

Encarnación Ruiz Callejón*

El pesimismo de Schopenhauer y la influencia del *Periphyseon*

Schopenhauer's pessimism and the influence of the *Periphyseon*

Abstract

This paper analyses the influence of Scotus Erigena's *Periphyseon* in relation to Arthur Schopenhauer's modulation of pessimism. The first part deals with his interpretation of the medieval period and direct references to Erigena. In the second and third parts, why Erigena's work should be considered as an important key to understand Schopenhauer's pessimism.

Keywords: 19th century philosophy; Erigena; pessimism; Schopenhauer.

Resumen

En este trabajo se analiza la influencia del *Periphyseon* de Escoto Erigena en relación a la modulación del pesimismo de Arthur Schopenhauer. En la primera parte se aborda su interpretación del periodo medieval y las referencias directas a Erigena. En la segunda y tercera por qué habría que considerar la obra de Erigena como una clave importante para caracterizar el pesimismo de Schopenhauer.

Palabras-clave: filosofía del siglo XIX; Erigena; pesimismo; Schopenhauer.

1. Schopenhauer y la filosofía medieval

1.1. La irrupción del *Periphyseon*

La relación de Schopenhauer con la filosofía medieval ha recibido menor

* Profesora Titular. Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada (España); ruizencarnacion@ugr.es.

atención en comparación con el estudio de otras fuentes del autor¹. El propio Schopenhauer habría contribuido a ello al señalar entre los requisitos para abordar su obra conocer la filosofía de Platón, los principales escritos de Kant y su propia crítica a este. Se presenta como el discípulo de Kant: ofrece, sin traicionarlo, una solución a la desesperación provocada por la posición kantiana, que cerró toda pretensión de un saber total sin ofrecer un recambio para satisfacer la necesidad metafísica. En esta línea, el discípulo explicitaría las consecuencias que el maestro no se atrevió a extraer².

Por otro lado, Schopenhauer mantiene una concepción, si no directamente negativa, al menos sí ambivalente, del periodo medieval. Los antiguos son una escuela de lo humano; la Edad Media, su caricatura. El hombre moderno es hijo y heredero de

la ruda Edad Media y sus absurdos, de los infames engaños clericales y del, mitad brutal, mitad fatuo, carácter caballeresco. Aunque ahora ambos lleguen poco a poco a su fin, no por ello os podéis sostener aún sobre vuestros pies³.

El personaje Filaletes se ceba con los tópicos, reduce la Edad Media a religión y esta a atrocidades. Todo es esplendor entre los antiguos y lacras entre los medievales. Entre estas: la «veneración de las mujeres digna de los monos». Hoy se llama galantería, respondida para colmo con la «arrogancia femenina»⁴. Y hasta afirma que, en comparación con la Antigüedad, «uno apenas cree tener ante sí la misma clase de seres en ambos casos»⁵. Demófeles, el otro personaje, no hace una defensa del periodo sino del cristianismo, entre otras cosas por haber sido un dique de contención y un elemento civilizatorio: «El hombre rudo primero tiene

¹ Jakob Mühlethaler dedicó su disertación de 1910 a Schopenhauer y a la mística occidental. El texto de Heinrich Aby de 1930, *Schopenhauer und die Scholastik*, puede considerarse una primera aproximación a la presencia de la filosofía medieval en la obra del filósofo. Se centra sobre todo en la terminología medieval y menos en la posible influencia en la configuración de su filosofía. Sin pretensión de exhaustividad, entre las publicaciones más recientes pueden citarse las de Brandao (2008), Detlef Thiel (2011), Hallich Oliver (2002), Matthias Koblner (1999, 2011, 2018) o Jens Lemanski (2018).

² A. Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral. Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo Veintiuno, Madrid 1993, p. 293. En adelante: *Sobre el fundamento de la moral*.

³ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trotta, Madrid 2003, p. 159. En adelante: *Complementos*.

⁴ A. Schopenhauer, «Sobre la religión», *Parerga y paralipómena II*, Trotta, Madrid 2009, p. 362.

⁵ *Ibid.*

que arrodillarse, aprender respeto y obediencia: sólo después se lo puede civilizar»⁶. Schopenhauer parece salvar de la Edad Media la lengua, que él reduce al latín y defiende vehementemente frente a un pernicioso patriotismo aquí en forma de defensa de las lenguas y auge de las traducciones, obstáculos para un verdadero contacto espiritual. El latín abre los conocimientos de la Edad Media de todos los países europeos y de la época moderna hasta el final del XVIII. Fue la lengua del humanismo y del buen estilo. Hizo posible el intercambio científico y la existencia de una verdadera comunidad intelectual a lo largo de los siglos⁷.

