

**PLATÓN, MAESTRO DE SCHOPENHAUER.
LAS ENSEÑANZAS DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA
EN EL DESPLIEGUE DE UN ÚNICO PENSAMIENTO
(*EIN EINZIGER GEDANKE*)^{1*}**

*PLATO, TEACHER OF SCHOPENHAUER.
THE TEACHINGS OF PLATONIC PHILOSOPHY IN THE DEPLOYMENT OF
A UNIQUE THOUGHT (EIN EINZIGER GEDANKE)*

José González Ríos

*Universidad de Buenos Aires – Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales – Centro de
Investigaciones María Saleme de Burnichon, Universidad Nacional de Córdoba*

ORCID 0000-0001-7537-5710

josegonzalezrios@gmail.com

Resumen

El artículo propone indagar el único pensamiento al que Schopenhauer ciñe su filosofía a través del estudio de la explícita recepción y efecto de la filosofía de Platón en su génesis y desarrollo. Con frecuencia, los estudios que se abocan a las fuentes de este pensamiento circunscriben la presencia platónica al examen de su estética (presentada, entre otros, en el Libro Tercero de *El mundo como voluntad y representación* (1819), en las *Lecciones sobre la metafísica de lo bello* (1820) y en muchos pasajes de su invaluable legado manuscrito). Sin embargo, resulta lícito explorar también su presencia en la dimensión ética de aquel único pensamiento, que Schopenhauer despliega en el Libro Cuarto de su *opus magnum*. De este modo la figura de Platón quedará ligada no sólo a la del genio sino también a la de aquellos que han postulado la negación de la voluntad llevando así la filosofía a su propio límite.

Palabras clave: Un único pensamiento, historia de la filosofía, Platón, Estética, Ética.

Abstract

The article aims to explore the unique thought (*ein einziger Gedanke*) to which Schopenhauer refers his philosophy through the study of the explicit reception and effect of Plato in its genesis and development. Frequently, studies of sources circumscribe the Platonic presence in his philosophy to the consideration of his aesthetics, presented in Book Three of *The World as Will and Representation* (1819) and later in the *Lessons on the Metaphysics of the Beautiful* (1820) and in his invaluable manuscript legacy. However, it is also permissible to explore his presence in the ethical dimension of that unique thought, which Schopenhauer unfolds in Book Four of his *opus magnum* and. In this way the figure of Plato will be linked not only to that of genius but also to that of those who have postulated the negation of the will, thus bringing philosophy to its limit.

Keywords: A unique thought, history of philosophy, Plato, Aesthetics, Ethics.

^{1*} Recibido el 22/09/2023. Aprobado el 13/12/2023. Publicado el 30/07/2024.

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en las XVIII Jornadas de Estudios Clásicos “Maestros y discípulos en el mundo grecolatino”, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos “Profesor Francisco Nóvoa” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, durante los días 21 y 22 de octubre de 2021. Asimismo, su maduración tuvo lugar en las reuniones conjuntas del Proyecto de Investigación UBACYT 2020 Mod. I C Grupos Consolidados: “Una metafísica de la potencia en la filosofía moderna de Nicolás de Cusa a Schelling, a la luz de sus antecedentes platónicos y neoplatónicos”, actualmente en curso. De aquí mi agradecimiento siempre a todas/os las/os colegas del Equipo por sus sugerencias, comentarios y aportes en general.

Presentación

Ya en el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819), Arthur Schopenhauer (1788-1860) sostiene que su filosofía se ciñe a la exposición de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*)². Según éste, el mundo es el espejo de una fuerza bruta, absurda, irracional, a la que da el nombre de voluntad (*Wille*), y que se expresa, sin principio ni fin, en todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico. Con todo, ya en un fragmento de su legado manuscrito anterior a la publicación de su *opus magnum*, podemos rastrear anticipaciones suyas: “Toda mi filosofía se deja compendiar en este aserto: el mundo es el autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) de la voluntad”³.

Para la elaboración de aquel único pensamiento Schopenhauer tomó elementos de diversas fuentes de la tradición: la sabiduría oriental transmitida por los *Upanishads* y el pensamiento de dos maestros de la filosofía occidental (Platón y Kant) a los que pone en diálogo continuamente, conforme a una tendencia de su tiempo⁴. Identificó a la voluntad con la cosa en sí de Kant y a las objetivaciones de la voluntad o despliegues de lo real con las Ideas de Platón, toda vez que las Ideas expresan el conocimiento de la cosa en sí “al constituir la voluntad [o cosa en sí] como objeto” de conocimiento, tal como lo indica en una anotación de 1815 de su legado manuscrito⁵.

La filosofía del “divino Platón” (tal como lo nombra ya en el primer capítulo de su *Disertación* de 1814 al tratar sobre el método de la filosofía)⁶ le permitió a Schopenhauer elevar la representación desde un sujeto de conocimiento que se encuentra enclavado en las

² Para las referencias a los textos de Schopenhauer en nota a pie citamos dentro del paréntesis que sigue su nombre: primero el año y la paginación de la traducción que utilizamos, y luego, en segundo lugar, la abreviatura de la obra en su idioma original (que se encuentra detallada en la Bibliografía que acompaña este trabajo), luego el tomo si lo hubiera, el número de pasaje o párrafo y finalmente entre ángulos el año de su composición. Cf. Schopenhauer (2000: 31; W I, VII <1819>).

³ Schopenhauer (1999: 134; HN I, 462 [662] <1817>).

⁴ Cf. Schopenhauer (2000: 34; W I, XII <1819>).

⁵ Schopenhauer (HN I, 291 <1815>).

⁶ Cf. Schopenhauer (1998: 29; G, 4 <1847>).

determinaciones del principio de razón (espacio, tiempo y causalidad) a un sujeto puro de conocimiento, que, liberado momentáneamente de aquellas determinaciones, se representa el mundo en la contemplación estética ya no como mero fenómeno, sino en sus primeras y más generales objetivaciones, esto es, como Ideas.

Con todo, la presencia de la filosofía platónica, como mostraremos, puede extenderse al ámbito en el que se postula la disolución de la representación -tanto sometida al principio de razón como liberada de éste en la contemplación estética de las Ideas-. Esto es, a la antesala de la negación de la voluntad, llevando así la especulación filosófica a su propio límite, más allá del cual se encuentra la práctica, ni conceptual ni teórica, de santos y ascetas.

