

La voluntad como energía

I. UNIDAD DE ESENCIA Y PLURALIDAD DE FENÓMENOS

Es bien conocida la tesis fundamental de Schopenhauer según la cual la forma substancial del mundo, en su totalidad, es la Voluntad («Wille» y no Willkür). Voluntad que, como ya es tópicamente reconocido, no es asimilable al libre albedrío, sino a un impulso energético universal y esencial a la materia, de la que todos los seres individuales y sus propiedades específicas son sólo manifestación. Confirmado estos presupuestos es ya un lugar común la cita siguiente:

«La voluntad es aquello de lo cual toda representación, todo objeto, la apariencia, la visibilidad, es objetivación. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo; aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza (in jeder blindwirkende Naturkraft): en la conducta reflexiva del hombre; en toda su diversidad sólo se diferencia en el grado de sus manifestaciones, mas no en la esencia del fenómeno (Welcher Beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft) (M.V.R., I, n.º 21).

En consecuencia con la afirmación de que la esencia es esta Voluntad-esencia, todas sus manifestaciones —cuya última objetivación es cada uno de los seres individuales— quedan reducidas a la categoría de fenómenos (apariencias) que, siendo esencialmente Voluntad, no pueden ser considerados más que como «representaciones» o, en términos más freudianos, pero fieles a Schopenhauer, «representantes». Representantes para el entendimiento de la incognoscible esencia que representan. Por eso la Voluntad-esencia, desde el punto de vista de sus condiciones de cognoscibilidad, está dotada de un realismo empírico y de un idealismo

trascendental: su realidad, en efecto, sólo es susceptible de ser «reconocida» a través de sus «representantes» (fenómeno-representación) objetivos, los seres individuales. Pero estos, los fenómenos son sólo eso, representaciones y nada más: «Erscheinung heist Vorstellung, und weiter nichts».

A partir de esta tesis que constituye lo que pudiera llamarse el núcleo de la ontología de Schopenhauer, son fácilmente derivables algunas consecuencias:

a) La *indivisibilidad* de la Voluntad: no hay menor parte de ella en la piedra y una parte mayor en el hombre... porque el más y el menos dicen relación al fenómeno, es decir a la visibilidad, a la objetivación (I, n.º 26).

La afirmación de la homogeneidad y la consiguiente imposibilidad de comprenderla dividida y heterogeneizada, interesa particularmente a nuestro propósito.

b) Se objetiva o participa en *grados*, equivalentes a las ideas platónicas, y estos en *fenómenos*: grados que van del mineral al vegetal, de éste al animal y dentro de él a la especificidad humana. Todos los seres son fenómenos individuales que, a través de su grado, participan de la voluntad universal.

Enunciados los presupuestos, que me resultan indiscutibles desde los textos, parece lógica una doble pregunta:

1.ª.— ¿De donde extrae Schopenhauer este «modelo» que vincula los seres y sus funciones a una Voluntad única? La respuesta a esta pregunta tampoco deja ambigüedades: el «modelo» es el cuerpo humano. El mismo lo explica con elocuencia: por analogía con lo que sucede con el cuerpo podemos saber lo que sucede en el universo entero. Y en el cuerpo reconocemos, con cada uno de sus movimientos y funciones, una voluntad actividad individual que los hace posibles. El cuerpo, además de conocido como cualquier otro objeto, es experimentado como actividad. Incluso sus funciones intelectuales remiten a la actividad del cuerpo. Por esto mismo él aparece como el supuesto primero del pensamiento y de toda actividad estimativa, valorativa, sensitiva, etc. (Cf. párrafos 6 y 19 del vol. I).

Por esta analogía con nuestro propio cuerpo encontramos el «portillo secreto para entrar en la fortaleza», esto es, en la esencia del mundo: lo mismo que en el cuerpo, en la naturaleza todo es manifestación de una Voluntad-universal, no ya personal sino cósmica e impersonal.

Pero no puede pasarse por alto que la relación cuerpo-naturaleza es sólo una analogía que pudiéramos llamar de proporcionalidad. La voluntad-cuerpo es también objetivación de la Voluntad universal. Su comparación es aquí externa, pudiéramos decir, funcional. Esto nos lleva a la segunda pregunta:

2.^a— Si la analogía con la voluntad humana es sólo funcional y no de naturaleza, ¿cuál es la identidad esencial de la Voluntad universal? ¿Cómo puede ella ser definida o, al menos, comprendida?

Es aquí donde engarza nuestro elemental propósito de entenderla, siguiendo muy de cerca toda la obra de Schopenhauer, como energía nuclear. Ello me parece claro teniendo en cuenta la identificación que se deduce de Schopenhauer comparada con las ciencias, con la físico-química del siglo pasado y con la de este siglo particularmente.

