

Ludendo vivere

Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga

Francesco G. Trotta

ORCID: 0000-0002-4974-564X

Resumen

El presente artículo investiga la relación biográfica y teórica entre Ortega y Gasset y Huizinga en torno al *homo ludens* y al carácter de juego de la vida y de la filosofía. Recorriendo el pensamiento orteguiano sobre el juego y el deporte desde los años veinte hasta su madurez, y las huellas dejadas por *Homo ludens* de Huizinga a partir de 1938, el artículo intenta profundizar en la filosofía lúdica del último Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Huizinga, filosofía, juego, deporte, *Homo ludens*, razón lúdica

Abstract

This article investigates the biographical and theoretical relationship between Ortega y Gasset and Huizinga in relation to *homo ludens* and the playful nature of life and philosophy. By tracing Ortega's thinking on play and sport from the 1920s to his maturity, and the traces left by Huizinga's *Homo ludens* from 1938 onwards, the article attempts to delve deeper into the playful philosophy of the late Ortega.

Keywords

Ortega y Gasset, Huizinga, philosophy, play, sport, *Homo ludens*, ludic reason

1. Introducción

En un pasaje del texto “Máscaras”, anejo a la conferencia de 1946 sobre la *Idea del Teatro*, al comentar la indiscernibilidad que en los cultos de los antiguos se da entre seriedad, fiesta, juego y farsa, Ortega menciona brevemente *Homo ludens* de Johan Huizinga, publicado en Holanda ocho años antes. Esta cita del filósofo español al libro del historiador holandés se revela, en realidad, interesante sobre todo en lo que cuenta la nota al pie. Aquí, con respecto al libro de su “grande y admirado amigo el holandés Huizinga”, Ortega afirma: “Este egregio libro, cuya traducción he publicado en mi pequeña editorial de aventura, que he titulado *Editorial Azar-Lisboa*, ha sido, en parte, inspirado por mis ideas, enunciadas en ensayos muy antiguos, sobre «el sentido deportivo y festival de la vida». En conversaciones privadas Huizinga me expresó muchas veces en qué medida le habían movido a emprender su gran obra las breves insinuaciones hechas por mí sobre ese tema”¹.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, 866, nota. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

Cómo citar este artículo:

Trotta, F. G. (2023). *Ludendo vivere*. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (46), 85-107.
<https://doi.org/10.63487/reo.74>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 46. 2023
 mayo-octubre



Creemos que en la historia de la crítica orteguiana no se ha tenido adecuadamente en cuenta esta “confesión” del filósofo español que, realmente, no sería sino una confesión del mismo Huizinga. Frente a semejantes confesiones y consideraciones personales, se despliegan ante el estudioso dos rutas o, mejor dicho, dos maneras de enfrentarse a la “letra”. Empleando el lenguaje de Ortega de *Meditaciones del Quijote*, podríamos decir una manera “rectilínea” y una “oblicua” de mirar, y entender, lo “dicho”². La primera manera será entonces aquella, exprimida también por el lenguaje corriente, de tomar “literalmente”, es decir sin duda ni digresión alguna, lo que se lee; la segunda, en cambio, será la de buscar, en la letra y detrás de ella, las razones de su pronunciación. En este trabajo trataremos de ir en busca de esas razones, recomponiendo sintéticamente, pero se espera significativamente, la relación personal entre Ortega y Huizinga, y mostrando su notable impacto sobre el plan intelectual, especialmente con respecto al pensamiento maduro del filósofo español. Esto implicará abordar unos conceptos fundamentales de ambos pensadores y, en concreto, los de “juego”, “deporte”, “seriedad”, cuya luz se proyecta, como veremos, sobre la vocación de la filosofía misma.

Desde el punto de vista de la “historia de las ideas”, los nombres de Ortega y de Huizinga se han acercado principalmente en el marco general de las diagnósticos de la crisis de la cultura de la primera mitad del siglo XX. A este respecto, se mencionan títulos canónicos como *La rebelión de las masas* (1930) de Ortega e *In de schaduwen van morgen* (1935) de Huizinga, que comparten cierta afinidad intelectual y política, de estilo muy diferente de Spengler, con el que también se establecían comparaciones³. En este panorama amplio, se ha pasado por alto la relación más cercana e íntima entre el filósofo español y el historiador holandés. En cambio, creemos que precisamente en esta “cercanía” sea posible detectar, como Ortega sugiere, el diálogo más fecundo y las influencias más notables con respecto a la constelación de ideas que se configura en torno al *homo ludens*. La hipótesis del presente trabajo es, pues, que la raíz de este diálogo deba buscarse, también mediante los documentos de los años treinta de que disponemos, en los escritos orteguianos de los años veinte sobre el “origen deportivo” de la cultura humana, y que, por otra parte, la publicación de *Homo ludens* haya conducido a Ortega a recoger y replantear, desde entonces, sus anteriores asuntos sobre el “juego” y el “deporte”, con nuevas y significativas repercusiones. En particular, lo que intentaremos mostrar es que el diálogo con Huizinga permitió a Ortega

² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 811.

³ Un ejemplo de esta primera recepción internacional de la obra de Ortega y Huizinga en el ámbito de la diagnosis de la crisis es el tercer número de la revista italiana *Terzo Programma* de 1962, en la que dos aportaciones de Renato Treves y Enzo Paci respectivamente en torno al filósofo español y al historiador holandés aparecieron, juntos a textos sobre Spengler, Benda y unos pensadores italianos, en un apartado titulado “I profeti della crisi europea”. Cfr. *Terzo Programma*, 3 (1962), pp. 137-176.

profundizar en la concepción de “juego” y “deporte” de los años veinte, superar cierto vitalismo de la misma época⁴, al replantear antropológica y culturalmente la idea de “juego”, y, lo que es más importante, establecer un nexo intrínseco entre juego y filosofía, que será de gran relevancia en una de sus últimas obras, la inacabada *Idea de principio en Leibniz*.

De las conversaciones privadas a las que hace alusión Ortega en la nota al pie de “Máscaras” hay pocas pruebas. En el Archivo orteguiano se pueden encontrar unas cartas inéditas que se remontan a los años treinta, específicamente al periodo 1934-1939. Durante esos años la relación entre los dos pensadores es bastante vivaz: Ortega fue invitado a dar unas conferencias en Holanda, en Leiden, en la primavera de 1936 y Huizinga se ofreció a acogerlo en su casa⁵; por su parte, el filósofo madrileño se comprometió a publicar en España, en *Revista de Occidente*, las obras del amigo holandés. Sus nombres aparecen, entre otros, en la *Festschrift* con ocasión de los sesenta años de Cassirer, publicada en 1935 bajo el título *Philosophy & History*⁶. Bastante frecuentes son las citas de Ortega a obras de Huizinga de esa época, especialmente a *El otoño de la Edad Media*⁷. En las cartas conservadas –nueve en total– emerge la cordialidad de esta relación, mientras que menos frecuentes son las reflexiones teóricas. Ortega y Huizinga se detienen sobre la organización del viaje del primero a Holanda, o sobre la publicación de las obras del segundo en España. Como resonancia de aquellas “conversaciones” privadas, que años más tarde mencionará Ortega, puede leerse la carta de 4 de mayo de 1939, enviada por Ortega desde Coímbra, en la que se encuentran las primeras impresiones de su lectura de *Homo ludens*, cuya edición holandesa Huizinga le envió: “J’ai parcouru –ma connaissance de la langue hollandaise s’oppose à des plaisirs plus complets– votre livre si riche d’idées, de perspectives et de faits”⁸. Por consiguiente, procede partir de aquí, es decir de la “exploración” orteguiana del libro de Huizinga, para reconsiderar la “confesión” de la que hemos hablado al comienzo. Por otra parte, esa primera

⁴ *Vid.* Nelson R. ORRINGER, “Ortega, o la aurora del filosofar visto como deporte”, en M. GARRIDO, *et. al.* (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 233-268, en particular, pp. 236-237.

⁵ Carta de 2 de abril de 1936, enviada desde Leiden, localizada en el Archivo de la Fundación Ortega – Marañón (AO) bajo la signatura C-20/2. Con respecto a la invitación dirigida a Ortega por un comité, compuesto también por Huizinga, véase la carta 1134, de 15 de abril de 1935, enviada por Huizinga a Menno ter Braak, en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*. 3 vols. Utrecht: Veen, 1989-1991, III, p. 70.

⁶ Cfr. Raymond KLIBANSKY y H. J. PATON (eds.), *Philosophy & History. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

⁷ Ortega hizo traducir esta obra al español con este título, citada por ejemplo en “Notas del vago estío” (1925), II, 551; *En torno a Galileo* (1933), VI, 486 y 493; “Prólogo a dos ensayos de historiografía” (1935), V, 376-378, donde afirma que “en sus páginas llega la historiografía contemporánea a una de sus cimas” (*ibid.*, 376).