Es conocida también la hostilidad de Schopenhauer hacia el judaísmo y hacia el islam (aunque apreciaba el sufismo), su afinidad hacia ciertos aspectos del cristianismo y su valoración positiva del hinduismo y del budismo. Se interesó por la religión y los mitos en relación a la necesidad metafísica y a posibles convergencias con su posición filosófica. Y ya desde los años de génesis de su obra apreciaba la mística. En su biblioteca había una gran cantidad de autores medievales y en sus textos no faltan citas ni autores del periodo. Apreciaba a Suárez porque lo consideraba el mejor compendio sobre filosofía medieval⁸.

Un autor como Erígena no podía ser un desconocido para Schopenhauer, ya sea por los profesores que lo formaron, entre ellos Schelling, o por el vivo interés del idealismo, y de la época en general, por el autor medieval. También aparece en las historias de la filosofía que circulaban⁹. Schopenhauer utilizó la *Historia*

⁶ Ibid., p. 363.

⁷ A. Schopenhauer, «Sobre erudición y eruditos». *Parerga y Paralipómene II*. cit., pp. 498-500.

⁸ Como señala Aby, pese a la concepción negativa que nuestro filósofo tiene del periodo escolástico utiliza gran cantidad de terminología propia de la ontología escolástica, pero también la concepción de la idea platónica según los escolásticos y temas como la teología negativa, que no hereda de la tradición neoplatónica pagana, sino del Pseudo-Dionisio, por mencionar solo algunos ejemplos. La cuestión es si mantiene el mismo significado o si toma prestados términos para incluirlos, transformados, en una nueva propuesta filosófica y de qué tipo. Estos otros aspectos, que aquí solo podemos mencionar, indican la necesidad de un estudio más amplio sobre la filosofía medieval en la obra de Schopenhauer.

⁹ En 1831 Kreuzhage se refirió a él como fuente de las ideas modernas. El erudito danés Hjort, con su estudio de 1823 sobre Erígena, fue el que despertó la atención en Hegel. Hegel se refiere a Hjort en su historia de la filosofía. En 1838 Schlüter publicó en Alemania una edición del *De divisione naturae* que incrementó el conocimiento del autor. En 1844 tuvo lugar también una reacción en contra y Möller publicó una obra señalando los errores y herejías de Erígena. Natalia Strok ha señalado también el interés por Erígena en los siglos XVIII y XIX porque en Alemania se discute en el protestantismo el tema de la predestinación (N. Strok, «*Vera philosophia, vera religio: De Praedestinatione* de Juan Escoto Eriúgena y su recepción en las historias de la filosofía de Brucker, Tenneman y Rixner». *Philosophia* 75/2 (2015) 78). Según Strok, considerando la

de la filosofía de W. G. Tennemann y quizá también, según Volpi¹⁰, su manual de historia de la filosofía en la edición de 1812. Tennemann consideraba que Erígena había creado un sistema original que aunaba un neoplatonismo sincrético con el cristianismo, renovando a ambos¹¹. Pero hay que subrayar inmediatamente que Schopenhauer valoraba muy poco las historias de la filosofía y lo aprendido de ellas. Quienes las firman es poco probable que hayan leído una mínima parte de las obras a las que se refieren. Ni siquiera aportan los capítulos centrales de cada autor, característica esencial de una buena historia de la filosofía¹². Un raro ejemplo, según Schopenhauer, sería la *Historia Crítica de la Filosofía* de Johann Jakob Brucker¹³. Aun así, lo que tengan que decirnos los autores solo podemos recibirlo directamente¹⁴.

Schopenhauer no nos ofrece un estudio del *Periphyseon* ni del autor. Erígena no aparece en *El mundo como voluntad y representación*, publicada a finales de 1818, sino más tarde y las alusiones son breves: en *Sobre el fundamento de la moral* (1841); en los *Complementos a El mundo como voluntad y representación* (1844), y en su última obra publicada *Parerga y paralipómena* (1851).

La primera referencia a Erígena aparece en un cuaderno de notas de 1821. Las siguientes en dos cuadernos de 1828. Según Schopenhauer, en Erígena estaría ya su metafísica de la voluntad porque la voluntad fue el único predicado que Erígena deja en pie al referirse a Dios¹⁵. En el último manuscrito del autor, *Senilia*, que va de 1852 a 1860 menciona a Erígena en relación a «las descripciones

caracterización de Erígena y el análisis efectivo de su filosofía en las historias de la filosofía del XIX: «resulta poco plausible que los filósofos idealistas alemanes del siglo XIX hubieran podido recibir una influencia de Eriúgena, al menos en lo que respecta al DP [*De praedestinatione*], simplemente a partir de lo que encontraron en estas historias de la filosofía, aunque este puede haber sido un primer canal de acceso al pensamiento del autor medieval» (N. Strok, *ibid.*, p. 85).

