

LAS GAYAS CIENCIAS. PLATÓN, NIETZSCHE, ORTEGA

The Gay Science. Plato, Nietzsche, and Ortega

Francesco Giuseppe Trotta
Sapienza Università di Roma (Italia)

RESUMEN: A partir de Nietzsche el tema del «juego» ocupa un lugar central en el pensamiento filosófico contemporáneo. La reflexión nietzscheana sobre el juego ofrece, además, algunos puntos para volver a reflexionar sobre la platónica. Esto es lo que reconoció Ortega y Gasset, cuya filosofía lúdica surge precisamente de un intento de conciliar el pensamiento de Nietzsche y la filosofía de Platón. En este trabajo, por tanto, se intenta reconstruir este juego de simetrías e influencias entre los tres autores, tratando así de delinear tres formas distintas de una *gaya ciencia*.

Palabras Claves: Juego – Platón – Ortega y Gasset – *Gaya ciencia*

ABSTRACT: Starting with Nietzsche, the theme of «game» occupies a central place in contemporary philosophical thought. Nietzsche's reflection on the game also offers some points to reflect again on the Platonic. This is what Ortega y Gasset recognized, whose playful philosophy arises precisely from an attempt to reconcile the thought of Nietzsche and the philosophy of Plato. In this work, therefore, we attempt to reconstruct this game of symmetries and influences between the three authors, thus trying to delineate three different forms of a *gay science*.

Keywords: Game – Plato – Ortega y Gasset – *Gay science*

Entre los múltiples efectos que el pensamiento de Nietzsche ha producido en la filosofía posterior, de considerable relevancia es la cuestión del «juego» y su relación con la filosofía misma. Como se escribió hace algunos años, la recuperación del tema del juego, o sea, de la estrecha conexión entre filosofía y juego, ha supuesto también la necesidad de establecer «cómo pensar después de Nietzsche»¹. Es decir, cómo reflexionar y reconsiderar su crítica a la metafísica, y, por consiguiente, los intentos emprendidos por esta crítica después de él, también a la luz del «juego». No es quizás casualidad que precisamente el «juego», este concepto que no se deja conceptualizar, este espacio del pensamiento que escapa a toda definición, aparezca con frecuencia en muchos de esos autores – como Heidegger y Fink, Colli, Blanchot, Deleuze o Derrida – que, de diferentes maneras, están estrechamente ligados a la filosofía nietzscheana. Por otro lado, el tema del «juego» también puede aportar, a partir del propio Nietzsche, algunos elementos para repensar su relación con Platón. La reflexión nietzscheana sobre el juego ofrece, de hecho, algunos puntos para volver a reflexionar sobre la platónica. Esto es lo que reconoció Ortega y Gasset, cuya filosofía lúdica surge precisamente de un intento de conciliar el pensamiento de Nietzsche y la filosofía de Platón. En este trabajo, por tanto, se intenta reconstruir este juego de simetrías e influencias entre los tres autores, tratando así de delinear tres formas distintas de una *gaya ciencia*.

1. HACIA UNA *GAYA CIENCIA*

Si *Die fröhliche Wissenschaft* representa una nueva fase del pensamiento de Nietzsche, la búsqueda de una «gaya ciencia» se encuentra ya en trabajos como el inacabado ensayo sobre la filosofía en la época trágica de los griegos o *El nacimiento de la tragedia*, cuyo título alternativo, pensado por Nietzsche, era *Griechische Heiterkeit*². En *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, un núcleo teórico significativo concierne la *arché* y también la *Stimmung* de la filosofía, la *Fröhlichkeit* de la filosofía trágica, donde Heráclito desempeña un papel fundamental. Rechazando la tradición iconográfica que representa Heráclito como el filósofo que llora, melancólico y atrabiliario, para Nietzsche la concepción heraclítica de la ley del devenir como «juego del mundo» es la más fuerte oposición al pesimismo melancólico de la filosofía de Anaximandro – anticipación y espejo del pesimismo schopenhaueriano – y, a la vez, a la concepción parmenídea del ser. Esa nueva imagen de Heráclito es,

1 P. D'Alessandro, *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche*, Milano: UNICOPLI, 1987.

2 Cf. K. Ansell-Pearson and L. Serini, «Friedrich Nietzsche: Cheerful Thinker and Writer. A Contribution to the Debate on Nietzsche's Cheerfulness», *Nietzsche-Studien* 51/1 (2022), 1-33. En este sentido, entre los antecedentes del *gai saber*, además de Montaigne, Emerson o los trovadores (Cf. G. Campioni, «“Gaya ciencia” y “gay saber” en la filosofía de Nietzsche»», en Conill, J. y Sánchez Meca, D., *Guía comares de Nietzsche*, Granada: Comares, 2014, pp. 71-91), pueden incluirse también los trágicos, Heráclito y, como veremos, Platón.

pues, el producto de su mismo pensamiento, en la medida en que se expresa en la imagen del *aion* como un *país paizon*, como un niño que juega.