Schopenhauer se separa, con su concepto de Voluntad universal, de toda la semántica implícita al concepto en la tradición filosófica. La potencialidad infinita de la voluntad cartesiana, la libertad-voluntad hegeliana, la capacidad creativa del yo en Fichte, todo el lenguaje vinculado a una teoría de las facultades o la invocación kantiana de la voluntad, nada tienen que ver con la Voluntad de Schopenhauer. Todo el «lenguaje» de la voluntad, hasta él, está vinculado al circuito de la acción, relacionado con la capacidad de volición, proyecto, decisión, emoción o imaginación. En este circuito cabe también la relación con lo infinito y lo universal, como «objetos» de la intencionalidad de la voluntad.

A mi juicio Schopenhauer rompe con ese contexto de modo radical. Él habla de otra cosa. Y rompe, a su vez, con la tradición que pudiera llamarse «panenergetista» derivada de Leibniz. En efecto, en Leibniz *la acción* de la que es capaz la substancia —según el enunciado primero de los *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón*— está vinculada a la *percepción* y los *apetitos*, atributos de la mónada (*Monadología*, n.º 18). Estos, aunque no asimilables a una actividad psicológica, constituyen la manera de manifestarse las unidades-mónadas, verdaderos autómatas incorporales. Las mónadas, en virtud de su propia suficiencia, son fuente autónoma de sus acciones internas (*Ibid.*, n.º 18).

Además de ello, la vinculación de la naturaleza a la creación de Dios, por Leibniz, sitúa a Schopenhauer en su más radical oposición.

Sin embargo, a mi juicio, una sospecha: Schopenhauer, que explícitamente rechaza a Leibniz, no pudo ser ajeno a su influencia, tanto en la filosofía como en la ciencia de finales del siglo XVIII. No puede olvidarse que, explícitamente, Thomas Young, a quien Schopenhauer no cita, propuso (1807) que el concepto leibniziano de actividad y fuerza viva fuese substituído por el de energía, precisamente en una de las primeras apariciones de este concepto que, como diremos, se irá desarrollando a partir de la física del calor, que Schopenhauer comenta en *Parerga*, II/I, Kap. 6.

II. PROPIEDADES DE LA VOLUNTAD

El carácter universal y homogéneo de la Voluntad se precisa en Schopenhauer a través de una reiteradísima recurrencia a unos pocos conceptos:

La voluntad es *impulso inconsciente, ciego e irresistible*: «... erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang its» (M.R.V., I, 54). Pero no olvidemos que este impulso es homogéneo en el hombre, la planta y el mineral. El mismo que responde de los procesos de combinación y cohesión entre los cuerpos, que produce los fenómenos de cristalización, responsable de la vida vegetal y el que hace pensar como piensa y actuar como actúa al ser humano.

Además de impulso, es *fuerza primitiva*: «ursprüngliche Gewalt wirke» (M.R.V., II, cap. XIX) que precede a toda constitución, incluso la de la materia. Reiteradamente Schopenhauer la denomina como *Kraft*, fuerza. Ello exige una primera precisión: la fuerza, según la formulación derivada de la segunda ley de la mecánica de Newton, es igual a la masa por la aceleración ($F = m \times a$) como hemos aprendido en nuestra física elemental. Ello quiere decir que en la física, ya del tiempo de Schopenhauer, la fuerza era una magnitud sometida a medida, una «energía» derivada de los fenómenos de masa y su aceleración. Pero Schopenhauer la usa en la acepción usual de impulso, energía, potencia motriz, elemento activo.

Siendo la Voluntad igual a esta fuerza primitiva, ella es la que aparece en todas las fuerzas ciegas de la naturaleza (blindwirkenden Naturkraft) que son manifestaciones de ella (blind treibende Kraft erscheint).

Siendo fuerza una e indivisa, se manifiesta en millones de fenómenos, esto es, en todo cuanto existe como individuo y en sus funciones y actividades: «... und die selbe Naturkraft äubert sich inden Millionen ihrer Erscheinungen» (I, 23).

Tales categorías, atribuidas a la Voluntad, parece que impiden vincularla ni siquiera con el concepto de vida, orgánicamente entendida, por elemental que ésta se conciba. A no ser que el cristal y la arena del mar puedan ser asimilados a «lo vivo». Ello nos aproxima, por el contrario, a la asimilación de la Voluntad con la energía, entendida ésta como la fuerza (*Kraft*) capaz de producir efectos, en general. Efectos que, en Schopenhauer no son sólo los que las ciencias analizan, sino los fenómenos todos de la naturaleza, incluida la materia y el pensamiento. Es evidente que una «fuerza» de este tipo, para nosotros, hoy no es otra que la energía propia del núcleo atómico. Pero ello quedará más claro a partir de la consideración de la materia, primera manifestación de la voluntad.