⁸ Localizada en el AO bajo la signatura CD-H/61.

toma de contacto (*parcourir* significa recorrer, ojear, escudriñar) se convertirá en una profunda y muy cuidadosa relectura de la obra de Huizinga a lo largo del tiempo, como demuestra la copia alemana de *Homo ludens* poseída por Ortega, que lleva las anotaciones de una minuciosa comparación con la primera edición holandesa.

2. La teoría orteguiana del “deporte” entre 1920 y *¿Qué es filosofía?*

Antes de llegar a esas anotaciones, conviene seguir en orden cronológico la reflexión de Ortega y de Huizinga sobre el “juego” y el “deporte”. Como vimos, en la nota a pie de “Máscaras” Ortega habla de unas ideas enunciadas en ensayos “muy antiguos” sobre el sentido deportivo y festival de la vida. Se trata de un grupo de ensayos elaborados durante una década a partir de 1920, entre los cuales los más conocidos son *El tema de nuestro tiempo* (1923) y “El origen deportivo del Estado” (1924). Dos obras bastante diferentes –la primera fundamental en la delineación de la filosofía de la “razón vital”, la segunda de tema genéricamente histórico-cultural– en las que, sin embargo, se concreta la concepción de una matriz “deportiva”, “festiva” de la vida humana, con tangibles afinidades nietzscheanas. En el capítulo IX de *El tema de nuestro tiempo*, titulado “Nuevos síntomas”, después de identificar a Goethe y Nietzsche como los descubridores de los valores inmanentes a la vida, que indican el camino para un nuevo planteamiento de la relación entre vida y razón en el sentido de la “razón vital”, Ortega capta en las vanguardias artísticas de principios de siglo la señal no solo de un cambio formal, sino de un desplazamiento, por así decirlo, del arte, desde una actitud “religiosa” hacia una actitud lúdica y jovial. Estas tendencias artísticas, según Ortega, anuncian un “nuevo modo de sentir la existencia: lo que he llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida”⁹. Como para el arte, así para una filosofía “a la altura” de los tiempos se trata entonces de establecer un “trato leal”¹⁰ entre los derechos de la razón y los de la vida –su índole espontánea, deportiva, de día de fiesta– en vista de su armonización, superando así el dualismo entre vitalismo y culturalismo del siglo anterior. La raíz vital del pensamiento y de la cultura consiste efectivamente,

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 608. Véase también “El Quijote en la escuela”: “La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte. Bien sé que a la hora presente me hallo solo entre mis contemporáneos para afirmar que la forma superior de la existencia humana es el deporte. Algún día trataré de explicar por qué he llegado a esta convicción, mostrando cómo la marcha de la sociedad, junto con los nuevos descubrimientos de las ciencias, obligan a una reforma radical de las ideas en este punto y anuncian un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida” (“El Quijote en la escuela” (1920), II, 427); y el texto del año siguiente sobre Don Juan, donde se destaca, a través de Aristóteles, una ética como “noble disciplina deportiva” (“Introducción a un «Don Juan»” (1921), VI, 198).

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 611.

según Ortega, en esta índole “deportiva” de la existencia, que está definida, con ecos nietzscheanos, como “impulso libérrimo y generoso de la potencia vital”¹¹ que se opone, como ya vio Kant¹², al trabajo cual “esfuerzo obligado, impuesto por determinadas finalidades”¹³ y dirigido a lo útil. Y ya que la vida es, como había dicho Simmel, una inmanencia que se trasciende, ese libre impulso deportivo no es para Ortega un vacío afanarse, sino que lleva consigo un trascender de marca cultural, es decir, es matriz de todas las creaciones espirituales que toman el nombre de “cultura”¹⁴.

En este sentido se desarrolla la segunda obra mencionada, “El origen deportivo del Estado”, que intenta mostrar directamente el vínculo entre deporte y cultura –la creación del Estado, precisamente– y, de alguna manera, prefigura temas fundamentales de *Homo ludens*, en el que aparece también citada en el tercer capítulo¹⁵. En este ensayo de 1924 Ortega replantea la teoría que concluía *El tema de nuestro tiempo* –según la cual, como hemos visto, la actividad originaria de la vida “es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente” y la “vida propiamente hablando es solo la de cariz deportivo”¹⁶– tratando de fundamentarla a través de una serie de reconstrucciones antropológicas sobre el mito y los pueblos primitivos. Se desprende una imagen narrativa según la cual las primeras comunidades humanas, como la horda de caza y el “club”, hasta formas más complejas de asociaciones como las de Grecia y Roma, se habrían fundado a partir del instinto agónico-deportivo de los primeros cazadores. Y eso sería, precisamente, el origen deportivo del Estado.

¹¹ *Ibid.*, 609.

¹² Cfr. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, §43: “Von der Kunst überhaupt”, en *Gesammelte Schriften*, vols. 1–22, Preußische Akademie der Wissenschaften, 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, y 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín: Walter de Gruyter, 1910, vol. V.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 608.

¹⁴ “La creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte” (*ibid.*, p. 609). Véase también: “El arte pictórico, en efecto, no es trabajo sino deporte. Y como él la ciencia pura, la gran política, la religión misma son formas soberanas de nuestra vitalidad deportiva” (“El sentido deportivo de la vitalidad” (1924), VII, 833).

¹⁵ La primera edición holandesa de 1938 no incluía la cita del ensayo de Ortega, que se añadió como nota a pie de página a partir de la edición alemana del año siguiente. Solo en las ediciones italianas se incorpora al texto principal la referencia a Ortega. Sobre la lectura de la obra de Ortega como posible anticipación del *homo ludens* de Huizinga véase Luciano PELLICANI, “Ortega y el «homo ludens»”, *Revista de Occidente*, 288 (2005), pp. 128-139. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el tema del juego como factor de cultura ya aparecía en unas páginas de *El otoño de la Edad Media*, publicado en 1919. Sobre la temática del “club” en Ortega y Huizinga, cfr. Taro TOYOHIRA, “El concepto de «club» en Ortega y Huizinga”, *Ágora: Papeles de filosofía*, 39/2 (2020), pp. 213-223.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado” (1924), II, 707.

Luego, hay otras obras del mismo periodo, aparentemente menores, que, sin embargo, constituyen el laboratorio del pensamiento orteguiano sobre deporte y juego, apuntando unas variaciones y planteando asuntos y perspectivas que se encontrarán nuevamente en los años cuarenta. En “El deber de la nueva generación argentina”, de 1924, por ejemplo, a diferencia de los textos anteriormente mencionados, las categorías de “deportividad” y “jovialidad” no afectan solamente al ámbito de la “vida ascendente”, sino también al ámbito intelectual del pensamiento filosófico: por eso, remitiéndose incluso al diálogo socrático y a la dialéctica platónica, Ortega concibe aquí la filosofía como afán erótico y gímnico, como “voluptuosidad por la verdad”. La verdad, escribe, no es más que

un deporte y, por lo mismo, conviene cultivarla con la moral y la disciplina más rigurosas, que son las usadas en los juegos. Acaece el deshonor de que los intelectuales tienen ahora que reaprender la ética de los futbolistas. Suponiendo que sea esto un deshonor. Porque el hecho es que todas las normas rígidas han nacido históricamente en el deporte de los nobles. El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola “la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros” *–he episteme tôn eleutherôn–* y es como si la llamase el Gran Deporte¹⁷.

Al parafrasear el pasaje platónico de *Sofista* (253 c), entonces, Ortega plantea la búsqueda de la verdad, es decir la filosofía, en los términos de un diálogo dialéctico inspirado por las reglas creativas –y autonómicas, como veremos– de la disciplina lúdica, del juego y del deporte. Además, al acercarse a Platón, Ortega parece incluso evitar y superar una concepción vagamente creativa y de sospechosos tonos estetizantes del *quehacer* del hombre, que remite en cambio, a través del mismo concepto de deporte, a un máximo rigor espiritual. Por ese motivo habla de “iniciar una línea de ascendente clasicismo”, es decir, de disciplina interior, un culto erótico a la “tensión” y al “rigor”¹⁸. Si seguimos utilizando la terminología nietzscheana, no se trata, pues, de una *deportividad del pensamiento* entendida simplemente como manía dionisiaca de creación y destrucción, sino, como dialécticamente implicada con la medida y el orden apolíneos.