En la interpretación de Nietzsche, el pesimismo de Anaximandro, que identifica el devenir con el perecer según la necesidad, es decir, como expiación de su propia injusticia, de la culpa del ser nacido, no puede sino postular melancólicamente (*melancholisch*) un salto (*Sprung*) al origen y principio de las cosas, a lo indeterminado e indeterminable (*Unbestimmte, Unbestimmbare*) que, inmune a cualquiera determinación, solo asegura y funda la eternidad del devenir mismo frente a su perecer³. Contra esta rígida oposición – fundada sobre un presupuesto moral, y, en cuanto tal, metafísico para Nietzsche – entre el auténtico pero indeterminable reino metafísico de la *arché* y el reino ilusorio de la apariencia culpable y entregada a la muerte (la «maldición del devenir»), se dirige el pensamiento de Heráclito. Su negación del ser como tal debe, pero, entenderse en un sentido más fino que el de la simple contraposición entre ser y devenir. Negar la sustancialidad del ser como tal, su posición de fundamento metafísico, significa, para Nietzsche, afirmar una pluralidad unitaria – «la unidad es la pluralidad» – y sin dualismo basada sobre el orden y la regularidad inmanentes del devenir mismo. Significa, en otras palabras, afirmar el «ser» del «devenir», lo múltiple como afirmación y manifestación de lo uno y el devenir como afirmación del ser⁴. En la perspectiva que nos interesa aquí, la ruptura con el ser parmenídeo y lo indeterminado de Anaximandro, que sacrifican el devenir, se realiza en Heráclito por el pensamiento abisal del juego: «El mundo es el juego de Zeus o, expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, sólo en este sentido lo uno es al mismo tiempo lo múltiple»⁵.

La exploración nietzscheana sobre la *arché* en la filosofía de la época trágica muestra aquí los rasgos germinales de una genealogía de la moral. En efecto, esta esbozada búsqueda genealógica llega al punto de reconocer que, más allá y detrás del fundamento de lo indeterminado o del ser, hay un presupuesto moral que justifica aquellos condenando al devenir. La destrucción de este fundamento moral es lo que Nietzsche parece buscar sumamente en Heráclito. Él piensa el devenir como eterno hacerse y deshacerse del mundo en un fuego puro, donde a un deseo o necesidad (*chresmosyne, Bedürfen*) de disolución sigue una saciedad (*koros, Satttheit*)⁶. Al aclarar el tercero momento, el impulso que genera la formación del mundo, «o sea, el vaciarse [*Sichausgießen*] en las formas de la pluralidad»⁷, él introduce el juego. Por

3 Cf. FTG en OC I 582-584 y 594-595.

4 *Ibid.*, 588-595. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962, pp. 26-29.

5 FTG en OC I, p. 588

6 Cf. G. Colli, *La sapienza greca. III. Eraclito*, Milano: Adelphi, 1993, pp. 185 ss.

7 FTG en OC I 589.

eso, afirma Nietzsche, esta recreación, la vuelta a la pluralidad, no debe entenderse en términos morales, como una *hybris* surta de la saciedad, donde el proceso cósmico sería un acto de castigo de la *hybris* misma y la pluralidad una corrupción del principio puro. Heráclito – quizás por eso es el más claro «precursor» de Nietzsche – concibe el mundo como ya necesariamente justo, armonioso e inocente, sin culpa ni imputabilidad, más allá del bien y del mal. Por eso no es optimista, ni pesimista. Nietzsche busca la inocencia del mundo, su donarse gratuitamente, en la necesidad del devenir múltiple, en su «ser» o, en las palabras de las lecciones sobre los preplatónicos, lo «uno» del «mundo de lo diverso»⁸. Este devenir de lo diferente, que no se relaciona negativamente a un ser, sino que tiene su propio ser, es el «juego» o *Spieltrieb*: «Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente – y éste es el juego del “eón” que juega consigo mismo»⁹. En este sentido, «el juego del gran niño cósmico Zeus»¹⁰ heraclíteo se transforma en Nietzsche en el juego del niño Dioniso, que juega con sus juguetes, o en el niño de la última metamorfosis del comienzo de *Zarathustra*. Y por eso se ha podido ver en esto una anticipación del pensamiento del eterno retorno: «Lo que él [Heráclito] ha contemplado, la doctrina de la ley en el devenir y del juego en la necesidad, debe ser de ahora en adelante eternamente contemplado: Heráclito ha levantado el telón de este grandísimo espectáculo»¹¹.

Si ahora volvemos a nuestro punto de partida, podemos ver cómo esta pequeña genealogía nietzscheana sobre los principios de la filosofía presocrática, aunque inacabada y a veces tendenciosa, cuestiona también una especie de teoría humoral de la filosofía: ésta no radica tanto en una rumiación melancólica, según una larga y acreditada tradición, sino, más bien, en un estado de juego, de jovialidad: «Los griegos [...] han sabido comenzar a filosofar a su debido tiempo y nos han enseñado, con una claridad que ningún otro pueblo ha igualado, cuándo se tiene que comenzar a filosofar. No ciertamente en la adversidad: algo que creen algunos, los que derivan la filosofía del mal humor. Sino en la época feliz, en una pubertad madura, brotando de la fogosa alegría de una victoriosa y valiente edad viril»¹².

8 OC II 367.

9 FTG en OC I 590.

10 *Ibid.* 593. Sobre Zeus como «símbolo» cf. G. Colli, *La sapienza greca*, cit., pp. 177-178.

11 *Ibid.* 594. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 28. En una perspectiva diferente, cf. J.R. Arana, «Nietzsche: de Heráclito al mundo»: *Estudios Nietzsche* 2 (2011), 13-26.

