

ARTHUR SCHOPENHAUER: LA VUELTA A UNA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DE LA NATURALEZA

ARTHUR SCHOPENHAUER: THE RETURN TO A METAPHYSICAL
INTERPRETATION OF NATURE

ESPERANZA MARÍA DOMÍNGUEZ SABIDO¹
DOCTORA EN FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN: El presente estudio constituye un breve comentario a la lectura de la obra de Arthur Schopenhauer *Über den Willen in der Natur* (1836). Mediante referencias expresas al citado texto, se analizan algunos ejemplos tomados de las ciencias físicas que confirman el enfoque antimecanicista del autor en la explicación de los fenómenos físicos.

PALABRAS CLAVE: voluntad, naturaleza, metafísica, causalidad, mecanicismo.

ABSTRACT: The present study constitutes a brief commentary about the reading of de work Arthur Schopenhauer *Über den Willen in der Natur* (1836). By means of referencies to the mentioned text, some examples taken from the physic sciences are analyzed, these examples confirm this antimechanic approach of the author in the explanation.

KEYWORDS: will, nature, metaphysics, causality, mechanism.

¹ El presente artículo recoge y desarrolla el núcleo fundamental de un anterior comentario de la autora elaborado a partir de la lectura de la obra de Arthur Schopenhauer *Sobre la voluntad en la naturaleza*, y cuyo desarrollo tuvo lugar en 1998, en el marco de los estudios de doctorado adscritos al Dpto. de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, de la Universidad de Sevilla, y vinculado al curso *El silencio de la razón: Schopenhauer y Wittgenstein*, del que fuera responsable la doctora Pilar López de Santa María.

En la introducción de la edición de 1854 de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Arthur Schopenhauer (1788-1860) escribe:

Rompo un silencio de siete años para presentar a los pocos que, anticipándose a su tiempo, han prestado atención a mi filosofía, algunas confirmaciones que ha recibido esta de empíricos despreocupados, desconocedores de ella, que siguiendo la vía de sus investigaciones de pura experiencia, han venido a parar a aquello mismo que había establecido mi filosofía como metafísico, que es lo que ha de explicarnos en general la experiencia [...] Preséntase, por lo tanto, mi metafísica como la única que tiene punto de contacto con las ciencias físicas [...]².

Cuando Schopenhauer redacta estas líneas parece estar convencido de la ocasión que le brindan algunos descubrimientos de las ciencias empíricas de su época para llevar a cabo la confirmación del núcleo central de su filosofía, intención primera que explicaría el interés en la elaboración de la obra por parte de su autor³.

Así se indica en el prólogo de la obra, donde Schopenhauer refiere la resistencia intelectual que profesa a la filosofía universitaria de su época y cómo, en detrimento de los sistemas filosóficos de sus oponentes (academicismo hegeliano, principalmente), considera determinados progresos en las ciencias de la naturaleza elementos singularmente útiles para la confirmación de sus principales tesis filosóficas.

De gran interés por las reflexiones del autor sobre su propia obra, el citado prólogo proporciona, además, al lector el aviso de saberse ante una obra retocada («He logrado la dicha de poder dar una segunda mano de mejora a esta obrilla, al cabo de diecinueve años...»), lo que constituye un elemento que facilita la comprensión general de la obra: de su primera edición en 1836 a la segunda, en 1854; diferencias y retoques en la composición que el autor define como meras adiciones, aunque no llegue a expresar concretamente cómo estas alteran o completan el texto primitivo («Pues sin haber quitado de la primera nada que digno de mención sea, hele añadido rico acervo de nuevos e importantes datos»)⁴.

De cualquier modo, la lectura del referido prólogo procura al lector un acercamiento a los motivos e intenciones que llevaron a la composición de *Sobre la voluntad en la naturaleza*: muy

² *Sobre la voluntad en la naturaleza* (en adelante *SVN*, acrónimo a partir del título de la traducción castellana), fue publicado inicialmente por Schopenhauer en 1836. La edición utilizada en el presente trabajo es la de Alianza Editorial (1994) basada en anteriores ediciones, a partir de la traducción de Unamuno (Madrid, 1900) sobre el texto de la segunda edición de la obra, de 1854 (la cita aquí referenciada corresponde a la p. 39 de la edición empleada).

³ Véase el prólogo que presenta la edición de Alianza, donde Santiago González Noriega, prologuista y autor de las notas a la edición, refiere datos relativos a la situación personal y motivaciones que habrían llevado a Schopenhauer a la redacción de la obra (aversión a la filosofía académica de la época, aislamiento intelectual, etc.).

⁴ Schopenhauer, A., *SVN*, «Prólogo», p. 21.

probablemente, animado por el impulso cobrado por las ciencias naturales de la época, el autor se decide a salvar la filosofía de lo que él denomina «grosero y torpe materialismo», en alusión tanto al mecanicismo como al empirismo.

Con esta intención, en la *Conclusión* de la obra Schopenhauer escribe:

[...] Pero lo aquí expuesto me da ya la confianza de que sazona el tiempo de mi filosofía, y veo con placer, [...] Cómo en el transcurso de los años se pronuncian poco a poco las ciencias empíricas de nada sospechosos testigos en pro de una doctrina sobre la que han observado prudente e inquebrantable silencio durante diecisiete años los filósofos de profesión [...] Han debido comprometerse al método del secreto, como medio seguro contra el mérito, y de tal modo se las han arreglado, que en las actuales circunstancias no está esta filosofía bien calificada para que se la enseñe desde la cátedra, fin verdadero y último de toda filosofía, según su secreta opinión. [...] La verdad no se hará otra para agradar al oficio. Después de todo a la filosofía seriamente cultivada le vienen estrechas las universidades, [...]. —Vosotros por ese camino, yo por este— (Shakespeare, en *Trabajos de amor perdidos*, hacia el final)⁵.

En relación a los contenidos, la obra se ocupa de la descripción y explicación del mundo de la *naturaleza*, atendiendo para ello al desarrollo de la categoría de *voluntad* (*Wille*) en sus múltiples y diversas manifestaciones: desde las primarias formas de objetivación del mundo físico-natural al desarrollo de las más complejas formas de realidad, que competen a la fisiología, la antropología (ética) e incluso a la astronomía. En análisis de su autor, la naturaleza se revela, tras el velo de sus diversas mostraciones, en identidad esencial a un flujo de fuerzas; impulso vital que incesantemente crea y recrea en formas singulares, transforma y aniquila, hasta disolver(se) en la identidad única del Ser:

Ya antes de Darwin nos presenta Schopenhauer al ser —la voluntad— como sometido a un proceso evolutivo [...] De ella es manifestación cuanto existe: la voluntad se objetiva en formas que reflejan de modo cada vez más perfecto su propio ser; la descripción de la variedad de estas formas viene a ser el tema central de *Sobre la voluntad en la naturaleza* [...] Este principio de todo movimiento, esta única realidad, es, justamente, la voluntad [...] La voluntad es lo primario, lo originario de lo que todo se deriva.⁶

En cuanto a la estructura de la obra, esta se compone de *Prólogo* (pp. 21-38), *Introducción* (pp. 39-47) y diferentes capítulos o secciones (un total de ocho) dedicados a muy diversos

⁵ Schopenhauer, A., *SVN*, «Conclusión», pp. 198-200. En relación a la cita de Shakespeare, el prologuista refiere mediante nota la frase original citada por Schopenhauer: «You, that way; we, this way». Por otra parte, ello permitiría atribuir al filósofo de Danzig, como es bien sabido, intereses intelectuales no circunscritos al ámbito de la propia filosofía; conocimientos que, en lo tocante al mundo científico, el autor exhibe palmariamente en *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

⁶ Prólogo a la edición de González Noriega, pp. 10 y ss., en Schopenhauer, A., *SVN*.

temas objeto de estudio de la ciencia natural y denominados sucesivamente: 1. *Fisiología y patología* (pp. 48-76), 2. *Anatomía comparada* (pp. 76-105), 3. *Fisiología vegetal* (pp. 105 a 130), 4. *Astronomía física* (pp. 130 a 146), 6. *Magnetismo animal y magia* (pp. 150 a 182), sin descuidar espacios dedicados a cuestiones de naturaleza ética, tales como: 7. *Sinología* (pp. 182-192); 8. *Remisión a la ética* (pp. 192-198); e incluso reflexiones de naturaleza lingüística: 5. *Lingüística* (pp. 147-150). La obra termina con una breve *Conclusión* (pp. 198-200). La edición utilizada va acompañada de un prólogo introductorio a cargo del citado S. González Noriega (pp. 7-20); notas del prologuista (pp. 201 a 203); cuadro cronológico (pp. 205-211); e índice (p. 213).

