objeto sino solo mediada por el aparato psíquico y las funciones que le son propias. De ahí que no pueda decirse que la pulsión esté escindida consigo misma o que sea nihilista.

---

<sup>72</sup> »Das Objekt des Triebes, ist dasjenige an welcher oder durch welchem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreichen kann. Es ist das variabelste am Triebe, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet«. (Freud 1915c/1980, p. 88)

Ahora bien, a las semejanzas (principio explicativo, impulso, voracidad y contingencia del objeto) y las diferencias (mundo-psyque; escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad, sin término de comparación precisos en cuanto a la pulsión; psicoanálisis y ontología en cuanto a la contingencia del objeto) entre la voluntad y la pulsión, hay que añadir ahora una última coincidencia en cuanto a la importancia que Schopenhauer y Freud conceden al cuerpo. Como veremos a continuación, sin embargo, la configuración de la relación precisa entre cuerpo y voluntad, por un lado, y cuerpo y pulsión, por otro, son muy distintas. Es que el cuerpo, para Schopenhauer, sigue siendo una manifestación de la voluntad (la más inmediata para el hombre). En cambio, para Freud es el depósito, la fuente principal de las pulsiones y la sede del aparato psíquico.

#### *Importancia del cuerpo*

Hemos señalado algunas semejanzas (principio explicativo, impulso, voracidad y contingencia del objeto) y diferencias (mundo-psyque; escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad, sin término de comparación precisos en cuanto a la pulsión; psicoanálisis y ontología en cuanto a la contingencia del objeto) entre la voluntad y la pulsión. Nos corresponde ahora añadir una última coincidencia en cuanto a la importancia que Schopenhauer y Freud conceden al cuerpo. Como observaremos en seguida, la configuración de la relación precisa entre cuerpo y voluntad, por un lado, y entre cuerpo y pulsión, por otro, son muy distintas. Para Schopenhauer, el cuerpo sigue siendo una manifestación de la voluntad (la más inmediata para el hombre). En cambio, para Freud es el depósito, la fuente principal de las pulsiones (una gran zona erógena) y, por tanto, la sede del aparato psíquico.

#### *Cuerpo y voluntad*

Ya hemos expresado que el cuerpo cobra especial importancia en el territorio conceptual tanto de Schopenhauer como de Freud y que constituye un importante punto de encuentro y de bifurcación. Las diferencias de planteamiento en cuanto al cuerpo entre el filósofo de Danzig y el psicoanalista de Viena son notorias desde el principio. Mientras Freud se preocupa por la

relación entre cuerpo y psiquismo, Schopenhauer se refiere al cuerpo desde consideraciones de los órdenes epistemológico y metafísico. El filósofo afirma que conocemos nuestro cuerpo como representación en la medida en que los propios sentidos median entre él y el entendimiento: el tacto y la vista, por ejemplo, informan al cerebro de la materialidad de nuestro propio cuerpo; dicha materialidad, pues, es comprendida por nuestro propio cerebro (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 6, pp. 23-24 [67-68]). Sin embargo, aun cuando el conocimiento del propio cuerpo está mediado por los propios sentidos, el hombre sabe que su cuerpo es voluntad porque lo vive como movimiento interno (*Drang*), con la perentoriedad del hambre (*Hunger*) y la sexualidad (*Geschlechtstrieb*). Naturalmente, para Schopenhauer el cuerpo es también voluntad objetivada, vale decir la más inmediata objetivación de la voluntad:

Por eso las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los pies veloces, corresponden al afán (*Streben*) ya más mediato de la voluntad que representan. Así como la forma humana general corresponde a la voluntad humana general, también a la voluntad modificada individualmente, al carácter del individuo, le corresponde la corporización individual, que es característica y expresiva por completo y en todas sus partes. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 20, pp. 129-130 [161])<sup>73</sup>

Según Schopenhauer, pues, el individuo tiene una doble naturaleza: se reconoce como sujeto del querer con la misma seguridad (y probablemente más firmemente) como se reconoce sujeto del conocimiento. De manera que en el hombre el sujeto del querer y el sujeto del conocimiento coinciden plenamente. Así, desde la experiencia individual, Schopenhauer (1819/2004) pone al cuerpo como el más inmediato de los objetos.

Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento. *Mas objeto lo es ya su cuerpo, que por eso*

---

<sup>73</sup> »Die Theilen des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objectivirte Hunger; die Genitalien der objectivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modificirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 20, p. 162)

*denominamos, desde este punto de vista, representación. Pues el cuerpo es un objeto entre objetos y se encuentra sometido a las leyes de los objetos, aun cuando es objeto inmediato. Como todos los objetos de la intuición, está inserto en las formas de todo conocer, en el tiempo y el espacio, mediante los cuales se da la pluralidad. Pero el sujeto, el cognoscente y nunca conocido, no se halla dentro de esas formas sino que más bien está ya supuesto por ellas: así que no le conviene ni la pluralidad ni su opuesto, la unidad. No lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 2, pp. 5-6 [53]; énfasis nuestro)*<sup>74</sup>

A partir de allí, el amplio despliegue metafísico llevado a cabo por Schopenhauer y la consideración epistemológica sitúan al hombre como sujeto de conocimiento. Incluso cuando Schopenhauer (1844/2005) toma en cuenta los sentidos considera que:

[...] el sentido de lo sólido (tierra) es el tacto; el de lo líquido (agua), el gusto; el de lo gaseoso, es decir, vaporizado (vapor, aroma), el olfato; el de lo permanente elástico (aire), el oído; el de lo imponderable (fuego, luz), la vista. El segundo imponderable, el calor, no es propiamente un objeto del sentido sino un sensorio común; por eso actúa siempre directamente sobre la voluntad como agradable o desagradable. De esta clasificación se deduce la dignidad relativa de los sentidos. La vista ostenta el primer rango, en la medida en que su esfera es la que alcanza mayor amplitud y su receptividad es la más fina, eso se debe a que su estímulo es un imponderable, es decir, algo apenas corpóreo, cuasi espiritual. El segundo rango lo tiene el oído, que corresponde al aire. Entretanto, el tacto sigue siendo un sabio profundo y polifacético. (Schopenhauer, 1844/2005, Vol. II, Capítulo 3, pp. 31-32 [56])<sup>75</sup>