En lo que sigue abordaremos, en primer término, el vínculo de Schopenhauer con la historia de la filosofía en general y en ella el contacto con los diálogos de Platón (1). Luego, analizaremos la relación que Schopenhauer ensaya entre Platón y Kant en la génesis de aquel único pensamiento (2). Examinaremos después la presencia de la Teoría de las Ideas en la comprensión estética de aquel único pensamiento (3). Y, finalmente, sugeriremos la presencia de Platón en la dimensión ética de este pensamiento. Así, el trabajo buscará amplificar las enseñanzas de la filosofía platónica más allá del ámbito de la contemplación estética.

I. Schopenhauer y la historia de la filosofía

Intempestivo, Schopenhauer se volvió contra la idea de una *historia universal*, que por entonces se encontraba no sólo en el centro de la escena filosófica sino en el corazón mismo de la noción de un *sistema de la filosofía*. Sin embargo, para él la historia representa lo singular, no lo universal. En el Libro Tercero de *El mundo como voluntad y representación* siguiendo la *Poética* de Aristóteles, compara la poesía con la historia. Mientras aquella expresa la verdad en su objetivación como Idea (como algo real y universal), ésta refiere a la verdad como mero fenómeno (como aparente y singular). El historiador sueña la conexión necesaria entre fenómenos del pasado conforme a una de las determinaciones del entendimiento, la causalidad. De aquí que, en todo caso, el arte y la poesía en particular resulten más afines a la filosofía, tal como veremos en lo que sigue.

Si bien Schopenhauer rechazó la idea de una historia universal y de una historia de la filosofía en un sentido sistemático, con entusiasmo se volvió sobre la filosofía que tenía por detrás. Encontró en ella expresiones, fragmentos, de un auténtico saber frente a las monumentales reconstrucciones sistemáticas que ofrecía el triunfante Idealismo especulativo de su tiempo. Al estudio de la historia de la filosofía se avocó a través de la lectura de primera mano.

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

No se aficionó a la transcripción del material que ofrecían las historias de la filosofía que circulaban por entonces. Consideró que ello equivalía a la pereza de que otros masticasen la comida por uno antes de saborearla⁷. A pesar de esto reconoció el mérito de algunas de estas Historias, en particular la de Brucker, que poseía en su Biblioteca⁸.

En sus *Fragments sobre la historia de la filosofía*, incluido en sus *Parerga y Paralipomena*, llama al estudio de las obras de los mismos filósofos, cuya claridad siempre resulta mayor que la de sus exposiciones o interpretaciones, sobre todo en lo que respecta a la filosofía platónica y kantiana. En su empeño por sistematizar y ofrecer cristalinos cuadros de conjunto, las historias de la filosofía disuelven las contradicciones, los callejones sin salida, los desaciertos de filósofos como Platón, Escoto Eriúgena, Bruno, Spinoza, Goethe o Kant, por hacer mención de algunos de aquellos que resultan más presentes en su obra. Para Schopenhauer la potencia de una filosofía se juega también en el coraje de sus contradicciones, detrás de las cuales se percibe la genialidad de sus creaciones. En aquel escrito y en otros Schopenhauer realiza reconstrucciones de la historia de la filosofía, como hemos dicho, no a través de relatos monumentales y sistemáticos, sino en *fragmentos* que no se someten a una relación de superación necesaria.

En cuanto al contacto con los diálogos de Platón, por lo que conocemos a través de las referencias y citas en sus escritos publicados (a veces traducidas al alemán, pero muchas obras volcadas en griego y luego en latín), las notas de su legado manuscrito y el Catálogo de su Biblioteca, sabemos que Schopenhauer poseían los diálogos de Platón, tanto en griego como en latín (a partir de la traducción y comentario de Marsilio Ficino)⁹. Pero accede también a la filosofía de Platón a través del estudio y análisis crítico de historias de la filosofía, sobre todo, como indicamos, la de Brucker, y el comentario de Tiedemann a los diálogos de Platón que trae la

⁷ Cf. Schopenhauer (2009: 67; P I, 35 <1851>).

⁸ Cf. Schopenhauer (2009: 67; P I, 36 <1851>). El tomo V de los *Handschriftliche Nachlass* (1968), editado por Hübscher, trae el Catálogo de la Biblioteca de Schopenhauer y la mayoría de las notas marginales que añadió a los textos que leyó y estudió. En su Catálogo se encuentran los textos de Brucker que Schopenhauer leía y citaba: Johann Jaco Brücker, *Historia philosophica doctrinae de ideis qua tum veterum imprimis Graecorum, tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augustae Vindelicorum: D. R. Mertz et J. J. Mayer 1723; *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, editio secunda, volumine VI accessionum et supplementorum auctior, Lips: impensis haered. Weidmanni et Reichii, 1743-1767. Cf. Schopenhauer (HN, V, 21-22).

⁹ *Platonis Philosophi quae exstant Graece ad editionem Henrici Stephani Accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione. Praemittitur L. III Laertii de vita et dogmatibus Platonis cum notitia literaria. Accedit varietas lectionis*, Stud. Soc. Bip. Biponti: ex Typographia Societatis, Vol. I-XII, 1781-1786. Cf. Schopenhauer (HN, V, 126-127).

edición que posee¹⁰. Finalmente, su legado manuscrito de juventud trae agrupadas las múltiples notas marginales que Schopenhauer añade a la edición que poseía de los diálogos (1812 y 1816), todo lo cual nos permite precisar cuáles fueron los principales pasajes de los diálogos presentes en la génesis de su propia filosofía¹¹.

II. La relación entre Platón y Kant en la génesis de un único pensamiento¹²

Del valor de la filosofía que le precede, y el modo en que funciona en el organismo de su pensamiento, da testimonio, entre otros, el “Prólogo” a la primera edición de *El mundo*. Allí señala que la única filosofía cuyo conocimiento resulta imprescindible para la comprensión de su obra es la de Kant, juicio que repite en el apéndice “Crítica de la filosofía kantiana”, que acompaña la obra¹³.

