

Schopenhauer y el problema del movimiento: voluntad y causalidad. Un comentario al capítulo *Astronomía física* de *Sobre la voluntad en la naturaleza*

Schopenhauer and the problem of the movement: will and causality. An essay about the chapter "Physical Astronomy" of "On the will in nature"

Bárbara del Arco Pardo
Universidad de Salamanca
E-mail: barbaradelarco@usal.es

Resumen: El texto "Astronomía física" presenta la idea central de la filosofía de Schopenhauer planteada en términos de movimiento. Atendiendo a este problema del movimiento en sus orígenes, se pueden observar importantes similitudes entre filósofos como Tales de Mileto y nuestro autor. En definitiva, Schopenhauer plantea que no hay dos orígenes del movimiento, uno interno y propio que pertenecería al hombre, y uno externo y causal que actuaría en el resto de las cosas, sino una única fuente de movimiento que aúna ambas cualidades y que se da por igual en todos los seres. Siendo esto así, con ello se rompe la barrera entre lo humano y lo natural, y podemos decir con los primeros filósofos que "todo es uno".

Palabras clave: Schopenhauer; Movimiento; Tales de Mileto.

Abstract: The text "Physical Astronomy" presents the central idea of Schopenhauer philosophy, expressed in movement terms. Dealing with this problem of movement at its origin, we can observe important resemblances between philosophers like Thales of Miletus and our author. All in all, Schopenhauer suggests that there are not two origins of the movement, one internal and own, which belongs to the man, and other external and causal, which acts in the rest of the things, but an only source of movement that joins the both properties and which appears equally in every being. This idea breaks down the barrier between human and natural things, and according to the first philosophers we can say that "all is one".

Keywords: Schopenhauer; Moviment; Thales of Miletus.

1. Introducción

Al inicio de los "Complementos al Libro Segundo" de *El mundo como voluntad y representación II*, encontramos las siguientes palabras de Schopenhauer:

Ya en 1836 publiqué con el título *Sobre la voluntad en la naturaleza* (segunda edición, 1854) los complementos más esenciales a este libro, que contiene el avance más característico e importante de mi filosofía: el tránsito del fenómeno a la cosa en sí, que *Kant* dio por imposible.

Estaría muy equivocado quien creyera que las citas ajenas a las que allí he ligado mis explicaciones son la verdadera materia y objeto de ese escrito, pequeño en extensión pero importante en su contenido: antes bien, aquellos textos son un simple motivo a partir del cual he explicado la verdad fundamental de mi teoría con mayor claridad que en ninguna otra parte, haciéndola descender hasta el conocimiento empírico de la naturaleza. Y donde lo he realizado de manera más exhaustiva y rigurosa es en el capítulo «Astronomía física»; de modo que no espero encontrar nunca una expresión más correcta y exacta de aquel núcleo de mi filosofía que la que allí se consigna. El que quiera conocer a fondo y examinar con seriedad mi filosofía ha de remitirse ante todo al mencionado capítulo. Así que, en general, todo lo dicho en aquel breve escrito debería constituir el contenido principal de los presentes Complementos, si no fuera porque, al haberse publicado con anterioridad, ha de quedar excluido; así que lo doy aquí pro conocido, ya que en otro caso faltaría justamente lo mejor.¹

A menudo se dice que Schopenhauer es autor de un sólo libro, *El mundo como voluntad y representación*, y que los demás no son sino complementos al mismo. Siendo esto cierto, lo es también que algunos de los otros textos no constituyen meros complementos prescindibles para comprender la obra capital, sino que su condición de complementos hay que entenderla en el sentido de que son partes de esa obra que, no habiéndose redactado en su momento en ella, vienen después a complementarla, siendo así que no resultan menos importantes que cualquier capítulo que sí forme parte de MVR. Este es el caso, sin duda, del escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*. En él, Schopenhauer da cuenta de algunos descubrimientos científicos que tienen lugar desde la publicación de MVR, y que corroborarían desde el punto de vista de las ciencias naturales su metafísica. La obra, lejos de contener únicamente la serie de esas aportaciones científicas, expone la metafísica de Schopenhauer de una manera especial, en la que se conectan las dos formas de acercarse al mundo, la de la metafísica y la de las ciencias naturales, la de la interioridad y la de la representación, de tal modo que se aprecia allí especialmente bien esa conexión, ese nudo que acaso constituya el núcleo de la filosofía de Schopenhauer. En el presente trabajo nos proponemos tratar el enfoque que nuestro autor le da a su cuestión fundamental en un capítulo de esta obra titulado “Astronomía física”.