En relación al contexto filosófico que la anima, *Sobre la voluntad en la naturaleza* redunda en el tratamiento de un problema heredado, y que de la mano de su autor viene a concretarse en la profundización del debatido asunto de las relaciones entre la filosofía y las ciencias, cuestión esencialmente vinculada al problema kantiano de los límites del conocimiento, de plena y creciente vigencia en posteriores desarrollos de la historia de la filosofía, desde el siglo XVIII a la práctica totalidad del siglo XX⁷.

Así pues, en marcada diferencia con las explicaciones científicas dieciochescas (mayormente mecanicistas) y en la línea de la espiritualidad romántica de la época que le ve nacer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* parece plantear el problema moderno de los límites de la comprensión científica del mundo, que Schopenhauer orienta decididamente hacia la investigación de los nexos entre ciencia y metafísica.

A ello habría de destinar tan singular obra.

1. UN PENSAMIENTO AGUERRIDO: LA FORJA DEL ANTIACADEMICISMO

En efecto, diecisiete años después de la aparición de su obra capital *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*, de 1819), Schopenhauer trata con atención el problema de la naturaleza, que de forma exitosa venía ocupando a las ciencias físicas de su tiempo. Declaradamente insatisfecho con las doctrinas empirista y racionalista de la ciencia, que sostenían la primacía del sujeto cognoscente y el dogmatismo metodológico, Schopenhauer

⁷ Efectivamente, la delimitación del ámbito de la ciencia, problema que diera origen a la revolución científica de los siglos XVI a XVII, constituye un tema recurrente en la historia de la filosofía moderna, en la que numerosos y diversos han sido los intentos de abordar la cuestión y la propuesta de soluciones, particularmente desde la crítica kantiana de la metafísica.

A la muerte de Schopenhauer (1860) y durante el transcurso de la siguiente centuria, la filosofía de la ciencia constituye una materia crecientemente desarrollada y debatida en círculos académicos y científicos. A este respecto, característicos son los ulteriores desarrollos de este periodo, tales como el empirismo lógico, el falsacionismo de K. R. Popper, así como los célebres análisis historicistas de T. S. Khun. A estos habría que sumar las influyentes propuestas antipositivistas de otros destacados epistemólogos (Hanson, Toulmin, Lakatos o Feyerabend), nombres todos ellos indiscutibles por la fecundidad y relevancia de sus planteamientos en el panorama general de la epistemología del siglo XX (a modo de referencia general, *vid.* Brown, H., *La nueva filosofía de la ciencia*, Tecnos: Madrid, 1984).

opone a estas su idea del conocimiento entendido como *epifenómeno*; esto es, el producto de la emergencia en el mundo de la voluntad (el mundo del Ser) del ser de la conciencia.

En la *Introducción* de la obra, nuestro autor escribe:

[...] Que, por lo tanto, esta voluntad, en vez de ser como hasta aquí han supuesto los filósofos todos, algo inseparable del conocimiento y mero resultado de este, le es fundamentalmente diferente e independiente del todo; independiente de la inteligencia que es de origen secundario y posterior [...]⁸

Líneas abajo, continúa:

[...] Y que es, por el contrario, el conocimiento y su substrato, la inteligencia, un fenómeno totalmente distinto de la voluntad, meramente secundario, que no acompaña más que a los más altos grados de la objetivación de la voluntad, fenómeno en sí mismo inesencial, dependiente de su manifestación en el organismo animal y, por tanto, físico y no metafísico, como el organismo de que depende [...]⁹

Y en cuanto a la relación entre intelecto (conciencia) y voluntad, señala:

Desde este nuestro punto de vista realista-objetivo, puede caracterizarse la doctrina de Kant diciendo que después de que Locke, para conocer las cosas en sí, separó de ellas, tal cual se nos muestran, la parte de las funciones sensitivas, dando a tal parte el nombre de cualidades secundarias, Kant, con sagacidad enormemente mayor, separó de ellas la parte, de mayor importancia, de la función cerebral, parte que abarca las cualidades primarias de Locke. Pero yo no he mostrado todavía aquí por qué tenía que suceder todo esto así, al indicar el lugar que ocupa el intelecto en la conexión de la Naturaleza, si se parte realísticamente del objeto como dado, tomando a la voluntad, única cosa de que se tiene conciencia totalmente inmediata, y el verdadero en que estriba la metafísica, como punto de apoyo y como lo originalmente real, de que todo lo demás no es más que manifestación. Voy a completarlo [...]¹⁰

En efecto. Desterrada para Schopenhauer la primacía del sujeto cognoscente, el problema fundamental frente a la tradición racionalista consiste en la ubicación del conocimiento, y su substrato (la inteligencia), en el orden general de la naturaleza.

Con esta intención, el capítulo tercero, titulado *Fisiología vegetal*, está dedicado a refutar la antigua opinión de que la conciencia es condición de la voluntad, señalando además que, sin dicha refutación previa, habría sido imposible el desarrollo de toda fisiología.

⁸ Schopenhauer, A., *SVN*, «Introducción», p. 40.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, «Fisiología vegetal», pp. 123 y ss.

Así como el mundo se quedaría a oscuras a pesar del sol, si no hubiera en él cuerpo alguno para reflejar su luz, y así como la vibración de una cuerda necesita del aire y hasta de un cuerpo de resonancia para dar sonido, así la voluntad no cobra conciencia de sí hasta que aparece la inteligencia, que es el cuerpo de resonancia de la voluntad, y a la vez el tono de la conciencia que de ella nace [...] Aparece, por lo tanto, conciencia enteramente clara y neta de la existencia tanto propia como ajena, con la razón (facultad de los conceptos), facultad que eleva al hombre tan por encima del animal como a este le pone sobre la planta su representación meramente intuitiva.¹¹

De este modo, y en virtud de su naturaleza singular (afectada, según Schopenhauer, por la condición de subsidiariedad), la ciencia (creación del sujeto consciente y cognoscente) restringe su dominio a los aspectos de fenomenalidad del ser (Kant), acotando su interés a la ocupación por aislar el *fenómeno* de su causa, a la explicación de la naturaleza de su esencia metafísica última.

Sobre la necesaria complementariedad de ciencia y metafísica, el autor escribe:

Los investigadores de los dos diversos campos, han de hallarse en la situación de ánimo de dos mineros que, trabajando en el seno de la tierra en dos galerías, que partiendo de puntos lejanos entre sí, van a encontrarse en uno mismo [...] ¹²

De esta manera, en su apuesta por el ideal antimecanicista de ciencia, Schopenhauer manifiesta su intención de abogar por la primordialidad de la metafísica; motivo que en su opinión se orienta primariamente a la búsqueda de las conexiones entre ciencia y filosofía, enfoque metodológico este que movimientos filosóficos precedentes de corte racionalista habrían trabajado en derruir, adoptando para ello, a juicio de nuestro autor, el método de la dogmática.

Por otra parte, y en la medida en que es tenida en cuenta oportunamente por Schopenhauer en la redacción de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, cabría considerar la obra kantiana como la más lúcida representación, a ojos del autor, de los intereses perseguidos y logros alcanzados por el movimiento racionalista en su tarea de crítica de la metafísica tradicional. Todo lo cual no impide a nuestro autor reconocer importantes hallazgos filosóficos en la persona de su maestro, el pensador de Königsberg.

En efecto, en *Sobre la voluntad en la naturaleza* Schopenhauer considera aspectos puntuales de la crítica kantiana, así como expresa decididamente su sentimiento de admiración hacia la figura de Kant, cuyo pensamiento considera objeto de malinterpretación por parte de algunos academicistas (hegelianos).

¹¹ *Ibid.*, pp. 116 y ss. Apunta oportunamente Ernst Cassirer que la teoría del conocimiento de Schopenhauer «[...] No es una teoría trascendental ni una teoría psicológica, sino una teoría puramente física [...]». Por lo demás, el autor aborda la cuestión de las conexiones y puntos de fricción que vinculan las teorías del conocimiento de Fichte, Kant y Hegel con Schopenhauer (*vid.* Cassirer, E., *El problema del conocimiento*, FCE: México, ed. cast. de 1979, Vol. III, pp. 509-522).

¹² Schopenhauer, A., *SVN*, «Introducción», p. 43.

[...] En lo que sobre todo han pensado los señores de la «industria filosófica» es en borrar la filosofía de Kant para poder volver a meterse en el enfangado canal del viejo dogmatismo [...] Es Kant un gran espíritu, a quien debe la Humanidad inolvidables verdades, [...] Kant es quien ha llevado la seriedad a la filosofía, y a él me atengo¹³.

Todo lo cual no obsta a la crítica de algunas de las tesis sostenidas por el autor de la *Crítica de la razón pura*, alguna de estas de carácter nuclear en el desarrollo de la teoría schopenhaueriana del conocimiento.

En este sentido, destaca la crítica de la idea kantiana de *alma racional*, desarrollada por el autor a lo largo del capítulo primero (*Fisiología y patología*), a la postre paradigma de su crítica a los fundamentos del racionalismo cognoscitivo.