Pero, como hemos advertido, Schopenhauer concilia la filosofía trascendental con la del “divino Platón”. En esto Schopenhauer repite, bajo una orientación propia, la relación que muchos en su tiempo, y en particular Schelling, establecen entre Platón y Kant¹⁴. ¿En qué concuerdan aquellas filosofías de Kant y Platón? En su “Crítica de la filosofía kantiana”, él afirma que el mayor mérito de la filosofía de Kant es la distinción *fenómeno - cosa en sí*¹⁵. Con todo, es para él la intuición más significativa de la filosofía que lo antecede, que se encuentra formulada ya,

¹⁰ La exposición y comentario de los argumentos de los diálogos de Platón realizada por Tiedemann, se encuentra en el volumen XII de la edición de los escritos de Platón que Schopenhauer poseía y que citamos en la nota anterior.

¹¹ Cf. Schopenhauer (HN, II, 371-380).

¹² Mientras estudia medicina en la Universidad de Göttingen (1810-1811), Schopenhauer asiste a los cursos del filósofo escéptico Gottlob Ernst Schulze. Su obra *Aenesidemus* (1792), en honor del escéptico pirrónico Enesidemo, era un reconocido manual para acceder a una lectura escéptica de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por consejo suyo se aboca con fervor al estudio de las obras de Kant y luego, por recomendación suya, de Platón. Así Schulze le indica el estudio, primero, de Kant y luego, a través de éste, de Platón. Pero la influencia de Schulze se extendió también a la filosofía de Spinoza. Le recomendó enfáticamente no leer la *Ética* hasta contar con un buen manejo de las obras de Kant y Platón. Con los años Schopenhauer buscó distinguir “la filosofía de Spinoza” de “el filósofo Spinoza”. Lo consideró un auténtico intelectual, que se puso en riesgo al pensar contra la tradición teológica y filosófica, pero un mal filósofo. A pesar de esto, y conforme al espíritu de contradicción que anima a Schopenhauer, sus remisiones a la filosofía de Spinoza son frecuentes. Entre otras, en una anotación de 1815 afirma: “La *natura naturans* de Spinoza es la *voluntad* y la *natura naturata* la *representación*”. Schopenhauer (1999: 88; HN I, 328 [491] <1815>). Y más tarde: “*Mi sistema* se relaciona con el sistema de *Spinoza* como el Nuevo Testamento se relaciona con el Viejo. Lo que tienen en común ambos testamentos es el mismo Dios creador. Para mí, al igual que Spinoza, el mundo es de suyo y por sí”. Schopenhauer (1996: 143; HN III, 241 [112] <1826>).

¹³ Cf. Schopenhauer (2000: 34; W I, XII-XIII <1819>); (2000: 496; W I, 483 <1819>).

¹⁴ Como testimonio, véase el trabajo “La potencia de la materia en el comentario de Schelling al *Timeo* de Platón” de Diego Molgaray que integra este Dossier. Allí se aprecia la lectura kantiana de la filosofía platónica, que cuenta, por cierto, con la recepción que el mismo Kant practicó de la Doctrina de las Ideas de Platón. Para ello véase el trabajo “El Platón de Kant” de Ivana Costa que integra también este Dossier.

¹⁵ Cf. Schopenhauer (2000: 499; W I, 515 <1819>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

aunque entre brumas, en la filosofía de los presocráticos¹⁶. Pero en Platón, de manera clara, a través de la distinción entre lo que verdaderamente es (las Ideas) y aquello que, visible, se muestra como una copia de aquello. Para su presentación se apoya en el relato de la caverna, el pasaje más decisivo de la obra platónica para él. En el “Apéndice” sostiene al respecto:

Pues él [Kant] presentó aquí, descubierta por sí misma, de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya Platón repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión. Eso es también lo que expresa míticamente en el pasaje más importante de todas sus obras, el comienzo del libro VII de La República, citado ya en el tercer libro del presente escrito, cuando dice que los hombres, encadenados en una tenebrosa caverna, no veían la auténtica luz originaria ni las cosas reales sino sólo la pobre luz del fuego en la caverna y las sombras de las cosas reales que pasaban ante ese fuego tras sus espaldas; no obstante, ellos pensaban que las sombras eran la realidad y que la verdadera sabiduría consistía en determinar la sucesión de esas sombras (Schopenhauer, 2000: 496; W I, 483 <1819>).

Si bien, a la luz de este pasaje, pareciera que la filosofía trascendental ha formulado del modo más conveniente el distinguo entre fenómeno y cosa en sí, que ya se encuentra anticipado en la sabiduría de los antiguos, y especialmente en la filosofía de Platón, Schopenhauer en una anotación elaborada en el mismo año de su *Disertación*, identificaba su propia filosofía, o bien el esbozo que realiza por entonces de ella, con la de Platón, al afirmar:

Mi filosofía se diferencia de todas las anteriores (exceptuando *hasta cierto punto* la platónica) en su raíz más honda, puesto que no es -como ellas- una simple aplicación del principio de razón suficiente ni se limita desde luego a recorrer éste cual hilo conductor, tal como necesitan hacer todas las ciencias, dado que no tiene vocación de tal y aspira más bien a ser un arte (Schopenhauer, 1999: 49; HN I, 126 [220] <1814>).

La remisión a su propia filosofía, y a la de Platón, como un arte, permite conducirnos hacia el ámbito en el que resulta más visible la asimilación productiva de la filosofía platónica y

¹⁶ Cf. Schopenhauer (2009: 68; P I, 36-37 <1851>): “Los filósofos eleatas son los primeros en percatarse de la oposición entre lo intuido y lo pensado, *phainómena* y *noúmena*. Únicamente lo último era para ellos lo verdaderamente existente, el *óntosón*.”

en particular su Teoría de las Ideas en la filosofía de Schopenhauer. Como advertíamos, ella tiene una presencia destacada en el contexto del Libro III de *El mundo como voluntad y representación*, donde Schopenhauer despliega no tanto su concepción del arte y de las artes en general, sino, a partir de la metafísica de la voluntad que ha desplegado en el Libro Segundo, una metafísica de lo Bello en la que trata sobre la contemplación estética de los diversos grados de realidad u objetivaciones de la voluntad que puede realizar un sujeto que se ha liberado, aunque sea momentáneamente, del confinamiento que imponen las determinaciones del principio de razón suficiente, que vuelven al mundo un mero fenómeno. En el contexto del Libro Tercero de *El mundo* Schopenhauer establece la diferencia entre las filosofías de Kant y Platón, y abre hacia el modo en que tratará sobre esta última en el ámbito de la comprensión estética de aquel único pensamiento. Sostiene allí:

Si para nosotros la voluntad es la cosa en sí y la idea la objetivación inmediata de aquella voluntad en un grado determinado, encontramos que la cosa en sí kantiana y la idea de Platón, que para él es el único *ὄντως ὄν*, esas dos grandes oscuras paradojas de los dos máximos filósofos de Occidente, no son idénticas pero sí sumamente afines, distinguiéndose por una sola determinación (Schopenhauer, 2000: 224; W I, 201 <1819>).