La manera habitual de plantear la filosofía de Schopenhauer (también por el

¹ SCHOPENHAUER, A. WWV/MVR, II, § 18, p. 229.

propio autor) es en términos kantianos, es decir, como respuesta al problema de la cosa en sí. Así, su planteamiento consistiría fundamentalmente en que tomo conciencia de que lo más íntimo de mí mismo, mi esencia, es la voluntad, y puesto que la esencia de lo demás no tiene por qué ser diferente de la mía, concluyo que la esencia de todo es esa misma voluntad. Tratemos de verlo ahora desde el punto de vista del movimiento. El planteamiento sería el siguiente: sé que yo me muevo por mí mismo, y que eso que permite mi movimiento es mi voluntad, y dado que no hay por qué pensar que la fuente de mi movimiento sea una y la del de las demás cosas otra, concluyo que lo que mueve a todo es la voluntad. Concebir el problema en términos de movimiento en vez de en términos de esencia tiene muchas implicaciones. Para comprender a qué estaría respondiendo la concepción de Schopenhauer del movimiento, conviene hacer algunas consideraciones antes de pasar a abordar lo que Schopenhauer dice en el texto que queremos comentar.

2. El problema del movimiento

Así tenemos que plantear la cuestión. En el mundo, observamos movimiento. Yo mismo me muevo. La pregunta es cuál es el origen de ese movimiento. ¿Hay movimiento en las propias cosas? ¿Hay algo externo a ellas que las mueve? En realidad, estamos ante la vieja pregunta por el origen del movimiento tan presente en los inicios de la filosofía. ¿De qué manera se puede responder a la cuestión del movimiento?

Se podría decir que hay cosas que se mueven por sí mismas, que tienen movimiento interno, y cosas que necesitan ser movidas por algo externo que sí sea fuente de movimiento. Una de estas cosas que se mueven por sí mismas, o en términos griegos, que es *autokínētos*, ha sido señalada por antonomasia en esta cultura como la *psyché*. Así, encontramos esta afirmación defendida explícitamente en autores como Tales de Mileto, Alcmeón de Crotona o Platón:

Tales fue el primero en manifestar que el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma.²

² LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. *Obras I*, p. 18. (DK 11 A 22^a)

Alcmeón supone que el alma es una sustancia semoviente en un movimiento eterno y que por esta razón es inmortal y semejante a los dioses.³

Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y de su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.⁴

Si hay cosas que se mueven por sí mismas y otras que no, parece claro que la *psyché* pertenece a las primeras. También en la versión latina del término encontramos esa relación entre el alma y el movimiento, pues hablamos de lo animado como de lo que tiene movimiento... Ésta parece ser la concepción general de cualquier occidental, desde entonces hasta nuestros días. Cualquiera tiene la sensación de que uno se mueve a sí mismo, y de que algo similar ocurre con el resto de personas, y también con los animales. O sea, con todos los seres *animados*... Y en cambio parece que una piedra es algo estático, que no se mueve si algo externo no actúa sobre ella.