¹⁰ Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht (1812): F. Volpi, *Arthur Schopenhauer. Scritti postumi. Vol. III. I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, Adelphi, Milano 2004, p. 945. En adelante: *I manoscritti berlinesi*.

¹¹ Strok, «*Vera philosophia, vera religio...*», p. 85.

¹² Schopenhauer, «Fragmentos sobre la historia de la filosofía». *Parerga y Paralipómena I*, Trotta, Madrid 2006, p. 67.

¹³ Publicada en cinco volúmenes en Leipzig (1742-1744), el tercero dedicado a la Edad Media. La obra de Brucker fue objeto de numerosos compendios en diversas lenguas. Como también fue muy utilizada en la *Encyclopédie*, su influjo fue aún mayor (Strok, «*Vera philosophia, vera religio...*», p. 72).

¹⁴ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid 2004, p. 44.

¹⁵ Schopenhauer, *I manoscritti berlinesi*, p. 95.

y la construcción del desarrollo del Absoluto, de Dios», pero también dice: «o de realidades semejantes para el surgimiento del mundo»¹⁶, como sería su metafísica de la voluntad. La voluntad, como el Dios de Erígena, nada puede saber de sí hasta que no irrumpa en el fenómeno y aparezca el intelecto humano. Pero este solo puede ofrecerle a aquella un espejo. No puede llegar más allá, pues la cognoscibilidad implica la división sujeto-objeto y solo rigen en el mundo como representación no respecto a lo que lo hace posible. Ninguna filosofía puede franquear este límite, tampoco la de Schopenhauer, como este subraya no sin cierta satisfacción. Se convierte en filosofía negativa cuando alcanza este límite, es decir: lo que puede explicar un filósofo con conceptos. El místico procede a partir de aquí de forma positiva.

En el cuaderno *Adversaria*, comenzado en Berlín en marzo de 1828 y terminado en enero de 1830, una anotación de 1828 denota un mayor interés por Erígena. Schopenhauer quiere dejar claro que ha leído directamente el *Periphyseon* en la edición de 1681 de Thomas Gale y que extrae la quintaesencia de la obra. Deja anotada también una valoración general sobre la obra: la considera muy prolija y repetitiva, sin pretensión de sistematicidad, pasa de un tema a otro y hay contradicciones.

Como ha mostrado Natalia Strok, Jakob Brucker había señalado en su historia de la filosofía que Erígena creó una filosofía heterodoxa que sería el núcleo de la metafísica del *Periphyseon*, aunque revestida con elementos cristianos. Para Schopenhauer, no estaríamos tanto ante un núcleo heterodoxo como ante un autor que reconoce y rescata una metafísica ancestral que él tiene que revestir, no sin grandes dificultades, de teísmo. Contiene una meditación sobre la salvación que se remontaría a la India. Partiría del origen del mundo como un mal, pero esta enseñanza habría sido malograda por la hegemonía en Occidente del teísmo judío¹⁷. Es la misma posición que a veces tiene de la Escolástica: «De los escolásticos brilla a veces la verdad completa, oscurecida por los dogmas cristiano-teístas»¹⁸. El encuentro con Erígena significó, en mi opinión, algo más que un cierto afán de Schopenhauer de buscar antecedentes o de incidir una vez más en la confrontación entre filosofía y dogmas. Erígena representa para Schopenhauer uno de los

¹⁶ Schopenhauer, *Senilia. Reflexiones de un anciano*, Herder, Barcelona 2010, pp. 95-96.

¹⁷ Schopenhauer, *Berlin Manuscripts (1818-1830)*, Berg, Oxford-New York-Munich 1989, pp. 504-505.

¹⁸ D. Shubbe, M. Koßler (Hg.), *Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2018, p. 196.

autores cuyo estilo responde a lo que piensa, no imita a los antiguos y «piensa por sí mismo»¹⁹. Es posible que Schopenhauer encontrase en él una inspiración significativa para su reflexión sobre el estatuto de la filosofía, una idea que sobrevuela *El mundo como voluntad y representación*, y también una clave para su posición metafísica final y para su pesimismo.