III. La Teoría de las Ideas en la consideración de un sujeto puro de conocimiento

Como advertíamos, la metafísica de la voluntad ha resquebrajado, de manera irreversible, el cristal de la representación sometida al principio de razón. Auspicia el tránsito hacia una segunda consideración respecto del alcance de la representación. En ésta la representación buscará alcanzar su mayor grado de expresión. Y es que la representación artística o estética, que conlleva la forma más compleja y rica de la filosofía, libera al sujeto de las determinaciones del principio de razón. El sujeto *puro* de conocimiento puede representarse la voluntad, no como cosa en sí, sino en sus primeros y más generales grados de objetivación. Así, una de las definiciones del arte para Schopenhauer podría ser: la representación del mundo con independencia del principio de razón. En el Libro Tercero de *El mundo* lo expresa por medio de una imagen: “el teatro en el teatro, la escena en la escena, como en Hamlet”¹⁷. El “teatro en el teatro” nos muestra que aún estamos inmersos en el ámbito de la representación. Sin embargo, practicamos una representación de la “maquinaria de los decorados”. En virtud de esto, la representación buscará alcanzar su mayor grado de expresión, refiriéndose a lo real, considero en sí, y no a su apariencia como mero fenómeno.

¹⁷ Schopenhauer (2000: 323; W I, 315 <1819>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

Sin embargo, el sujeto puro de conocimiento no percibe la voluntad en su unidad, como cosa en sí, tampoco como mero fenómeno, sino en sus primeras y más universales objetivaciones. Pues la voluntad se expresa en una gradación. Estos grados reciben el nombre de “Ideas”. Como advertíamos, éste será uno de los modos, quizás el más relevante, en que Schopenhauer asimilará la Teoría de las Ideas de Platón¹⁸. Ideas que son concebidas como formas reales, eternas, inmutables, y, por tanto, no sometidas a la idealidad de las determinaciones del principio de razón. Si la voluntad se identifica con la cosa en sí, las Ideas, por su parte, expresan aquellos géneros que constituyen sus objetivaciones. En este sentido, Schopenhauer señala que la cosa en sí, que no responde a un determinado género, guarda por ello mismo una anterioridad respecto de las Ideas. Pero éstas, como aquélla, no son sino la voluntad, considerada en su unidad y multiplicidad expresiva con anterioridad al fenómeno. De aquí que las Ideas sean un objeto inmediato de la voluntad, mientras que el fenómeno resulta un objeto mediado por la representación del entendimiento, sometido al principio de razón. Afirma Schopenhauer en *El mundo*, I, 36:

El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento (Schopenhauer, 2000: 239; W I, 217 <1819>).

De este modo, Schopenhauer establece una irreductible diferencia entre “Idea” y “concepto” o representación abstracta (según el principio de razón). Si bien ambos son unidad, aquélla es una unidad real que se despliega en una multiplicidad, y éste, el concepto, una unidad ideal que disuelve de modo abstracto aquella multiplicidad, sometiéndola a las formas del entendimiento (tiempo, espacio y causalidad). La Idea es la unidad anterior al objeto (*ante rem*), y el concepto, posterior a él (*post rem*). Sostiene Schopenhauer que “la Idea se asemeja a un organismo vivo que se desarrolla al estar dotado de una fuerza procreadora”, mientras que el

¹⁸ Los principales pasajes que Schopenhauer refiere explícitamente en su interpretación de la Teoría de las ideas de Platón, y que consigna en sus *Lecciones sobre la metafísica de lo Bello*, siguiendo la Bipontiner Ausgabe (1781-1784), a la que hemos hecho referencia más arriba, son los siguientes. Siguiendo el texto de Schopenhauer (p.43) citamos la numeración canónica de los diálogos y la paginación de la Bipontiner Ausgabe: *Philebus* (14e-16d; 57c-62c), pp. 216-19; 305-312; *De República* (475e-480a; 506a-519b; 526d-534c; 595b-598c), pp.57-67; 114-136; 152-167; 284-89; *Parmenid.* (130e-135c), pp.80-90; *Timaeos* (27c-28c; 48e-52 d), pp.301-302; 341-349; *Epist.* 7 (340d-344d), pp.129-136; *Sophista* (245e-254a), pp.259-275; *Phaedo* (65b-67b; 74a-77a; 78b-80b; 82d-83e; 99d-105b), pp.148-152; 168-175; 178-182; 188-191; 226-238; *Politicus* (285a-286^a), pp. 63-64; *Cratylus* (439c-440d), pp.345-47; *Phaedrus* (247a-247e), pp.322-323; *Theaetet.* (186a-186c), p.143; *Sympos.* (206b-212a), pp.237-249.

concepto “se asemeja a un receptáculo muerto”¹⁹. Pero la Idea no debe ser identificada con una causa o un efecto, dado que la ley de la causalidad corresponde al concepto, al entendimiento. En todo caso, resulta la condición de toda causa y efecto. Como en el caso de la electricidad, por ejemplo, que es una fuerza originaria intrínseca al objeto, y que se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos.

El objeto de la representación intuitiva en la contemplación estética, como advertimos, son entonces las Ideas (géneros) y no los fenómenos (individuos). En una anotación de 1815 Schopenhauer afirmaba “la esencia de todo *arte* es la representación de las *Ideas*”²⁰. Una representación pura, liberada de las determinaciones del principio de razón, y, por tanto, de las representaciones abstractas o conceptos, que resultan improductivos para las artes. El sujeto deviene así en un sujeto *puro* y avolitivo de conocimiento (*reinen, willen losen Subjekts der Erkenntniß*)²¹.