Sin embargo, analizando nuestra perspectiva, no sería del todo correcta la descripción de la misma que estamos presentando. Porque no parece que sencillamente dividamos las cosas del mundo en las que se puedan mover y las que no, sino que contamos con otra distinción. En general, nosotros no pensamos que haya cosas inanimadas como la piedra y cosas animadas como uno mismo, porque no pensamos todas las cosas como de la misma naturaleza con la única distinción de que unas se mueven por sí mismas y otras no, sino que en nosotros ha calado de forma profunda la distinción entre materia y espíritu que atraviesa desde hace milenios nuestra tradición occidental. Así, no nos concebimos a nosotros mismos como diferentes a la piedra sólo por poder nosotros movernos, sino que nos concebimos a nosotros mismos como una dualidad compuesta por algo de suyo inanimado, de la misma naturaleza que la piedra, y por algo que lo anima, que es nuestra mente, nuestra alma, nuestra *psyché*, o incluso nuestra vida. Es decir, en nuestra imagen del mundo no se distinguen las cosas entre

³ GARCÍA GUAL, C. *Historia de la filosofía antigua*, p. 58. (DK 24 A 12)

⁴ PLATÓN. *Fedro*, 245 e – 246 a, p. 340.

animadas e inanimadas, sino entre materiales e inmateriales, siendo, ciertamente, la materiales inanimadas y las inmateriales animadas, pero con el muy importante matiz de que ahora las cosas son de naturaleza diferente y lo que se mueve anima a lo demás porque puede de alguna manera, infundir movimiento en ello.

Esta concepción, como decíamos, está presente en toda la tradición occidental. La encontramos en los griegos, en la tradición órfica-pitagórica-platónica, y llega desde ahí finalmente al cristianismo, extendiéndose así a toda la cultura occidental hasta nuestros días. Pero no encontramos esta división únicamente en versiones clásicas del dualismo en las que se conciba el alma como algo que puede existir sin el cuerpo, sino que en muchas de las concepciones del mundo actuales de carácter científico, seguimos encontrando cierta distinción. Aunque no se hable de alma, incluso aun cuando no se hable tampoco de mente o de conciencia, se habla, cuando menos, de vida, y se sigue concibiendo la materia como algo sin movimiento por sí mismo, donde esa misma materia, esos mismos átomos, que hoy componen una piedra, pueden componer mañana el cuerpo de un ser vivo, teniendo entonces vida porque de algún modo le es dada. Es decir, la materia “se animaría” al recibir vida. Se puede responder a esto que la ciencia no concibe en ningún caso a la materia como estático; la materia se mueve y en el mundo inerte hay movimiento y hay *fuerzas naturales*. Ciertamente es así, pero cuando se habla del movimiento de cosas inertes, ¿cuál sería el origen de este movimiento? Hablamos siempre de fuerzas, de fuerzas que actúan sobre una materia que parece necesitar de ellas para moverse. Es decir, parece que es siempre un movimiento externo. Lo que estamos tratando de señalar es cómo en nuestra concepción del mundo hay una materia en principio inerte, inanimada, que no se puede mover a sí misma, y que puede ser animada cuando temporalmente lo inmaterial está ella. O, en otros términos, hay materia a quien anima, mueve, la vida, o las fuerzas, estando aquélla y éstas de suyo separadas.

Desde que se concibiera lo inmaterial, lo espiritual, se da una separación de esto y lo material, y lo segundo pasa a ser algo estático a lo que tiene que dinamizar aquello que es de otra naturaleza. Insistamos aún en la diferencia que estamos tratando de señalar: Por un lado, parece que hay una tendencia a concebir unos objetos del mundo como capaces de moverse a sí mismos y otros como estáticos que necesitan ser

movidos. Por otro lado, vemos que además en algunos casos se conciben objetos de dos naturalezas, una material y otra inmaterial, donde la materia es estática y lo inmaterial de alguna manera le infunde movimiento. La diferencia reside en que en el primer caso no hay dos tipos de objetos, sino uno solo, si bien unos pueden moverse y otros no, mientras que en el segundo caso hay dos tipos de objetos, materiales e inmatrimales, donde los últimos mueven a los primeros. Llámese a estos últimos alma, vida, fuerza... Se trata de que en este segundo caso hay algo externo que tiene que unirse con lo material para provocar algo en ello, mientras que en el primer caso hay materia que sencillamente se mueve a sí misma. El mejor ejemplo es, como decíamos, el del hombre: en el primer caso se mueve por sí mismo, y en el segundo la materia que es el hombre, el cuerpo, es movida por el alma.