<sup>74</sup> »Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniß ist. *Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher, von diesem Standpunkt aus, Vorstellung nennen.* Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist. Er liegt, wie alle Objekte der Anschauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird«. (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 2, pp. 33-34; énfasis nuestro)

<sup>75</sup> »So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampförmige, d.h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieser Klassifikation ergibt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, d.h. ein kaum noch Körperliches, ein *quasi* Geistiges, ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter«. (Schopenhauer, 1844/1998, Vol. II, Kapitel 3, pp. 39-40)

Es conveniente que resaltemos el punto de vista sumamente funcional desde donde Schopenhauer analiza y comenta al cuerpo: el cuerpo está *diseñado* para conocer porque es la voluntad que quiere conocerse a sí misma. Ciertamente, Schopenhauer está lejos de pretender realizar una antropomorfización de la naturaleza, como bien ha señalado López de Santa María (2004, p.18). La labor de Schopenhauer consiste, más bien, en adjudicarle alcances metafísicos al concepto de voluntad para naturalizar al hombre.

Así pues, la parte epistemológica del pensamiento de Schopenhauer es de base empírica, se eleva al plano trascendental y pone al cuerpo en un lugar de suma importancia: el cuerpo es el requisito indispensable para tener acceso a las representaciones, pues se trata de un objeto entre objetos en cuya ausencia el mundo cesaría.

[...] Para el puro sujeto cognoscente ese cuerpo es en cuanto tal una representación como cualquier otra, un objeto entre objetos: sus movimientos y acciones no le son conocidos de forma distinta a como lo son los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y le resultarían igual de ajenos e incomprensibles si su significado no le fuera descifrado de otra manera totalmente distinta. En otro caso, vería que su obrar se sigue de los motivos que se le presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente igual que acontecen los cambios de los demás objetos a partir de causas, estímulos y motivos. Pero no comprendería el influjo de los motivos mejor que la conexión entre todos los demás efectos que se le manifiestan y sus causas. Entonces a la esencia interna e incomprensible para él de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo la denominaría, a discreción, una fuerza, una cualidad o un carácter, pero no tendría una mayor comprensión de ella. *Mas las cosas no son así: antes bien, al sujeto del conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza voluntad [Wille].* Esto, y solo esto, le ofrece la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar, de sus movimientos. [...]. (Schopenhauer, 1819/2004, Vol. I, § 18, pp. 118-119 [151-152]; énfasis nuestro).<sup>76</sup>

<sup>76</sup> »[...] Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller andern anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm eben so fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthselte wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehn, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. *Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthselns gegeben: und dieses Wort heißt Wille.* Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines

Se observa que, no obstante la metafísica del querer, Schopenhauer recurre al tratamiento del individuo como sujeto del conocimiento. Precisamente para situar a la voluntad más allá de las consideraciones tradicionales demasiado concienzialistas. En ese sentido, la represión y la locura son comentadas y analizadas siempre en orden a desajustes epistémicos<sup>77</sup> producidos por el poder de la propia voluntad (objetivada como sexualidad)<sup>78</sup> a través, precisamente, del cuerpo. La importancia del cuerpo, pues, se traduce en una triple interpretación: el cuerpo es una rotunda y poderosa manifestación de la voluntad (la más inmediata para el individuo), identifica al sujeto del querer con el sujeto del conocimiento y, finalmente, sirve de intermediario tanto entre ambos como entre el individuo y el resto del mundo. Por lo demás, Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, Capítulo 36) no desarrolla una psicología propiamente dicha, aunque se percibe con notoriedad que subyace a sus planteamientos antropológicos y sexuales. Por último, Schopenhauer no recurre a hipótesis biológicas para justificar sus afirmaciones sobre el cuerpo: todo en él es producto de la observación directa (en modo alguno clínica) expresada en los términos de una especulación densa y sumamente amplia.

Por su parte, aunque pareciera que Freud trasluce la misma preocupación, se trata, en verdad, de una preocupación distinta. La preocupación de Schopenhauer es de índole epistémica: la poderosa influencia del cuerpo sobre el aparato cognitivo. La inquietud de Freud puede expresarse en términos de la influencia del cuerpo sobre el (funcionamiento del) aparato psíquico. Su interés es completamente psíquico.

### *Cuerpo y pulsión*

Si Schopenhauer ofrece una interpretación del cuerpo coherente con su amplia visión del mundo y en base a la observación de su estructura y las

---

Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen«. (Schopenhauer, 1844/1998. Vol. I, § 18, pp. 150-151; énfasis nuestro) *Wille* aparece en cursiva en el original.

<sup>77</sup> Véase sobre la represión y la locura: Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 36, § 66 y § 68). También sobre ambos conceptos puede verse Schopenhauer, (1844/1998, Vol. II, Kapitel 32, titulado »Ueber den Wahnsinn« [«Sobre la locura»]).

<sup>78</sup> Véase Schopenhauer (1819/1998, Vol. I, § 57, p. 407 y § 60). También Schopenhauer (1844/1998, Vol. II, Kapitel 44, titulado »Metaphysik der Geschlechtsliebe« [«Metafísica del amor sexual»]).

propias mociones interiores (*Drang*), Freud interpreta al cuerpo de acuerdo con la metapsicología y, aunque solicita el concurso de la biología, le basta con la categoría de zona erógena, que remite a la sexualidad, para abordar el problema de la fuente de la pulsión.