Además, los textos de esta época revelan algunas oscilaciones e incertidumbres acerca de la relación entre “juego” y “deporte” y entre “juego” y “seriedad”. En cuanto a la primera, mientras que en el artículo “El deber de la nueva generación argentina” el concepto de “deporte” está incluido en la esfera más amplia del “juego”, hay, en cambio, una marcada diferenciación

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “El deber de la nueva generación argentina” (1924), III, 665-666.

¹⁸ *Ibid.*, 666.

en “Notas del vago estío”, de 1925, donde se afirma que “la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque solo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista”¹⁹, y en unas conferencias sobre “trabajo y deporte”, de 1924:

Conviene, sin embargo, no confundir el deporte con el juego, que es una idea confusa. El juego es propiamente un nombre solo aplicable a la actividad infantil. El niño juega siempre. En el adulto el juego no es esfuerzo sino descanso y diversión. Se detiene donde lo penoso comienza que es precisamente donde empieza el deporte. Le faltan todos los atributos de éste: entrenamiento, disciplina, riesgo –en suma, seriedad, gravedad²⁰.

Esta distinción, que todavía parece afectada por cierto vitalismo, tomará, como veremos, una forma más matizada y compleja de aquí en adelante, a partir de *¿Qué es filosofía?* y, de manera definitiva, después de la lectura de *Homo ludens* de Huizinga. Es decir, a partir de un más profundo planteamiento de la idea misma de “juego”, que aparece en esta primera etapa demasiado genérica y “confusa”, basada solo en el juego infantil e inconsciente y, por eso, opuesta a la “seriedad”.

El curso *¿Qué es filosofía?*, de 1929, representa una etapa importante para la concepción orteguiana del “juego”, y un papel clave, en nuestra opinión, es desempeñado por la recuperación de la filosofía platónica y de su idea de *paídiá*²¹. A partir de la cuarta lección, Ortega va en busca de una respuesta a la pregunta del título del curso y destaca la duplicidad de la filosofía: la filosofía tiene a la vez un carácter de necesidad y uno de superfluidad. Es necesaria, porque en ella el hombre acepta su misión más alta, es decir, la misión platónica de la “salvación” de los fenómenos (el *σώζειν τὰ φαινόμενα*) o, en palabras de Ortega, de la “circunstancia”, que sustenta aquí todo el discurso –y que ya fundamentaba el *amor intellectualis* en *Meditaciones del Quijote*. La filosofía, afirma Ortega, es conocimiento del mundo en el sentido de un afán de comprensión y de salvación de las cosas, de la realidad en su carácter de limitación y de “defectividad”, como dice inspirado por Marción²², para “descubrir su latente tragedia ontológica”²³. Sin embargo, si es necesaria desde el lado de su “heroísmo

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Notas del vago estío” (1925), II, 547.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “El sentido deportivo de la vitalidad” (1924), VII, 833. Sobre el “deportismo” de Ortega de los años 20, véase Jesús CONILL SANCHO, “El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75 (286 Extra) (2019), pp. 1061-1078.

²¹ Sobre la necesidad para Platón de complementar la *paídiá*, en cuanto opuesta a la *spoudé*, con la *paídeia*, véase Werner JAEGER, *Paídeia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín – Nueva York: De Gruyter, 1973, pp. 919-921.

²² José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 282.

²³ *Ibid.*, 272.

intelectual”, de su noble causa vital –la vida es razón y la razón es vida, este es el punto de la razón vital–, por otro lado, la filosofía es también una actividad aparentemente “inútil” y, para ella, “precisamente lo superfluo es lo necesario”²⁴. Esto quiere decir, por una parte, que su tensión erótico-cognoscitiva se dirige a la “superficie” de las cosas, en busca de sus latencias; pero, por otra parte, dicha “inutilidad” y “superfluidad” caracteriza la misma índole y la meta de todo *quehacer* filosófico. La filosofía no parte de firmes presupuestos o verdades adquiridas de antemano –es la ciencia sin presupuestos, afirma Ortega con Husserl²⁵–, ni tampoco llega a finalidades entendidas a la manera utilitarista o a logros definitivos. Es precisamente en este sentido que no tiene utilidad, sino “superfluidad”.

Si la filosofía es un *quehacer* “inútil” en cuanto a sus logros exteriores, se trata entonces, para Ortega, de retomar la idea del “deporte” o “juego”, entendido como esfuerzo libre y desinteresado, y opuesto al “trabajo”, que es el esfuerzo orientado a resultados “útiles”, al fin de situar enteramente la filosofía en el ámbito lúdico-deportivo. En este sentido, filosofar es para Ortega un *quehacer*, un esfuerzo, una misión y una tarea que se hace infinitamente y que tiene en sí misma su propia necesidad para la vida, es arte para *saber a qué atenerse* en la circunstancia y en el proyecto vital de cada hombre, es “técnica de y para la vida auténtica”²⁶, como ya escribía en el ensayo “Reforma de la inteligencia”, de 1926, sobre el que volveremos más adelante. En *¿Qué es filosofía?* esta naturaleza doble de la filosofía, que se mueve entre “miseria” y “esplendor”²⁷, es decir, inutilidad y necesidad, se expresa para Ortega en el concepto de “juego”, llevando a cabo la ampliación, ya aludida, de la idea de jovialidad-deportividad desde el ámbito vital al ámbito intelectual del pensamiento; por ese motivo, el “juego” no está ahora pensado solamente como función de los actos espontáneos y creadores de la vida, sino, más exactamente, como trama íntima –y como *Stimmung*²⁸– del filosofar mismo: “Frente al radical vivir, la teoría es juego, no es cosa terrible, grave, formal”²⁹.

En este planteamiento *lúdico* del filosofar es relevante, como dicho, la filosofía de los diálogos platónicos, sobre todo del *Sofista*³⁰ y de las *Leyes*, que a

²⁴ *Ibid.*, 278.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 283.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Reforma de la inteligencia” (1926), V, 211.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 285.

²⁸ Cfr. *ibid.*, 294.

²⁹ *Ibid.*, 293.

³⁰ “Sugestivamente Platón cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más riguroso, allá en pleno diálogo *Sophistés*, dirá que es la filosofía *be epísteme tón eleutbéron*, cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas” (*ibid.*, 279). Véase también el curso sobre la *Razón histórica*: “el *eleútheros* en Grecia no admitía el trabajo como ocupación sino solo el *agón*, el certamen deportivo. Toda la filosofía griega se ha hecho en dialéctica y la dialéctica es disputa y la disputa es un *match* donde los puños son las ideas” (*La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 486).

menudo citarán Ortega y el mismo Huizinga en *Homo ludens*. En el Libro VII de las *Leyes*, en efecto, el viejo Platón afirma que el hombre no es más que un “juguete” en las manos de los dioses y que, sin embargo, esto es lo mejor de él. Por consiguiente, el humor de los hombres debería ser esto: hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida, jugar lo mejor posible sus juegos y convenir con su propio *daimon* (*Leyes*, VII, 803 c-e). Al interpretar el texto platónico, Ortega saca la idea de que el juego –*παιδία*– y la cultura –*παιδεία*– son lo más serio para el hombre y, mejor aún, que hay un *hacer* humano, el filosofar, donde juego y seriedad, rigor y jovialidad no se oponen, sino que se implican mutuamente:

Se invita, pues, no más que a un *juego riguroso*, ya que el hombre es en el juego donde es más riguroso. Este *jovial rigor intelectual* es la teoría y –como dije– la filosofía, que es una pobrecita cosa, no es más que teoría³¹.

A pesar de esta importante afirmación, en *¿Qué es filosofía?* permanece, sin embargo, una suerte de jerarquía entre “jovialidad” y “rigor”, juego y seriedad: efectivamente, mientras que, por un lado, Ortega afirma que “la quilla de la cultura, el estado de ánimo que la lleva y equilibra es esa seria broma, esa broma formal que se parece al juego enérgico, al deporte (...), un esfuerzo que en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espontáneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo”³² y aún que la “cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado –en la jovialidad”³³; por el otro, sostiene también que la “seriedad vendrá después cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos –así ahora la filosofía. Mas por lo pronto –jovialidad”³⁴. Este problema de la relación entre juego y seriedad, planteado todavía ambiguamente en *¿Qué es filosofía?*, recorre todo *Homo ludens* y, desde ahí, vuelve a la filosofía madura orteguiana.

3. *Homo ludens* y la lectura de Ortega

Al avanzar cronológicamente llegamos a la publicación de *Homo ludens*. Después de *¿Qué es filosofía?*, efectivamente, el tema de juego y deporte parece disminuirse en Ortega³⁵, antes de volver revitalizado en los años cuarenta

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 295 (subrayado mío).

³² *Ibid.*, 294.

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, 294-295.