Vamos a tratar de situarnos en un momento anterior a la distinción entre lo material y lo inmaterial. A menudo se tilda a los primeros presocráticos de materialistas. Ciertamente no podían ser otra cosa, por lo que más que materialistas, digamos que consideraban todo de la misma naturaleza. En esta concepción del mundo en la que sólo hay materia, o mejor, en la que no hay materia y espíritu sino una única realidad, no cabe imaginar algo inmaterial que le infunda movimiento a la materia, sea eso alma, vida, fuerza... No hay nada de esto, y por tanto el movimiento no se explica por algo exterior que está presente en unas cosas sí (como en el hombre) y en otras no (como en la piedra), o sea, que le da movimiento a unas materias (el cuerpo) y a otras no (la piedra), sino que si algo como el hombre se mueve, eso quiere decir simplemente que el hombre es una de las cosas que se mueve por sí mismo, y la piedra en cambio no.

Así, se trate de la concepción materia/espíritu, o de la concepción materia con movimiento/materia sin movimiento, parece que hay cosas que tienen movimiento y otras no. Creo que se podría entender la filosofía de algunos presocráticos como una respuesta a esta concepción del movimiento. Hay que preguntarse si realmente sólo el ser humano, o en general los animales, son capaces de movimiento por sí mismos, internamente. Y es precisamente contra esta concepción contra la que también Schopenhauer va a pronunciarse:

Acéptanse, en efecto, como se ha dicho ya, dos principios, radicalmente diversos, del movimiento, principios entres los que

media una fija divisoria: el movimiento por causas y el movimiento por voluntad.⁵

El antiguo error dice: donde hay voluntad no hay ya causalidad alguna, y donde hay causalidad no hay voluntad. Mas nosotros decimos: donde quiera que haya causalidad hay voluntad, sin que ésta obre jamás sin aquélla. El *punctum controversiae* es, pues, si pueden y deben subsistir juntas, y a la vez en un solo y mismo proceso voluntad y causalidad.⁶

Por tanto, la propuesta de Schopenhauer que vamos a presentar, así como las de algunos de los primeros filósofos griegos (nos centraremos en Tales de Mileto), se entenderán como respuestas a esa concepción antigua pero actual según la cual hay dos orígenes del movimiento, que dividen a las cosas entre las que se pueden mover por sí mismas y las que no. El núcleo de este artículo lo constituyen los siguientes apartados del mismo, en los que trataremos de presentar las respuestas de los autores que nos ocupan, pero para ello era necesario exponer en primer lugar cuál es el problema al que responden. Asimismo, considero que para entender las réplicas de nuestros autores en su justa medida, era igualmente necesario explicar los matices que ha cobrado esa concepción, pues nuestros filósofos pertenecen a momentos culturales alejados entre sí, y por tanto no están respondiendo exactamente al mismo problema. Dicho de otro modo: aunque en ambos casos se responda a una concepción que separa el origen del movimiento y divide los seres en función de ello, mientras que los griegos de la época de Tales responden a una concepción que divide pero que no es dualista respecto a la naturaleza material o inmaterial de las cosas, en el caso de Schopenhauer la tradición sí es dualista en este sentido, lo que complica aún más la división. Aunque a partir de ahora nos centremos en lo común de sus respuestas, debo pedir al lector que tenga presente el matiz que hemos tratado de presentar, para así poder entender el contexto en el que habla cada autor y a qué está respondiendo exactamente, y para poder valorar la magnitud del cambio de concepción que cada uno de ellos logra ofrecer.