12 FTG en OC I 574.

2. EL JUGUETE DE PLATÓN

En el juego de ambivalencias que caracteriza la interpretación nietzscheana de la filosofía de Platón, no parece incorrecto colocar ésta última en la vertiente de una *gaya ciencia*¹³. Ghedini ha destacado este tema, en particular en *Morgenröte*, subrayando el aspecto experiencial, «histórico», de «novela» del hombre Platón y de su pensamiento, en contraste con la dogmática y con el ascetismo moral del «platonismo»¹⁴. Por eso, probablemente, en *Morgenröte* puede encontrarse un aforismo como el 544, titulado «Cómo se hace hoy en día filosofía», que Colli juzgó uno de lo más problemáticos:

los jóvenes, las mujeres, los artistas que hoy en día filosofan esperan de la filosofía justo *lo contrario* de lo que los griegos recibían de ella! Quien no oiga el júbilo permanente que atraviesa en los diálogos de Platón cada réplica y contrarréplica, el júbilo por la novedosa invención del pensar racional, ¿qué sabe de Platón, de la filosofía antigua? Por aquel entonces las almas quedaban colmadas de embriaguez cuando se practicaba el sobrio y riguroso juego de los conceptos, la generalización, refutación, conclusión [...]. Por aquel entonces en Grecia todavía tenían el paladar hecho a aquel otro gusto más antiguo y a la sazón predominante: y contra él se alzó el nuevo con tal magia y tal encanto que a la dialéctica, ese «arte divino», se le cantaba y se le tarareaba como en un delirio amoroso¹⁵.

¿Elogio de la dialéctica por parte de uno de sus críticos más feroz? En realidad, Nietzsche no parece referirse a una dialéctica de la abstracción,

13 Sobre el tema juego en Nietzsche y Platón cf. también A. Aichele, *Philosophie als Spiel. Platon, Kant, Nietzsche*, Berlin: Akademie Verlag, 2000. Para otros estudios, cf. D. Bremer, «Platonisches, Antiplatonisches Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses» *Nietzsche-Studien* 8/1 (1979), 39-103; los trabajos exhaustivos de F. Ghedini: *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso, 1864-1879*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1999; Id., *Interrogare la sfinge. Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*, Padova: Il poligrafo, 2011. Para una discusión de la literatura crítica cf. E. Müller, «Diálogo crítico de Nietzsche con Platón», *Estudios Nietzsche* 11 (2011), pp. 67-82. Una breve, pero exacta reconstrucción de la interpretación de Nietzsche a lo largo de toda su obra y de la literatura crítica se encuentra en Le Moli, A., *Platonismo e antiplatonismo da Nietzsche a Derrida*, Roma: Carocci, 2018, pp. 17-54. Sobre la tragedia y la parodia cf. también Dixsaut, M., *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris: Fayard, 2015.

14 Cf. F. Ghedini, «Il Platone di Nietzsche. Aurora», *Rivista di Storia della Filosofia* 60/1 (2005), pp. 61-87, p. 64, y A OC III 665.

15 A en OC III 683-684. Cf. también *ibid.* 687-688: «Mientras tanto, recordemos una experiencia antigua: dos hombres tan radicalmente distintos como fueron Platón y Aristóteles estuvieron de acuerdo en qué consistía la *dicha suprema*, no sólo para ellos o para los hombres, sino en sí misma, también para los dioses del último emperio: la encontraron *en el conocimiento*, en la actividad de un intelecto bien entrenado que encuentra e inventa (y *no* en la «intuición», como dicen los teólogos alemanes y los alemanes cuasiteólogos, *no* en la visión, como los místicos, *ni* tampoco en el hacer, como las gentes prácticas)». Y cf. también GA OC III 847: «“*La vida un medio del conocimiento*” – con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente*!». Cf. en fin G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1980, p. 95.

meramente intelectual y ascética. No hay ningún falso movimiento del espíritu, ninguna negación determinada ni *Aufhebung* aquí. Por el contrario, este «juego riguroso de los conceptos» parece ser una afirmación agonística de lo diferente, que produce las dichas y el placer de la multiplicidad del mundo, que se realiza en una «competición erótica»¹⁶, como observará también Ortega. Pues, ¿es realmente injustificado el gesto de Nietzsche, que parece situar el pensamiento platónico en el elemento de lo lúdico?

En el segundo libro de las *Leyes* (II, 653c9-d5 y 672a5-d9), Platón desarrolla un ideal educativo basado en la música, la fiesta, la danza y el juego, llevando a cabo su personal revaluación de lo dionisiaco y destacando el elemento de placer inherente al saber. A través de un juego irónico de las etimologías, que compara *charis*, *chorós* (baile, danza) y *chará* (alegría, placer, deleite, goce) (*ibid.*, 653e4-654a5), él llega a la conclusión «que el deleite, el placer, es concomitante del aprendizaje [*mathesis*]» (*ibid.*, 667c5-8)¹⁷. Sobre todo, en las *Leyes* se realiza la más conocida formulación platónica del juego. En el libro séptimo, Platón afirma que el hombre no es más que un «juguete» construido por dios; sin embargo, eso es lo mejor de él:

el hombre [...] ha sido construido como un juguete de dios y, en realidad, precisamente eso es lo mejor de él. Es necesario que, adaptándose a esa música y jugando los juegos más bellos, todo hombre y toda mujer vivan así, pensando lo contrario de lo que hacen ahora. Ahora, ciertamente, creen, aparentemente, que las acciones serias deben realizarse en vista de los juegos [*heneka ton paidion gignesthai*]. En efecto, piensan que lo relacionado con la guerra, que es algo serio, debe estar bien regulado con el fin de asegurar la paz. Pero en la guerra ni hay realmente juego [*paidiá*] ni tampoco nunca habrá, en nuestra opinión, una educación [*paideia*] digna de mención, ya que ni es ni será lo que decimos que es lo más serio desde nuestro punto de vista. Cada uno debe pasar su vida lo más extensamente y lo mejor posible en la paz. ¿Qué es e entonces correcto? Hay que vivir jugando algunos juegos, elevando sacrificios, cantando y bailando, de manera de ser capaz de hacer que los dioses sean propicios y poder rechazar y vencer en la lucha a los enemigos (*Leg.*, 803c-e).