Como se verá oportunamente, a ella Schopenhauer opone la categoría de voluntad como lo primario y original, como la esencia misma de lo real, que en su desarrollo alcanza paulatinamente sucesivos grados de manifestación (objetivaciones)¹⁴.

Por lo demás, y manteniendo a salvo la excepción de Kant, el antiacademicismo de Schopenhauer (antihegelianismo declarado) se hace inmediatamente patente desde el inicio de la obra; ya en el *Prólogo*, en referencia a los academicistas o *filósofos de oficio*, el de Danzig escribe:

Han comprendido bien esos señores que el único medio contra mis escritos era mantenerlos en secreto para el público, mediante un profundo silencio [...] Pero se les ha agotado el recurso, habiéndoseles delatado el secreto; el público me ha descubierto [...] Grande es, pero impotente, el resquemor de los profesores de Filosofía [...] ¹⁵

Líneas abajo añade:

Dos son las razones por las que han odiado tanto mi filosofía los señores «filósofos de oficio» [...] Es la primera de estas razones la de que mis obras echan a perder el gusto por los tejidos de frases huecas [...] Por la charla vacía [...] Por la dogmática cristiana que se introduce disfrazada con el traje de una aburrida metafísica [...] La segunda razón es la de que los señores filósofos no pueden aprovecharse por completo de mi filosofía, utilizándola en pro del oficio [...] ¹⁶

Más tarde, abundando en su furibundo ataque al academicismo, señala:

Semejante estado de salvajismo y rudeza en la filosofía, merced al cual cualquiera se entera en un día de cosas que han ocupado a los más grandes cerebros, es consecuencia del hecho de que con

¹³ *Ibid.*, «Prólogo», pp. 32 y ss. Una de tales verdades sería la del establecimiento de la noción de *fenómeno* (vid. al respecto *SVN*, «Fisiología vegetal», pp. 120 y ss.).

¹⁴ *Ibid.*, «Fisiología y patología», pp. 48-76.

¹⁵ *Ibid.*, «Prólogo», p. 25.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 25 y ss.

ayuda de los profesores de Filosofía haya conseguido el osado sofista Hegel lanzar al mercado los más monstruosos artículos durante treinta años, pasando en Alemania por el más grande de los filósofos todos [...]»¹⁷

En este sentido, resultan particularmente descriptivas de la atmósfera de animadversión intelectual que rodea la figura y obra de Schopenhauer (y que nuestro autor en ningún momento disimula) las líneas dedicadas en el capítulo anteriormente mencionado (*Fisiología y patología*) a filósofos alemanes y académicos de Copenhague, de quienes se delata sin ambages lo que a juicio del autor constituye «bajeza moral y servilismo intelectual». Por otra parte, habría que destacar cómo, al margen de toda crítica, Schopenhauer alude y elogia allí la figura de Goethe, singular y gran conocedor, según nuestro autor, de la cultura alemana:

[...] Hanse establecido bandos y hermandades literarias para alabanza y vituperio; elógiase lo malo y se vilipendia lo bueno, o como dice Goethe, «mantiénesele en secreto con un inquebrantable silencio, especie de censura inquisitorial en que están los alemanes muy adelantados». Y son de tan baja estofa los motivos que a ello les mueven que no debo detenerme en ellos [...]»¹⁸

Como se desprende de tales opiniones, habrá de ser en un declarado ambiente hostil, de fuerte resistencia intelectual al marco académico dominante, donde *Sobre la voluntad en la naturaleza* se geste y desarrolle. En cuanto al ya referido objetivo primordial de la obra, este parece estar, según su autor, en el intento de posibilitar la confirmación del marco metafísico que la sustenta, sirviéndose para ello de los avances dados en el campo de las ciencias físicas; lo que habría de resultar de utilidad al objeto de desenmascarar como dogmática y falaz a la filosofía académica de corte racionalista; sentimiento en el que (a juzgar por las sucesivas críticas expresadas en contra del academicismo hegemónico) Schopenhauer se deleita sin reparos.

Por tanto, parece que las nuevas ciencias físicas se constituyen como el oportuno instrumento del que se sirve el pensador de Danzig para ratificarse en sus posiciones filosóficas, caracterizadas por una rebeldía a ultranza frente al academicismo imperante (hegelianismo).

Así pues, en reacción al *statu quo* dominante, e imbuido por el espíritu romántico de la época, Schopenhauer mantiene, a lo largo del desarrollo de la obra, la preocupación por indagar los aspectos mágicos e incluso míticos del pensamiento, cuyas raíces referenciales cabría situar en el contexto de las filosofías de corte naturalista que florecen decididamente en el periodo precartesiano, en el marco de un pensamiento de raíz ocultista y hermético.

En cierta medida, podría decirse que habrá de ser en afinidad espiritual con dichas fuentes heterodoxas del pensamiento premoderno (cosmovisión anti-escolástica y en buena medida

¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸ *Ibid.*, «Fisiología y patología», p. 57. Abundando en dichos sentimientos, ilustrativas resultan igualmente las pp. 54-58 del referido capítulo.

asistémica) donde Schopenhauer arraigue su filosofía marcadamente antidogmática (irracionalista), y para la que toda explicación científica del mundo presupone en última instancia la actuación de una multitud de *fuerzas naturales* , cuya naturaleza y procedimientos no pueden conocerse o explicarse en sí científicamente:

Adonde tenemos que ir a buscar conclusiones acerca de la esencia propia de la cosa es a los filósofos y naturalistas de aquellos tiempos de superstición reinante. De su manera de expresarse surge lo más claramente posible que en la magia, enteramente lo mismo que en el magnetismo animal, el agente propio no es otro que la voluntad [...]¹⁹

Y prosiguiendo en idéntico tenor literal, Schopenhauer escribe:

Eso inaccesible a la física y de ella desconocido, eso en que concluyen sus investigaciones, presuponiéndolo, es lo que suele designarse con expresiones tales como fuerza natural, fuerza vital, impulso creador, etc. [...]²⁰

¹⁹ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», pp. 170 y ss. Considerado el intervalo cronológico determinado por la primera y segunda edición de la obra (1836-1854), resulta oportuno señalar aquí la presumible filiación intelectual de *Sobre la voluntad en la naturaleza* con ciertos círculos intelectuales coetáneos del autor y críticos de la Ilustración, y que, por tales, habrían de ser abiertamente denostados por el entonces sistema académico imperante en Alemania (hegelianismo): así el movimiento doctrinal denominado *Naturphilosophie*, con el que Schopenhauer parece abrigar fuertes vínculos de simpatía intelectual.

Constituido por un nutrido grupo de pensadores críticos de la Ilustración, se aglutina y desarrolla en la Alemania prerromántica el referido movimiento *Naturphilosophie*. Doctrinalmente, esta corriente de pensamiento se define por la defensa de un singular monismo (diríase que *vitalista*) que, superando el dualismo prototípico de la Ilustración, traslada definitivamente el objeto de la reflexión filosófica del *yo cognoscente* a la *naturaleza*. La *Naturphilosophie* aboga decididamente en favor de la revitalización de aquellos elementos interpretativos analógicos, simbólicos y míticos, ya postulados en el naturalismo renacentista y, a su juicio, deliberadamente postergados por la tradición filosófica racionalista. De aquí el interés de los nuevos naturalistas en una redefinición comprensiva del fenómeno del conocimiento, sustrayendo para ello la categoría de *lo científico* de la exclusividad interpretativa en que lo había situado el modelo mecanicista al uso (newtoniano).

El referido movimiento naturalista alemán extiende su periodo de fecundidad intelectual desde finales del Renacimiento a principios del siglo XIX (desde la obra del maestro Eckhart a la del célebre teósofo alemán Franz von Baader). Será a partir de 1624, año de la muerte de Jakob Boehme (o Böhme), teósofo alemán y figura crucial del movimiento, cuando se lea y comente su obra con profusión en los círculos románticos europeos, lo que permite alargar la vigencia de dicha corriente naturalista hasta las puertas mismas del movimiento idealista alemán, y de la que algunos pensadores, considerados en rigor idealistas, se postulan partícipes (Schelling). Otras figuras notables del movimiento naturalista son Oetinger, Mesmer, Rösler, Fricker, Novalis, Fechner, Kerner, así como la corriente de los denominados *médicos románticos*, entre los que cabría citar apellidos como Stahl, Metz, Schröder, Ritter, Werner, Müller, W. Butte, entre otros insignes (*vid.* al respecto Belaval, Y., *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI: Madrid, 1985, Vol. 8, Capítulo II: «La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán», pp. 28-66).

²⁰ Schopenhauer, A., *SVN*, «Introducción», p. 43.

Por todo ello, la vinculación doctrinal de *Sobre la voluntad en la naturaleza* con peculiares corrientes coetáneas de corte naturalista (mayormente románticos irracionalistas y antiacadémistas) parecería factible.