3. Voluntad en la naturaleza

⁵ SCHOPENHAUER, A. N/N, “Astronomía física”, p. 147.

⁶ SCHOPENHAUER, A. N/N, “Astronomía física”, p. 149-149.

Es el núcleo de la filosofía de Schopenhauer la idea de que la voluntad no es algo exclusivo del hombre, sino algo presente igualmente en todas las cosas. Trasladado al problema del movimiento, diríamos que el hombre no es el único que actúa por sí mismo con movimiento interno, sino que ese principio de movimiento está presente en todas las cosas y todas se mueven por él. Naturalmente, eso implica un enorme cambio en la concepción general que hemos descrito. Desde esta perspectiva, ya no es el hombre capaz de movimiento y la piedra estática: ahora la piedra tiene la misma fuente de movimiento, y el movimiento que observamos en ella y en todas las cosas inertes e inanimadas en apariencia, el movimiento que observamos en toda la naturaleza, no obedece ya ni a otras cosas que sí se mueven y mueven (concepción no dualista), ni a algo de otra naturaleza (alma, fuerza...) exterior que puede actuar sobre ella (concepción dualista), sino a algo interno a ella, a algo intrínseco e inmanente a ella, a su esencia misma.

Esta identificación de lo animado con lo aparentemente inanimado no es frecuente, pero tampoco es única en la historia de la filosofía, especialmente al considerarla en estos términos de movimiento. Volviendo a Grecia, observamos algo muy similar en algunos presocráticos. Así, encontramos lo siguiente sobre Tales de Mileto: “Parece que también Tales, según comentan, concibió al alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro.”⁷

Habla de cierta identidad entre el origen del movimiento *autokínētos* de la *psyché* y el del imán. O sea, hay un único movimiento, y parece que no sólo la *psyché* es capaz de él sino también otros cuerpos, y si esos cuerpos tienen el mismo movimiento, son, en ese sentido, como la *psyché*. Y esas cosas capaces de movimiento como el imán no parecen ser casos aislados en la naturaleza, sino que, aunque en el caso del imán el movimiento sea más obvio - como en el de la *psyché* -, este movimiento está en todo. Ésta es una manera de entender esta otra idea de Tales: “Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá que Tales haya pensado que todo está lleno dioses.”⁸

En este sentido lo entendemos como “todo está lleno de *psyché*”. Por eso se

⁷ LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. *Obras I*, p. 19. (DK 11 A 22)

⁸ LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. *Obras I*, p. 18. (DK 11 A 2)

habla en el caso de autores como Tales de panpsiquismo: en todo hay *psyché*, y en nuestro sentido, entendido como “en todo hay esa misma fuente de movimiento que en la *psyché*”. Así, no habría ya dos tipos de cosas, las capaces de movimiento y las que no, sino que todo sería igual, todo se movería. En una palabra, como afirmarán varios presocráticos, todo sería ya uno. No en vano Tales afirma que “[...] el agua es el principio de todo [...]”.⁹ Y en este sentido lo entiende Nietzsche, al decir de esta afirmación de Tales que “en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento «Todo es uno»”.¹⁰

También para Schopenhauer *todo es uno*, pues todo es voluntad, y no hay diferencia entre nosotros y la naturaleza. En términos de movimiento, mi movimiento, de origen interno, es igual al de todas las cosas. Y, como parece que tanto en aquel momento como en el de nuestro autor, era al hombre, a la *psyché*, a quien se veía como claramente lo *autokínēton*, en ambos casos se trata de expresar ese movimiento común con un procedimiento similar. Para hablar de que todo en la naturaleza se mueve utilizamos términos como panpsiquismo o hилоzoísmo, haciendo referencia a que en todo hay *psyché*, o a que en todo hay vida. Es decir, puesto que la *psyché* es fuente de movimiento por antonomasia, puesto que es del hombre de quien no se duda que su movimiento sea *autokínētos*, para expresar que el mismo movimiento suyo es el de toda la naturaleza que también se mueve por movimiento interno, se dice en un caso que lo que mueve, como el imán y al final todo lo demás, “tiene” *psyché*, y en otro, que todo es voluntad. Parece, entonces, que estos autores han querido dejar claro que el hombre es sólo el caso más obvio de fuente de movimiento, pero que no sólo hay muchos otros, sino que es el caso de todo en la naturaleza.