III. LA MATERIA, MANIFESTACIÓN DE LA VOLUNTAD

Schopenhauer es reiterativo en esta convicción, desde *La cuádruple raíz del Principio de razón suficiente* hasta los «Apéndices» de *El mundo como voluntad y representación*: materia=substancia=objetivación de la Voluntad. La asimilación de substancia y materia se produce reiterada y explícitamente en el capítulo 20 de la *Cuádruple raíz*. La ley de la «permanencia de la substancia». Según esta ley «la cantidad de substancia en

el mundo no aumenta ni disminuye». Términos que equivalen a la ley de la eternidad de la materia, que Lavoisier anunciara. Materia y substancia son meros sinónimos.

La substancia-materia del mundo es manifestación de la voluntad. Es sólo la Voluntad hecha visible. Al inicio mismo de *El mundo como voluntad y representación*, en el párrafo 4.º, la materia es dotada de una naturaleza: la de obrar, sin que ninguna otra existencia pueda serle atribuída. Dicho de otro modo: la materia es la primera manifestación visible de la voluntad. Lo que confirma reiteradamente el capítulo XXIV, de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*. Allí explícitamente repite: «... la parte empírica de la materia, incluída la gravedad, descansa en aquello que sólo es visible por virtud de la materia, sobre la voluntad o cosa en sí». Por ello, de la esencia de la materia podría decirse que es inmaterial, al ser la Voluntad la esencia invisible que la hace visible. En efecto, «la materia es... la voluntad; pero no la voluntad en sí, sino la voluntad en cuanto es percibida, esto es, en cuanto ha tomado la forma de representación objetiva. Lo que considerado objetivamente es materia, subjetivamente es voluntad». (II, XXIV).

Esta sinonimia materia-voluntad se reitera eruditamente a lo largo de todo el capítulo XXIV de los «Apéndices», que estamos citando. Por eso, la materia refleja todas las propiedades de la voluntad: es la substancia del mundo visible como manifestación de la voluntad invisible. Aquí también, otra precaución: Schopenhauer desdeña el materialismo precisamente porque la materia tiene su razón de ser en la «substancia» invisible, en la Voluntad. De ahí su desprecio por el experimentalismo al que muchos contemporáneos, en una herencia más ilustrada que de su tiempo ya romántico, se dedicaban. La materia, en efecto, es más que materia al ser representante de la Voluntad.

Este convencimiento se afirma en una curiosa tabla que recoge el capítulo IV de esta IIª parte de *El mundo como voluntad y representación* y que titula PREDICABILIA A PRIORI. Aquí, comparando Tiempo, Espacio y Materia reitera las propiedades de ésta asimilándola a la primera representación de la Voluntad:

La materia es una, aunque se presente en estados diferentes, que son siempre diferencias accidentales. Ella no tuvo origen y no tendrá fin, puesto que «el nacer y el perecer se dan en ella». Es particularmente llamativo para nuestro propósito el enunciado 26 de esta tabla: «Toda variación en la materia se debe a otra anterior; por lo que una primera variación, y lo mismo un estado primero de la materia, es tan inconcebible como un principio del tiempo o un límite del espacio». Parece sugerente este enunciado porque remite a una intracausalidad en el seno de la homogeneidad materia-energía. Se preanuncia así la espontaneidad causal que, respecto a la eternidad de la materia había sido solicitado por Lavoisier, quien de modo explícito afirma que la materia ni se crea ni se destruye. Pero, derivada de esta afirmación, tanto las teorías sobre la

materia y su composición, desde Dalton a Mendeleiev, como las teorías sobre el origen de la vida, recurren a una cierta intracausalidad de los procesos espontáneos energéticos que convierten el azar en necesidad, dando origen a la heterogeneidad, tanto de las formas inorgánicas como de las orgánicas. Oparin (*El origen de la vida sobre la tierra*) y Monod (*El azar y la necesidad*) serían la aplicación a la vida del determinismo intracausal.

La afirmación de la homogeneidad de la materia y de la unicidad de la Voluntad, conduce a la negación por Schopenhauer de todo atomismo pues «la ley de la homogeneidad nos hace entrever la posibilidad de un estado único primordial, anterior a todos, no siendo éstos (cuerpos simples) esenciales sino formas o cualidades contingentes. Este primer estado sería el primer estado esencial de la materia» (M.R.V., I, n.º 7). La diversidad atómica y los llamados «cuerpos simples», serían ya una manifestación o estado secundarios, postulando así la identidad materia-Voluntad como continua e indivisa unidad sustancial de la naturaleza. Precisamente las ciencias —la física, la química, la mecánica, etc.— son sólo aproximaciones al conocimiento de la materia porque no logran orientarlo más que desde sus manifestaciones fenoménicas, derivadas de la composición, y no desde la consideración unitaria de la Voluntad. Por eso su metafísica es el único conocimiento verdadero, al reconocer a la Voluntad como esencia. El atomismo tiene sentido de la misma manera que en geometría tiene sentido el punto: irreal en sí mismo, es comprensible sólo como origen de la línea que es su desarrollo.