A diferencia de Schopenhauer, para quien la voluntad explica al cuerpo, para Freud el cuerpo explica la pulsión. Así, Freud se pronuncia sobre la fuente de la pulsión en los siguientes términos:

Por *fuelle* [*Quelle*] de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado [*repräsentiert*] en la vida anímica por la pulsión. (Freud, 1915c/1990, p. 118)<sup>79</sup>

Es decir que, en cuanto a la fuente, la pulsión goza de arraigo somático. Y, más precisamente, *la fuente de la pulsión es el proceso somático*. De ahí que caiga fuera del ámbito del psicoanálisis. Lo que es más, Freud (1915c/1980, p. 87) añade que no se sabe si el proceso somático característico de la pulsión es de orden químico o mecánico. En el capítulo anterior citamos un texto freudiano a manera de elocuente ilustración de este punto de vista:

El estudio de las fuentes pulsionales —escribe Freud— ya no compete a la psicología [1]; aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática, dentro de la vida anímica no nos es conocida de otro modo que por sus metas [2]. El conocimiento más preciso de las fuentes pulsionales en modo alguno es imprescindible para los fines de la investigación psicológica [3]. Muchas veces puede inferirse retrospectivamente con certeza las fuentes de la pulsión a partir de sus metas [4]. (Freud 1915c/1990, p. 119)<sup>80</sup>

La cita contiene cuatro proposiciones complementarias sobre la fuente de la pulsión y su relevancia en el psicoanálisis. En primer lugar, la proposición [1] establece la delimitación entre el campo de estudio de la psicoanálisis (es curioso que Freud emplee el término *psicología*) y el ámbito que le es ajeno. La afirmación es bastante clara: «El estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología», dice Freud, remitiendo de manera tácita el estudio hacia otra

---

<sup>79</sup> »Unter der Quelle des Triebes versteht man jenen somatischen Vorgang in einem Organ oder Körperteil, dessen Reiz im Seelenleben durch den Trieb repräsentiert ist«. (Freud, 1915c/1980, p. 86)

<sup>80</sup> »Das Studium der Triebquellen gehört der Psychologie nicht mehr an; obwohl die Herkunft aus der somatischen Quellen das schlechteste Entscheidende für den Trieb ist, wird er uns im Seelenleben doch nicht anders als durch seine Ziele bekannt. Die genauere Erkenntnis ist für die Zwecke der psychologischen Forschung nicht durchwegs erforderlich. Manchmal ist der Rückschluss aus den Zielen des Triebes auf dessen Quellen gesichert«. (Freud, 1915c/1980, pp. 86-87)

disciplina (la biología). En segundo lugar, por la proposición [3] se entiende que el estudio de las fuentes pulsionales puede ser útil para el psicoanálisis, pero en modo alguno le resulta *imprescindible*. Pareciera, pues, que Freud trata a la fuente con una cierta incomodidad y una cuota de desdén. En tercer lugar, con las proposiciones [2] y [4] Freud señala un contraste entre la fuente y la meta pulsionales en una ruta que atraviesa la vida psíquica. La meta (*Ziel*), puesta sobre relieve por el trabajo del aparato psíquico, es a su vez reveladora de la fuente (*Quelle*) de la pulsión y, las más de las veces, de modo retrospectivo.

De manera, pues, que al mismo tiempo que señala, en lo que respecta a la fuente, la gran distancia que media entre la pulsión y la vida psíquica, Freud también se empeña en señalar la continuidad. Dicho de otro modo, no es partiendo del cuerpo como Freud pretende aclarar la relación entre cuerpo y psiquismo. Por el contrario, fiel a su objeto de estudio, el psicoanalista vienés no renuncia a encontrar la conexión entre cuerpo y psiquismo a través, precisamente, de este último. En todo caso, Freud va *más allá* del aparato psíquico en su afán de encontrar los fundamentos más sólidos para la nueva ciencia por él instaurada. La pulsión arraiga en el cuerpo, ciertamente, pero en modo alguno se convierte en potencia metafísica, como sí sucede en Schopenhauer.

Ahora bien, si la definición de fuente remite al proceso somático de un órgano o una parte del cuerpo, el concepto de zona erógena completa el cuadro de la importancia que tiene el cuerpo para el psicoanálisis. En efecto, el concepto de zona erógena es lo suficientemente amplio como para englobar al cuerpo e, incluso, proponerse como su sinónimo. Laplanche y Pontalis (1993, p. 475) dicen de la zona erógena que es «Toda región del revestimiento cutáneo-mucoso susceptible de ser asiento de una excitación de tipo sexual. [...]». Vale decir —y por obvio que parezca—, no se puede hablar de zona erógena sin remitirse al cuerpo, su sexualidad y su incesante movimiento orgánico. Así, pues, el cuerpo es el extenso territorio de las zonas erógenas. En ese sentido, Laplanche y Pontalis (1993) añaden, con mayor precisión, que:

Toda región del revestimiento cutáneo-mucoso puede funcionar como zona erógena, y Freud (1909a [1908], p. 239), extiende incluso la propiedad llamada erogeneidad a todos los órganos internos: “Hablando con propiedad, todo el cuerpo es una zona erógena”. (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 475)

Entiéndase por *erogeneidad*, según los mismos autores, «[la] Capacidad que posee cualquier región corporal de constituirse en fuente de una excitación sexual, es decir, de comportarse como zona erógena». (Laplanche y Pontalis, 1993, p. 475) Como hemos apuntado más arriba, la teoría de las zonas erógenas pone de relieve la sexualidad en estrecha relación con el cuerpo. No la sexualidad entendida como genitalidad sino, más bien, la sexualidad en el sentido amplio que le da el psicoanálisis, es decir, una erótica del cuerpo vivo impulsado a seguir viviendo.<sup>81</sup> La vida psíquica sería inaccesible sin el milagro de la vida y de los seres humanos vivos, con las demandas y exigencias de sus cuerpos. Como señala Green (1996), sin cuerpo no hay pulsión y, en consecuencia, tampoco la posibilidad de vida psíquica.

En resumen, tanto para Schopenhauer como para Freud el cuerpo es sumamente importante. Sin embargo, la configuración de la relación precisa entre cuerpo y voluntad, por un lado, y entre cuerpo y pulsión, por otro, son muy distintas. Para Schopenhauer, el cuerpo sigue siendo una manifestación de la voluntad (la más inmediata para el hombre). En cambio, para Freud el cuerpo es el depósito, la fuente principal de las pulsiones (una gran zona erógena) y, por tanto, la sede del aparato psíquico. La coincidencia en cuanto a la importancia del cuerpo pone de relieve un nuevo contraste entre el filósofo de Danzig y el psicoanalista de Viena. Como hemos manifestado más arriba, las diferencias de planteamiento en cuanto al cuerpo entre Schopenhauer y Freud son de distinta índole y eso es notorio desde el principio. Mientras Freud se preocupa por la relación entre cuerpo y psiquismo, Schopenhauer se refiere al cuerpo desde consideraciones de orden epistemológico y metafísico. El filósofo afirma que conocemos nuestro cuerpo como representación en la medida en que los propios sentidos median entre él y el entendimiento: el tacto y la vista, por ejemplo, informan al cerebro de la materialidad de nuestro propio cuerpo; dicha materialidad, pues, es comprendida por nuestro propio cerebro (Schopenhauer, 1819/1998, Vol. I, § 6).