En esta concepción, no obstante, cabría hacerse la siguiente pregunta. ¿Todo el movimiento es *autokínētos*? Es decir, ¿no tiene ya cabida un movimiento de origen externo a las cosas que actúe sobre ellas? En una palabra: ¿en qué lugar queda el movimiento *causal* si las cosas que parecían depender de él han resultado tener una fuente de movimiento propia?

⁹ LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. *Obras I*, p. 16. (DK 11 A 13)

¹⁰ NIETZSCHE, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 3, p. 44.

4. Causalidad en el hombre

Schopenhauer rompe con la concepción clásica según la cual el movimiento de las cosas tiene una fuente externa y es causal mientras que el humano tiene una fuente interna y es ajeno a la causalidad. Por lo que hemos dicho, y fijándonos en esa afirmación fundamental de la filosofía de Schopenhauer según la cual todo es voluntad, el cambio estaría en que las cosas constarían ya de ese mismo movimiento interno. Pero son también sumamente importantes las consideraciones que Schopenhauer hace en el sentido contrario, cuando le resta al hombre esa acción interna y ajena a la causalidad, en una palabra, esa acción libre. Así lo hace de forma especialmente desarrollada en su escrito acerca de esta cuestión *Sobre la libertad de la voluntad*. Allí Schopenhauer niega la libertad del hombre, entendida como el poder actuar sin que esa acción esté sometida a nada, es decir, sin que esa acción, como cualquier otro acontecimiento, sea un efecto dependiente de una causa.

Es decir, en su propósito de igualar al hombre con el resto de las cosas, Schopenhauer niega que la acción humana sea el único suceso ajeno a la causalidad. Ésta está igualmente presente en el hombre, si bien de una manera adecuada a sus características. Así, la causalidad está presente en todos los sucesos, pero de una manera un poco diferente dependiendo del grado de evolución de los fenómenos:

A la gran *diversidad* esencial de todos aquellos objetos de la experiencia que se ha recordado le corresponde también una pertinente modificación de la forma en que la causalidad prevalece sobre ellos. Más de cerca: de acuerdo con la triple diferencia entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales, la causalidad que rige todos sus cambios se muestra igualmente en tres formas: como *causa* en el sentido más estricto de la palabra, como *estímulo* o como *motivación*; y ello sin que por esa modificación quede mermada en lo mínimo su validez *a priori* y, en consecuencia, la necesidad que ella establece en el resultado.¹¹

Por tanto, el movimiento del hombre no es libre sino causal, pero entendido no como algo sometido a causas meramente físicas, sino a causas como motivos.

Sin embargo, normalmente no se habría sabido ver esta dependencia de los

¹¹ SCHOPENHAUER, A. E/E, p. 66.

motivos de carácter causal, y, ante la complejidad de la generación de la acción, se habría pensado que la acción humana es un tipo especial de suceso, que a diferencia del resto, aunque se ve influida por lo que ocurre fuera de él, es en última instancia libre para actuar sin que la acción esté determinada causalmente. Para Schopenhauer, la acción humana está igual de determinada que el resto de sucesos. Es, no obstante, el tipo de suceso más complejo, y en ese sentido el más difícil de predecir. Pero también son muy complejos otros fenómenos de la naturaleza. En suma, se trata sólo de una diferencia de tipo de causalidad (motivos) y de grado de complejidad, pero el movimiento del hombre está sometido a la causalidad igual que el resto de la naturaleza.