Schopenhauer no conoció las formulaciones atómicas de Dalton, sólo alude al atomismo griego de Demócrito y a la mecánica, tanto a la de Newton como la de Lesage que trataba de explicar las afinidades químicas por fenómenos mecánicos de presión y choque.

De acuerdo con la afirmación de la homogeneidad de la materia, a la par que se niega el materialismo, se postula el «εν χαιπαντα», de los románticos, puesto que las cualidades manifestadas y ocultas de la materia son reductibles a la energía-Voluntad. Ello deja el camino abierto a la metafísica. Pero la metafísica no quiere decir en Schopenhauer más que la tentativa para concebir en unidad la pluralidad y la heterogeneidad. Y como el fundamento sustancial de la pluralidad es la Voluntad, sólo manifestada en los fenómenos, metafísico viene a significar *incognoscible*, en cuanto al objeto, y *postulación de lo incognoscible*, por parte del sujeto.

IV. LA VIDA: MANIFESTACIÓN DE LA VOLUNTAD

El fenómeno de la vida es, en toda su heterogeneidad, manifestación de la Voluntad. Lo es en el mineral y en el animal, porque la voluntad es vida. La vida orgánica y dentro de ella la vida animal, son sin duda

objetivaciones más elevadas de la Voluntad que las propiedades químicas que convierten al carbón cristalizado en diamante y lo hacen, a su vez, el elemento clave de toda la vida orgánica. Pero ni la vida animal ni la humana son esencialmente distintas de las propiedades del carbono.

Ello es coherente con su rechazo a explicar los fenómenos de la vida por fuerzas físico-químicas. La vida como electricidad, magnetismo, calor, movimientos en los cuerpos inorgánicos, etc... toda es idéntica en «especie y sólo diferente en grado» (M.V.R., I, 24). Toda ella es manifestación de la misma Voluntad. Ésta es la que, desde el interior de cada organismo, actúa como íntima inclinación y deseo. Por eso se opone Schopenhauer al mecanicismo. No por ello su voluntarismo puede ser llamado vitalismo, porque la voluntad es, más que vida, energía que unifica lo mineral, lo animal y lo espiritual humano. De ahí su preferencia por Leonardo Euler, puesto que él pretendía comprender la gravedad como «inclinación o deseo» y no como efecto mecánico de fuerzas y masas.

El voluntarismo energetista de Schopenhauer prefigura, a mi parecer, el vitalismo dialéctico-materialista de Oparin. Su obra, citada más arriba, *Origen de la vida sobre la tierra*, es un buen ejemplo de lo que he llamado intracausalidad. Para Oparin, en efecto, en discusión con Pasteur y con buena parte de la bioquímica de principios de este siglo y fines del anterior, la vida es una forma particular de movimiento de la materia sin que haya razón alguna para negar que en el universo se esté actualmente generando vida en muchos lugares del universo en proceso de desarrollo. De hecho, a lo largo del tiempo, también en la tierra el proceso del origen de la vida, para Oparin, surgió a través del proceso mismo de la materia-energía, que originó —por su propio movimiento— compuestos orgánicos sencillos desde una situación abiógena. En una segunda etapa estos compuestos orgánicos del carbono (principalmente del metano, amoníaco, vapor de agua y ácido sulfhídrico), bajo la acción de las descargas eléctricas y rayos ultravioletas, evolucionan hacia formas orgánicas de moléculas complejas. De ellas a las proteínas y a partir de éstas los organismos primarios, jalonan el millonario recorrido del origen de la vida, que aparece como el fruto del movimiento intracausal de una materia-energía inicial.

Las tesis de Oparin las suscribiría Schopenhauer, pero con una reserva importante: todo ello aconteció desde la espontaneidad determinística de la Voluntad y no por confluencia de elementos heterogéneos. Espontaneidad que luego transmite a los seres el pecado original de un determinismo múltiple: inorgánico, orgánico, animal y humano.

Por lo que a nuestro propósito concierne, y sin entrar en la discusión sobre el origen de la vida, lo que parece indudable es que Schopenhauer la hace derivar de la Voluntad-esencia del universo. Por eso no dudará en afirmar con Federico Meckel (*Archivos alemanes de Fisiología*) que «la

vida vegetal, la formación del embrión, la asimilación del alimento, la vida de las plantas... lo mismo que la acción del imán... son manifestaciones de la voluntad» (*De la voluntad en la naturaleza*, cap. I.°).