Lo decisivo, en esta visión platónica, a menudo mal entendida, es que el ser como juguetes en las manos de dios no puede asimilarse a la visión mítica y trágica del mundo griego. Ya no estamos a merced de los

16 Cf. CI en OC IV 666: «La filosofía a la manera de Platón tendría que definirse más bien como una competición erótica, como una prosecución e interiorización de la antigua gimnasia agonal y de sus presupuestos... ¿Qué surgió finalmente de esta erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística del *agón* griego, la dialéctica».

17 Nietzsche comenta esos pasajes en un fragmento de 1870: «Notables investigaciones de Platon sobre la importancia de la embriaguez y la bacanal en relación con la educación popular. I y II Libro de las *Leyes*» (FP I 125, 5 [15]).

caprichos y los deseos con los que los dioses del viejo mito rigen el mundo. Este dios que juega, al revés, no tiene finalidad alguna si no el juego mismo. Como es habitual en Platón, el mito de la tradición es invertido en un nuevo, jocoso mito: los hombres son juguetes en las manos de un dios, pero eso solo significa que su felicidad (*eudemonía*) consiste en jugar lo mejor posible. Por eso desvanece aquí la separación entre seriedad y juego, siendo el juego (la *paidiá*), de hecho, lo más importante y serio (la *paideia*) – Platón afirma que el juego es hermano de la seriedad también en la *Carta VI* (323d); e incluso desvanece, como ha mostrado Agamben, la relación medios-fines. El juego «paz» nunca puede entenderse como fin del medio serio «guerra»; más bien, el juego es la esfera *par excellence* de un medio puro, sin finalidad¹⁸. Como veremos, en virtud de tal consideración del «juego» es posible considerar la filosofía platónica como permeada de un elemento lúdico.

3. JUEGOS DE ESCRITURA

En Platón, hemos visto, el juego parece situarse en una zona intermedia, *metaxy*, un punto de paso y participación – como *eros* en el *Banquete* – entre divino y humano. El juego no está únicamente del lado de lo divino, aunque se trate de un dios jugador; ni solamente del lado de lo humano, aunque sea lo mejor del hombre. Semejante colocación intermedia del juego puede encontrarse también en Nietzsche. De Heráclito él extrae la idea del juego cósmico, cuya máscara es Dioniso; por otra parte, una de las preocupaciones del *tolle Mensch* que anuncia la muerte de Dios concierne el juego: «¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?»¹⁹.

Lo que cabe subrayar, en Platón como en Nietzsche y, lo veremos, en Ortega, es que – sea un juego divino, cósmico o humano – el juego «sagrado» se configura como juego del pensamiento. Es decir, que a partir de sus planteamientos se hace posible cuestionar la filosofía a partir del juego, y no el juego a partir de la filosofía, como un simple objeto. En este sentido, en la expresión «juego de la filosofía» el genitivo entra en una zona de indistinción donde no es posible separar objetivo y subjetivo. La filosofía tiene su propio juego en la misma medida en que el juego tiene su filosofía – y, en fin, jugar y filosofar coinciden. Este es, en el fondo, el sentido de una *gaya ciencia*. Pues, ¿cómo entender aquí el «juego»?

Ante todo, es necesario precisar que la *gaya ciencia*, una ciencia de la *Fröhlichkeit* no es un simple e ingenuo elogio de la frivolidad. Nietzsche trata de destruir el prejuicio de la seriedad del pensamiento, según el cual pensar

18 G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino: Bollati Boringhieri, 2017, pp. 110-113.

19 GC en OC III 803.

es mero «tomar en serio las cosas»; e intenta situar la filosofía en el espacio del juego, «donde hay risa y alegría»²⁰. Pero en la *Umwertung der Werte* la destrucción del peso de los valores pasados, la crítica genealógica del valor de los valores, no puede prescindir de la aceptación del «peso más grave» (*Das grösste Schwergewicht*), del demoníaco anuncio del eterno retorno. Por eso, igualmente, la afirmación de una ciencia jocosa requiere una doble destrucción de los excesivos paliativos de los antiguos, que olvidan el dolor, y de la profilaxis de los modernos, que lo rehúyen²¹. Como no son opuestos ni pueden separarse, para Nietzsche, lo trágico y la jovialidad, la destrucción y la afirmación²², así no son opuestos ni pueden separarse la alegría (*Freude*) y el dolor (*Leid*). Una *gaya ciencia* es, efectivamente, un *intelligere* que no está separado del *ridere, lugere y detestari*, de la jovialidad y de la destrucción, de las actividades espirituales que transcurren de modo inconsciente; ni es una mera conciliación de los impulsos. Es, más bien, el juego conceptual de «una cierta relación de los impulsos entre sí»²³.

El juego del que habla Nietzsche no tiene, sin embargo, el carácter de un simple juego humano. No tiene inicio ni fin, no cumple con reglas exteriores ni se dirige a una finalidad. En este sentido, es inclasificable en una taxonomía de los juegos²⁴. No pertenece a ningún sujeto, ni a un jugador, es pura potencia, fuerza, afirmación del caos. Fink ha demostrado que el pensamiento del juego es el último y más convincente esfuerzo nietzscheano de separarse de la metafísica. Según su interpretación, que trata de superar la de Heidegger, el juego del niño y del artista se vuelve en el concepto clave del universo, en una metáfora cósmica, en la medida en que el hombre se piensa no como mera entidad intramundana y sustancial, sino a partir de su apertura extática al mundo. Esa apertura hace del hombre el jugador que participa del juego cósmico, abre la relación y conexión con el mundo. La filosofía cosmológica es la respuesta contra la metafísica, ya que donde Nietzsche comprende el ser y el devenir como juego, deja de estar atrapado en la metafísica. Por eso, afirma Fink refiriéndose a Heidegger, la «voluntad de poder» no tiene el carácter de una objetualización del ente por parte de un sujeto representante, sino un carácter de creación, así como la imagen del sobrehombre remite al jugador, y no al hombre soberano, padrón de la técnica²⁵. Fink ha intentado aclarar la idea de un «juego sin jugador» en su otra obra del mismo año, *Spiel als Weltsymbol*, aunque permaneciendo, quizás, en una perspectiva representativa

20 GC en OC III 848.

21 Cf. con HH (II) en OC III 327.

22 Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., pp. 19-22, 211-213.