Sin embargo, aun cuando el conocimiento del propio cuerpo está mediado por los propios sentidos, el hombre sabe que su cuerpo es voluntad porque lo vive como movimiento interno (*Drang*), con la perentoriedad del

---

<sup>81</sup> Sobre la ampliación de la sexualidad véase Young & Brook (1994). Sobre la cercanía de la sexualidad freudiana y la voluntad de vivir schopenhaueriana véase Assoun (1982, pp. 204-207).

hambre (*Hunger*) y la sexualidad (*Geschlechtstrieb*). Naturalmente, para Schopenhauer el cuerpo es también voluntad objetivada, vale decir la más inmediata objetivación de la voluntad. Por su parte, aunque pareciera que para Freud el cuerpo trasluce la misma preocupación, se trata, en verdad, de una preocupación distinta. Como hemos apuntado más arriba, la preocupación de Schopenhauer constituye un interés epistémico: la poderosa influencia del cuerpo sobre el aparato cognitivo. Por otra parte, la inquietud de Freud puede expresarse en términos de la influencia del cuerpo sobre el (funcionamiento del) aparato psíquico. En ese sentido, el cuerpo es considerado fuente pulsional y zona erógena debido a los procesos somáticos que, atravesados por la sexualidad desde el nacimiento tal como la entiende el psicoanálisis, llegan a tener influencia fundamental en el trabajo desarrollado por el aparato psíquico.

La mayor coincidencia, a este respecto, entre ambos pensadores, es que consideran al sujeto del deseo. La gran diferencia es que Schopenhauer lo identifica con el sujeto del conocimiento, mientras Freud lo identifica con el sujeto psíquico o, lo que es lo mismo, con el sujeto de la pulsión. En efecto, se trata de sujetos distintos. Mientras el sujeto del conocimiento recibe un tratamiento que se orienta hacia la objetividad del conocer, en busca de claridad y distinción (Descartes) o de estructuras trascendentales del aparato cognitivo (Kant), dejando de lado deseos e intereses particulares, la historia de vida, las perspectivas propias y parciales, etc., el sujeto de la pulsión recibe precisamente un acercamiento que considera sus múltiples deseos, la fuerza con que se manifiestan y el poder a menudo desbordante que ejercen sobre el resto de la vida mental del hombre, con la mira puesta en el tratamiento terapéutico en el que el paciente aprenda a identificar, convivir y, de ser posible, gobernar sus deseos más profundos.

Así, pues, añadamos estas coincidencias y divergencias a las semejanzas y diferencias entre la voluntad y la pulsión tratadas más arriba, tales como: por un lado, que tanto voluntad como pulsión son el principio explicativo de sus respectivas teorías, que ambas son caracterizadas como un impulso sumamente dinámico y, en definitiva, imposible de aquietar, que ambas gozan del atributo de una insaciable voracidad y que, por último, sus respectivos objetos son contingentes; por otro lado, hemos señalado las diferencias en cuanto al objeto de estudio (el mundo para Schopenhauer; el aparato psíquico para Freud), la escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad no son contrastables con los

atributos de la pulsión y, por último, Schopenhauer afirma una contingencia de objeto en base a una ontología, mientras Freud se refiere a la contingencia de los objetos particulares que entran en contacto con la pulsión, pero que en cuanto complemento el objeto es indispensable para la pulsión.

En el presente capítulo hemos realizado el análisis comparativo entre la voluntad (*der Wille*) y la pulsión (*der Trieb*) tomando como ejes los puntos de contacto que nos ha permitido reconocer el estudio llevado a cabo en los capítulos anteriores. Así, señalamos el nivel teórico (metafísica y metapsicología), los alcances y los límites de la aplicación del concepto (el mundo y la vida psíquica), las características fundamentales escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad y la voracidad de la pulsión, la contingencia del objeto y, finalmente, el cuerpo en relación con la voluntad y con la pulsión.

En cuanto al nivel teórico, nos referiremos a los dos conceptos en sus respectivos marcos referenciales. Ambos, uno en la onto-metafísica, el otro en la metapsicología, ocupan el más alto nivel teórico concebible al interior de sendas teorías: cada uno a su vez puede ser considerado el *principio explicativo* de sus propios marcos teóricos y en relación con sus estrictos objetos de estudio.

Se resalta así la más obvia diferencia entre Schopenhauer y Freud. Es decir, el hecho de que Schopenhauer sea filósofo y Freud psicoanalista ya nos alerta de la diferencia temática y la amplitud de miras de cada pensador: la principal diferencia radica, pues, en el hecho de que Schopenhauer se propone resolver el enigma del universo, en tanto que Freud, *más modestamente* acaso, quiere explicar la compleja vida psíquica del hombre.

Esa diferencia trae consigo otra importante diferencia en cuanto a la característica fundamental de nuestros conceptos: la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad se contrapone a la voracidad de la pulsión. Así, mientras la voluntad se devora a sí misma en sus fenómenos, la pulsión devora incesantemente a los objetos que se le ofrecen como vías de satisfacción. Coinciden estos conceptos en su naturaleza sumamente dinámica e impulsora de la vida dentro de sus respectivos ámbitos.

Una coincidencia grande, por otro lado, es que ambos conceptos son puestos en relación con objetos contingentes. Sin embargo, son contingentes no en el mismo sentido. Para Schopenhauer es contingente por estar sometido el objeto al devenir espacio-temporal. En cambio, para Freud el objeto (particular e

indefinido) es contingente porque se revela como no necesario para la pulsión; en caso de pérdida, el aparato psíquico (o alguna de sus instancias) suple la carencia ofreciéndose a cumplir la función del objeto.