Nos alargáramos indebidamente reiterando la idea de que la vida y todas sus manifestaciones, así como el entendimiento, son manifestaciones de la Voluntad. Pero, tras lo dicho, parece posible afirmar que la Voluntad de Schopenhauer es una energía inherente a la materia, pero que la precede como causa eficiente y formal de ella misma. Como la naturaleza aristotélica, en *Física* II, I, la Voluntad es aquí principio de movimiento y de reposo. De todo movimiento, también del acceso de los seres a su individualidad.

Schopenhauer cierra toda posibilidad que vea en esta Voluntad primigenia todopoderosa algo así como una divinidad. Para él, como para Tales, «los dioses juran por el agua»; el agua les precede. Aquí también toda teología queda vetada porque los mismos dioses, más todavía el Dios de la tradición cristiana occidental, sería un fenómeno más de la Voluntad-energía, solo prefigurada por los *Vedas*, en donde una voluntad inconsciente vivifica y sostiene todo lo real. Pero voluntad no ajena a la montaña, al mar y a la vida ascética.

V. LA UNIFICACIÓN DE LA ENERGÍA EN LA NATURALEZA

La formulación de la Voluntad como esencia energética única de la naturaleza, tiene, a mi juicio, una inspiración en toda la investigación científica de fines del siglo XVIII y de todo el siglo XIX. Es este período en el que la físico-química se desarrolla con todo vigor. En todo él, sin embargo, el concepto de energía es sólo o nada empleado. Es a partir de 1807 cuando Th. Young lo introduce, pero no será hasta Helmholtz, en 1847, cuando a la fuerza con capacidad para producir efectos se la denomina energía. Pero ésta no puede venir de la nada, sino que es permanente y constante propiedad de la materia. Ello contribuirá a la afirmación, por parte de Mayer, a partir de 1870, de que un principio activo se conserva en todos los movimientos, cambios y transformaciones naturales, aunque pueda aparecer de manera distinta. Este principio, si bien propiedad de la materia, no puede confundirse con su masa.

Este camino, que más adelante ilustraremos brevemente, se abre en paralelo y en relación con la química del oxígeno derivada de Lavoisier. Química, al fin y a la postre, pero que añade al carbono la reactividad propia del oxígeno como elemento unificador de los fenómenos de la naturaleza.

A nuestro entender, la Voluntad-energía de Schopenhauer tiene más que ver con las concepciones científicas que con postulados metafísicos. Ella debe ser entendida más como una fuerza «física» que como un principio metafísico.

Schopenhauer, que ha estudiado ciencias y habla con destacable competencia de los procesos científicos, se aproxima a un monismo energetista. De ahí su convencimiento profundo «La naturaleza es la voluntad». (*Parerga und Paralipomena*, II, I, cap. 6).

En contacto con la ciencia, Schopenhauer formuló —a mi entender— su concepto de Voluntad, si bien influido por Leibniz, aunque él no lo reconozca.

A este respecto conviene precisar:

a) La ley de la conservación de la materia y de la energía suponen una *complicación causal* de todos los fenómenos de la naturaleza, conduciendo a la afirmación de que un número limitado de elementos constituye toda materia.

b) La química de Lavoisier supuso una auténtica revolución intelectual (aneja a su estudio del oxígeno) al introducir una causalidad circular entre el reino mineral, el vegetal y el animal.

c) No menos importantes e influyentes en Schopenhauer pueden haber sido las investigaciones biológicas sobre el origen y desarrollo de la vida, que condujeron, de manera distinta, a postular una integración orgánica, sin duda influida por el panenergetismo de Leibniz, que pretende «explicar» la heterogeneidad de especies e individuos a partir de una actividad vital única.

Aclaremos algo más las afirmaciones anteriores:

Siguiendo las experiencias de JOSEPH PRIESTLEY (1733-1804), Lavoisier descubre en 1783 el oxígeno y abandona la teoría del flogisto, según la cual, este extraño y viejo elemento —el flogisto— era la causa de los fenómenos de combustión. Lavoisier da el paso definitivo al descubrir que el «aire deflogisticado», que pronto llamó oxígeno, era tanto el responsable de los fenómenos de combustión como el que propiciaba la vida de animales y plantas.

Se inicia con ello no sólo una revolución en la química, sino una revolución psicológica y hasta metafísica. ¿Por qué? Porque el oxígeno va a aparecer como el elemento que unifica los fenómenos de la combustión, la acción fotosintética de las plantas (liberación de oxígeno y absorción de dióxido de carbono, en relación con la acción lumínica) y los fenómenos todos de la respiración animal (absorción igualmente de oxígeno y desprendimiento de dióxido de carbono).

Toda la vida de la Naturaleza aparece así vinculada a reacciones de oxidación-reducción que se efectúan en virtud del mismo elemento principal, el oxígeno, (y en menor medida el carbono), cuyos procesos de absorción y liberación se efectúan reactivamente del mismo modo en el mineral, en la planta y en el animal, aunque a través de procesos muy diferenciados.