23 GA en OC III 850-851.

24 Como las de Huizinga en *Homo ludens* o de Caillois en *Les jeux et les hommes*. Cf. P. D'Alessandro, *Gioco e filosofia*, cit., pp. 14 ss.

25 Cf. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1960, pp. 179 ss.

y simbólica²⁶. En cualquier caso, él muestra que el eterno retorno no es el pensamiento del ente en su totalidad, sino el pensamiento del tiempo del juego del mundo, que todo lo abarca, todo lo trae y todo lo elimina. El juego se configura, entonces, como el *amor fati*, como la voluntad y afirmación de la necesidad del azar, del ser del devenir múltiple, que no es de ninguna manera una rendición a la fatalidad.

El juego no posee, para Nietzsche, ni causas internas ni un fin externo. Está más allá del principio de causalidad y de la idea de finalidad. En el aforismo 360 de *La gaya ciencia* Nietzsche ha esbozado una «Kritik des Begriffs “Zweck”» basada en una crítica de la acción. De acuerdo con un «antiquísimo error», según Nietzsche, se confunden dos tipos de causas del actuar: un puro «*quantum* de fuerza retenida que espera ser utilizada de algún modo» y la «causa del actuar de tal o cual manera, del actuar en esta dirección [*Richtung*], hacia esta meta [*Ziel*]». Los «fines» (*Zwecke*) o las «vocaciones vitales» (*Lebensberufe*) pertenecen a ese segundo tipo, y son arbitrarios y casi indiferentes en relación con la presión ejercida por el *quantum* de fuerza – que Nietzsche identifica con la casualidad y que no es, por lo tanto, propiamente una causa en el sentido común. Solamente por un presupuesto de tipo teológico-metafísico estas causas pueden ser erróneamente considerada como una fuerza motriz, cuando no son más que una mera fuerza directiva. Como ya en Platón, lo mejor de lo humano no está en la voluntad o en la vocación de un sujeto, sino en el juego, es decir, con Nietzsche, en la afirmación de la «casualidad»²⁷. Este aforismo encuentra su propio desarrollo en los discursos de Zaratustra: la acción ya no consiste aquí en un pasaje de la potencia al acto, decidido por la intervención de una humana, demasiado humana voluntad teleológica o de una vocación personal, sino, más bien, en una pura afirmación de la potencia del *quantum* de energía, de la casualidad: «“De casualidad” [*von Ohngefähr*] – esta es la nobleza más antigua del mundo. Yo se la devolví a todas las cosas. Las redimí de la esclavitud de la finalidad»²⁸.

Esta afirmación de la casualidad, de lo múltiple del azar tiene su imagen cristalina en el juego de dados, en la «mesa de dioses para dados y jugadores divinos»²⁹. Deleuze ha sugerido que en este juego el primer lanzamiento de dados constituye la afirmación del azar, del devenir, mientras que la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad, del ser del devenir, es decir, de la repetición del lanzamiento. Como lo uno se afirma de lo múltiple y el ser del devenir, así se afirma la necesidad, el destino, de la casualidad. Este juego es irreductible a un cálculo de probabilidades, y no se

26 Para una crítica de esa posición de Fink, cf. P. D’Alessandro, *Gioco e filosofia*, cit.

27 Cf. GC OC III 877-878.

28 Za, «Antes de la salida del sol», OC IV 172.

29 *Ibid.*

deja explicar por las categorías de la causalidad y de la finalidad. *Notwendigkeit* es la combinación del azar, no su abolición. En este sentido, afirma Deleuze, Nietzsche destituye la pareja causalidad-finalidad, probabilidad-finalidad con la correlación dionisiaca azar-necesidad. En el juego de dados, pues, el eterno retorno es feliz repetición, «es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere»³⁰.

Sin embargo, Deleuze aclara también que en Nietzsche el juego de imágenes ni reemplaza ni niega el «juego riguroso de los conceptos» y del pensamiento filosófico. Su destrucción de la forma sistemática empuja la escritura filosófica hacia formas fronterizas, como el aforismo o el poema, sin dejar de ser filosofía. Este es el juego de la filosofía con su propia escritura. Y tal es la forma de una *gaya ciencia* que, al rechazar y destituir los presupuestos metafísicos de certidumbre y evidencia del sistema, no renuncia sin embargo a su propio, peculiar rigor. En Nietzsche el juego, la danza, la risa sintetizan la nueva manera de pensar. En la sección «Was den Deutschen abgeht» de *Crepúsculo de los ídolos* hay un pasaje que refleja claramente la educación dionisiaca de música, fiestas, danzas y juegos que hemos encontrado en las *Leyes* de Platón: «aprender a pensar» (*denken lernen*, la *mathesis* de Platón) es aquí una cuestión de aprender a danzar, y hasta de «saber bailar también con la pluma», es decir, «que se ha de aprender a escribir»³¹. La escritura como danza y juego del pensamiento es lo que aparece en el aforismo. Nietzsche no solamente ha escrito aforismos, sino que también ha cuestionado el rango filosófico del aforismo mismo. Leemos en el prólogo de *Genealogía de la moral*: «Un aforismo, si está acuñado y moldeado como es debido, no queda ya “descifrado” por el mero hecho de leerlo; al contrario, entonces es cuando ha de comenzar la interpretación, para lo cual hace falta un arte de la interpretación [*Kunst der Auslegung*]»³². Es decir, un aforismo se encuentra siendo siempre una interpretación y, a la vez, un objeto de interpretación. Como indica su etimología, el aforismo tiene que ver con una limitación, con el trazado de un borde. A diferencia de la definición aristotélica (el *horismos*), sin embargo, como sugiere Nietzsche el aforismo nunca puede encerrarse en sí mismo, ni terminar y agotar categóricamente su propio objeto. Es un fragmento que no quiere ser devuelto al todo, a la totalidad, sino que exige repetición, retorno. Y en este retorno hace señas a un fuera de sí mismo, a un fuera del lenguaje – dentro del lenguaje mismo. Blanchot ha entendido este fuera como un espacio «blanco», indeterminado, que lleva los fragmentos hasta el límite que ellos designan y que no tiene ya ninguna significación, ninguna atribución de sentido, pero «deja que entre los fragmentos juegue, en