En la acción humana, no obstante, hay un elemento que no depende de nada exterior, que no está sujeto a la causalidad, si bien ello no implica que se trate de lo que entendemos por una acción *libre* (dependiente de nuestra elección sin que nada lo determine):

Solo bajo el supuesto de que exista una tal voluntad y de que, en el caso individual, esta sea de una determinada índole, actúan las causas dirigidas hacia ella, denominadas aquí motivos. Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello que se llama su *carácter*.¹²

Es decir, las causas nos afectan, pero también hay algo interno de cada uno no sujeto a la causalidad, con lo que los motivos, por así decirlo, tendrían un encuentro con el carácter, del cual sale como resultado la acción. Así se explica que ante la misma situación (la misma causa) cada persona actúe de una manera. Y esto ocurre también en el resto de sucesos: la misma causa no produce los mismos efectos en diferentes cosas. El movimiento, por tanto, no podría explicarse únicamente como algo de origen externo.

5. Voluntad y causalidad

En suma, ante la concepción según la cual hay dos tipos de sucesos, las naturales

¹² SCHOPENHAUER, A. E/E, p. 85.

que están sujetos a la causalidad, y las acciones humanas que son libres (no dependen de causa alguna) – o en términos de movimiento, hay dos tipos de cosas, las que no tienen movimiento interno sino que son movidas, causalmente, por algo externo a ellas, y las que sí lo tienen, las *autokínētos* - , ante esta concepción, decía, por un lado afirma que las primeras se mueven por fuente interna como las segundas, y por otro, ahora, que las segundas se mueven por influencia externa, causal, como las primeras. ¿Cómo debemos entender esto, si antes parecía estar ya claro que la fuente de todo movimiento era interno? ¿Cómo pueden convivir el movimiento causal y externo y el movimiento interno? ¿Se trata acaso de que coexistan ambos y que en algunas ocasiones se dé uno y en otras otro?

Lo cierto es que, desde el carácter orgánico de la obra de Schopenhauer, podemos apreciar la relación entre estos dos aspectos en cualquier parte de ella. Sin embargo, el texto “Astronomía física” constituye un ejemplo especialmente interesante, por cuanto enuncia esta relación de una forma explícita y muy clara, especialmente en términos de movimiento.

En contra de esta concepción capital [aquella según la cual las cosas se mueven o por sí mismas o por otras], por antigua y universal que pueda ser, está mi doctrina de que *no* hay dos orígenes fundamentalmente diversos del movimiento; que *no* es cierto que, o surja de dentro, caso en que se le atribuye a la voluntad, o de fuera, botando en este caso de las causas, sino que ambas cosas son inseparables, verificándose a la vez en todo movimiento de un cuerpo. Porque el movimiento que se confiesa que brota de la *voluntad* presupone siempre una *causa*; siendo ésta, en los seres dotados de conocimiento, un motivo, sin el cual es imposible aun en ellos el movimiento. Y por otra parte, el movimiento que se dice efectuado de un cuerpo por *causa* externa, es también en sí manifestación de su *voluntad*, que no hace más que ser provocada por la causa. No hay, pues, más que un principio único de todo movimiento, principio uniforme, general y sin excepción; su condición interna es *voluntad*, y su ocasión externa *causa*; la cual, según la estructura de lo movido, puede presentarse en forma de excitante o de motivo.¹³

Decíamos que en la concepción de Tales y de Schopenhauer según la cual en todo hay un movimiento interno, queda sin precisar qué ocurre entonces con el movimiento causal. Y decíamos después que Schopenhauer llega a afirmar que también

¹³ SCHOPENHAUER, A. N/N, “Astronomía física”, p. 139.

en nosotros, en la *psyché*, en lo *autokínēton* por excelencia, se da movimiento causal, de origen externo. Ésta es la relación entre ambos aspectos: el movimiento es siempre interno, pero se manifiesta causalmente. Es decir, hay dos orígenes del movimiento, interno y externo, y no se dan separadamente, sino que cada uno de ellos necesita del otro.

Consideremos dos cuestiones al respecto.