Finalmente, hemos observado que el cuerpo cobra especial importancia tanto para la voluntad como para la pulsión. Cada uno a su modo, Schopenhauer y Freud, revaloriza el cuerpo en la vertiente del pensamiento occidental. Ambos modos de pensamiento le otorgan un lugar de importancia. Sin embargo, mientras en el contexto schopenhaueriano la voluntad es el sostén del cuerpo, es decir, el cuerpo es para el hombre la manifestación más inmediata de la voluntad y expresa, al mismo tiempo, de manera contundente las formas más primarias y poderosas de la voluntad de vivir (hambre y procreación); la pulsión, por su parte, es sostenida por el cuerpo, vale decir sin cuerpo no hay pulsión ni mucho menos vida psíquica.

Así, pues, hemos señalado importantes puntos de contacto así como importantes divergencias entre la voluntad (*der Wille*) y la pulsión (*der Trieb*).

En cuanto a las semejanzas, hemos mostrado, en primer lugar, que tanto voluntad como pulsión son el principio explicativo de sus respectivas teorías. En segundo lugar, que ambas son caracterizadas como un impulso sumamente dinámico y, en definitiva, imposible de aquietar. Seguidamente, que las dos gozan del atributo de una insaciable voracidad. También hemos señalado que sus respectivos objetos son contingentes. Finalmente, que voluntad y pulsión mantienen un estrecho vínculo con el cuerpo y no son comprensibles sin él.

En cuanto a las diferencias, las hemos señalado, en primer lugar, en cuanto al objeto de estudio (el mundo para Schopenhauer; el aparato psíquico para Freud). En segundo lugar, hemos observado que la escisión (*Entzweiung*) y la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad no son contrastables con los atributos de la pulsión. En tercer lugar, hemos visto que aunque Schopenhauer no emplea la categoría de manera expresa, el planteamiento del concepto de «contingencia de objeto» está presente y se basa en una ontología; en cambio, Freud se refiere a la contingencia de *los objetos concretos, particulares y específicos* que entran en contacto con la pulsión, pero en cuanto complemento *la necesidad del objeto* es indispensable para la pulsión. Finalmente, en cuanto al cuerpo, Schopenhauer sostiene que el cuerpo es la más inmediata manifestación de la

voluntad a la que el hombre puede tener acceso y, en ese sentido, hace coincidir al sujeto del deseo con el sujeto del conocimiento; por su parte, Freud aborda la cuestión de la fuente pulsional señalándola como el proceso somático al interior de un órgano o parte del cuerpo (zona erógena) que logra tener influencia sobre el trabajo del aparato psíquico y, en ese sentido, hace coincidir al sujeto del deseo con el sujeto psíquico o, lo que es lo mismo, con el sujeto de la pulsión.



## CAPÍTULO IV

### Conclusiones

Hemos señalado tanto importantes puntos de contacto como importantes divergencias entre los conceptos de voluntad (*der Wille*) y pulsión (*der Trieb*), acuñados el primero por el filósofo de Danzig, Arthur Schopenhauer (1788-1860), y el segundo por el psicoanalista de Viena, Sigmund Freud (1856-1939).

1. En cuanto a las semejanzas, hemos mostrado, en primer lugar, que tanto voluntad como pulsión son el principio explicativo de sus respectivas teorías. En segundo lugar, que ambas son caracterizadas como una impulso (*Drang*) sumamente dinámico y, en definitiva, imposible de aquietar, pues si se aquietta surge nuevamente. Seguidamente, que ambas gozan del atributo de una insaciable voracidad. También hemos señalado que sus respectivos objetos son contingentes. Finalmente, que voluntad y pulsión mantienen un estrecho vínculo con el cuerpo y no son comprensibles sin él.
2. En cuanto a las diferencias, las hemos señalado, en primer lugar, en cuanto al objeto de estudio (el mundo para Schopenhauer; el aparato psíquico para Freud). En segundo lugar, hemos observado que la escisión (*Entzweiung*) y la nihilidad (*Nichtigkeit*) de la voluntad no son contrastables con los atributos de la pulsión. En tercer lugar, hemos visto que aunque Schopenhauer no emplea la categoría de manera expresa, el planteamiento de la contingencia de objeto está presente y se basa en una ontología; en cambio, Freud se refiere a la contingencia de *los objetos concretos, particulares y específicos* que entran en contacto con la pulsión, pero en cuanto complemento *la necesidad del objeto* es indispensable para la pulsión. Finalmente, en cuanto al cuerpo, Schopenhauer sostiene que el cuerpo es la más inmediata manifestación de la voluntad a la que el hombre puede tener acceso y, en ese sentido, hace coincidir al sujeto del deseo con el sujeto del conocimiento; por su parte, Freud aborda la cuestión de la fuente pulsional señalándola como el proceso somático al interior de un órgano o parte del

cuerpo (zona erógena) que logra tener influencia sobre el trabajo del aparato psíquico y, en ese sentido, hace coincidir al sujeto del deseo con el sujeto psíquico o, lo que es lo mismo, con el sujeto de la pulsión.

3. La voluntad (*der Wille*) es un concepto denso y complejo. Es la piedra angular del pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer. Su sentido no es unívoco. Hemos reconocido al menos tres usos distintos aunque orientados hacia el mismo objetivo. Hemos distinguido entre los sentidos metafísico, ontológico y epistemológico. Cada sentido responde a una particularidad específica de la reflexión schopenhaueriana. Así, la teoría metafísica de la voluntad erige a la voluntad (*der Wille*) en la condición de posibilidad del mundo. La teoría de la objetivación de la voluntad tiene contenido ontológico y se refiere a la voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*) como el ser de la representación (*die Vorstellung*), es decir de todo el mundo existente. Finalmente, la teoría de la representación tiene densidad epistemológica, vale decir se constituye en una teoría del conocimiento que establece los alcances y los límites de toda investigación, tanto científica como filosófica.
4. La distinta densidad del concepto de voluntad según sus sentidos (metafísico, ontológico y epistemológico) pone de relieve la importancia del cuerpo (*der Leib*) en el pensamiento de Arthur Schopenhauer. El cuerpo es el único objeto del cual tenemos un doble conocimiento: el cuerpo es representación (*die Vorstellung*) y voluntad (*der Wille*) para nosotros mismos, es decir, una manifestación *sui generis* de la voluntad, lo conocemos no solo como representación, esto es como objeto sometido a las leyes del principio de razón suficiente (espacio, tiempo, causalidad, etc.), sino que también se nos hace presente como voluntad, por cuanto nos comunica nuestra propia volición, aquello que no cabe en el concepto porque es impulso (*Drang*) y movimiento (corporal) interno que podemos identificar, primariamente, con el hambre y la sexualidad.