1.2. El péndulo entre racionalismo e iluminismo

Respecto al estatuto de la filosofía, Schopenhauer afirma que el filósofo debe partir solo de la experiencia común si pretende demostrar y convencer. Esta experiencia, externa e interna, es la que hay que interpretar y verter a conceptos, aunque estos siempre serán sucedáneos de la intuición empírica. En esta tarea se lleva ejercitando la tradición filosófica desde siempre. La historia de la filosofía es como un péndulo que oscilaría entre el rigor intelectual que tiene su madurez en el planteamiento trascendental kantiano y lo que Schopenhauer llama «iluminismo». Este tiene por órgano la iluminación interior, la intuición intelectual, la conciencia superior, la razón que conoce inmediatamente, y utiliza otro tipo de discurso. Al no ser comunicable ni demostrable, pero susceptible de conducir a desvaríos o al escepticismo, la filosofía rigurosa retornaría para poner orden. Pero también el iluminismo retorna siempre que el rigor filosófico agota sus medios sin alcanzar lo que se pretende investigar. De ahí la importancia de recursos como la analogía: «las cosas que no podemos alcanzar directamente tenemos que hacerlas comprensibles mediante una analogía»²⁰. O de términos, como la voluntad, que evocan un pensamiento que no se deja conceptualizar. La propia mística es para Schopenhauer «toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno»²¹.

Habría además un iluminismo oculto pero natural y justificado del que un filósofo suele no ser consciente, pero opera como su brújula secreta: el fondo que moviliza y alimenta un pensamiento y que Nietzsche criticará luego presentando a los filósofos como abogados de sus prejuicios. De ahí procede, en el caso de Schopenhauer, el «pensamiento único» o la verdad intuida a la que dice remitir su

¹⁹ Schopenhauer, «Sobre actividad literaria y estilo». *Parerga y paralipómena II*, p. 527.

²⁰ Schopenhauer, *Complementos*, p. 389.

²¹ *Ibid.*, p. 667.

filosofía y que es su respuesta a la necesidad metafísica. Como lo captado por la mirada de la mente en Erígena, apenas puede intentar transmitirse por la razón y de modo secuencial²². El filósofo debe limitarse a verter las intuiciones empíricas en conceptos y de tal modo que lleven a otro individuo a aquel conocimiento intuitivo. Esta es la grandeza, pero también la limitación, y hasta la tragedia, de la filosofía. Pero entonces, ¿cuál es el pensamiento único que Schopenhauer quiere transmitir? ¿Y por qué modularía su proverbial pesimismo?

2. ¿Modela el encuentro con Erígena el pesimismo de Schopenhauer?

La interpretación clásica de Schopenhauer como filósofo pesimista está hoy en discusión²³. En todo caso, se trataría más bien de dilucidar de qué pesimismo estamos hablando. En las notas de 1828 sobre el *Periphyseon* aparece la consideración metafísica que fundamenta la moral de la compasión y que cierra también los *Complementos a El mundo como voluntad y representación*, el único pensamiento que ha motivado toda su filosofía y su respuesta a la necesidad metafísica. A su juicio irrumpe en Europa a través de Erígena que «entusiasmado con ella, se esforzó en revestirla con las formas y expresiones de la religión cristiana»²⁴. Schopenhauer anota la comprensión de la criatura que expresa Erígena en el Libro III y que permite afirmar que todos los seres no solo son creados sino eternos²⁵. La multiplicidad y la divisibilidad se encuentran solo en el fenómeno, y una y la

²² «Tampoco nosotros (...) podemos explicar sincrónicamente con las palabras lo que sintéticamente contemplamos con la mente. Pues todo el conocimiento formado como una totalidad en el espíritu del sabio, necesariamente se difunde en los oídos de los que aprenden de modo fragmentario y secuencial, por las letras y las sílabas ordenadas de forma particular» (Juan Escoto Erígena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, EUNSA, Pamplona 2007, p. 430).

²³ He abordado esta cuestión en «Schopenhauer y la historia de la filosofía: del coraje de no guardarse ninguna pregunta a la contemplación del mundo sin temor». *P.O.I. (Points of Interest)*, 6-7(I-II) (2020) 220-246.. Y en «Philosophical pathos in María Zambrano and Arthur Schopenhauer». *MCDSARE Journal. International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue between Sciences & Arts, Religion & Education*, 5 (2021) 11-20.

²⁴ Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, p. 292.