Schopenhauer conoce las discusiones en torno a la química de Lavoisier-

sier (que aparece citado tres veces en su obra) pero el sentido de la obra es ya un tema subyacente al capítulo de *Parerga*, titulado «Sobre la filosofía y la ciencia de la Naturaleza» (II/I, cap. 6).

Además de la química del oxígeno, es en este final del siglo XVIII y primera mitad del XIX, cuando la física-química madura todo el estudio y la investigación de la energía y el calor, que lleva anejas las teorías sobre la materia. De ellas se hace ampliamente eco Schopenhauer en el capítulo de *Parerga* que acabamos de citar y, en menor medida, en su libro *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, a veces citando autores y otras recogiendo el sentido de las discusiones científicas. Lo mismo puede decirse de *El mundo como voluntad y representación*.

En este ambiente científico, la materia y la energía aparecen ya vinculadas y son el objeto de investigaciones conjuntas. Ello puede comprobarse con un brevísimo apunte de lo investigado en aquellos años en el campo de las ciencias físico-químicas. Recordemos sólo algunos datos:

- En 1875, Coulomb descubre la electrodinámica.
- En 1789, Lavoisier formula la Ley de la conservación de la materia.
- En 1802, Gay-Lussac formula la Ley de las combinaciones gaseosas.
- En 1803-4, Dalton formula su elemental teoría atómica, según la cual la materia consta de átomos que ni se crean ni se destruyen, afirmando que los cambios químicos consisten en combinaciones o separaciones atómicas.

Desde los años veinte se inician los estudios de termodinámica que Joule hará progresar, distinguiendo, juntamente con las experiencias de Helmholtz, varios tipos de energía: gravitacional, eléctrica, magnética, térmica, cinética... llegando a la formulación de la Ley de la conservación de la energía (1.ª ley de la Termodinámica —1847—).

La Termodinámica sigue su desarrollo por obra de Kelvin y Clausius y se alcanza así la formulación de la 2.ª ley:

La energía se conserva, pero tiende a desorganizarse (procesos llamados de entropía). Entropía que es nula (en sólido o líquido puros) en el absoluto (3.ª ley: Nernst-Planck).

En 1842, concluyendo una serie de experiencias, Mayer formulará la ley de la conservación de la fuerza.

Más tarde, después ya de la muerte de Schopenhauer, Mendeleev establece en 1869 la primera tabla periódica de los elementos, según su peso atómico.

Schopenhauer conoce este ambiente que continuará paulatinamente su desarrollo para culminar en las teorías atómicas contemporáneas y en el descubrimiento de la energía nuclear, ya en nuestro siglo.

Pues bien, a nuestro juicio, del concepto de voluntad en Schopenhauer viene, formulado bajo esta inspiración panenergetista, con la que tiene también mucho que ver la *Naturphilosophie* de Schelling.

Por eso creo que la Voluntad no es asimilable al concepto de vida, por muy elemental que esta fuese, o energía vital, sino al de energía atómica (nuclear y electrónica), que él intuye como exigencia, en su tiempo teórica, para explicar los fenómenos todos de la Naturaleza, pero hoy aceptada como el impulso que —al ser inherente al átomo— subyace tanto a los organismos (de los microorganismos hasta los seres más organizados), como a las reacciones de orden puramente fisico-químicas. Schopenhauer formula la exigencia de esta energía atómica en términos de postulado metafísico. Pero él es claro: la Voluntad es también la que aparece «en el reino inorgánico, en la cristalización, y, en general, en toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos fisico-químicos (sic)» (Introd. a *De la Vol. en la Natur.*).

A este respecto no conviene olvidar que es la energía atómica la auténtica responsable de todas las propiedades y combinaciones posibles de todos los seres (desde su estructura última a las «valencias» de los elementos).

El fenómeno de la vida, a mi juicio, supone un cambio cualitativo que quiebra la continuidad energética de la Naturaleza, esto es, su homogeneidad; pero creo que Schopenhauer no reconoce este salto cualitativo que suponen los fenómenos vitales, a los que él entiende en continuidad con los fenómenos fisico-químicos. Por eso se atreverá a decir que «la voluntad produce la vida orgánica» (M.V.R. II, 20).

Creo, por todo lo dicho, que es el suyo un «fiscalismo» o materialismo energetista, que abre la puerta para entender los fenómenos, biológicos, psicológicos e intelectivos, en términos de energía puramente fisico-química. Por esto creo que Schopenhauer entendía por voluntad lo que nosotros llamamos hoy energía atómica o energía inherente al núcleo atómico (nuclear) y a su carga electrónica periférica (la liberación de esta energía por fisión nuclear no es más que una artificial y manipulada manifestación de ella).