De hecho, místicos y magos, alquimistas y filósofos de la naturaleza, tanto premodernos como coetáneos del autor, son objeto de abundantes citas y comentarios a lo largo de la obra; autoridades a las que se alude en constante recurrencia, particularmente al tratar los problemas vinculados al magnetismo, la magia y las propiedades químicas de los cuerpos; curiosamente, cuestiones todas ellas propias de la tradición esotérica, que posterior y progresivamente habrían de ser objeto de tratamiento científico²¹.

2. LA NATURALEZA: MOSTRACIÓN DE LA VOLUNTAD. LA EMERGENCIA DE LA CONCIENCIA

Ciertamente, tal idea de *naturaleza*, entendida fundamentalmente como *fuerza* (que por razones de inmediatez cabría vincular a la definición leibniziana de *vis*), rompe deliberadamente en Schopenhauer el molde racionalista.

En efecto, a través de los sucesivos apartados de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, asistimos de la mano de su autor al desenvolvimiento de una filosofía radicalmente extemporánea (irracionalista y antiacadémica), que dirige sin cortapisas su discurso hacia la crítica de las insuficiencias del conocimiento científico, fundamentalmente representado por los modelos mecanicistas de explicación física:

Mi doctrina no pretende ser lo que llaman «filosofía de la época presente», nombre que han querido dar a la mixtificación hegeliana sus endiosados adeptos. El nombre a que aspira mi filosofía es al de filosofía del porvenir, de la época que no se satisfaga ya con hueca palabrería, frases vacías y paralelismos de juego, sino que exija a la filosofía contenido real y explicaciones serias, eximiéndola de la absurda e irracional exigencia de que haya de ser una paráfrasis de la religión dominante en el país [...]»²²

En este sentido, habría que apuntar, además, las simpatías no disimuladas de Schopenhauer hacia el pensamiento oriental, y que el autor considera en el capítulo séptimo bajo el título de *Sinología*. De interés por el somero repaso que el autor ofrece de las religiones orientales, el referido capítulo concede al budismo un lugar privilegiado entre aquellas: «La más extendida de las cuales [...] Se sostiene por sí misma, sin apoyo del Estado, lo que habla mucho en su favor [...]»²³.

²¹ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», pp. 150-182. En efecto, Schopenhauer alterna allí referencias a numerosos de sus contemporáneos naturalistas con constantes alusiones de autoridades de antaño, consagradas por la tradición, tales como Roger Bacon, Paracelso, Campanella o Vanini, entre algunos de sus más notables ejemplos.

²² *Ibid.*, «Introducción», pp. 44 y ss.

²³ *Ibid.*, «Sinología», p. 184. No obstante su extemporaneidad, el autor participa del interés ilustrado por el conocimiento y reflexión acerca de nuevas culturas y nuevas formas de espiritualidad (en alusión al descubri-

... Y en la que, según nuestro autor, es imposible hallar indicio alguno de veneración hacia un Dios supremo, creador y conservador del mundo, a la manera cristiana.

Probablemente, de la consideración de dichas formas orientales de pensamiento, Schopenhauer adoptase una trágica visión de la existencia, consistente en un mundo concebido como escenario de dolor, donde el hombre (voluntad consciente) constituye, en tanto que voluntad objetivada (*conciencia*), un ser para la aniquilación; tesis que habría de presentarse en radical oposición a lo que nuestro autor entiende como *optimismo filosófico*, particularmente representado por sus predecesores de la Ilustración:

[...] Era natural que, dado el espíritu con que conducían sus investigaciones, consistiera su primera noticia de aquellas religiones más en lo que no contenían que en su contenido positivo, en que debía de ser difícil de orientarse a cabezas europeas, sobre todo, y por muchas razones, *n. gr.*, porque se educan en el optimismo y allí se considera la existencia como un mal, y al mundo como un escenario de dolor en que sería mejor no hallarse.²⁴

Por otra parte, es necesario advertir aquí cómo Schopenhauer vincula su crítica del modelo científico adoptado por el racionalismo (modelo mecánico) al análisis global de su concepto de naturaleza; lo que contribuye a afianzar su esquema de interpretación de lo real en la línea doctrinal de determinadas corrientes naturalistas de la época, como el citado movimiento de la *Naturphilosophie*²⁵.

De este modo, y sirviéndose de algunos ejemplos tomados en diversos ámbitos de las ciencias, Schopenhauer plantea el problema de las limitaciones del modelo científico al uso, particularmente notorio al discutir al mecanicismo lo que nuestro autor entiende como la piedra angular de sus fundamentos: una interpretación excesivamente rigorista de la causalidad, que identifica *causa* y *razón* de un modo unívoco e irrevocable.

miento de Oriente para el pensamiento europeo occidental, desarrollado con inusitado vigor a partir del siglo XVII). Lo que, sin duda, redundaba en la apreciación de la figura de Schopenhauer como relevante erudito de la época, pese a su aceptada (y posiblemente, deliberada) condición de antiacadémico.

²⁴ *Ibid.*, p. 186. En general, el capítulo séptimo está dedicado a la comparación entre la mentalidad europea y el pensamiento oriental. En cuanto a la aquí suscitada problemática del mal, en el siguiente capítulo (octavo) el autor escribe: «[...] Es, también, un punto relacionado con la ética el optimismo de todos los sistemas filosóficos [...] Pues el mundo quiere oír que es agradable y excelente, y los filósofos quieren agradar al mundo. Conmigo sucede otra cosa» (*SVN*, «Remisión a la ética», p. 196).

En efecto, Schopenhauer se enfrenta igualmente al academicismo dominante en la proyección ética de su pensamiento, coincidente en su pesimismo filosófico con algunos de sus célebres (y no tan célebres) coetáneos, tales como Giacomo Leopardi (1798-1837), Philipp Mainländer (1841-1876), Julius Bahnsen (1830-1881) o Eduard von Hartmann (1842-1906) (a modo de consulta general, *vid.* la monografía de la época: Caro, E., *Le pessimisme au XIX siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Hachette: París, 1878) (accesible en: <http://gallica.bnf.fr>, fondo digitalizado perteneciente a BNF).

²⁵ Véase nota 19, *supra*.

Así se explicita en el denso capítulo tercero, titulado *Fisiología vegetal*, donde nuestro autor analiza el curioso fenómeno de las plantas y la demostración de la voluntad como elemento esencial de su naturaleza íntima. A este fin se abunda en la recurrencia de citas de autoridades y casos paradigmáticos²⁶.

Otro ejemplo ciertamente significativo está tomado del capítulo cuarto, *Astronomía física*, donde Schopenhauer recurre al problema planteado por el fenómeno de la gravedad, que entiende igualmente como manifestación de la voluntad, y donde de nuevo se refiere al problema de la causalidad, eje crucial del ataque a la posiciones racionalistas.

Allí se dice:

En el capítulo titulado «Fisiología vegetal» he mostrado cómo se separan en los seres vivos y dotados de conocimiento el motivo y el acto volitivo, la representación y el querer [...] De igual manera y en la misma medida se separan también en el reino inorgánico la causa y el efecto, apareciendo cada vez más claro lo puramente empírico, que es también manifestación de la voluntad [...] En los grados más bajos de la Naturaleza son del todo homogéneos y del todo uniformes la causa y el efecto, por lo cual vemos en ellos lo mejor posible la conexión causal [...] Otra cosa sucede si nos elevamos algo en la escala de los fenómenos [...] Se ha hecho menos comprensible la causalidad [...] Y así vemos que aquí se ha introducido entre la causa y el efecto una notable heterogeneidad e inconmensurabilidad; la causa se ha hecho misteriosa. [...] Y si entramos ya en el reino de los seres dotados de conocimiento, no hay ya ni semejanza ni relación alguna entre la acción y el objeto [...] Ha llegado a ser tan grande la separación entre causa y efecto, y tanto ha crecido este con respecto a aquella, que aparece a una mente ruda como si ni existiese ya causa alguna, como si el acto volitivo de nada dependiese, estando sin fundamento, esto es, siendo libre.²⁷

Y en el mismo capítulo, en nota al pie, al precisar algunas observaciones sobre la manifestación de la causalidad en los cielos, Schopenhauer señala:

[...] Herschel ha visto sin duda alguna que de no querer explicar la gravedad, como Descartes, por un choque de fuerzas, tenemos que admitir una voluntad insidente en los cuerpos. *Non datur tertium*.²⁸

²⁶ Schopenhauer, A., *SVN*, «Fisiología vegetal», pp. 105-130. En general, hay que considerar el grado de atención y minuciosidad dispensadas por un filósofo decimonónico al fenómeno de la vida vegetal, lo que resulta ya ilustrativo de la originalidad y amplitud de miras del autor.

²⁷ *Ibid.*, A., «Astronomía física», pp. 137 y ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 131. El autor termina la nota invocando (destacado en cursiva) el principio lógico de tercero excluido: *non datur tertium*. Su empleo parece intencionado: probablemente se pretende reforzar la expresión de la tensión de los opuestos: esto es, o explicación mecanicista o explicación metafísica (siendo esta última la que subsume y trasciende la primera).