Esto implica una comprensión distinta de la relación sujeto-objeto, bajo la cual se concibe toda representación. Y es que el sujeto ya no se representa objetos como fenómenos bajo las determinaciones del principio de razón. Practica una captación de objetos, sin interés ni finalidad alguna. No trata con la mediación de conceptos abstractos, sino que practica una visión intuitiva de las Ideas en la que él mismo se funde con el objeto, alcanzando así un momentáneo olvido de sí. Se disuelve entonces por un momento la distinción entre el acto de contemplar y lo contemplado. El sujeto renuncia a su individuación en la contemplación de las Ideas. Por tanto, al acceder a la captación intuitiva de las Ideas el sujeto rompe con las ataduras del principio de razón.

De esto resultan, para Schopenhauer, dos elementos de la contemplación estética. De un lado, el conocimiento de lo real como Idea, como aquello general que es permanente en lo singular. De otro, la “autoconciencia” del individuo que se comprende como un sujeto puro de conocimiento en la representación. Y en virtud de ello disuelve momentáneamente su antagonismo con el objeto.

Pero la definición del sujeto estético resultaría incompleta si no se añade un elemento ya mencionado, esto es, que se trata de un sujeto puro y “avolitivo” de conocimiento. Porque es allí donde se concentra el problema de la “metafísica de lo bello”. Schopenhauer pregunta en un escrito sobre la metafísica de lo bello: “¿cómo es posible el agrado y la alegría en un objeto sin referencia ninguna de éste a nuestro querer?”²². El sujeto puro de conocimiento es avolitivo en

¹⁹ Schopenhauer (2000: 289; W I, 277 <1819>).

²⁰ Schopenhauer (HN I, 448 [297] <1815>).

²¹ Cf. Schopenhauer (2000: 250; W I, 230 <1819>).

²² Schopenhauer (2009: 429; P II, 442 <1851>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

la medida en que logra momentáneamente suspender los sufrimientos de su querer, su deseo, sus anhelos, todo aquello que expresa el concepto de “afirmación de la voluntad de vivir”. El sujeto puro de conocimiento logra una momentánea *apatía*, una esporádica supresión y liberación del dolor constitutivo de su existencia. De este modo puede apreciarse que la experiencia estética no guarda relación sólo con el ámbito de una experiencia teórica sino también práctica y aún ética.

En este punto Schopenhauer recupera las consideraciones románticas de la figura del genio, al que identifica también, como advertíamos, con el auténtico filósofo. La originalidad y la excepcionalidad que éste expresa no se desprenden de un método o técnica. No hay fórmulas o argumentos para comprender la regla que da al arte o la filosofía. De aquí que el genio no pueda comunicar su regla a través de fórmulas, sino tan sólo a través de orientaciones que resultan siempre equívocas cuando se busca tan solo imitarlas. Por eso, en el contexto del Libro III de *El mundo*, Schopenhauer encarna en Platón la figura del genio, mientras que en Aristóteles la del mero teórico, sumido en la artificiosa maquinaria de la representación abstracta o conceptual.

En su representación el genio reproduce el conocimiento perfecto (completo) de las Ideas u objetivaciones de la voluntad. A través de la obra de arte comunica la intuición de la Idea en una materialidad determinada. Y en virtud de esa materialidad, como se desprende de un pasaje ya citado más arriba, el suyo será un arte plástico, poético o musical. Su obra se vuelve el *medium* para que el espectador alcance la contemplación de las Ideas. Así el genio es quien pone de manifiesto tanto el origen del arte, esto es, el conocimiento de las Ideas, como su finalidad sin fin: la comunicación de aquel conocimiento en la obra. Este conocimiento perfecto de las Ideas, en el genio, expresa la renuncia a lo meramente individual²³.

La escala de objetivaciones de la voluntad o Ideas es representada de modo intuitivo en cada una de las artes. Y así como desde el punto de vista de lo real hay grados en las objetivaciones de la única voluntad, del mismo modo, desde el punto de vista de las artes, hay una reproducción en grados de ese despliegue. La primera de las artes, la arquitectura, facilita la representación intuitiva de las ideas inferiores: la gravedad, la solidez, dureza y cohesión (como fuerzas naturales). Expresa la más rudimentaria visualización de la voluntad. Muestra la tensión entre la solidez y la gravedad. A ella sigue el arte bello del paisajismo, que descubre en representaciones los niveles más altos de la naturaleza vegetal. Sin embargo, Schopenhauer afirma que es poco lo

²³ Cf. Schopenhauer (2000: 240; W I, 218-219 <1819>).

que el paisajismo puede hacer frente a la visibilización de la voluntad en la naturaleza misma. Sin embargo, la pintura paisajística muestra un grado mayor de comprensión. A ella sigue la pintura y la escultura de animales, a la que nos hemos referido más arriba, al mencionar el lugar de la animalidad en la metafísica de la voluntad. Referida a lo humano, la pintura supera a la escultura, porque no sólo recupera al hombre en cuanto forma física, sino que traza su carácter y temperamento.

La poesía, a la que nos hemos referido en una contraposición con la historia, reproduce el temperamento, pero a través de la palabra, y, por tanto, es más sugestiva que la pintura. A esta sigue la poesía lírica (canción, elegía, himno, epigrama), que Schopenhauer ejemplifica con canciones de Lord Byron y de Goethe, como “La queja del pastor” y “Bienvenida y despedida”. Rememora también una canción del poeta Johann Voss, en la que se describe el sentimiento de un plomero borracho que cae desde una torre, y en su caída repara en el hecho de que el reloj marca las once y media. La poesía lírica expresa así la tensión y alternancia entre el querer y el sosiego.

Por último, como ápice del arte poético irrumpe la tragedia. Al abordar su consideración Schopenhauer sostiene que “el fin de esta máxima producción poética es la representación del aspecto terrible de la vida”²⁴. La tragedia expresa el sufrimiento constitutivo de la humanidad. Hace visible la contracción de la voluntad. Ésta se manifiesta toda en innumerables individuos que persiguen sus propios afanes, sus propios anhelos, su propio querer. Cada uno de ellos se esfuerza, cuanto puede, por afirmar la voluntad de vivir. De este modo, se aniquilan los unos a los otros. Son devorados por la voluntad. Este sufrimiento se visibiliza en la tragedia bajo la forma de la fatalidad. A pesar de ello, Schopenhauer señala que en varias tragedias, tanto antiguas como modernas, algunos logran renunciar a su querer, como Fernando en *El príncipe constante* de Calderón, Margarita en el *Fausto* de Goethe y Hamlet en el drama de Shakespeare. En este sentido, todos ellos devienen genuinos aquietadores, apaciguadores de la voluntad de vivir al devenir sujetos avolitivos.