³⁵ Solo aparece la cuestión del juego en las lecciones sobre la técnica de 1933: “el juego es un esfuerzo, pero que no siendo provocado por el premioso utilitarismo que inspira el esfuerzo impuesto por una circunstancia del trabajo, va reposando en sí mismo sin ese desasosiego que

tras la lectura de la obra huizinguiana. *Homo ludens* se publica inicialmente en holandés, en 1938, y el año siguiente en alemán. Ortega, como ya se ha mencionado, recibió ambas copias, y la holandesa presenta también la dedicatoria de Huizinga. No podemos quedarnos aquí extensamente en todos los asuntos de esa obra, que Ortega mismo definió muy rica en ideas, hechos y perspectivas; nos enfocaremos, más bien, en los puntos de contacto con la reflexión orteguiana, desde dos puntos de vistas: primero, observaremos cómo la cuestión de la matriz lúdica de la cultura, planteada por Huizinga, se renueva en dos ensayos orteguianos de los años cuarenta, el “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943) e *Idea del Teatro* (1946), que muestran también una nueva concepción del “juego”; a continuación, nos centraremos en el binomio de “juego” y “seriedad” que atraviesa, con tensiones y equilibrios precarios, *Homo ludens* y, por reflejo, el pensamiento orteguiano de esa época.

En cuanto al primer punto, y empezando por *Homo ludens*, ya en el prólogo se declaran los objetivos de Huizinga: para el historiador holandés no se trata simplemente de argumentar, según una tradicional “conclusión metafísica”, que toda acción humana puede verse en el fondo como juego, es decir, que a la vida se le pueden asignar por analogía rasgos habitualmente atribuidos al juego; más bien, Huizinga pretende mostrar que, en su raíz, “la cultura humana nace y se desarrolla jugando y como juego”³⁶, y que el juego no es únicamente una parte, un componente aunque importante de la cultura, sino que representa su mismo carácter intrínseco: “no se trataba para mí de establecer el papel del juego entre los demás fenómenos culturales, sino de averiguar hasta qué punto la cultura misma tiene carácter de juego. Me importaba entonces lo mismo que ahora en este ensayo perfeccionado «integrar», si así puede decirse, el concepto del juego al de la cultura”³⁷. Dicho de otro modo, se trata para Huizinga de plantear una relación de “genitividad”, y no de mera participación, entre *Spiel* y *Kultur*³⁸. Ni el juego es elemento entre muchos de la cultura, ni la cultura “nace del juego, tal como el fruto viviente se separa del cuerpo de la madre, sino que se desarrolla en el juego y como juego”³⁹.

infiltra en el trabajo la necesidad de conseguir a toda costa su fin” (José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), V, 582-583).

³⁶ Johan HUIZINGA, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Ámsterdam: Pantheon Akademische Verlagsanstalt, 1939, pp. XV-XVI (trad. cast.: *Homo ludens*. Lisboa: Editorial Azar, 1943, p. 9).

³⁷ *Ibid.*, p. XVI (trad. cast. p. 10).

³⁸ En este sentido, aparecen significativas las anécdotas relatadas por el propio Huizinga, que cuenta que dos discursos dedicados al tema, y titulados en alemán e inglés respectivamente *Das Spielelement der Kultur* y *The Play Element of Culture*, celebrados en 1934 y 1937, fueron modificados por los conferenciantes, cambiando el caso genitivo, en *Das Spielelement in der Kultur* y *The Play Element in Culture*. Cfr. *idem*.

³⁹ *Ibid.*, p. 279 (trad. cast. p. 225).

Huizinga busca a tal fin una definición de juego que pueda abarcar las distintas manifestaciones históricas del jugar, del *playing* del hombre, según la distinción entre *game* y *play*, *Alea* y *ludus* que al comentar el libro huizinguiano destacó Umberto Eco⁴⁰. Esta definición ya se va especificando en el primer apartado y se pone a prueba durante toda la obra, modelándose plásticamente en cada forma de juego y reflejando así también sus tensiones y dificultades⁴¹. Huizinga precisa, ante todo, que el juego como tal “traspasa los límites de la ocupación puramente biológica” y es una “función llena de sentido”⁴², de alguna manera “espiritual”, ya que crea un horizonte de cultura. En este sentido, se encuentra aquí una más sistemática y detallada elaboración de lo que Ortega buscaba en los años veinte mediante el concepto de “origen deportivo” del Estado y de la cultura. Tal como el “deporte” orteguiano, así el *Spiel* (o *spel*, en holandés) huizinguiano es una actividad libre –si hay mandato no hay juego–, sin deber moral –solo secundariamente, al convertirse en función cultural, el concepto de deber se vincula al juego–, que posee su propia tendencia y finalidad y no se dirige a un fin exterior y utilitario, como el trabajo⁴³. En su definición del juego, Huizinga introduce además elementos adicionales de sentido formal, que parecen relevantes también para una concepción filosófica del juego como la que va buscando Ortega. El juego, afirma el historiador holandés, es un “intermezzo” en la vida cotidiana, es “descanso” (*Erholung*) y diversión –aquí su afinidad con la fiesta– que permite acceder creativamente a una esfera provisional de actividad, que posee su fin intrínseco y es sin embargo complementaria a la “vida en general”⁴⁴. En este “interrumpir” la vida ordinaria “regalando el presente”, como dirá más tarde Fink⁴⁵, el juego genera también nuevos límites de “tiempo” y “espacio” y así “crea orden, es orden. Realiza, en un mundo imperfecto y en una vida confusa, una perfección temporal y limitada”⁴⁶. De ello se desprende el último y más radical aspecto del juego:

⁴⁰ Cfr. Umberto ECO, “«Homo ludens» oggi”, introducción en Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, traducción italiana de C. Van Schendel. Turín: Einaudi, 1973, pp. VII-XXVII.

⁴¹ El mismo Huizinga habla del concepto de juego como de algo de alguna manera “no derivable” (*unableitbar*). Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 8 (trad. cast. p. 20).

⁴² *Ibid.*, p. 2 (trad. cast. p. 16).

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 11-12 (trad. cast. p. 22). Señalamos que en la copia personal de *Homo ludens* poseída por Ortega está subrayada esta última cuestión.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14 (trad. cast. p. 23). Huizinga se da cuenta de la afinidad de su investigación con la de Károly KERÉNYI sobre la fiesta, véase “Vom Wesen des Festes”, *Paiðeuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 1/2 (1938), pp. 59-74, sobre la que Ortega también se centrará más tarde, cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo... Notas de trabajo*. Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 154. Sobre la concepción antropológica del juego véase Juan CRUZ CRUZ, “Entre el ocio y el juego: los radicales de la cultura”, *Anuario filosófico*, 3/1 (1970), pp. 9-92.

⁴⁵ Cfr. Eugen FINK, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Friburgo – Múnich: Alber, 1957, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.* Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 17 (trad. cast. p. 25).

cada juego tiene sus reglas propias que no pueden ser transgredidas, si se traspasan, acaba el juego, como también vio Paul Valéry. Así resume Huizinga la definición del juego en su aspecto formal:

se puede designar el juego como una acción libre, que sentimos como “no del todo formal” [*als “nicht so gemeint”*], que se halla al margen de la vida habitual pero que, no obstante, puede adueñarse totalmente del jugador sin que se relacione con ello interés material alguno ni se obtengan utilidades; una acción que se desarrolla dentro de un espacio y un tiempo determinados; que transcurre según reglas fijas y en orden y que origina comunidades; que gusta rodearse de misterio o se complace en destacarse del mundo originario mediante disfraces⁴⁷.

A lo largo de la obra, a esto se van a añadir, además, el papel del “placer” del juego y su carácter de “éxtasis”.

En la óptica del presente artículo, cabe notar que estos aspectos formales del juego, introducidos por Huizinga a través de estudios etnológicos y antropológicos, se hallan también en los dos textos mencionados anteriormente que Ortega escribió tras la publicación de *Homo ludens*, o sea, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*” e *Idea del Teatro*. Ambos siguen, como la obra de Huizinga, adoptando un enfoque antropológico, pero tienen, al mismo tiempo, también un importante valor filosófico en el programa orteguiano de la razón histórica y narrativa⁴⁸. Desde el punto de vista antropológico, Ortega establece una relación indirecta, pero fecunda, entre la caza, entendida a la vez en su forma prehistórica-mítica y en su forma moderna de “deporte”, y el teatro griego, entendido en su origen cultural, ritual y festival⁴⁹. En los dos estudios se destaca el carácter radicalmente lúdico de la caza y del espectáculo teatral, en virtud de un parecido “mimetismo” que podría llamarse también, con Benjamin, la “facultad mimética” del hombre⁵⁰. El primer ensayo se basa en la cuestión de lo que Ortega, con respecto a la caza deportiva, llama “diversión”, en el sentido de un movimiento que produce un desviarse de algo ordinario junto a cierto disfrute y felicidad. Y a este respecto, reaparece aquí también la distinción desarrollada durante los años veinte entre deporte y trabajo: si el segundo, en su sentido etimológico, significa *trepalium*, tormento, la caza deportiva, y

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 21-22 (trad. cast. p. 28).