Por un lado, el movimiento externo y causal no podría darse sin un movimiento propio interno. Ello puede argumentarse de tres maneras. En primer lugar, cada uno se da cuenta de que esto no ocurre así en uno mismo. En segundo lugar, cuando tratamos de explicar el movimiento considerando únicamente la causalidad, como en general ocurre en el pensamiento científico, siempre hay algo que queda sin explicar – Schopenhauer se refiere especialmente a las fuerzas naturales, y reitera este argumento en los primeros párrafos del Libro II de MVR. En tercer lugar, si el movimiento causal pudiera actuar solo, como decíamos, ante las mismas causas se producirían siempre los mismos efectos, y esto no ocurre así, pues Schopenhauer explica cómo a medida que avanzamos en el grado de evolución de los fenómenos, hay un mayor peso del efecto que de la causa, de tal modo que nunca una misma causa provoca exactamente el mismo efecto en dos objetos diferentes, pero de manera especial en el caso del hombre, donde dos personas pueden reaccionar de modo muy diverso ante unos mismos motivos: hay algo interno a ellos que también interviene.

Por otro lado, tampoco se mueve nada por movimiento exclusivamente interno, pues vemos cómo se da una cierta regularidad causal, que aunque podamos apreciar mejor en los fenómenos más simples, se da igualmente en las más complejos. Aunque se tenga esa fuente de movimiento interna, el movimiento no se hará efectivo sin una causa. Por ello, nada puede ocurrir sin causa, ni en los fenómenos más simples ni en las acciones humanas: tiene que haber una causa que dé lugar a la manifestación de ese movimiento interno.

Explicemos esta unidad de los dos aspectos por medio de un símil. Si nos preguntáramos cómo se explicaría la luz de una lámpara, ¿responderíamos que se debe a la energía eléctrica, lumínica, a la propia instalación del aparato, etc. (o sea, todos ellos aspectos propios de la lámpara, internos a ella), o que se debe a que se pulse el

interruptor que la acciona? Ciertamente, de nada serviría el interruptor si no hubiera un sistema eléctrico en la lámpara. Pero de igual manera, todo ello quedaría “dormido” si no se accionara mediante el interruptor, y por mucho que hubiera “movimiento” en ella, nunca se haría efectivo.

Así, en Schopenhauer estos dos aspectos, la voluntad y la causalidad, no sólo no se dan en diferentes objetos, sino que además no pueden darse de forma separada, se necesitan el uno al otro. Esto supone un enorme cambio en el tratamiento del viejo problema del movimiento con respecto a una buena parte de los autores que desde Grecia lo han considerado. Si bien, como se ha visto, hay importantísimas similitudes entre una parte de la postura de Schopenhauer y algunos de los primeros filósofos que se preocuparon por el movimiento, también en estos casos existe una valiosa aportación por parte de nuestro autor, pues en el mismo intento que ellos por derribar la falsa barrera creada entre la naturaleza y el hombre, Schopenhauer no se ha limitado a hablar de la naturaleza en los términos de *autokínēsis* propia del hombre, como lo hicieron los pensadores antiguos, ni tampoco a hablar del hombre en los términos de mera causalidad de la naturaleza como se ha hecho en otros casos, sino que ha develado esa unión que se da entre ambos aspectos, expresando de una manera completa esa verdad intuitiva desde el principio de la filosofía según la cual “todo es uno”.

Referencias bibliográficas

GARCÍA GUAL, Carlos. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: CSIC, 2004.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. *Obras I*. Trad. Conrado Eggers Lan, Victoria E Juliá, Néstor Luis Cordero y Ernesto La Croce. Barcelona: RBA Coleccionables, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 2003.

PLATÓN. *Diálogos III*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo. Barcelona: RBA Coleccionables, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza, 2009.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2009.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Siglo XXI, 2009.

Recibido: 14/04/14

Received: 04/14/14

Aprovado: 01/06/14

Approved: 06/01/14