5. Asimismo, el concepto de voluntad permite comprender la importancia de la sexualidad en el pensamiento del filósofo. Schopenhauer trata metafísicamente a la sexualidad, identificándola con la expresión más elocuente de la *voluntad de vivir (der Wille zum Leben)* y, por consiguiente, ampliando su sentido hasta la casi ubicuidad, de no ser porque le señala algunas restricciones morales: como la censura indirecta de la práctica de la pederastia, por ejemplo, y la exclusión de la sexualidad infantil y juvenil. No obstante, Schopenhauer reconoce el poder y la fuerza de la sexualidad que, aunque de pasada, llega a conectarla con la locura y la muerte (sea asesinato o suicidio), constituyendo un antecedente de la teoría freudiana de la etiología sexual de las neurosis.
6. La teoría de la objetivación de la voluntad pone en relieve la escisión o discordia (*Entzweiung*) fundamental de la voluntad, pues abarca la totalidad del mundo como voluntad objetivada. En ese sentido, en clave ontológica diríase que el ámbito de la permanente lucha es el mundo del ser de la voluntad. Schopenhauer expresará que también en el hombre se manifiesta esa escisión (*Entzweiung*) y nihilidad (*Nichtigkeit*), porque el cuerpo también es voluntad objetivada y los polos del conflicto serán los genitales y el cerebro. Debido a ello, solo la voluntad acompañada de conocimiento tiene la posibilidad de superar dicha escisión. La sexualidad y la inteligencia marcan el conflicto de la voluntad en el hombre, lo cual constituye un punto de contacto con Freud. Sin embargo, lo que en Schopenhauer se conduce hacia el ascetismo, en Freud se dirige hacia el estudio metapsicológico de la pulsión.
7. La metapsicología es una manera de definir al psicoanálisis haciendo recaer el énfasis en la parte teórica del mismo, sin olvidarse de que la formulación teórica del funcionamiento psíquico no es una operación acabada ni definitiva en la medida en que el psicoanálisis no agota ni pretende agotar su objeto de estudio. Además, Freud mismo no ofreció una sino varias definiciones de metapsicología. Hemos observado que Assoun intenta —con éxito, a nuestro parecer— una síntesis de dichas definiciones, pues recoge la novedad del psicoanálisis con respecto a otros conocimientos (la

psicología y la metafísica) que pudieran disputarle el objeto de estudio, aun cuando se trata de un objeto nuevo y particular (el aparato psíquico y sus procesos), tanto como lo son sus fuentes (el material clínico), las entradas pertinentes para su abordaje (tópica, económica y dinámica) y, por último, el alcance teórico (la dimensión “especulativa”) que permite y conlleva a una explicación coherente del acontecer psíquico.

8. El concepto de pulsión (*der Trieb*) es uno de los más importantes y, al mismo tiempo, más oscuros conceptos de la metapsicología freudiana. Vale decir, la pulsión es un concepto metapsicológico de rasgos tópicos, económico y dinámico que sirve de fundamento al psicoanálisis puesto que su mayor atributo es poner y mantener en movimiento la vida psíquica. Es de orden económico, por una parte, porque rige el incremento o la disminución de las excitaciones que procesa el aparato psíquico. Es de orden dinámico, por otra parte, porque se halla a la base del funcionamiento del aparato psíquico, pues el empuje de la pulsión es el motor de la vida psíquica.
9. Actividad, impulso (*Drang*) y voracidad son las notas características de la pulsión. Las pulsiones simplemente devienen, de manera continúa e incesante. El hecho de que el concepto sea más asequible desde las perspectivas económica y dinámica que desde la perspectiva tópica constituye una caracterización sintomática de sus propiedades. Sin embargo, solo desde una perspectiva tópica puede comprenderse que Freud definiera a la pulsión como un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. En cambio, apuntamos que su mayor importancia recae en sus aspectos económico y dinámico, regulando la cantidad de excitación del aparato psíquico al tiempo que impulsando y manteniendo el movimiento de tal aparato. En este enfoque dinamista de la pulsión, el término *Drang* cobra una gran presencia por cuanto aporta una riqueza semántica que incide, precisamente, en el sentido de una fuerte movilidad. *Drang* se traduce al castellano como esfuerzo, impulso, empuje, perentoriedad, etc. También el término *Treiben* tiene la misma densidad dinámica.

10. La voracidad de la pulsión se pone en evidencia cuando se considera el otro polo de la actividad psíquica: el objeto. La pulsión precisa un objeto para satisfacerse, para diluir la excitación del aparato psíquico que ella misma provoca, de modo que a falta de objeto la pulsión es capaz de lograr que el aparato psíquico (o alguna de sus instancias) se tome a sí mismo como objeto. De manera que, no obstante la contingencia del objeto, en realidad el objeto está siempre presente revelándose como necesario. Es contingente este o aquel objeto, pero no así la necesidad del objeto. Pero incluso afirmando la necesidad del objeto se observa que, ni aun en tal caso, alcanza el objeto a satisfacer la voraz demanda de la pulsión. Porque aunque interdependientes, la potencia creadora de la pulsión (función objetalizante) inclina la balanza a favor de la pulsión.
11. El arraigo somático de la pulsión está en estrecha relación con la concepción del cuerpo todo como zona erógena, es decir el cuerpo *sexualizado*, esto es como el asiento permanente de excitaciones de naturaleza sexual. Vale decir, ninguna pulsión (sexual) se haya flotando en el espacio vacío sino que más bien está siempre arraigada en un cuerpo. Dicho de manera más breve: no hay aparato psíquico sin pulsión, del mismo modo que no hay pulsión sin cuerpo.
12. Voluntad y pulsión ocupan el más elevado nivel de abstracción en los respectivos contextos especulativos en que están insertados. Por una parte, la voluntad (*der Wille*) es el concepto fundamental que se halla a la base del sistema del pensamiento onto-metafísico de Schopenhauer. Mientras que, por su parte, la pulsión (*der Trieb*) es el concepto fundamental que se halla a la base del sistema metapsicológico de pensamiento de Freud. De manera que si se erradica la voluntad del pensamiento schopenhaueriano y la pulsión del pensamiento freudiano, ambos sistemas teóricos sucumben en el derrumbamiento teórico.
13. Ambos pensadores coinciden en apreciar al hombre como sujeto de deseos. Para Schopenhauer la voluntad reside en el cuerpo, el cual es