Por lo demás, Schopenhauer se refiere aquí al célebre astrónomo inglés John Herschel (1792-1871), coetáneo del autor, prueba de la constante atención a cuestiones científicas relevantes de la época en la composición de *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

Acorde con la denuncia del modelo mecanicista, Schopenhauer trastoca la posición de algunos de sus predecesores de la Ilustración; esto es, en vez de aceptar la suficiencia de los modelos y procedimientos científicos en la explicación del mundo natural a partir de las creaciones del sujeto cognoscente, toma el camino opuesto de apelar al conocimiento directo, *intuitivo* (no mediatizado) de lo real como criterio para juzgar las explicaciones científicas de los fenómenos físicos. Se trataría, en suma, de postular un modelo de conocimiento acorde con su objeto:

Ese substrato de todos los fenómenos y de la Naturaleza toda [...] No es más que aquello que siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro ser propio como voluntad [...].²⁹

Por otra parte, la consideración del carácter *intuitivo* del conocimiento orienta declaradamente a Schopenhauer en contra de la concepción racionalista del mismo, diríase que simbolizada en la idea kantiana de *alma racional*.

A este respecto, vuélvase sobre la crítica anteriormente referida, desarrollada en el capítulo primero, *Fisiología y patología*, y de la que dan muestra las siguientes líneas:

[...] Para el objeto de nuestra consideración presente, el obstáculo era la llamada idea racional del alma, esta esencia metafísica, en cuya absoluta simplicidad se unían y fundían eterna e inseparablemente el conocer y el querer. Mientras subsistiese tal idea no era posible fisiología filosófica alguna [...].³⁰

El pasaje concluye la crítica radical del esquema racionalista, al favorecer decididamente la primacía absoluta de la voluntad, que, por otra parte, en Schopenhauer dista radicalmente de ser identificada con la noción de *albedrío*³¹.

Así, se dice:

Esta separación, esta disociación del yo o del alma, tanto tiempo indivisible, en dos elementos heterogéneos, es para la filosofía lo que el análisis del agua ha sido para la química [...] En mi doctrina lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de la vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la voluntad. La llamada alma, es ya compuesta; es la combinación de la voluntad con el *nous*, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el *posterius* del organismo, por este condicionado, como función que es del cerebro

²⁹ Schopenhauer, A., *SVN*, «Introducción», p. 40.

³⁰ *Ibid.*, «Fisiología y patología», p. 59.

³¹ La distinción parece crucial. A este fin obsérvese el texto, al que acompaña nota del prologuista (nº 11): «Lo que ante todo hace falta, es distinguir la voluntad del albedrío (*Wille* y *Willkühr*), teniendo en cuenta que puede existir aquella sin este, como lo presupone mi filosofía toda. Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbra el intelecto [...]» (Schopenhauer, A., *SVN*, «Fisiología y patología», p. 63).

[...] La verdadera fisiología, cuando se eleva, muéstranos lo espiritual del hombre, el conocimiento, como producto de lo físico en él [...] Pero la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que producto o más bien manifestación de algo espiritual, la voluntad [...].³²

La cita, por lo demás, abunda en la idea de *fisicalidad* del conocimiento, tomada en consideración por Cassirer, como se ha referido anteriormente³³.

Otros autores han reparado igualmente en la peculiar idea del conocimiento que Schopenhauer postula:

Al principio Schopenhauer había insistido sobre la percepción en cierto modo orgánica de la voluntad, siendo el organismo objetivamente lo que la voluntad es subjetivamente, pero rápidamente se dio cuenta de que había que distinguir el cuerpo-objeto, que no es más que una representación indirecta, y el cuerpo-vivido, que se capta directamente en su movimiento orgánico, y que para obtener una conciencia íntima de la cosa en sí había que remontarse más allá de la constitución de los objetos, había que remontarse hasta esa zona arcaica de lo vital, hasta esa zona pre-perceptiva, pre-intuitiva e inmediata, donde surgen las sensaciones brutas y donde se agita la cenestesia.³⁴

En efecto, la naturaleza entendida como creación y expresión de la voluntad precisa de un modelo de conocimiento que recoja aquellos aspectos sustanciales de su esencia, aspectos que el modelo mecanicista, en aras de restrictivos criterios de cientificidad (tales como la objetividad cuantitativa, el matematismo o el rigor experimental) había desestimado. Posiblemente considere Schopenhauer que el modelo científico imperante, al estar adaptado a la consecución de objetivos prácticos (dominio controlado del objeto), no podía proporcionar una comprensión última, radical o esencial de los fenómenos.

En este sentido, en el capítulo segundo, denominado *Anatomía comparada*, se ofrece una curiosa reflexión acerca de lo que el autor entiende por carácter práctico y limitaciones propias del modelo racionalista de explicación de la naturaleza.

Tomando como hilo conductor los estudios del naturalista Lamarck acerca de la adaptación de las especies al medio natural³⁵, Schopenhauer promueve la crítica del argumento físico-teológico; argumento que, en su opinión, sirve de soporte a la concepción ilustrada de la naturaleza entendida como proceso adaptado a fines. A su vez, Schopenhauer sitúa la base del argumento físico-teológico en la (para él errónea) concepción racionalista del conocimiento,

³² Schopenhauer, A., *SVN*, «Fisiología y patología», p. 61.

³³ *Vid.* nota 11, *supra*.

³⁴ Piclin, M., *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*, Edaf: Madrid, 1975, «La percepción íntima de la voluntad», pp. 41-57.

³⁵ Alusión a J. B. Lamarck (1744-1829), célebre naturalista de la época, autor de los primeros esbozos de la posterior teoría evolucionista.

que entiende en este lo radicalmente primario, a partir del cual se desarrollaría la volición (voluntad). En oposición a esta idea nuestro autor escribe:

Es la voluntad lo primario, la esencia en sí, y el animal su manifestación [...] Animal provisto de todos los órganos [...] A estos órganos pertenece también el intelecto, la inteligencia misma, estando acomodado, como los demás, al género de vida de cada animal; mientras que Lamarck hace nacer de él la voluntad.³⁶

En apoyo de su presumible tesis de que *la naturaleza hace al órgano*, de que, en efecto, el animal (objetivación de la naturaleza) desarrolla su estructura corporal solo en función de un irreprimible instinto vital, determinado en cada caso, y nunca (como cabría suponer en el modelo racionalista) en función de su adaptación a objetivos de supervivencia, Schopenhauer cita allí a autoridades como Lucrecio, Aristóteles o Galeno.

En este sentido, probablemente sea la idea de conocimiento como medio dirigido a la consecución de objetivos prácticos el punto de fricción más importante entre el modelo racionalista y el ideal de conocimiento postulado por Schopenhauer.

Ciertamente, y al igual que parece admitirlo su autor a través de las páginas de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, también la ciencia moderna se gesta y nutre en las disputas científicas del Renacimiento, del naturalismo y animismo, y de las muy diversas fuentes heterodoxas de pensamiento promovidas por el sincretismo filosófico de aquella época (hermetismo, ocultismo y esoterismo, fundamentalmente, y de los que el propio Descartes se sirviera ampliamente).

No obstante, una atenta lectura de *Sobre la voluntad en la naturaleza* permitiría trasladar una muy singular significación e interpretación de las referidas fuentes por parte de Schopenhauer, lo que le habría posibilitado la crítica contumaz del modelo científico basado en el mecanicismo, en lo que se supone un intento de novedosa asunción de la herencia filosófica renacentista.

Significativas al respecto resultan las palabras de Salvio Turró en lo tocante al origen de la ciencia moderna:

Frente a tales consideraciones, aunque la ciencia moderna tomara el modelo de la máquina y de lo mecánico de la tradición artesanal renacentista, lo hizo de modo totalmente distinto [...] De hecho, la gran aportación del siglo XVII fue restituir a lo mecánico su carácter originario de artificio automático sin secretos ni misterios especiales. De este modo: al equiparar lo natural y lo artificial se hizo justamente al revés que en la operación naturalista: ahora los *naturalia* son asimilados a los *artificialia*. Desaparecen, por consiguiente, los elementos mágicos, herméticos y animistas de la realidad, y todo puede reducirse a un mecanismo de autorregulación. Tal cambio de perspectivas es claramente visible en Descartes, y reposa en la base de todo el mecanicismo científico [...].³⁷

³⁶ Schopenhauer, A., *SVN*, «Anatomía comparada», p. 90.

³⁷ Turró, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos: Barcelona, 1985, «Los elementos fundacionales de la nueva ciencia», pp. 375 y ss.