⁴⁸ Cfr. Julián MARIAS, *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971, pp. 78 y ss.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, Pierre VIDAL-NAQUET, “Chasse et sacrifice dans l’*Orestie* d’Eschyle”, en Jean-Pierre VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. 1. París: La Découverte, 1986, pp. 133-158.

⁵⁰ Walter BENJAMIN, *Über das mimetische Vermögen* (1933), en *Gesammelte Schriften*, 7 vols., ed. de R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972-1991, vol. II, pp. 210-213.

el deporte en general, es, en cambio, una ocupación libre y no forzosa, de la que puede originarse una forma particular de felicidad, consistente en una suspensión de la vida cotidiana, una interrupción o “vacación de humanidad” que, sin embargo, no puede sino producirse en una nueva ocupación a la vez lúdica y seria, el deporte mismo⁵¹. Por eso, según ya había mostrado Huizinga, Ortega puede afirmar que el deporte repite y tiene “algo de rito y emoción religiosos” y es una “*disponibilidad permanente en el hombre*”⁵².

Las argumentaciones de Huizinga resultan aún más patentes en el segundo texto orteguiano mencionado, *Idea del Teatro* con su anejo “Máscaras”, donde, como hemos dicho, hay también una cita de *Homo ludens*. El diálogo entre los dos pensadores se hace evidente no solamente, por ejemplo, en el análisis de la metamorfosis del actor teatral, que afecta también al espectador⁵³, o en el examen orteguiano del “pre-teatro” –es decir, del origen cultural, festivo y lúdico del teatro griego– a través de una parecida discusión sobre la acción sacra del *dròmenon* y de los fenómenos de la máscara o del enmascaramiento⁵⁴; sino, sobre todo y más en general, en las conclusiones a las que llega Ortega al término de sus investigaciones genealógicas. Desde ellas resalta pues el juego como matriz y motor de la ritualidad griego-pagana, que compenetra los ámbitos de la religión, del arte y del derecho, es decir, la cultura. Por eso Ortega afirma:

El juego es la más pura invención del hombre: todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. Pero las reglas de un juego –y no hay juego sin reglas– crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana⁵⁵.

Más se destaca aquí incluso una diferencia respecto a la obra de Huizinga: Ortega, en efecto, no identifica totalmente el juego con la cultura, como intenta hacer el historiador holandés, y se limita a afirmar que el juego es una de las “dimensiones” y “todo un lado” de la cultura humana⁵⁶. En cualquier caso, su planteamiento pone de relieve dos otros temas relevantes: la relación entre

⁵¹ “La diversión tiene dos polos: aquello *de* que nos divertimos o apartamos, y aquello *con* que nos divertimos o absorbemos. A lo primero estamos siempre prontos; pero esto último es lo más difícil, lo improbable. Por faltarnos muchas veces caemos en esas enigmáticas simas de vacío vital que suelen llamarse *hasstó*, *spleen*, aburrimiento” (José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 327).

⁵² *Ibid.*, 315 y 323.

⁵³ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., pp. 232-235 (trad. cast. pp. 183-184), paralelamente a José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 838-840.

⁵⁴ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., pp. 24 y 42-43 (trad. cast. pp. 29 y 39-40), paralelamente a José ORTEGA Y GASSET, “Anejo I. Máscaras”, en *Idea del Teatro*, IX, 863 y 867.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 847.

⁵⁶ *Ibid.*, 848.

juego y seriedad, y la “autonomía”, literalmente entendida como capacidad de crear reglas, del juego mismo.

4. Juego y seriedad

Como se ha anticipado antes, una de las “tensiones” internas de la obra de Huizinga es la definición de la relación entre “juego” (*Spiel*) y “seriedad” (*Ernst*), que de alguna manera abre y cierra el libro. En las primeras páginas se afirma que, si en nuestra conciencia juego y seriedad aparentemente se oponen, y la no derivabilidad de esta oposición se parece a la del concepto mismo de “juego”, de un análisis de este último resultará que la oposición no es ni fija ni definitiva⁵⁷. Podríamos decir, antes bien, que toda la búsqueda de Huizinga no es sino el intento de encontrar las diversas formas históricas del *ludus* en las que la oposición juego-seriedad a la vez se pone y se quita. El mismo lenguaje, según Huizinga, proporcionaría una indicación acerca de la prioridad de la palabra *Spiel* frente a *Ernst*. Si en el idioma griego y en las lenguas germánicas estos términos se distinguen exactamente, en cambio, para expresar lo contrario de juego, el latín y las lenguas románicas disponen solo de un adjetivo –“*serius*” por el latín– o de su sustantivación –“*seriedad*”, “*serietà*”, “*seriosité*”. En cualquier caso, concluye Huizinga, también en griego y en las lenguas germánicas las designaciones para “seriedad” representan una “tentativa secundaria del lenguaje” para decir el “no juego”, que es entonces un concepto primario y anterior:

El contenido de significación de “seriedad” queda explicado y agotado con la negación de juego. Seriedad es “no-juego”, y nada más. El valor de significación de juego, en cambio, no queda en absoluto circunscrito y menos aún agotado con la definición “no seriedad”. El juego es algo propio. El concepto “juego” como tal es de un orden superior al de “seriedad”, pues esta tiende a excluir el juego que, a su vez, puede comprender perfectamente a la seriedad⁵⁸.

El estudio huizinguiano intenta así mostrar cómo en los juegos sagrados y filosóficos del enigma y de la adivinanza, en el mito y en la poesía, en la esencia del drama, por mencionar solo algunos ejemplos, la oposición entre juego y seriedad se revela como una reflexión ficticia que una cultura en su estado avanzado proyecta sobre aquellas formas, más bien que como algo realmente esencial al juego mismo⁵⁹. Una conciencia cultural en su postura absoluta es la

⁵⁷ Cfr. Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 8 (trad. cast. p. 20).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 73-74 (trad. cast. pp. 61-62).

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 208 (trad. cast. p. 165), y, con respecto a los ejemplos mencionados, pp. 181, 208 y 235 (trad. cast. pp. 143, 165 y 184).

que, de arriba, produce una escisión entre “las dos materias que diferenciamos llamándolas seriedad y juego, pero que en una fase primitiva constituyen medio espiritual indiviso en el que se desarrolla la cultura”⁶⁰. No obstante, en la obra de Huizinga parece permanecer una tensión y una “duda” (*Zweifel*) entre juego y seriedad, que solo pueden finalmente encontrar un “equilibrio inestable” (*labile Gleichgewicht*)⁶¹. Por esto al final del libro, tratando el tema de la guerra tecnificada moderna en relación con el *ludus* y con la crisis del juego en la cultura de su tiempo, Huizinga deja entender que la duda entre juego y seriedad solo puede ser solucionada por un “valor moral”⁶², es decir, en un ámbito ético que, sin embargo, como hemos visto, antes estaba colocado fuera del ámbito del juego.

Ortega, por su lado, se da cuenta de las tensiones de la obra huizinguiana ante la dualidad de juego y seriedad. En su copia personal de *Homo ludens*, él subraya, por ejemplo, la frase de Huizinga según la cual “estamos acostumbrados a dar carácter absoluto al contraste juego-seriedad. Y, sin embargo, este contraste no llega, al parecer, hasta lo más profundo”⁶³. Y tan importante aparece la anotación escrita –la única de todo el volumen– al lado de una frase de Huizinga sobre las actividades humanas profundamente “serias” (*grundernste Aktivitäten*). Toma nota Ortega: “En todo el libro falta la definición de la seriedad como *contrapuesto*”⁶⁴, subrayando la última palabra, “contrapuesto”. Ahora, a la luz de lo que hemos dicho antes en torno a la investigación lingüística de Huizinga sobre las palabras “*Spiel*” y “*Ernst*”, la anotación orteguiana no parece muy justificada. Pero, de todas maneras, ella señala una complejidad, un problema, advertido por Ortega y que se encuentra también a lo largo de su filosofía. De hecho, como vimos, también su pensamiento en torno a juego y deporte revela una incertidumbre sobre la relación juego-seriedad. En *El tema de nuestro tiempo*, por ejemplo, el arte “joven” era entendido como “juego”, y precisamente por esto le faltaba la “seriedad” del arte tradicional; en *La deshumanización del arte*, se lee que el arte salva al hombre porque lo salva de la seriedad de la vida al suscitar en él una inesperada puericia⁶⁵. Y aún en las lecciones de Buenos Aires sobre la *Razón histórica*, de 1940, juego y seriedad se oponen:

En efecto, el estado de espíritu que a la Teoría corresponde no es el de la última y pavorosa seriedad de la vida, no es la emoción religiosa sino la alciónica jovialidad del deporte.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 181 (trad. cast. p. 143).