manifestación de la voluntad. De otro lado, la pulsión, como la voluntad, reside también en el cuerpo. Sin embargo, su definición como concepto fronterizo entre lo psíquico y lo somático lo rodea de un aura de oscuridad que todavía los estudios sobre la obra de Freud no han logrado disipar.

14. La voluntad de vivir (*der Wille zum Leben*) se manifiesta como sexualidad, un impulso ciego (*blinder Drang*) e incontenible. En Schopenhauer es claro que la sexualidad está subordinada a la voluntad de vivir. La pulsión mantiene estrecha relación con la sexualidad. Sin embargo, se discute si la pulsión sirve de sustento a la sexualidad (Laplanche, 1991) o, por el contrario, si es la sexualidad, más bien, la que sirve de sustento a la pulsión (Green, 1991 y 1996).
15. La sexualidad, como voluntad de vivir, se halla presente en todos los actos humanos. Sin embargo, Schopenhauer incurre en contradicción cuando afirma la inexistencia de la sexualidad infantil. Por su parte, Freud descubre la sexualidad infantil a partir de su autoanálisis y el concepto de pulsión le sirve de sustento teórico para mantenerla, explorarla y justificarla.
16. La voluntad de vivir tiene orientación nihilista y destructora por cuanto, exenta de los principios de razón suficiente y de individuación, nada en el mundo puede satisfacerla. Vale decir, todos los objetos en que intenta satisfacerse le resultan contingentes (tanto para su deseo como porque se hallan sometidos al tiempo, al espacio y la causalidad). Igualmente, la pulsión también necesita un objeto en el cual satisfacerse. Pero, aun cuando ese objeto es contingente, no por ello la pulsión adopta el cariz nihilista y destructor de la voluntad. Incluso la pulsión de muerte no está referida principalmente al objeto elegido e investido de energía libidinal (*besetzen*) sino al portador de la pulsión.

## REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1992). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Assoun, P. (2006). *Figuras del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (1982). *Freud. La filosofía y los filósofos*. España: Paidós.
- Barreira, I. (2009). *Schopenhauer y Freud*. Buenos Aires: Del Signo.
- Benavides, M. (1992). Borges y la metafísica. En: *Cuadernos Hispanoamericanos* 505/507: 247-268. Julio-Septiembre.
- Borges, J. (1974). *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé.
- Dahmer, H. (2009). Acerca de la dialéctica del principio de placer. *Revista Psicoanálisis* 7: 149-169.
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Etchegoyen, H. (2005). Representación y relación de objeto. *Revista Psicoanálisis* 4: 35-48.
- F.-Villamarzo, P. (1989). *Cursos sistemáticos de formación psicoanalítica. Primer ciclo: Cursos sobre S. Freud. Volumen 2: Temas metapsicológicos*. Madrid: Marova.
- Ferrater Mora, J. (1990). *Diccionario de filosofía de bolsillo. Volumen 2*. Barcelona: Alianza.
- Freud, S. (1900a [1899]/1980). *Die Traumdeutung*. En: *Studienausgabe* (Vol II). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1900a [1899]/1990). *La Interpretación de los sueños*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. IV-V). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1901b/1986). *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. En: *Gesammelt Werke* (Vol. IV). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1901b/1990). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. VI). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1905d/1980). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. En: *Studienausgabe* (Vol. V, pp. 37-145) Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1905d/1990). *Tres ensayos sobre teoría sexual*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. VII, pp. 109-222). Buenos Aires: Amorrortu.

- (1909a [1908]/1980). «Allgemeines über den hysterischen Anfall». En: *Studienausgabe* (Vol. VI, pp. 197- 198) Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1909a [1908]/1990). «Apreciaciones generales sobre el ataque histérico». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. IX, pp. 203-212.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1911c [1910]/1980). «Psychoanalytische Bemerkungen ubre einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)». En: *Studienausgabe* (Vol VII, pp. 133). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1911c [1910]/1990). «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XII, pp. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1913j/1986). «Das Interesse an der Psychoanalyse». En: *Gesammelte Werke* (Vol. VII). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1913j/1990). «Múltiple interés del psicoanálisis». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII, pp. 165-192). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1914c/1980). «Zur Einführung des Narzissmus». En: *Studienausgabe* (Vol. III, pp. 37-68). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1914c/1990). «Introducción del narcisismo». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1915c/1980). «Triebe und Tribschicksale». En: *Studienausgabe* (Vol. III, pp. 75-102) Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1915c/1990). «Pulsiones y destinos de pulsión». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 105- 134). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1915e/1980). «Das Unbewusste». En: *Studienausgabe* (Vol. III, pp. 119-173) Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1915e/1990). «Lo inconsciente». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 153- 213). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1917a [1916]/1986). «Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse». En: *Gesammelte Werke* (Vol. XII, pp. 3-12). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1917a [1916]/1981). «Una dificultad del psicoanálisis». En: L. López Ballesteros (Ed. y Trad.). *Obras completas* (Vol. III, pp. 2432-2436). Madrid: Biblioteca Nueva.