30 G. Deleuze, *Nietzsche e la philosophie*, cit., p. 53. Cf. también *ibid.*, pp. 29 ss.

31 CI en OC IV 653-654.

32 GM en OC IV 459.

la interrupción y la detención, lo ilimitado de la diferencia»³³. Aforismo es, en este sentido, el juego de la afirmación de la repetición.

Esta repetición de la escritura sobre sí misma toma, en Nietzsche, la forma de un juego y una burla. En una bien conocida carta fechada 22 de febrero de 1884, Nietzsche escribe a Rohde: «Mi estilo es una *danza*; un juego de simetrías de todo tipo que luego supero de un salto [*Überspringen*], burlándome [*Verspotten*] de ellas. Un juego que llega hasta la elección de las vocales»³⁴. Si se pone en contacto esta afirmación privada con la aclaración de *Genealogía de la moral* y con un aforismo de *La gaya ciencia*, puede verse que el «juego de escribir» nietzscheano se encuentra en una continua fluctuación entre la creación de formas y simetrías, de una sintaxis, y la deformación de la sintaxis misma por medio de su superación o «burla». Es un juego que tiene lugar en un espacio «neutro», que acontece fuera de la presencia de un sujeto, de un autor o escritor, como el lenguaje acontece fuera del *homo loquens*. El juego del pensamiento es, pues, esa afirmación de una escritura que tiene que burlarse (*Spott*) de la escritura misma, del «artista» y «del hombre»³⁵. Resuena, aquí, la ironía platónica, el juego de la escritura de los diálogos platónicos, juego insensato de escribir, que escribiendo afirma su superfluidad – que todo lo importante no puede escribirse (*Epist.*, 344c-d). En Nietzsche, escribir es afirmar la eterna repetición de ese juego, repetición diferencial que abre el espacio del pensamiento.

4. ORTEGA Y LA RAZÓN LÚDICA: *IMITATIO IOVIS*

La relación de Ortega con el pensamiento de Platón y de Nietzsche es larga y compleja, aunque no igualmente estudiada. Conill Sancho ha demostrado ampliamente cómo la *gaya ciencia* de Nietzsche influyó en el «sentido deportivo y festival» de la vida teorizado por la «razón vital» orteguiana, sobre todo en comparación con las obras de los años veinte³⁶. Sin embargo, igualmente influente en la que se ha llamado la crítica de la razón lúdica de Ortega es el pensamiento de Platón. La reflexión orteguiana sobre el estatuto filosófico del «juego» es, de hecho, un incesante moverse entre la filosofía nietzscheana y la platónica, también a través de la contribución de *Homo ludens* de Huizinga, para llegar a entender la filosofía misma como una zona de indiscernibilidad de juego y seriedad: «el hombre es en el juego donde

33 M. Blanchot, *La conversación infinita*, trad. de I. Herrera, Madrid: Arena, 2008, p. 201. Blanchot prefiere hablar exclusivamente de fragmento en lugar de aforismo.

34 CO IV 438.

35 GA en OC III 891.

36 Cf. J. 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), 1061-1078. Del mismo autor cf. también «De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche», *Revista de Hispanismo Filosófico* 21 (2016), 71-92.

es más riguroso. Este jovial rigor intelectual es la teoría y – como dije – la filosofía»³⁷.

Es sobre todo en una de las últimas obras que se hace más evidente el encuentro entre Platón y Nietzsche en el planteamiento orteguiano de una filosofía lúdica. *La idea de principio en Leibniz*, como indica el título, es una obra sobre los principios, que, al quedar inconclusa, ni siquiera llega a una discusión extendida de Leibniz. Toda la primera parte se detiene extensamente sobre la cuestión del «principlismo» de la filosofía antigua, con un largo párrafo dedicado a una confrontación entre Platón y Aristóteles, en el que Ortega trata de demostrar que la supuesta «evidencia» de los principios aristotélicos falta en realidad de fundamento. Al final, la larga pero inacabada investigación orteguiana se convierte en una reflexión sobre el extraño estatuto de la filosofía. En dos de los últimos párrafos, Ortega hace hincapié en la naturaleza ambigua, doble de la filosofía: ella tiene, como Jano, dos «lados», uno «dramático» y uno «jovial». Tratamos de seguir el discurso orteguiano. El dramatismo de la filosofía consiste, ante todo, en su objeto: la vida humana, que es para Ortega drama. Pero, sobre todo, el drama del filosofar está «en su término *a quo*»³⁸, es decir, en la ausencia de un principio sólido, estable, fundacional. Todo comienzo de la filosofía yace, según su lectura histórica, en el colapso o en la destrucción de los presupuestos de una creencia filosófica anterior. Sin embargo, igualmente dramático es para Ortega el *terminus ad quem* 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 hay»³⁹. La filosofía, en otras palabras, siempre vagaría en un ciclo dramático entre un principio inestable y un fin inalcanzable. Su presupuesto y su meta están marcados por un inexorable fracaso.