Precisamente, en este sentido, cabría suponer en la figura de Arthur Schopenhauer y en su acendrada crítica del modelo mecánico, al filósofo nostálgico, al pensador que cultiva la vertiente esotérica y simbólica del pensamiento; vertiente olvidada o tal vez deliberadamente postergada en la moderna tradición racionalista, donde la atención a los ideales de racionalidad y universalización del saber resultaron prioritarios, e incluso indispensables al objeto de la ingente tarea de matematización de la realidad que la obra de Newton terminaría por cimentar³⁸.

3. RUPTURA DEL PRINCIPIO CAUSAL EN LA NATURALEZA: LA INMERSIÓN DE LA CONCIENCIA

En efecto, las *fuerzas naturales* de las que habla Schopenhauer constituyen muestras inagotables del ser de la voluntad, por lo que su mostración fenoménica (susceptible no obstante de objetivación racional) indicaría un tipo de manifestación parcial. De hecho, aquellas constituyen un residuo irreductible en toda explicación científica, permaneciendo en todos los casos fuera del alcance del principio de razón suficiente, principio que solamente formaliza la apariencia, no lo que aparece; únicamente da cuenta del cómo, no del qué.

En este sentido, *Sobre la voluntad en la naturaleza* recoge algunos ejemplos que tratan de forma precisa la problemática suscitada en torno al referido principio lógico, y que, en mención del autor, evidenciarían la ineficacia de aquel en la explicación de determinados fenómenos físicos. Así se dice expresamente:

Como quiera que en el magnetismo animal surge a primera línea la voluntad como cosa en sí, vemos achicado al punto el *principium individuationis* (espacio y tiempo) perteneciente a la mera fenomenalidad, rómpense los límites que separan a los individuos, entre el magnetizador y la sonámbula no establece el espacio separación alguna, apareciendo comunidad de pensamientos y de movimientos volitivos, el estado de clarividencia suplanta al que concierne a la mera fenomenalidad, a las relaciones condicionadas por espacio y tiempo, que son cercanía y lontananza, presente y futuro.³⁹

Sobre la postura de la nueva ciencia en torno a la alquimia, líneas adelante, Turró refiere: «[...] Aquí permanecen las mismas aspiraciones e ideales del Renacimiento, aunque trasmutados en cuanto a su modo de realización [...] Paralelamente, el ideal de un saber aplicado que transforme lo real y haga del hombre el dueño de la naturaleza también ha sido asumido a través de la mediación de la matemática [...]» (*ibid.*, pp. 375 y ss.).

³⁸ La moda de sospechar acerca de la suficiencia del modelo mecánico no solo constituyó un uso de carácter romántico. Parece que el propio matemático Henri Poincaré (1854-1912) manifiesta sus dudas acerca de la solidez del sistema newtoniano en la explicación de los fenómenos celestes, tildando de insuficiente la explicación de determinados movimientos erráticos observados en las órbitas de los astros (fenómeno denominado de las *órbitas asintóticas*, y que resultara antecedente de la posterior *teoría del caos*) (*vid.* Francescutti, P., *Historia del futuro*, Alianza Editorial: Madrid, 2003, pp. 183 y ss.).

³⁹ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», p. 157. El problema de la naturaleza del nexo causal fue inicialmente investigado por nuestro autor en su obra de 1813 *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde* (*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, ed. cast. de Gredos: Madrid, 1981). En dicha

En este contexto, *magnetismo* y *magia* parecen constituir notables y paradigmáticos casos, ilustrativos de las deficiencias inherentes a toda forma de interpretación científica, a la par que términos que expresan realidades afines, cercanas, en la propia definición que el autor les brinda.

[...] A consecuencia de tal estado de cosas ha ido haciéndose valer poco a poco, elevándose casi hasta la certeza, a pesar de tantas razones y prejuicios a ella opuestos, la opinión de que el magnetismo animal y sus fenómenos son idénticos a una parte de la magia de antaño [...].⁴⁰

Además, en este mismo capítulo, y en referencia a la explicitación de su ideal de conocimiento, Schopenhauer refiere los curiosos estudios de algunos físicos coetáneos, como los casos del francés Laussanne, acerca de las vinculaciones entre magnetismo y voluntad del magnetizador, o aquel del naturalista moderno Puysegur, en torno a la inducción al sueño por vía magnética; experiencias ambas de la ciencia natural que permitirían abrigar dudas razonables acerca del comportamiento regular de la naturaleza en el desarrollo de determinados fenómenos, particularmente en relación al modo de su explicación, según el modelo científico al uso⁴¹.

En efecto, la acción magnética representa la mostración primordial de la ruptura del principio de separación de los seres establecido por el modelo científico mecanicista: la simbiosis alcanzada entre *magnetizador* y *sonámbulo* resulta inexplicable en el ámbito del esquema mecánico, pues en la referida experiencia magnética se da un corte radical del enlace causal, soporte de las denominadas *explicaciones científicas*:

En 1854 he tenido el gusto de ver aquí las extraordinarias ejecuciones de este género llevadas a cabo por el Sr. Regazzoni de Bérgamo, ejecuciones en que era innegable el mágico poder de la voluntad sobre otros, y cuya autenticidad no puede ser para nadie dudosa [...] El Sr. Regazzoni podía reducir a completa catalepsia, a su voluntad, a la sonámbula que estaba en relación con él, y hasta llegaba a derribarla hacia atrás con su mera voluntad, sin gesto, estando ella andando y él quieto detrás. Podía paralizarla, darle calambres, que se dilataran las pupilas, dejarla completamente insensible, y producirle los signos más inconfundibles del estado cataléptico [...] [...] Según mi observación, cabe explicar casi todos sus experimentos, porque aísla el cerebro de la médula espinal, o por completo, con lo cual se paralizan todos los nervios sensibles y motores, produciéndose la catalepsia completa, o alcanzando la parálisis no más que a los nervios motores, con lo que queda la sensibilidad y conserva la cabeza su conciencia en un cuerpo muerto [...].⁴²

obra, Schopenhauer constata la consideración de la necesidad causal como forma única y omnipresente de explicación científica. En efecto, connatural a la teoría racionalista del conocimiento, la necesidad causal (expresada en el principio de causalidad) se identifica allí como la única forma que argumenta y formaliza el juicio científico.

⁴⁰ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», p. 157.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 150-182.

⁴² Al hilo de su discurso sobre las experiencias magnéticas, Schopenhauer introduce en nota a pie de página el texto arriba transcrito. Por la fecha de que data la experiencia descrita, probablemente se trate de una adición

En relación a la cuestión de la ruptura del principio causal en la explicación de los fenómenos físicos, Schopenhauer insiste:

Vemos, pues, que la voluntad, que he establecido como la cosa en sí, lo único real en toda existencia, el núcleo de la Naturaleza, a partir del individuo humano, en el magnetismo animal y por sobre este, cumple cosas que no cabe explicar, según el enlace causal, esto es, conforme a la ley del curso de la Naturaleza, y que llega hasta suprimir, en cierto modo, esta ley, ejerciendo una efectiva *actio in distans*, mostrando con ello un dominio sobrenatural, esto es, metafísico, sobre la Naturaleza. No sé qué confirmación más fehaciente puedo esperar para mi doctrina.⁴³

Y en líneas sucesivas, añade:

Preséntasenos, pues, desde luego, el magnetismo animal como la metafísica práctica, concepto en que la designaba ya, llamándola magia, Bacon de Verulam, en su clasificación de las ciencias (*Instauratio magna*, lib III) [...].⁴⁴

A modo de testimonio de la preocupación del sabio renacentista por la investigación del problema de las causas, y con la que Schopenhauer parece entroncar, sirva la presente cita:

Caída la perjudicial metafísica de un mundo humano aislado, en una libertad desvinculada del destino, no solo se presenta el reloj celeste como la gran máquina calculadora que regula todo el devenir del universo, sino que se invocan además las experiencias terrenas para confirmar el nexo articulado entre cielo y tierra [...] Lo que apremia a Pomponazzi es la vehiculación de todo fenómeno aparentemente anormal hacia el ámbito de las interpretaciones racionales y de las causas na-

al texto publicado en 1836, y recogida en la segunda edición de la obra. El lugar de las citadas experiencias científicas es París, donde el autor refiere a un tal señor Dupotet, probablemente médico, y a su grupo de discípulos, al que parece pertenecer el señor Regazzoni, autor de la experiencia en cuya descripción Schopenhauer se detiene, y de la que señala haber participado como testigo (a este respecto, *vid. SVN*, «Magnetismo animal y magia», pp. 154 y ss.).

Por otra parte, la referencia del citado parágrafo evidenciaría las ya aludidas simpatías del autor (o quizá su clara vinculación) hacia determinados movimientos científicos coetáneos de corte antirracionalista; tal podría ser el caso del círculo de los denominados *médicos románticos* que, como el resto de corrientes naturalistas de la época, quedaba muy probablemente al margen de los ambientes intelectuales académicamente reconocidos.