- (1917d [1915]/1980). «Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre». En: *Studienausgabe* (Vol. III, pp. 175-191). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1917d [1915]/1990). «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIV, pp. 215-233). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1920g/1980). *Jenseits des Lustprinzips*. En: *Studienausgabe* (Vol. III, pp. 213-272). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1920g/1990). *Más allá del principio de placer*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (XVIII, 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1923a [1922]/1990). «Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido"». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII, pp. 227-254). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1923b/1980). *Das Ich und das Es*. En: *Studienausgabe* (Vol. III, pp. 273-330). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1923b/1990). *El yo y el ello*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (XIX, 1-66.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1925d [1924]/1986). *Selbstdarstellung*. En: *Gesammelte Werke* (Vol. XIV, pp. 33-95). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1925d [1924]/1990). *Presentación autobiográfica*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XX, pp. 1-65.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1933a [1932]). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. En: *Gesammelte Werke* (Vol. XV). Londres: Imago Publishing Co., 1940-1952.
- (1933a [1932]/1980). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. En: *Studienausgabe* (Vol. I, pp. 447-608). Frankfurt: Fischer Verlag.
- (1933a [1932]/1981). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. En: L. Lopez Ballesteros (Ed. y Trad.). *Obras completas* (Vol. III). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1933a [1932]/1990). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1937c/1980). «Die endliche und die unendliche Analyse». En: *Studienausgabe* (Ergänzungsband, pp. 351-405). Frankfurt: Fischer Verlag.

- (1937c/1990). «Análisis terminable e interminable». En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. xxiii, pp. 211-254.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1940a [1938]/1980). *Abriß der Psychoanalyse*. En: *Studienausgabe* (Ergänzungsband, pp. 407-461). Frankfurt: Fischer Verlag
- (1940a [1938]/1990). *Esquema del psicoanálisis*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. xxiii, pp. 133- 209). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1950a [1887-1902]/1990). *Los orígenes del Psicoanálisis*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. i, 211-262). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gardiner, P. (2005). *Schopenhauer*. México: FCE.
- Gay, P. (1989). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Gödde, G. (1988). *Freud, Schopenhauer und die Entdeckung der „Verdrängung“*. *Psyche* 52: 143-175. Jahrgang-Heft 2. Februar.
- Green, A. (1975). *La concepción psicoanalítica del afecto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1991). «Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante». En: A. Green, et al. (Eds.). *La pulsión de muerte*. (pp. 65-78.). Buenos Aires: Amorrortu,
- (1993). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1996). *La metapsicología revisitada*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2005). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo: desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, A., Ikonen, P., Laplanche, J., Yorke, C., Widlöcher, D. & Segal, H. (1991). *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Hirschberger, J. (1982). *Historia de la filosofía I*. Barcelona: Herder.
- Kaiser-El-Safti, M. (1987). *Der Nachdenker. Die Entsehung der Metapsychologie in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*. Bonn: Bouvier.
- Klein, M. (1935/1990). «Contribución a la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos». En H. Friedenthal, A. Aberastury, E. G. de Garma et al. (trad. cast.), *Amor, culpa, reparación y otros trabajos (1921-1945)*, en *Obras Completas de*

- Melanie Klein*, Vol. IV. Buenos Aires: Paidós, 1990, 267-295). (Traducción de la edición inglesa de *Love, Guilt and reparation and Other Works (1921-1945)*. Londres: The Hogarth Press, 1975).
- (1946/1988). «Notas sobre algunos mecanismos esquizoides», en H. Friedenthal, V. Fischman, S. Dubcovsky et al. (trad. cast.), *Envidia y gratitud y otros trabajos*, en *Obras Completas de Melanie Klein*, Vol. III. Buenos Aires: Paidós, pp. 10-33. (Traducción de la edición inglesa de *Enjoy and Gratitude*. Londres: The Hogarth Press, 1975).
- Laplanche, J. (1991). «La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual». En: A. Green, et al. (Eds.). *La pulsión de muerte*. (pp. 15-34). Buenos Aires: Amorrortu.
- (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. (1993). *Diccionario de Psicoanálisis*. Zaragoza: Labor.
- López de Santa María, P. (2004). «Introducción». En: Schopenhauer, A. (1819/2004). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Madrid: Trotta.
- Lutenberg, J. (2008). *Teoría de los vínculos*. Buenos Aires: PP.
- Lütkehaus, L. (1989). *Dieses wahre innere Afrika. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Meyer-Palmedo, I. (1982). *Konkordanz und Gesamtbibliographie*. Frankfurt: Fischer Verlages.
- Mijolla, A. (2008). *Diccionario Akal Internacional del Psicoanálisis: conceptos, nociones, biografías, obras, acontecimientos, instituciones*. Madrid: Ediciones Akal.
- Moreno Claros, L. (2005). *Schopenhauer. Vida de filósofo pesimista*. Madrid: Algaba.
- Pereira, Barbosa, M. (2001). *El concepto de pulsión en la obra de Freud*. Memoria para optar al grado de doctor. Departamento de Filosofía IV. Facultad de Psicología. Universidad Complutense de Madrid.
- Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.
- Rábade Obradó, A. (1995). *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid: Trotta.
- Rank, O. (1910b). «Schopenhauer und der Wahnsinn». En: *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 69-71.
- Richards, A. (Comp.). (1988). *Índices y bibliografías*. En: J. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras Completas de Sigmund Freud (Vol. XXIV)*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Safranski, R. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Sauer, F. (1973). *Filósofos alemanes. De Eckhart a Hiedegger*. México: FCE.
- Schopenhauer, A. (1819/2003). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I, R. Rodríguez Aramayo, Trad.). Barcelona-Madrid: Círculo de Lectores y Fondo de Cultura Económica de España.
- (1819/2004). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I, P. López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- (1844/1998). *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Vol. I y II). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- (1844/2003). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II, R. Rodríguez Aramayo, Trad.). Barcelona-Madrid: Círculo de Lectores y Fondo de Cultura Económica de España.
- (1844/2005). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II, P. López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- (1851/1988). *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* I, II. Jubiläumausgabe V & VI. Mannheim: Brockhaus.
- (1851/2006). *Parerga y paralipómena* (Vol. I, P. López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- (1851/2009). *Parerga y paralipómena* (Vol. II, P. López de Santa María, Trad.). Madrid: Trotta.
- Winnicott, D. W. (1971/1986). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- Young, C. & Brook, A. (1994). «Freud y Schopenhauer». En: *International Journal of Psycho-Analysis* 75: 101-118.
- Zentner, M. (1995). *Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.