⁶¹ *Ibid.*, p. 308 (trad. cast. p. 243).

⁶² *Ibid.*, p. 341 (trad. cast. p. 268).

⁶³ *Ibid.*, p. 30 (trad. cast. p. 33).

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 309 (trad. cast. p. 244).

⁶⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 608, y *La deshumanización del arte* (1925), III, 875.

(...) Estoy evitando emplear la palabra juego que, por un lado, les aclararía la cuestión pero no lo he hecho porque la aclaración sería esta vez excesiva, quiero decir, falsa. No: la teoría, el Pensamiento no es mero juego de ideas –baste recordarles que de él proceden, al cabo, nuestras creencias y éstas constituyen la seriedad dramática e irrevocable de nuestra vida. No: el pensar no es jugar con las ideas. El juego es irresponsable y no crea nada –es pasatiempo. El pensamiento, en cambio, crea concepciones del mundo y de la vida que, transustanciadas en creencias, serán como vastos continentes en los cuales vivirá la humanidad alojada, a veces, durante milenios. (...) Quedémonos por tanto en un justo medio entre la abrumadora seriedad del vivir y la irresponsable liviandad del jugar. Este punto medio es el deporte que tiene del vivir la dura disciplina, el enérgico esfuerzo, y tiene del jugar que ese esfuerzo no nos es impuesto sino engendrado por nuestro albedrío⁶⁶.

Si por un lado puede resultar convincente, por otro, este intento de buscar en el deporte un punto medio entre juego y seriedad parece reducir el juego mismo a una actividad despreocupada, inconsciente, de mero pasatiempo⁶⁷, mientras que, como hemos visto, los textos orteguianos siguientes a esas lecciones –y, al menos en parte, ya unos textos de los años veinte (“El deber de la nueva generación argentina” y *¿Qué es filosofía?*)–, plantean el concepto de juego de manera diferente y más profunda. Para entender las dificultades y contradicciones orteguianas, y para esclarecer la relación entre juego y seriedad, es conveniente situarse en la perspectiva de la propuesta filosófica de Ortega, es decir, *dentro* de su misma filosofía, en la *theoria* en la que confluyen y se sistematizan las ideas de juego y deporte y las de rigor y seriedad. Por eso cabe abordar *La idea de principio en Leibniz*, escrito en torno a 1947. Entre los capítulos 29 y 32 de esta obra hay quizás aún ecos de los capítulos seis y nueve de *Homo ludens* (“Spiel und Wissen” y “Spielformen der Philosophie”), puesto que la filosofía griega, de Heráclito y Parménides hasta Platón, está interpretada *sub specie ludi*, como juego de solución de enigmas y adivinanzas o como deportiva y

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 485-486. A partir de estas palabras de Ortega se puede establecer una comparación con lo que Huizinga afirma en el capítulo final de *Homo ludens* sobre el deporte: esto sí es un elemento mediano “*sui generis*” entre juego y seriedad, pero solo lo es porque en sus formas contemporáneas va institucionalizándose y endureciéndose, perdiendo gradualmente “lo mejor de su valor lúdico” y dejando de ser “factor de un sentido social fecundo” (Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 318; trad. cast. pp. 254-255). Ortega también, en otro texto, critica el excesivo énfasis en los deportes de la sociedad contemporánea (véase José ORTEGA Y GASSET, “Revés de almanaque” (1930), II, 817); en su pensamiento lo que puede representar, aunque ambiguamente, una mediación entre juego y seriedad es el concepto de “deporte”, y no sus manifestaciones efectivas.

⁶⁷ Podría decirse, para utilizar la distinción propuesta por Caillois, reducido a la *paidia*, entendida como fuerza de improvisación que actúa de capricho y por eso necesita dialécticamente la fuerza reguladora del *ludus*: cfr. Roger CAILLOIS, *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*. París: Gallimard, 1967, pp. 45 y ss.

dialogica conversación para descifrar y desvelar *alètheia*, la verdad⁶⁸. Y por eso, creemos, en esta obra utiliza Ortega más acentuadamente, y positivamente, el término “juego” y el verbo “jugar” con respecto a “deporte”. Sin embargo, mientras que para Huizinga la filosofía no es más que uno de los ámbitos en los que se manifiesta la raíz lúdica de toda actividad cultural humana, Ortega reflexiona directa y personalmente a partir de su propio horizonte filosófico y no solo desde el punto de vista de la historia de la cultura. En la trayectoria intelectual que los dos pensadores trazan entre Holanda y España, los logros historiográficos y culturales del historiador holandés acaban por incorporarse y rediseñarse en la filosofía del español, hasta llegar a ser una “cifra” de su pensamiento de la madurez.

5. La filosofía lúdica orteguiana

Para entender la concepción lúdica de la filosofía de Ortega, necesitamos entonces orientarnos entre las páginas de aquel libro voluminoso, inacabado, problemático y por eso siempre abierto y fecundo que es *La idea de principio en Leibniz*. Y, en particular, entre los capítulos 31 y 32, que se titulan programáticamente “El lado dramático de la filosofía” y “El lado jovial de la filosofía”. Creemos que solo una interpretación que tenga en cuenta ambos “lados” de la filosofía puede entender la complejidad del pensamiento orteguiano. En nuestra opinión, la filosofía de Ortega no es un pensamiento de la jovialidad contra la tragedia, sino una filosofía de la dramaticidad y de la jovialidad a la vez, de la tragedia y la comedia, del naufragio y el juego, y en este mantenerse en la duplicidad radica su distanciamiento de las “exclusividades” que él veía en Unamuno o Heidegger. En el primero de estos capítulos, al querer oponerse al “optimismo tradicional de la filosofía”⁶⁹, Ortega intenta mostrar que el “lado dramático” del *quehacer* filosófico tiene, en realidad, dos caras. Por una parte, se refiere al objeto de la filosofía: puesto que la filosofía debe plantear el problema de la “realidad radical” que es la vida del hombre, de cada hombre, y que la vida es, constitutivamente, “drama”⁷⁰, dramática es también la tonalidad del objeto de la filosofía en su esfuerzo de pensar y resolver el enigma del mundo, del ser y de la nada; por otra parte, la dramaticidad caracteriza también la actividad misma del filosofar, su *quehacer*: “es en su término *a quo* tan dramática la actitud del filósofo”⁷¹, escribe Ortega.

⁶⁸ Véanse también las páginas del apartado sobre la escolástica, cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1069-1070.

⁶⁹ *Ibid.*, 1140.

⁷⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), V, 120-142, y *En torno a Galileo* (1947), VI, 387, compuesto por artículos publicados por Ortega en torno a 1933.

⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1137.

Pero ¿qué significa y en qué consiste ese drama en que radica el principio del filosofar, en su término *a quo*? Según el filósofo español, la filosofía brota, aun históricamente, del dramático naufragio, de la crisis del sistema de “creencias” que sustenta el mundo, cuando el suelo se abre bajo los pies dejando al hombre en la duda y en el vacío de creencias que, sin embargo, exhortan a un nuevo comienzo, a nuevas “ideas”. Es decir, la filosofía sería “dramática” en la medida en que emerge siempre de una pérdida, del desfallecer de una certidumbre, que puede ser también una falta de adhesión al sistema de creencias tradicional. Pero, al seguir el discurso orteguiano de las páginas anteriores, se desprende que el “lado dramático” de la filosofía no se limita solo a su *terminus a quo*, sino que afecta también su *terminus ad quem*. En esas páginas, en efecto, Ortega detecta la característica especial y distintiva de la filosofía:

Frente a todas las demás actividades humanas de orden intelectual, [la filosofía] se caracteriza por ser un fracaso permanente y, sin embargo, no haber otro remedio que intentar, siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada, pero ¡ahí está!, nunca rigurosamente imposible. (...)

Digamos, pues, que en la filosofía el hombre parte hacia lo improbable y navega hacia una costa que acaso no hay⁷².