El arco de las artes se extiende de la arquitectura a la tragedia. Sin embargo, la música resulta, en este sentido, inclasificable (*átomos*), ya que pareciera no tener lugar entre ellas. Como hemos visto, las artes reproducen Ideas u objetivaciones de la voluntad. La música no expresa la *mímesis* o representación de una Idea. Pero no es ajena a la representación, ya que su forma es el tiempo, que es una de las determinaciones del entendimiento. A pesar de esto ella logra visibilizar el en sí del mundo, la voluntad misma. Por esto afirma Schopenhauer que podemos llamar al mundo tanto “música corporizada” como “voluntad corporizada”.

²⁴ Schopenhauer (2000: 308; W I, 298 <1819>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

La dilucidación que la música alcanza del mundo, como cosa en sí, la vuelve “verdadera filosofía”. La universalidad de su lenguaje no se reduce a la estrecha universalidad del concepto. En este punto, Schopenhauer trae una carta de Leibniz a Christian Goldbach (1712), en la que, apelando a la excepcionalidad del lenguaje matemático, definía a la música como un “*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi* [un oculto ejercicio de aritmética en el que el alma no sabe que numera]”²⁵. Parafraseando aquel aserto, Schopenhauer afirmara que “la música es un subrepticio ejercicio de metafísica, en donde el ánimo no sabe que filosofa”²⁶.

La experiencia estética tiene en Schopenhauer un carácter transformador, que se expresa en la momentánea negación de la voluntad de vivir por parte del sujeto puro y avolitivo de conocimiento. De aquí el altísimo valor que adquiere en su doctrina. Pone de manifiesto un aplazamiento en el grado más alto de comprensión del mundo como representación. En ese juego al que invita la contemplación estética se aquieta por momentos el sufrimiento que promueve todo querer. Sin embargo, se trata de un aplazamiento momentáneo, dado que el artista y el filósofo no son santos ni ascetas que logran negar la voluntad en un incesante olvido de sí mismos.

IV. Platón y la negación de la voluntad de vivir

Para finalizar, quisiéramos explorar un último elemento de la apropiación de la filosofía de Platón, que se encuentra en el último estadio de la comprensión de aquel único pensamiento, a la luz del Libro Cuarto de *El mundo como voluntad y representación*. En este último estadio se tacha la noción misma de “sujeto”, al disolver por completo la relación con un objeto (sea concebido como fenómeno –en un sujeto de conocimiento–, o bien como Ideas u objetivaciones de la voluntad –en un sujeto puro y avolitivo de conocimiento–). Resta preguntar si este estadio, en el que se

²⁵ Schopenhauer (2000: 312; W I, 302 <1819>). Esta cita corresponde a la carta 154 de Leibniz, del volumen *Epistolae ad Diversos, Theologici, Juridici, Medici, Philosophici, Mathematici, Historici et Philologici Argumenti*. E Msc. Auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Christian Kortholtus, Lips: Bern. Christoph Breitkopf, 1734-1735. La línea que citamos es la única que subraya Schopenhauer en todo el ejemplar del texto. Cf. Schopenhauer (HN, V, 106).

²⁶ Schopenhauer (2000: 321; W I, 313 <1819>).

renuncia a toda representación, se alcanza a través de la filosofía y qué papel desempeña la filosofía de Platón en ello.

Schopenhauer considera que el concepto de una “filosofía práctica” es contradictorio. Toda filosofía remite a algo de índole teórica o teorética, y le resulta imposible renunciar a la representación. La filosofía práctica adopta de modo ilegítimo la máscara de la prescripción y la legislación de la conducta. Así como en el ámbito de la estética no hay método que el genio siga en la regla que da al arte, para Schopenhauer en el de la ética sucede algo semejante. Por ello afirma: “Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas sustentaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos”²⁷.

Se enfrentó así, una vez más, a la tradición, al rechazar la eficacia de una teoría sobre la praxis, esto es, una ética que pueda educar al hombre en la acción virtuosa o en el obrar conforme al deber. La posibilidad de que la razón, tornándose práctica, pueda gobernar y orientar la conducta del hombre resulta una quimera. Sostiene que no logran despertar aquellos que consideran que una “ética del deber” constituye el grado máximo de autonomía de la razón. Por esto, sus escritos no resultan prescriptivos, al modo de las tablas de la ley mosaica o de una fundamentación que deduzca un deber incondicional o ley de la libertad, al modo kantiano.

Lo único libre es la voluntad, que no sigue ni establece finalidad alguna. La unidad metafísica de la voluntad es el único fundamento de su ética. Su examen de la acción se basa en una metafísica conforme a la cual el mundo es espejo de la voluntad y el hombre una objetivación suya. En una anotación de 1813 ya afirmaba que dentro de sí comenzaba a gestarse una obra, una filosofía, en la cual la ética y la metafísica son una sola cosa²⁸. Al abordar la acción humana, lo decisivo entonces es comprender no una vana e ilusoria finalidad o teleología de la acción, sino la naturaleza del hombre (su “carácter inteligible”, dirá Schopenhauer citando a Kant). En todo caso, de la descripción de las acciones y de sus motivaciones –como objetivaciones de la voluntad– podrán desprenderse consideraciones éticas. De aquí que la suya pueda ser concebida en todo caso como una “ética descriptiva”.

La voluntad, desde el punto de vista metafísico, se afirma a sí misma de modo incesante. Nosotros, como espejo u objetivación suya, poseemos, como el resto de lo viviente, también ese deseo, ese querer constante de afirmación, en rigor, de auto-afirmación. La vida humana pendula entre motivos o motivaciones del querer, el deseo satisfecho, el hastío ante el deseo satisfecho y

²⁷ Schopenhauer (2000: 327; W I, 320 <1819>).

²⁸ Cf. Schopenhauer (1999: 33; HN I, 55 [92] <1813>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

la irrupción, por tanto, de un nuevo querer. Como hemos advertido, el querer expresa en el hombre, lo que Schopenhauer da en llamar “afirmación de la voluntad de vivir”.