⁴³ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», p. 156. Obsérvese cómo en el citado parágrafo se alude directamente al célebre problema de la *actio in distans*, cuestión esencial y que tuviera amplio desarrollo en la filosofía de la naturaleza, desde el medievo hasta la edad moderna, a propósito del problema físico del movimiento (de Juan de Buridán y Nicolás de Oresme a Kepler y Galileo). Considerada en un contexto más amplio, la cuestión, que desborda el marco del análisis puramente físico, remite al clásico problema metafísico de la explicación de los fenómenos por sus causas, naturales o sobrenaturales, inmediatas o mediatas, y que adquirió particular resonancia en la cosmovisión renacentista, punto en el que confluye un amplio y heterogéneo conglomerado de escuelas y tendencias filosóficas de diversa procedencia.

⁴⁴ *Ibid.*, «Magnetismo animal y magia», p. 157.

turales. Ni demonios ni milagros, sino tensión nerviosa, fuerza de imaginación, potencias y cualidades ocultas, no por sobrenaturales, sino por no descubiertas todavía: he aquí la causa de los sucesos admirables.⁴⁵

En este sentido, oportuno es considerar cómo en su crítica del ideal racionalista de conocimiento, Schopenhauer repara en la llamada *interpretación mágica*, denostada por sus predecesores de la Ilustración, según la cual la naturaleza consistiría en un conjunto de *fuerzas elementales* cuya esencia y mostración permanecerían en parte ignotas a los ojos del hombre.

Cuando nuestro autor escribe:

Para poder sonreírse de anticipado al oír hablar de simpatía o de acción mágica, es preciso hallar el mundo por completo comprensible, cosa que no cabe le suceda más que a aquel que lo mira con superficial mirada, sin sospechar siquiera que estamos sumidos en un mar de enigmas y de incomprendibilidades, [...]⁴⁶

su convicción en la existencia de un enlace metafísico entre los fenómenos que los habría de vincular más allá del ámbito de las relaciones fenoménicas o aparentes, parece incuestionable.

Según observa Schopenhauer, el tipo mágico de conocimiento se daba ya en algunos pueblos antiguos, que entendían la *magia* como *teúrgia* o instrumento de dominio sobre la naturaleza:

En todos los tiempos y en los pueblos todos ha dominado la idea de que fuera del arte regular de producir alteraciones en el mundo mediante el nexo causal de los cuerpos, ha debido haber otro enteramente distinto de él, que no repose en el nexo causal [...] Fuera del enlace externo, debido al *nexum physicum*, entre los fenómenos de este mundo, tenía que existir otro [...] gracias al cual se pudiera obrar desde un punto del mundo fenoménico inmediatamente sobre otro cualquier punto de él, por un *nexum metaphysicum* [...] Opino que hay que ir a buscar muy en lo hondo el origen de esa idea tan universal en la Humanidad toda, y tan inextinguible a pesar de oponérsele tanto la experiencia y de ser opuesta al sentido común [...].⁴⁷

Líneas adelante, el capítulo continúa:

Conforme a las ideas fundamentales que acabamos de exponer, en todos los ensayos de magia no se ha tomado el medio físico empleado más que como vehículo de algo metafísico [...] En los demás escritores de aquellos tiempos lo único que aparece asentado, correspondiendo a aquella idea fundamental de la magia, es el fin de lograr mediante el albedrío un dominio absoluto sobre

⁴⁵ Garín, E., *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, Ediciones Península: Barcelona, 1981, p. 137.

⁴⁶ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», p. 161.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 163 y ss.

la Naturaleza. Pero no podían elevarse a la idea de que hubiese de ser inmediato tal dominio, sino que lo imaginaban como mediato, puesto que las religiones de los pueblos habían puesto por donde quiera a la Naturaleza bajo el señorío de dioses y demonios [...] El doblegar a estos a voluntad, el moverlos y aun obligarlos a que se pongan al servicio del hombre, era el servicio del mágico [...] Así se tomó la cosa en todos los pueblos politeístas y así entendían la magia como teúrgia, Plotino y especialmente Yámblico, expresión esa de teúrgia empleada primero por Porfirio.⁴⁸

En este sentido, el *rito mágico* expresaría una vía primordial de manifestación de la voluntad o esencia de la naturaleza, en tanto esta se revelaría como el vehículo, la manifestación externa de la corriente de *fuerzas* en que consiste la voluntad; a modo de espejo de flujo vital, de cascada incesante que fluye a través de lo físico, de organismos animales y vegetales o inanimados. A este respecto resultan especialmente reveladoras las siguientes líneas:

Como confirmación, o en todo caso como explicación del punto de vista expuesto acerca de la voluntad como el verdadero agente de la magia, puede insertarse aquí una extraña anécdota que, tomándola de Avicena, cuenta Campanella en el Libro IV, cap. 18, *De sensu rerum et magia*. Dice que unas mujeres acordaron ir a un jardín a espaciar el ánimo, no habiendo ido una de ellas. Jugando las demás cogieron una naranja y la pinchaban con agujas diciendo: así agujeramos a la mujer tal, que rehusó venirse con nosotras [...] Hallaron en seguida a aquella mujer dolorida, pues había sentido como si la hubiesen traspasado con clavos a la hora en que ellas pincharon la naranja [...].⁴⁹

En efecto, la *interpretación mágica* daría cuenta de las manifestaciones esenciales del ser, en oposición a la *interpretación racionalista*, que consideraría al fenómeno desprendido de su causa.

Por otra parte, en la apuesta de Schopenhauer por el modelo mágico de interpretación de la naturaleza pudiera adivinarse un sentimiento de desencanto, presumiblemente romántico, hacia el modelo científico promovido por el racionalismo. Además, el autor parece posicionarse abiertamente del lado de las corrientes naturalistas antirracionalistas de la época (verbi-gracia, el citado movimiento *Naturphilosophie*) cuando, al final del denso capítulo sexto, titulado *Magnetismo animal y magia*, hace una vehemente defensa, curiosa en fondo y forma, de la *magia*. En ella, Schopenhauer denuncia explícitamente el celo y persecución de que esta habría sido

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 165 y ss. De este modo, Schopenhauer explica allí el paso de las culturas politeístas al monoteísmo, lo que, en su interpretación, conlleva el abandono paulatino del modelo mágico de interpretación de los fenómenos físicos: mientras en el politeísmo se conjura el favor de los dioses, en el monoteísmo, la omnipotencia del Dios único no admite injerencias ni mediaciones, de aquí que la figura del mágico pase a ser inoperante.

Por otra parte, el capítulo abunda en referencias a la obra de filósofos premodernos; especialmente, herméticos, alquimistas y teósofos, a los que Schopenhauer alude en apoyo de sus tesis en favor del modelo mágico de interpretación de la naturaleza. Así, el ya mencionado Jakob Böhme, filósofo premoderno de renombre, figura crucial y símbolo del referido movimiento naturalista alemán al que podría vincularse doctrinalmente *Sobre la voluntad en la naturaleza*.

⁴⁹ Schopenhauer, A., *SVN*, «Magnetismo animal y magia», pp. 179 y ss.

objeto a lo largo de la historia; lo que en su opinión es atribuible al carácter de autenticidad de los procedimientos y hallazgos propios de aquella⁵⁰.

En este sentido, parece que Schopenhauer atina en sus reflexiones, sabiamente dirigidas hacia uno de los problemas fundacionales de la ciencia moderna: el de la causalidad física como criterio de delimitación del ámbito de *lo científico*.

Precisamente, en referencia al problema de la causalidad física en la ciencia moderna, Eduardo Nicol escribe oportunamente:

El equívoco ha surgido de que el propio Newton, y tras él los demás físicos y los comentaristas, suponen que el punto de vista cuantitativo es incompatible con el ontológico, e identifican la metafísica con el punto de vista cualitativo. De este modo, parece que la mecánica podrá limitarse a describir los fenómenos de movimientos y a formular, respecto de ellos, un sistema de leyes constantes en lenguaje matemático. La nueva ciencia quedaría así dispensada de analizar las causas, y de establecer en su fundamentación una teoría de la causalidad [...] Una averiguación de las causas envolvería a la física en consideraciones metafísicas, pues se supone igualmente —aunque esta vez el supuesto es cierto— que las causas dependen de la naturaleza de los objetos causantes, y por ello la relación de causalidad, o relación entre la causa y el efecto, es una relación ontológica de la cual habría de prescindir la descripción física [...] Ha sido grave la confusión que ha producido en el pensamiento moderno suponer que los factores o caracteres cuantitativos no sean también ontológicamente definitorios. Lo son siempre, inclusive en Newton, aunque a pesar suyo.⁵¹

Por todo ello, diríase que la aportación fundamental de *Sobre la voluntad en la naturaleza* habría consistido en pretender delimitar el ámbito de *lo científico* a partir de su lejanía de las categorías racionalistas de interpretación, motivo por el que su autor procura a aquel una apoyatura interna, es decir, de naturaleza metafísica.