Esfuerzo de Sísifo, sin posibilidad de conclusión, la filosofía está destinada, por índole y vocación, al fracaso. No puede concluirse, no puede agotarse ni tampoco corregirse o superarse, como la ciencia; por eso, más exactamente, dramático es su *terminus a quo*, ya que siempre y necesariamente brota del fracaso del anterior *terminus ad quem*. Sin embargo, esa *miseria* de la filosofía representa dialécticamente, para Ortega, su *esplendor*: “lo que la filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz (...), la más humana. Porque es el hombre precisamente un sustancial fracaso, o dicho en otro giro: la sustancia del hombre es su inevitable y magnífico fracasar”⁷³. Diferenciada radicalmente de otras actividades intelectuales humanas, la filosofía se revela la más alta y profunda precisamente por su capacidad de aceptar, es decir, de pensar y abarcar su “constante fracaso” y de convertirlo en su propia “misión positiva”.

En esta conversión del fracaso en “magnífico fracasar” se desprende el sentido del otro lado, el “lado jovial”, lúdico de la filosofía. El “fracaso”, de hecho, es tal

⁷² *Ibid.*, 1127. El mismo Ortega insiste en este *terminus ad quem*: “Como la filosofía es una actividad, y la actividad es un movimiento, y el movimiento tiene un *terminus a quo*, de que parte y que abandona, y un *terminus ad quem* al que espera y pretende, diremos que la filosofía, desde que arranca, logra ya trascender aquél y nunca ha arribado a éste. La filosofía, repitémoslo una vez más, ha fracasado siempre. Mas en vez de quedarnos ahí, debemos preguntarnos si no es la misión positiva de la filosofía esto que llamamos su constante fracaso” (*ibid.*, 1128).

⁷³ *Idem.*

en la óptica utilitarista del logro de beneficios y éxitos definitivos; pero, como ya hemos dicho, la filosofía en cuanto “juego” se escapa de esa lógica y, más allá de las consecuencias prácticas-utilitarias, se afirma –como ya escribía Ortega en el mencionado “Reforma de la inteligencia” de 1926– como “una función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad”, “esfuerzo hercúleo sin utilidad previsible”⁷⁴. Liberada de una lógica calculadora, la filosofía es devuelta a su genuina índole de *gratuidad*, en la que consigue afirmarse como actividad “primariamente deportiva y solo secundariamente utilitaria”⁷⁵, que puede renunciar a una ambición totalizante y pensarse afirmativamente en su propia finitud y en su propia infinitud, sin por eso perder su imprescindibilidad para la vida. Eso es, pues, el contrapunto “jovial” del dramatismo del filosofar. Entonces, ya no se trata solamente de entender el juego como “carácter” de la cultura humana, según la perspectiva de Huizinga, sino, más profundamente, de entender la filosofía misma como creación lúdica que surge frente al drama: “Porque la Nada que es la Vida tiene la peculiar condición de que en ella surge la incoercible energía de *gozar* en elaborar el suntuario juego de una teoría, de una filosofía que hace patente la Vida como Nada”⁷⁶. Como juego y “desciframiento de enigmas” que nace en reacción al drama –juego interno al drama, como el *agón* griego– la filosofía descubre su vocación creativa, “más cerca de la poesía”⁷⁷, de juego que, al crear sus propias reglas, va creando “una figura del Universo –como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora”⁷⁸.

Si en Huizinga la idea de “juego” se enunciaba sobre todo en su lado performativo, como “juego jugado”, como *play*, según la ya mencionada observación de Umberto Eco, en Ortega se muestra su carácter de trama íntima, de juego que siempre se va, y nos va, “jugando” y que anima incluso el *theorein*. Por lo tanto, si hay en Ortega una filosofía lúdica, no es porque el juego sea un objeto entre otros de la filosofía o, aún peor, porque la filosofía simplemente juegue con las ideas, sino porque el jugar, crear y resolver enigmas, construir y darse reglas, plasmando así un mundo u horizonte virtualmente regulado de sentido, es la trama del filosofar mismo⁷⁹. Desde este punto de vista, tiene mucha importancia el concepto de “autonomía” que, en el sentido literal de la

⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Reforma de la inteligencia” (1926), V, 206-207.

⁷⁵ *Ibid.*, 207.

⁷⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1139.

⁷⁷ *Ibid.*, 1148.

⁷⁸ *Ibid.*, 1150.

⁷⁹ Aunque se trata, para Ortega, de repensar el estatuto de la filosofía a la luz del juego, de realizar una crítica de la razón lúdica, su perspectiva está lejos de la salida de la metafísica a través de la apertura extática y cosmológica del juego como propuesta por Eugen FINK, *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

palabra, atañe tanto al juego como a la filosofía, como Ortega en parte intuyó en *¿Qué es filosofía?* En la cuarta lección, calificando la filosofía como *quehacer* lúdico-deportivo, Ortega afirmaba: “es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica. A esto llamo principio de autonomía –y él nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía”⁸⁰. Al asumir su postura propia, la filosofía tiene que abandonar cualquier condición previa o “creencia”, y aquí radica su autonomía en el sentido de independencia. Sin embargo, hay otro sentido, más hondo –lo que llamaríamos el sentido literal, y que es propiamente el sentido criticista kantiano–, para pensar en la autonomía de la filosofía y, al mismo tiempo, del juego. Si autonomía (compuesto de *αὐτός* y *νόμος*) es, de hecho, la capacidad de darse a sí mismo, y por sí mismo, la norma o la regla de conformidad, filosofía y juego coinciden en esta capacidad que, en la perspectiva orteguiana, es ante todo una capacidad creativa. Filosofía y juego de por sí establecen sus propias reglas, es decir, crean y construyen, críticamente, su “mundo”, y en esta “regularidad” reside su íntimo rigor y seriedad⁸¹. Así que, en la misma filosofía entendida lúdicamente, parece finalmente revocarse también la falsa alternativa de juego y seriedad sobre la que reflexionaba incluso Huizinga. De hecho, que el juego tuviese en sí un rigor y una seriedad “interna”, propia, es algo que, a pesar de las incertidumbres y contradicciones que hemos destacado, Ortega ya intuyó en la década de los veinte. En otro texto “menor”, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, ya escribía:

⁸⁰ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 283.

⁸¹ Recuérdese la frase ya mencionada de *Idea del Teatro*: “las reglas de un juego –y no hay juego sin reglas– crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana” (José ORTEGA Y GASSET, *Idea del Teatro* (1946), IX, 847). Dicho sea de paso, esta “regularidad” o capacidad de crear reglas remite para Ortega también a la creación metafórica, que atañe a la vez al pensamiento filosófico, al teatro en cuanto manifestación lúdica y al juego: la metáfora, escribe Ortega con respecto a la idea del teatro en el homónimo ensayo, es la realidad del “como-sí” o “ser-como” (*ibid.*, 838-840), que remite a una “metamorfosis” que no es sino el mismo metamorfosarse del juego del niño, que juega *como si* fuera otro distinto –un caballero, un animal, un tren, una estrella. Dicho de otro modo, el gesto creativo y regulador del juego se basa en el mismo *como-sí* de la metáfora, según ha sugerido también Caillois: “el sentimiento del *como si* [*le sentiment du comme si*] reemplaza la regla y llena exactamente la misma función” (Roger CAILLOIS, *Les jeux et les hommes*, ob. cit., p. 40). De forma similar Fink ha entendido la “aparencia” producida análogamente por un juego y un cuadro como algo dotado de la “realidad del como-sí [*eine Als-ob-«Wirklichkeit»*]” (Eugen FINK, *Das Spiel als fundamentaler Zug unverses Daseins*, en *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Edición de E. Schütz y F.-A. Schwarz. Friburgo – Múnich: Karl Alber, 1979, p. 382). Sobre la importancia de la metáfora en Ortega, cfr. Julián MARÍAS, *Circunstancia y vocación I*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, pp. 285-301; Jaime de SALAS, “La metáfora en Ortega y Nietzsche”, en Atilano DOMÍNGUEZ y Jacobo MUÑOZ (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; Antonio GUTIÉRREZ POZO, “Metáfora e ironía, claves de la razón vital”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 20 (2000), pp. 107-123.

El juego exige que se juegue lo mejor posible. Precisamente su falta de “seriedad” hacia afuera –su falta de forzosidad– le dota espontáneamente de una rigurosa “seriedad” interna⁸².