La afirmación de este querer en nosotros adopta la forma del “*egoísmo*”. El sujeto afirma su propio yo como diferente y contrapuesto a otros. De esta manera, aferrado al principio de individuación, que aquí equivale a la afirmación de la voluntad de vivir, instrumentaliza a los otros, a los que concibe sólo como representaciones suyas, para su propio provecho. En este punto Schopenhauer se hace eco de la metáfora hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*²⁹. El individuo está dispuesto a sacrificarlo todo, excepto a sí mismo. De esto desprende Schopenhauer el concepto de “injusticia”: la afirmación de la voluntad de vivir en la que se violenta a los otros. Al afirmar la voluntad de vivir y pretender como fin de su vida satisfacer su propio querer, el sujeto no hace más que reincidir una y otra vez en el sufrimiento que se desprende de todo ello. Sufre no sólo cuando algo impide la satisfacción de su deseo, sino en la satisfacción misma de éste, que lo impulsa hacia la búsqueda de una nueva satisfacción cuando se hastía de ella.

A la afirmación de la voluntad de vivir opuso la negación de la voluntad de vivir. Ésta no es entendida como una libertad en sentido negativo, sino más bien como la negación de toda libertad, cuando se identifica con la afirmación del querer. Schopenhauer pareciera encontrar en esta negación la solución al *factum* del sufrimiento que se desprende de una voluntad que busca siempre afirmarse. Es más, esta negación sólo tiene lugar a partir del descubrimiento y confirmación del *factum* del sufrimiento. La negación de la voluntad de vivir conlleva un acto de renunciar a querer aquello que se quería, “es un simple *velle et nolle* [querer y no querer]”, como lo afirma en unos añadidos a su teoría de la afirmación y negación de la voluntad de vivir, en sus *Parerga*³⁰.

Esta negación de la voluntad de vivir implica ver a través (*durchschauen*) del “principio de individuación” (*principium individuationis*), esto es, traspasar las determinaciones de espacio, tiempo y causalidad, e ir más allá de la sujeción al principio de razón suficiente, y la consideración del mundo como representación. De este traspaso nace la justicia y el amor. Y con ello el aplazamiento del irresistible poder de los motivos o motivaciones del querer. Una final supresión

²⁹ Schopenhauer (2000: 392; W I, 393 <1819>).

³⁰ Schopenhauer (2009: 327; P II, 331 <1851>).

de la afirmación de la voluntad de vivir. Un proceso activo de aplazamiento que recibe el nombre de “abnegación”.

Abandonando los condicionamientos de la afirmación de la voluntad de vivir, aquel que practica la negación se compadece del sufrimiento de los otros como del suyo propio, pues todos están en él y él está en todos, conforme a su esencia, que es una y la misma para todo lo viviente. Así, la comprensión de este dolor constitutivo de la existencia le muestra al individuo que no hay sufrimiento que le sea ajeno. Schopenhauer identifica este modo de entender la compasión, en el cual se expresa la negación de la voluntad de vivir, con el concepto de “justicia” o “amor puro”. Una justicia o amor que niega toda representación, que renuncia a toda posesión.

Si la negación de la voluntad de vivir se entiende como un dejar de querer aquello que se quería, afirma Schopenhauer, “somos incapaces de decir o de concebir lo que sigue existiendo o moviéndose una vez suprimido ese acto: de ahí que *para nosotros*, que somos el fenómeno del querer, la negación sea un tránsito a la nada”³¹. Así, el ejercicio de negación de la voluntad de vivir conlleva un tránsito hacia la nada.

Schopenhauer recupera en esto los cuatro sentidos del concepto de “nada” que Kant distingue antes de entrar en la “Dialéctica Trascendental” de la *Crítica de la razón pura* (A 290/B 346), conforme a los cuatro grupos de categorías: nada como ente de razón (cantidad), como ente de imaginación (cualidad), como privación (relación) y como negación (modalidad). Presta singular atención a los dos últimos. De un lado, la nada en sentido privativo (*nihil privativum*), que se entiende como carencia. Por esto se la simboliza con el signo “-”. Expresa una oposición relativa con el signo “+”, toda vez que ella puede devenir en algo positivo. De otro, la nada en sentido negativo (*nihil negativum*) resulta impensable, imposible, una contradicción lógica, y, por tanto, irrepresentable. Si bien, por su condición, es anterior a toda oposición relativa, cuando se la piensa, se la representa, ella deviene una nada en sentido privativo, una mera carencia o ausencia de.

Pero no sólo Kant, sino que también su otro gran maestro de la filosofía occidental viene a postular el límite último del filosofar cuando se busca pensar el no-ser en sentido absoluto o negativo. Así, Schopenhauer cita al final de su obra un pasaje del *Sofista* (258d) de Platón. Traduce el pasaje, pero lo cita luego tanto en griego como en la traducción al latín de Marsilio Ficino:

Así pues, todo *nihil negativum* o nada absoluta, cuando se subordina a un concepto superior, aparecerá como un mero *nihil privativum* o nada relativa que puede también intercambiar el signo con aquello que niega de modo que aquello se piense entonces como negación y ello mismo como posición. Con eso coincide también el resultado de la complicada investigación dialéctica

³¹ Schopenhauer (2009: 327; P II, 331 <1851>).

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

sobre la nada que plantea Platón en el *Sofista* (Schopenhauer, 2000: 472; W I, 484 <1819>).

Con esta cita Schopenhauer confirma que todo esfuerzo por pensar la nada en un sentido negativo, esto es, en un sentido absoluto, siempre recae, desde el punto de vista filosófico, en un sentido privativo pues desde el momento en que se dice o se piensa el no-ser, se lo circunscribe a su relación con el ser. De este modo, afirmar que algo no es, resulta equivalente a decir: algo que es, no es. El no-ser absoluto, ciertamente, no puede ser ni pensado ni dicho en tanto tal. Sin embargo, resulta evidente para Platón que podemos formular enunciados que contengan el no-ser. Como es sabido, este “no ser en relación” es el punto clave de las doctrinas del *Sofista* y constituye la condición de posibilidad de los enunciados negativos y de los falsos. Así, tanto Kant como finalmente Platón expresan el límite último del filosofar, tras el cual en el pensamiento de Schopenhauer se encuentra la experiencia del vacío de la nada que practican tanto ascetas como santos.