4. EPÍLOGO

A partir de tales consideraciones, se entiende que Schopenhauer niegue la existencia de separación real entre la esencia de la naturaleza y su manifestación o mostraciones, convirtiendo dicha separación en un error de perspectiva; esto es, en un producto de la conciencia. De hecho, el espejismo de separación tendría su origen, según Schopenhauer, en las *formas de conciencia* de la realidad (sujeto racionalista), que de manera errada y obstinada abogan por aislar la entidad de la conciencia del todo indisoluble del Ser (voluntad), del que emerge⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 182 y ss. (léase atentamente el parágrafo final del mencionado capítulo).

⁵¹ Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, FCE: México, 1985, Capítulo III: «El principio de causalidad física: I. La causalidad física», p. 117.

⁵² «Mais je suis libre de vouloir, reprend la conscience naïve. Ma volonté ne dépend absolument que de moi seul! Je peux vouloir ce que je veux, c'est moi qui le veut. —Tel est le cercle vicieux dans lequel est renfermée l'illusion de la liberté [...] Ma volonté ne dépend que de moi, mais moi, je dépend de ma volonté [...] Aucune

Probablemente solo pueda hablarse de ilusión o apariencia de libertad (del efecto respecto de su causa) desde la perspectiva de un sistema basado en la necesidad; no obstante, esta vez se trataría de una *necesidad no mecánica*, nota distintiva que habría de definir la metafísica de Schopenhauer. Solo así se entienden sus reflexiones en este sentido, a propósito del espejismo de la conciencia:

... en el hombre es donde primero se separan netamente el motivo y la acción, la representación y la voluntad. Mas esto no suprime la servidumbre del intelecto bajo la voluntad [...] Coincidiendo con la conciencia de aquella genuina libertad que corresponde a la voluntad como a cosa en sí y fuera de la fenomenalidad, produce la engañosa apariencia de que el acto volitivo aislado no depende de nada, que es libre, esto es, sin fundamento; cuando la verdad es que [...] si fueran bastante conocidos el carácter y el motivo, podría predecir el acto tan bien como un eclipse lunar [...].⁵³

Y en este sentido, líneas adelante continúa Schopenhauer:

Dependencia respecto al ser y esencia unida con libertad en el hacer es una contradicción. Si Prometeo quisiera reprochar a sus criaturas por lo que hacen, podrían estas contestarle con razón: solo podíamos obrar en cuanto existíamos, pues del existir se sigue el obrar. Si nuestros actos son malos, depende esto de nuestra constitución; obra tuya es esta; castígate, pues, a ti mismo. No otra cosa sucede con la indestructibilidad de nuestra verdadera esencia por la muerte. No cabe imaginarse seriamente la indestructibilidad esta no admitiendo la aseidad de la voluntad, como es también difícil hacerlo a no considerar la separación fundamental de la voluntad respecto al intelecto [...].⁵⁴

En este sentido puede decirse que en Schopenhauer, más allá del derrumbe de la conciencia (y precisamente por este) la *conexión causal* de los fenómenos se mantiene, persiste en su forma de nexo metafísico, aunando entre sí, cuasi misteriosamente, los elementos aparentemente estancos de la naturaleza en un vínculo de naturaleza una, idéntica, inextricable e indestructible.

A partir de esta afirmación, lo primordialmente problemático para el sujeto cognoscente (racionalista) sería, entonces, comprender el carácter incontrovertible de la existencia (en esencia, voluntad) sin poder someterla ya al molde de su subjetividad, sin pretender amañarla a su ilusorio juego de dominio (*objeto* desprendido de su *causa*), sin apelar al molde del intelecto, a las leyes lógicas de la causalidad.

Escribe Schopenhauer:

tentative intellectuelle ne pourra affranchir de cette dépendence [...]» (Rosset, C., *Schopenhauer. Philosophe de l'absurde*, PUF: Paris, 1967, capítulo «La vision absurde», pp. 89 y ss.).

⁵³ Schopenhauer, A., *SVN*, «Fisiología vegetal», pp. 123 y ss.

⁵⁴ *Ibid.*, «Remisión a la ética», p. 195.

El antiguo error dice: donde hay voluntad no hay ya causalidad, y donde hay causalidad no hay voluntad. Mas nosotros decimos: donde quiera que haya causalidad hay voluntad, sin que esta obre jamás sin aquella.⁵⁵

Precisamente, acerca de las deficiencias de la lógica mecanicista, y que Schopenhauer denunciara, escribe Eduardo Nicol:

De hecho, lo mismo el racionalismo que la teoría física posterior a Newton no hacen sino reproducir el extremismo optimista que ya exhibió Leucipo en la antigüedad, y que exhibe siempre el dogmatismo (pues el dogmatismo de buena fe no es otra cosa que un optimismo excesivo, que una candidez no curada por la crítica, o por los testimonios de la historia, respecto de las capacidades de la razón humana para ofrecer del orden racional una versión integral y definitiva). Ahora podemos percatarnos de que, tomando como punto de partida el principio de que la realidad excluye el absurdo, de que todo lo real es racional, de que nada sucede en el universo sin una causa o razón suficiente, era fácil resbalar hacia una representación de las cosas en que todo estaba encuadrado por unos módulos lógicos inflexibles [...] Pero esta lógica no era una creación moderna. A pesar de su «modernidad», el racionalismo y el mecanicismo solo prolongan y reafirman aquella lógica —y aquella ontología— de la identidad y la no contradicción en que se fundó la ciencia humana —física y metafísica— desde Parménides, y cuya tradición empieza a cortarse definitivamente con Hegel.⁵⁶

En efecto, parece que en *Sobre la voluntad en la naturaleza* Schopenhauer observa claramente dichas razones, transmutadas en su sistema a la íntima conexión existente entre causalidad y voluntad.

De aquí que, a juicio del autor, el ámbito de la causalidad (ciencia), que construye confiadamente los humanos sueños de dominio, y aquel otro de la voluntad (existencia), que rompe reiterada e ininterrumpidamente las humanas creaciones, se aparezcan, necesariamente, en relación radicalmente inversa. Uno se vislumbra a la par que el otro se oscurece.

Cuanto más inmediata conciencia tenemos de la voluntad, tanto más se retira la forma de la representación, la causalidad, que es lo que nos sucede en nosotros mismos. Así, pues, cuanto más se nos acerque una de las caras del mundo, tanto más se nos aleja la otra.⁵⁷

No existe, pues, ruptura real entre el Ser (voluntad) y sus mostraciones (objetivaciones); no existe, por tanto, camino fructífero alguno para la experiencia científica al margen de sus intrincadas raíces metafísicas. De afirmar lo contrario, se seguiría no más que un manifiesto error de perspectiva; craso error que, fatalmente, habría consolidado la

⁵⁵ *Ibid.*, «Astronomía física», p. 145.

⁵⁶ Nicol, E., *Los principios de la ciencia, op. cit.*, pp. 132 y ss.

⁵⁷ Schopenhauer, A., *SVN*, «Astronomía física», p. 146.

falacia de la autonomía y primacía de la conciencia, del acto libre, ya sea este ético o cognoscitivo.⁵⁸

De consagrarse el referido error, toda reflexión filosófica sobre el Ser, sus mostraciones y modos de su conocimiento quedarían inexorablemente abocados al yugo de la ceguera y la esterilidad:

Puedo en general afirmar abiertamente que jamás ha habido un sistema filosófico tan cortado de una sola pieza como el mío, sin añadidos ni centones. Es, como tengo dicho en el prólogo al mismo, el desarrollo de una idea única, con lo que se confirma una vez más el antiguo dicho de que la palabra de la verdad nació sencilla.⁵⁹

⁵⁸ De este modo, *libertad* entendida como vano sueño de la razón, ingenuamente autónoma y esencialmente dogmática (en clara referencia al espíritu de la crítica kantiana).

⁵⁹ Schopenhauer, A., *SVN*, «Remisión a la ética», p. 194. Dado el contexto, posiblemente el autor insinúe aquí, reivindicándose, que la carencia de sistematización (a la manera hegeliana) de su doctrina filosófica no tiene por qué indicar ausencia de integridad (moral) y de coherencia (lógica). Por lo demás, antecedentes de la cita textual referida *supra* son las líneas que siguen, concisas palabras críticas en referencia, precisamente, a algún filósofo racionalista, al que igualmente se atribuyera sistematización extrema: «[...] Solo es base efectiva e inmediata de la ética la voluntad, por lo cual podría yo con mejor razón que Spinoza haber llamado ética a mi metafísica, pues en Spinoza aparece casi como una ironía [...] Puesto que solo por sofismas pudo relacionar la moral con un sistema del que nunca habría podido brotar consecuentemente, y aun negándola derechamente la mayor parte de las veces con la mayor osadía (*v. gr.*, *Eth.* IV, prop. 37, schol. 2)» (*ibid.*, p. 194).