²⁵ Schopenhauer anota: «Erígena (libro III, p. 119): His itaque rationibus consideratio, quis non concedat, omnia quae ex Deo sunt, & et aeterna simul esse & facta?» (Schopenhauer, *Berlin Manuscripts*, p. 506). En la edición al castellano se recoge lo que falta en la edición que maneja Schopenhauer: *quis nisi nimium tardus aut nimium contentiosus*. Así: «¿Quién no concederá, salvo que sea demasiado obtuso, o demasiado contencioso, que todos los seres que existen a partir de Dios, son no sólo eternos, sino también simultáneamente creados» (Erígena, *Sobre las naturalezas*, p. 372)

misma esencia se manifiesta en todo viviente y en todo lo inerte²⁶. Esta intuición fundamental, expresada filosóficamente como la idealidad del tiempo y del espacio en Kant, es un tema eterno de la filosofía sin poder nunca agotarlo ni esclarecerlo del todo. Schopenhauer la denomina de distintos modos, pero es aquí donde inserta su filosofía: un panteísmo (en su caso sin dios), la doctrina del *hen kai pan* o el *único pensamiento* y el más completo y seguro evangelio. Esta intuición metafísica ancestral habría existido desde siempre y pervivido en filosofías, religiones y mitos, aunque hubo de ser plenamente significativa cuando la humanidad estaba más conectada a la Naturaleza²⁷. La salvación consiste aquí en ser capaz de aceptar y de vivir según una doble perspectiva: considerar que somos voluntad, tal y como él la concibe, y representación, terreno en donde se sitúa la inteligibilidad. Al que así contempla la existencia, nada le ofende y nada le es hostil. Con ella es posible afirmar la vida, como luego suscribirá Nietzsche, y la contemplación del mundo sin temor, lo que Kant no ofrecería. El pensamiento que se arriesga a expresarse más allá de la experiencia común acude a la intuición sensible para idear símbolos con los que dar forma a esta intuición primordial²⁸. Schopenhauer insiste en que su filosofía se detiene antes, que «quien desee este tipo de complemento para el simple conocimiento negativo que la filosofía le puede suministrar, lo encontrará en su mayor belleza», entre otros, incluida la mística de Oriente y Occidente, en Erígena²⁹. Por su parte, incluye en su última obra un tratado para orientarnos en la existencia, no para negar la vida. Se trataría de cómo vivir según la doble visión de Erígena. De hecho, también se refiere a la doble consideración de Erígena en el cuaderno *In-Folio II* de 1828, cuando está trabajando en la *Eudemología* o arte de vivir, un aspecto ausente como tal en *El mundo como voluntad y representación* publicado en 1818.

Podría considerarse que Schopenhauer solo hace un uso instrumental de la obra de Erígena, pero él atiende más bien a la diferencia que en nuestro tiempo estableció al-Yabri entre el contenido cognitivo de los conceptos filosóficos y lo que sería su funcionalidad³⁰. Esto último posibilita que tengan vida y aplicación más allá de su contexto de origen. Es también lo que permite seguir el desarrollo de una cuestión a lo largo del tiempo y establecer puentes con otros pensadores y

²⁶ Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, pp. 293-294.

²⁷ Schopenhauer, *Complementos*, p. 200.

²⁸ *Ibid.*, p. 667.

²⁹ Schopenhauer, *Complementos*, p. 668.

³⁰ M. A. Yabri, *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid 2006, pp. 40-42.

épocas, y diálogos fructíferos y una comunidad con autores de todos los tiempos y procedencias. Esta diferencia también está de algún modo en su preferencia por la vida intelectual³¹, algo a lo que se refiere con su peculiar humor:

Puesto que los hombres que me rodean no suelen transmitirme nada, los logros y pensamientos legados por seres parecidos a mí que se desarrollaron en otras épocas (...) suelen construir mi mayor dicha en esta vida. Su letra muerta me es más entrañable que la presencia viva de los bípodos (...). ¡Por algo quienes visitan islas deshabitadas se sienten más movidos por los vestigios de moradores antiguos que por todos los monos y cacatúas de los árboles³²!

Puede apuntarse aun otro aspecto adicional para considerar el papel del *Periphyseon* en Schopenhauer. Es el criterio con el que este decía juzgar un libro: será valioso si ilumina nuestro paso, si estimula y hasta mejora nuestras capacidades intelectuales, si no pone trabas a nuestra mente, si nos conduce a una región a la que no podríamos haber llegado solos, si en su compañía experimentamos alivio y protección³³.

³¹ A. Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*. Alianza editorial, Madrid 2021, p. 44.

³² *Ibid.*, p. 40.

³³ Schopenhauer, *Complementos*, p. 180.