Pero, al final del trayecto, esta interna seriedad del juego, o, mejor aún, la indistinción de juego y seriedad, la encuentra Ortega justamente en la filosofía: en ese especial *quehacer* humano que es “juego riguroso” en sí mismo y “jovial rigor intelectual”⁸³, juego en cuanto seriedad y seriedad en cuanto juego, todo lo contrario de vaga contemplación o vacío juego de ideas y palabras. A través de la “crítica de la razón lúdica” –como se la ha llamado con feliz expresión⁸⁴–, la filosofía descubre que, si se ve dramáticamente forzada a “intentar siempre de nuevo”, a “acometer la tarea siempre abortada”, esa es, en realidad, su misión, su riguroso juego. Al intentar siempre de nuevo, la filosofía no hace más que renovar a cada paso el “afán de comprensión”⁸⁵ y la “extrañeza” por lo nunca definitivamente conocible que es su *principium* permanente⁸⁶; no hace más que renovarse ella misma como un juego inacabable. Y al aceptar jovialmente su tarea dramática y su inutilidad, la filosofía lúdica revela también su fecundidad, su necesidad para la vida: consciente de su limitación y de su infinitud, esta criatura ambigua, necesaria y desinteresada, humorística e infructuosa, creativa y regulada, que es la filosofía, se mantiene y nos mantiene “alerta”, como el “cazador deportivo” de ideas –metáfora del último Ortega, inspirada aún por Platón–, que juega con el riesgo de “*rentrer bredouille*”⁸⁷. Filosofía, en su dramatismo y en su jovialidad,

⁸² José ORTEGA Y GASSET, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” (1924), II, 469-470. Y en 1947 puede añadir que esta seriedad interna radica en el crear y cumplir las reglas: “El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en «cumplir sus reglas»” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, IX, 1149).

⁸³ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 295.

⁸⁴ Véase Luis de LLERA ESTEBAN, “Ortega, ¿filósofo *mondain* o metafísico de lo lúdico?”, en Gabriele MORELLI (ed.), *Ludus. Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 49-66.

⁸⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 479.

⁸⁶ Muy distinto, como ha mostrado Josef Pieper, del simple *initium* temporal, cfr. Josef PIEPER, *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*. Vol. III. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, p. 59. En *La rebelión de las masas*, refiriéndose al *Téeteto* (155 d), Ortega afirma: “Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y lujo específico del intelectual... Todo en el mundo es extraño y maravilloso para unas pupilas bien abiertas” (José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 376). El nexo que se establece entre contemplación filosófica, *eros* y deporte en este extrañarse, es decir a la vez asombrarse y ser extraído fuera de sí (*ek-stasis*), se aclara al enlazar la idea exprimida por Ortega en este libro, según la cual la “transmigración” es “el deporte supremo” (*ibid.*, 416), con las de *¿Qué es filosofía?*, en que antes se dice que *eros*, el amor “es como un ensayo de transmigración, de ir más allá de nosotros, nos inspira tendencias migratorias” (*¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 326) y luego que la “contemplación” es un “ensayo de transmigración” (*ibid.*, 366).

⁸⁷ “Y he aquí cómo podemos comprender el hecho extravagante de que, con máxima frecuencia, cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda

llega a ser pues un antídoto para el “sonambulismo” en que cae el hombre de la crisis: “la filosofía no es sueño –la filosofía es insomnio–, es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez”⁸⁸. Extrañeza y vigilia, jovialidad y lucidez, estos son los polos de la razón lúdica y del *homo ludens* orteguiano.

En definitiva, con este trabajo hemos intentado mostrar las variaciones, los cambios y finalmente la relevancia del tema del “juego” en el pensamiento del filósofo español y la importancia, para su planteamiento, del diálogo con Huizinga a lo largo de los años. Hemos visto como en la década de los 20 hay unas ambigüedades en el pensamiento orteguiano: en algunas obras el concepto de “deporte”, entendido, con tonos cercanos a cierto vitalismo de matriz nietzscheana, como esfuerzo “riesgoso” y “peligroso”, y por eso serio y grave, se opone y marginaliza el concepto de “juego”; en otras, en cambio, se destacan la “seriedad” y el “rigor” interno al juego mismo y, por eso, su afinidad con la filosofía. Si estas ambigüedades permanecen hasta las lecciones sobre la *Razón histórica* de Buenos Aires de 1940, la lectura en esta época de *Homo ludens*, sin embargo, lleva Ortega a salir de la oposición entre juego y deporte y juego y seriedad, y a profundizar en la idea misma de “juego”, hasta replantear el estatuto de la propia filosofía en clave lúdica. Así que al final, como el juego, escribe Huizinga, es una “tensión” (*Spannung*), una “inseguridad” y una “chance”⁸⁹, la intuición profunda que recoge Ortega es que la filosofía también siempre se está jugando su *chance*, y por eso es un perpetuo “alerta” en un día de fiesta, es un serio extrañarse y un gratuito preocuparse, renovando su *principium*, el afán erótico y salvífico que la inspira. ●

Fecha de recepción: 26/05/2021

Fecha de aceptación: 11/02/2022

opera, se ha comparado con el cazador. *Thereutes*, dirá una y otra vez Platón; *Venator*, repetirá Santo Tomás de Aquino. (...) Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa. Faena tan problemática como la caza, la meditación corre siempre el riesgo de *rentrer bredouille*” (José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 332-333). Véanse de Platón, por ejemplo, *Resp.* IV, 432 b-c, *Symp.* 203 d, *Theat.* 197 c-198 d, *Soph.* 226 a-b, 235 a-c y 261 a-b.

⁸⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1944]*, IX, 683. Concebida la cuestión en los términos de una coexistencia íntima en la filosofía del lado dramático con lo lúdico, de lo serio con lo jovial, nos parecen caer los dualismos y las contradicciones entre seriedad, en el sentido del naufragio o del “tener que ser” de la vocación, y jovialidad y levedad de la vida, señaladas por estudiosos orteguianos como Nelson R. ORRINGER, “Life as shipwreck or as sport in Ortega and Gasset?”, *Romance Notes*, 17/1 (1976), pp. 70-75, y Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 369 y ss.

⁸⁹ Johan HUIZINGA, *Homo ludens*, ob. cit., p. 17 (trad. cast. p. 25).

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. (1972-1991): *Über das mimetische Vermögen* (1933), en *Gesammelte Schriften*, 7 vols., edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. II, pp. 210-213.
- CAILLOIS, R. (1967): *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*. París: Gallimard.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CONILL SANCHO, J. (2019): "El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset", *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 75 (286 Extra), pp. 1061-1078.
- CRUZ CRUZ, J. (1970): "Entre el ocio y el juego: los radicales de la cultura", *Anuario filosófico*, 3/1, pp. 9-92.
- ECO, U. (1973): "«Homo ludens» oggi", introducción en J. HUIZINGA, *Homo ludens*, traducción italiana de C. Van Schendel. Turín: Einaudi, pp. VII-XXVII.
- FINK, E. (1957): *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Friburgo – Múnich: Alber.
- FINK, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- FINK, E. (1979): *Das Spiel als fundamentaler Zug unserer Daseins, in Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Edición de E. Schütz y F.-A. Schwarz. Friburgo – Múnich: Alber.
- GUTIÉRREZ POZO, A. (2000): "Metáfora e ironía, claves de la razón vital", *Daimon. Revista de filosofía*, 20, pp. 107-123.
- HUIZINGA, J. (1939): *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Ámsterdam: Pantheon Akademische Verlagsanstalt.
- HUIZINGA, J. (1943): *Homo ludens*. Lisboa: Editorial Azar.
- HUIZINGA, J. (1989-1991): *Briefwisseling*, 3 vols. Utrecht: Veen.
- JAEGER, W. (1973): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín – Nueva York: De Gruyter.
- KANT, I. (1910-): *Kritik der Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften*, 22 vols. Berlín: De Gruyter, vol. V.
- LLERA ESTEBAN, L. de (2000): "Ortega, ¿filósofo mondain o metafísico de lo lúdico?", en G. MORELLI (ed.): *Ludus. Cine, arte y deporte en la literatura española de vanguardia*. Valencia: Pre-Textos, pp. 49-66.
- MARIAS, J. (1960): *Circunstancia y vocación I*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARIAS, J. (1971): *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ORRINGER, N. R. (1976): "Life as shipwreck or as sport in Ortega y Gasset?", *Romance Notes*, 17/1, pp. 70-75.
- ORRINGER, N. R. (2009): "Ortega, o la aurora del filosofar visto como deporte", en M. GARRIDO, et. al. (eds.): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 233-268.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994): *Epílogo... Notas de trabajo*. Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 volúmenes. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PELLICANI, L. (2005): "Ortega y el «homo ludens»", *Revista de Occidente*, 288, pp. 128-139.
- PIEPER, J. (2000): *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*. Vol. III. Madrid: Ediciones Encuentro.
- SALAS, J. de (1997): "La metáfora en Ortega y Nietzsche", en A. DOMÍNGUEZ y J. MUÑOZ (coords.): *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 155-168.
- TOYOHIRA, T. (2020): "El concepto de «club» en Ortega y Huizinga", *Ágora. Papeles de filosofía*, 39/2, pp. 213-223.
- VIDAL-NAQUET, P. (1986): "Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle", en J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Vol. 1. París: La Découverte, pp. 133-158.