Si esta interpretación fuese exacta, su concepto de participación puede tildarse de participación *por condensación energética*, análoga a la que se produce en la distribución de la energía emanada de un único generador y distribuida por procesos de transformación y condensación hasta el último punto de toda la red conectada a ese generador (eléctrico o electromagnético).

La vida (vegetal, animal, humana) no es más que un fenómeno de condensación energética de magnitud distinta al que se produce en la gota de agua, en la arena, en la roca de la montaña o en la estrella del firmamento.

A este respecto parece oportuno recordar aquí que, en continuidad con las investigaciones del siglo XIX, nuestra física-química actual distingue cuatro clases de fuerza que, como promotora de efectos, podemos llamar energía:

La primera es la fuerza de gravedad, la segunda la electromagnética,

propia de las partículas cargadas eléctricamente, la tercera es la nuclear débil —responsable de la radioactividad— y la cuarta la nuclear fuerte, propiamente la energía nuclear, que mantiene la cohesión del núcleo atómico. La reducción de las diversas fuerza-energías a una sola es la postulada TGU o «Teoría de la gran unificación». Actualmente la física acepta como reductibles a una sola, en determinadas condiciones al menos, las energías magnéticas y las dos nucleares. Siendo cada una de ellas sólo aspectos diferentes de la única energía, son formulables por las mismas ecuaciones de la mecánica cuántica. Pero la física sueña, a su vez, con formular una teoría cuántica de la gravedad, alcanzando así la gran unificación.

Si bien todavía la gravedad viene formulada a través de la mecánica de Newton, ello no impide que la energía nuclear aparezca, hoy por hoy, como aquella desde la que son comprensibles los efectos de masa y las propiedades de los elementos químicos. Schopenhauer habría sido, precisamente, un antecedente de la teoría de la gran unificación, puesto que su oposición reiterada a Newton procede justamente de la formulación «mecánica» de la ley de la gravedad. Él postularía que también esta fuerza sea comprendida como resultado de la energía única universal.

Bien es cierto que Schopenhauer no ha podido manejar un concepto alcanzado por la ciencia posterior a él. Pero su Voluntad universal, si algún sentido tiene, parece ser el de esta universal energía propia del núcleo y de la periferia atómica. Reducidos a ella todos los fenómenos, puesto que hoy sabemos que el átomo es el elemento constitutivo de la materia, nada permanece ajeno a tal energía.

Pero a una energía de este tipo no puede llamarle más que metafísica, puesto que es inobservable. Y eso es lo que quiere decir para él metafísico. Por eso la *esencia de los fenómenos* —impenetrabilidad, gravedad, inercia, fluidez, cohesión, calor, haz, magnetismo, afinidad, electricidad, etc.—, son cualidades ocultas, porque pertenecen a la cosa en sí, distinta de los propios fenómenos (M.V.R.I., 24).

Hoy la energía nuclear la reconocemos por sus efectos y es observable. Pero muchos de sus vectores son todavía más postulados que observados. Nada extraño en que Schopenhauer dijese que conocer la esencia de la naturaleza no es cosa de los científicos sino de los filósofos. Con su fina ironía lo deja bien claro:

«No sería malo, escribe, que se enterasen estos señores del crisol y la retorta de que la simple química les capacita para boticarios, pero no para filósofos; así como tampoco les vendría mal a ciertos señores que se dedican a las Ciencias Naturales, al caer en la cuenta de que se puede ser un consumado zoólogo y tener al dedillo hasta sesenta especies de monos, y sin embargo... no pasar de ser un ignorante, uno de tantos del vulgo» (Prólogo a la 2.ª ed. de *De la voluntad en la naturaleza*). Precisamente la metafísica, su filosofía, atisba lo que las ciencias no pueden alcanzar. (Ibid., Introd. a la 1.ª ed.).

Pero que las ciencias no alcancen la esencia íntima de la naturaleza, no quiere decir que ellas no ratifiquen la metafísica que la afirma como Voluntad. De hecho toda la tentativa del *De la voluntad en la naturaleza* es buscar, por las ciencias, la confirmación de su metafísica. Por eso dirá que su sistema se asienta sobre el suelo firme de la efectividad, que es el de las ciencias físicas.

VI. LA CONFIRMACIÓN DE SU METAFÍSICA POR LAS CIENCIAS

Explícitamente Schopenhauer pretende encontrar en las ciencias la confirmación de sus doctrinas, si bien reconoce que éstas no podrán nunca identificar más que *lo físico*. Deja así libre a la filosofía, a su filosofía, para teorizar sobre lo metafísico, sobre la Voluntad.