37 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* [1929], en *Obras completas*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, 10 vols., vol. VIII, p. 295. Sobre la influencia de Platón, y también de Huizinga, en la concepción orteguiana del juego cf. F.G. Trotta, «*Ludendo vivere*. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga», *Revista de Estudios Ortegaianos* 46 (2023), 85-106. Platón tiene un papel fundamental ya en las primeras obras de Ortega, como *La idea de Platón* [1912], en *Obras completas*, cit., vol. VII, pp. 221-231, y sobre todo *Las meditaciones del Quijote* [1914], en *Obras completas*, cit., vol. I, donde se ofrece una original y polifacética interpretación del platonismo, ni dualista ni idealista, basada en la filosofía erótica de *Fedro* y *Banquete* y puesta en antítesis con el idealismo moderno y subjetivista.

38 J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz* [1948], en *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 1137.

39 *Ibid.*, p. 1127.

Sin embargo, aquí se muestra el otro lado, el lado jovial de la filosofía. Y, conjuntamente, se manifiesta la influencia decisiva da Nietzsche. Si, para Nietzsche, la afirmación nunca puede separarse de la negación, a condición de entender la negación como un modo de la afirmación misma⁴⁰, el intento de Ortega es pensar «positivamente» la limitación de la filosofía, es decir, buscar un espacio del pensamiento en el que la negación del principio y de la finalidad del filosofar sea parte de una más elevada afirmación de su posibilidad. Este espacio es el juego: «Mas en vez de quedarnos ahí, debemos preguntarnos si no es la misión positiva de la filosofía esto que llamamos su constante fracaso»⁴¹. La filosofía, pues, no es mera sombra que, al perder su principio y su meta, melancólicamente vagabunda como la «sombra» de *Así habló Zaratustra*. ¿Pero, como comprender esta jovialidad filosófica y, en general, la forma bilateral del filosofar?

Páginas antes, en una nota al pie del párrafo IV, al referirse al Nietzsche de *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Ortega plantea el problema de la relación entre filosofía y tragedia. Según su lectura, Nietzsche se equivocó al llamar filosofía a lo que todavía era sabiduría trágica. La filosofía tiene su raíz en la tragedia, pero es también una crítica y una lucha contra la tragedia: «la filosofía vive hasta su raíz la tragedia; pero no la acepta, sino que lucha con ella para dominarla. Y esta lucha antitrágica es la nueva tragedia, la filosófica»⁴². Resuenan aquí las palabras de las *Leyes* (VII, 817b), cuando Platón define los filósofos «poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible», «la tragedia más verdadera». En el platonismo de Ortega, sin embargo, la crítica filosófica de la tragedia no es obra de una razón puramente iluminista que desmitifica y destruye lo trágico, sino que es algo como una curvatura, un pliegue que abre espacios dentro del trágico mismo. Como han mostrado varios estudiosos, la unidad de tragedia y comedia, a la que Sócrates alude al final del *Banquete* – y sobre la cual Ortega construye su entera interpretación del *Don Quijote en Las meditaciones del Quijote* –, moldea la forma filosófica de la mimesis dialógica llevando la mimesis trágica, con su reclamación de una verdad universal, a un estado de suspensión a través del elemento cómico, de una teoría jovial e irónica. En este sentido se ha hecho hincapié en el «juego» de la escritura de los diálogos platónicos, juego que lleva Platón al mismo tiempo «a combatir la escritura y a practicarla, a hacer apología de la dialéctica y a rechazarla, a establecer las piedras angulares de una doctrina y sostener que no ha dicho lo importante»⁴³.

40 Cf. EH en OC IV 843: «Una vez que la parte de mi tarea que dice sí había quedado resuelta, le tocaba el turno a la mitad que dice no, que hace no», e *ibid.* 841 y 854-855.

41 J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, cit., p. 1128.

42 J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, cit., p. 948.

43 G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Madrid: Tecnos, 1994, 86. Esta importante interpretación se refiere también a los trabajos de P. Friedländer, *Platon* [1964], trad. de S. González Escudero, Madrid:

Ortega circunscribe aquí su lectura de Nietzsche a la obra sobre la filosofía en la época trágica. Y parece malinterpretar el inicial esfuerzo nietzscheano de encontrar una filosofía de lo trágico que sea, al mismo tiempo, una filosofía jovial – y, por eso, totalmente distinta del sentimiento trágico de Unamuno o de la analítica del *Dasein* de Heidegger, contra los que se dirige. Sin embargo, si volvemos a las páginas sobre el drama y la jovialidad de la filosofía, podemos ver cómo, en el intento de volver este «drama» en positivo, para así decirlo, se muestran claramente los signos de la fecunda interacción entre el pensamiento platónico y el nietzscheano. Aquí se reúnen el «*incipit tragoedia*» que cerraba la primera edición de *La gaya ciencia* con el «*incipit parodia*» que abre el segundo prólogo⁴⁴. Como hemos visto, para Ortega el dramatismo de la filosofía parece consistir en una ausencia de presupuestos y en una imposibilidad de llegar a un fin último. Este drama puede mostrar, al mismo tiempo, la positividad de la filosofía. Entendida como juego del pensamiento⁴⁵, que crea sus propias reglas y principios y no tiene finalidades exteriores, la filosofía es constante y jovial afirmación de su aparente dramática circularidad.