Consideración final

Con el desarrollo de este trabajo hemos querido explorar aquel único pensamiento que cifra la filosofía de Arthur Schopenhauer, a través de la explícita presencia de la filosofía de Platón en su despliegue. Para esto tratamos, en primer término, la relación de Schopenhauer con la historia de la filosofía y, en ella, el contacto con los diálogos de Platón. Luego abordamos, conforme a un tópico frecuente en su propio tiempo propio, la relación y hasta identificación entre las filosofías de Platón y de Kant en la génesis de aquel único pensamiento. Esto nos permitió avanzar luego, sobre la recepción schopenhaueriana de la Teoría de las Ideas de Platón en el contexto de su estética, tratada tanto en el Libro Tercero de *El mundo*, como en las *Lecciones sobre la metafísica de lo Bello* y en múltiples notas de su legado manuscrito. En ella, un sujeto puro y avolitivo de conocimiento, que se ha liberado de las determinaciones del principio de razón suficiente, si bien no comprende la voluntad en sí misma, en su *character absolute*, como cosa en sí, capta objetivaciones de la voluntad o Ideas. Este sujeto, como pudimos observar, queda identificado con la figura romántica del genio o filósofo, que encuentra en Platón un caso paradigmático. Finalmente, nos permitimos sugerir la extensión de la presencia de la filosofía platónica en los tramos finales de *El mundo*, donde la figura de Platón, a través de la remisión a un pasaje del



Sofista, expresa o postula el límite mismo del filosofar en la consideración de la nada en sentido absoluto o de la negación de la voluntad. De este modo, Schopenhauer apoyándose en el antecedente de sus dos grandes maestros de la filosofía occidental postuló el límite último del filosofar, tras el cual se encuentra el testimonio de la práctica de santos y ascetas en la negación de la voluntad.

Bibliografía

Fuentes

-Schopenhauer, A. (1988), *Sämtliche Werke*, Hg. von Arthur Hübscher, 7 Bde., Mannheim F.A., Brockhaus (4ta ed.):

- G *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde*, zweite Auflage 1847 (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre)
- F *Ueber das Sehen die Farben* (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre)
- W I *Die Welt aus Wille und Vorstellung I* (Bd. II)
- W II *Die Welt aus Wille und Vorstellung II* (Bd. III)
- N *Ueber den Willen in der Natur* (Bd. IV [I])
- E *Die beiden Grundprobleme der Ethik: "Ueber die Freiheit des menschliches Willens", "Ueber das Fundament der Moral"* (Bd. IV [II])
- P I *Parerga und Paralipomena I* (Bd. V)
- P II *Parerga und Paralipomena II* (Bd. VI)

-Schopenhauer, A. (1985), *Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen*, III, aus dem handschriftlichen Nachlaß, Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, München Zürich: Piper.

-Schopenhauer, A. (1966-1975), *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hg. von Arthur Hübscher, 5. Bde. in 6. Frankfurt a.M., Verlag W. Kramer:

- HN I *Die frühen Manuskripte 1804-1818* (Bd. I)
- HN II *Kritische Auseinandersetzung 1809-1818* (Bd. II)
- HN III *Berliner Manuskripte 1818-1830* (Bd. III)
- HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852* (Bd. IV.1)
- HN IV (2) *Letzte Manuskripte / Graciáns Handorakel* (Bd. IV.2)
- HN V *Arthur Schopenhauer Randschriften zu Bücher* (Bd. V)

Traducciones al español

Schopenhauer, A. (2012). *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*. L. F. Moreno Claros (trad.). Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2010). *Senilia. Reflexiones de un anciano*. R. Bernet. (trad.). Barcelona: Herder.

González Ríos, J. (2024). Platón, maestro de Schopenhauer. Las enseñanzas de la filosofía platónica en el despliegue de un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). *Siglo Dieciocho*, 5, 59-77.

Schopenhauer, A. (2006). *Parerga y Paralipómena I-II*. P. López de Santa María (trad.). Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2004-5). *El Mundo como voluntad y representación*, 2 vols. P. López de Santa María (trad.). Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (1998). *Escritos de juventud (1808-1818). Sentencias y aforismos II*, R. Aramayo (trad.). Valencia: Pre-Textos.

Schopenhauer, A. (1996). *Manuscritos berlineses*. R. Aramayo (trad.). Valencia: Pre-Textos.

Estudios

Beierwaltes, W. (2011). *Fussnoten zu Platon*. Frankfurt a.M: Klostermann.

Beiser, F. (2014). "The pessimism Controversy", en *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press, pp. 158-216.

Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Massachusetts: Harvard University Press.

Faggini, G. (1951). *Schopenhauer: il mistico senza Dio*. Firenze: La Nuova Italia.

Hübscher, A. (1973). *Denken gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen*. Bouvier: Bonn.

Mathieu, V. (1960). La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer, en *Filosofia*, XI(4), 542-560.

Novembre, A. (2018). *Il giovane Schopenhauer. L'origine della metafisica della volontà*. Milano: Mimesis.

Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer: una filosofia de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.

Ramm, W. (1905). *Lehre von der Ideen in Schopenhauers Ästhetik*. Berlin: Weidmanusche.

Riconda, G. (1969). *Schopenhauer filosofo dell'Occidente*. Milano: Ugo Mursia Editore.

Safranski, R. (1992). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Segala, M. (2009). *Schopenhauer, la filosofía, le scienze*. Pisa: Edizioni della Normale.

Weisedel, W. (2011). "Schopenhauer oder Der böse Blick", en *Die philosophische Hintertreppe. Die grössten Philosophen in Alltag und Denken*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, pp. 243-252.

CV del autor

José González Ríos es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto en el CONICET. Es Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Moderna en la Carrera de Filosofía de la UBA y Titular de Filosofía Moderna I y II en la Carrera de Filosofía de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES. Ha realizado estadias de investigación en instituciones académicas de Alemania, Italia, los Estados Unidos, Chile y Brasil. Dirige y participa en Equipos de Investigación UBACYT, CIFFYH UNC, PICT Agencia, PIP CONICET y UNLP. Es autor, entre otros, de



Schopenhauer (Galerna, 2017), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (Biblos, 2014), *¿Qué es filosofía? La potencia de una pregunta imposible* (Biblos, 2014), y coautor, entre otros, de *El libro de los veinticuatro filósofos* (OPFYL 2022), además de numerosos artículos y capítulos de libros en el área de su especialidad: la tradición platónica y su proyección en la filosofía moderna y contemporánea.