Ateniéndonos sólo a algunas referencias científicas que —a su juicio— corroboran su teoría de la voluntad, apuntaré las siguientes:

— Se opone al mecanicismo que explica los fenómenos de la vida por la acción química de la materia. Pero por ésta entiende, de hecho, propiedades estrictamente físicas, como son, la figura el movimiento, choque, etc. (M.V.R., I, 24).

— Aprecia la obra del físico y matemático Leonardo Euler (1707-1783) porque pretende interpretar la gravedad como resultado de una «inclinación o deseo». Lo que confirmaría su afirmación de la Voluntad-energía como esencia del mundo.

— Quiere interpretar las ciencias anatómicas como confirmación de que «el animal es como es, porque quiere serlo». O sea, porque en él actúa la Voluntad-energía como configuradora de su anatomía misma. Cita para ello a Burdach, en su *Fisiología*, a Pander, a Kielmayer, Lamarck, Cuvier, y otros, que habrían puesto de manifiesto esta relación entre Voluntad-energía y anatomía.

— Conoce bien la obra del médico y fisiólogo inglés Marshall Hall (1790-1875) titulada *On the diseases of the nervous system* (1841), al que cita en M.V.R., II, 20; I, 23, y en *Parerga*, tomando de él la diferencia, que considera importante, entre voluntad inconsciente y voluntad consciente, determinada ésta por motivos.

— Pero en las ciencias de la vida considera a Bichat (1771-1802) como «su paralelo fisiológico» porque, en términos fisiológicos dice lo que él, Schopenhauer, dice en términos metafísicos, al afirmar Bichat que la vida es «la lucha contra la muerte», y al distinguir entre *vida orgánica* (Inmutable, determinante de todas las funciones) equivalente a la Volun-

tad-energía y *vida animal*, que equivaldría a la voluntad guiada ya por motivos. Cita, sobre todo, el libro *Sur la vie et la mort*.

— Conoce igualmente a Lamarck (cita su *Philosophie zoologique* y su *Histoire naturelle des animaux sans vertebres*): acepta y alaba de él que haya afirmado que lo originario sea la vida, causa de toda organización y evolución. Le critica que diga: «los órganos que no poseía el animal le *han nacido* a consecuencia de los esfuerzos voluntarios del animal» La crítica obedece a que nada nace, sino que se configura por impulso de la voluntad universal.

— Interpreta los fenómenos de la fotosíntesis, como ya dijimos, los de heliotropía, etc., como manifestaciones inconscientes de la voluntad vegetal. Cita aquí a Cuvier, en su *Historia del progreso de las ciencias naturales desde 1789*; a Meyer (*Nuevo sistema de fisiología de las plantas*).

— En Astronomía, afirma que todos los cuerpos celestes se mueven ordenadamente como resultado de una inteligencia y de una *voluntad* (que no es la de ningún dios). Cita a John Herschel (*Teatrise on Astronomy*) y se opone a Newton reiteradamente (M.V.R., I, 10, 36; II, Cap. III y en varios pasajes más) al que niega que sea el descubridor de la gravitación («eso es lo que decimos en el continente») ya que ésta fue descubierta por Roberto Hooke en 1666, tal como aparece en su *Communication to the Royal Society*. En general rechaza el carácter mecanicista de Newton.

— Sería imposible enumerar aquí todas sus referencias y recursos a las ciencias. En todas ellas pretende encontrar la confirmación de que una Voluntad universal, energía única e indivisible, es la esencia impulsora y configuradora de todas las propiedades de los seres. Voluntad no divina, sino natural. Por eso se opone también reiteradamente a Leibniz «y sus monsergas»; textualmente, porque él pretende «apoyarse en una mónada central, en un Dios». Ello hace que toda la filosofía de Leibniz sea falsa.

Por todo lo dicho, si puede ser equívoco, según hemos visto, llamar a la filosofía de Schopenhauer «materialismo», si nos parece adecuado llamarla panenergetismo naturalista ya que todo es reductible a una energía única. Y si ésta no es, en nuestros días, la nuclear (en todo caso la atómica) ¿cuál puede ser si la Física es a ésta a la que invoca como principio de la gran unificación?

Cierto que el orden de la vida, del psiquismo, del entendimiento y del espíritu pierden así su identidad. Pero Schopenhauer es precisamente lo que reiteradamente viene solicitando. Por eso, a mi modo de ver, su metafísica representa la alternativa naturalista que, en la metafísica occidental, se pregunta por el ser. Para él el ser es, pero es así: energía. Y si a la filosofía le llamamos metafísica es porque, para él, era inidentificable, pero esencialmente natural. La alternativa a Schopenhauer supondrá

una respuesta a la pregunta por el ser que no lo limite a los confines de la naturaleza. Pero no parece que los caminos puedan ser otros: o el ser como naturaleza o el ser como trascendencia. Por eso Leibniz le estorba, le provoca incluso el malhumor.

Manuel MACEIRAS FAFIAN