El implícito esfuerzo de Ortega es, aquí, el de trasladar el pensamiento nietzscheano del eterno retorno a la esfera de la filosofía misma. En este punto el plan de la vida y el plan del pensamiento se entrelazan y entran en una zona de indistinción, donde la vida se hace pensamiento y el pensamiento cobra vida. Este pensar que se hace vida, *viviente*, que no rechaza el drama, sino que afirma el «sí» en el drama mismo, es la filosofía, que, libre de las trabas del fundamento y de la finalidad, puede sostener «el peso más grave» (*Das grösste Schwergewicht*)⁴⁶, la idea de su mismo eterno retorno en cuanto juego ilimitado, repetición constante del pensamiento entre su inicio y su fin. El tiempo dramático y mítico de una fatiga de Sísifo se tradujo aquí en el tiempo feliz de la repetición del juego de un niño, tiempo cósmico (*aion*) del retorno del pensamiento sobre sí mismo, afirmación de la negación de una *arché* y de un *telos*. La inacabada investigación crítica de Ortega sobre los «principios»

Tecnos, 1989, pp. 128-129 y de G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* [1939], Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1963.

44 GC OC III 718.

45 J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, cit., p. 1140: «En remotas regiones de este estudio verá el lector con qué radicales modos me revuelvo contra el optimismo tradicional de la filosofía. No se sospeche, pues, aquí beatería alguna y apocamiento ante la más espantable negatividad del Ser. Pero aun suponiendo que el dogma filosófico, para coincidir con la Realidad, tuviera que ser un extremo pesimismo, es evidente que el hecho de que se filosofe así, revela que en la raíz de la vida – es decir, en el estrato más básico y profundo del fenómeno Vida – hay junto a la Nada y la «angustia» una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo – la filosofía».

46 Cf. GC OC III 857. Ortega escribe: «¡Tenía razón Nietzsche! ¿Eso es la vida? ¡Bueno, venga otra vez! La Vida es sentirse morir y gritar a la vez: *da capo*» (J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, cit., p. 322).

de la filosofía antigua, de la escolástica y de la filosofía moderna llega, quizás solo parcialmente, a desenmascarar la falta de fundamento de los supuestos principios últimos; pero allí descubre, en fin, que no hay principio, porque lo que hay solamente es el juego del pensamiento. Por eso, hacia el final de su obra, Ortega deja encontrar el experimentalismo, el *Versuch* de Nietzsche con la crítica platónica del fundamento, de la *arché*, que en *República* (VI, 511b-c) trata las hipótesis no como principios, sino realmente como hipótesis, trampolines hasta el principio no supuesto (*anypotheton*), para proporcionar un pensamiento al aire libre: «la teoría alienta *velis nolis* en el aire alciónico y risueño del deporte y el juego»⁴⁷. Esa «nueva idea del Pensar» que Ortega busca se descubre, así – con una variación sobre el niño divino Zeus de Heráclito –, una «imitación de Jove»⁴⁸, es decir, un pensamiento «jovial», una razón lúdica, una *gaya ciencia*.

En este trabajo solo hemos intentado reconstruir sintéticamente una de las múltiples líneas que pueden trazar los aspectos de una reflexión sobre la filosofía y el juego o, mejor dicho, sobre el juego del pensamiento. Aunque de diferentes maneras, las obras de Platón, Nietzsche y Ortega tienen su originalidad en el intento de no tomar el «juego» simplemente como un objeto de la investigación filosófica, sino de entender la filosofía misma como juego. Si, como hemos dicho, la cuestión del juego surge con frecuencia durante la filosofía del siglo XX, adquiriendo un papel significativo, incluso estratégico, en los debates sobre el fin de la metafísica y la crisis de los fundamentos, Nietzsche y Ortega, con y más allá de Platón, sugieren una forma de pensar sin negación, positivamente, esa ausencia misma de fundamentos, para restituir el pensamiento a sí mismo, a su propia posibilidad y potencia. A esa potencia la llaman «juego». Un pensamiento filosófico que quiera tomar en serio el juego no puede dejar de volver a las canciones del príncipe Volgerfrei: «Welt-Rad, das rollende, / Streift Ziel auf Ziel: / Noth – nennt's der Grollende, / Der Narr nennt's – Spiel».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G., *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- AICHELE, A., *Philosophie als Spiel. Platon, Kant, Nietzsche*, Berlin: Akademie Verlag, 2000.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1156. Ortega discute el *anypotheton*, sin todavía aclarar completamente su posición, en *ibid.*, pp. 1044 ss.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1157.

- ANSELL-PEARSON, K. and Serini, L., «Friedrich Nietzsche: Cheerful Thinker and Writer. A Contribution to the Debate on Nietzsche's Cheerfulness», *Nietzsche-Studien* 51/1 (2022), 1-33.
- ARANA, J.R., «Nietzsche: de Heráclito al mundo»: *Estudios Nietzsche* 2 (2011), 13-26.
- BLANCHOT, M., *La conversación infinita*, trad. de I. Herrera, Madrid: Arena, 2008.
- BREMER, D., «Platonisches, Antiplatonisches Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses» *Nietzsche-Studien* 8/1 (1979), 39-103.
- CAMPIONI, G., «“Gaya ciencia” y “gay saber” en la filosofía de Nietzsche», en Conill, J. y Sánchez Meca, D., *Guía comares de Nietzsche*, Granada: Comares, 2014, pp. 71-91.
- CARCHIA, G., *Retorica de lo sublime*, Madrid: Tecnos, 1994.
- COLLI, G., *La sapienza greca. III. Eraclito*, Milano: Adelphi, 1993.
- COLLI, G., *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1980.
- CONILL SANCHO, J., «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), 1061-1078.
- CONILL SANCHO, J., «De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche», *Revista de Hispanismo Filosófico* 21 (2016), 71-92.
- D'ALESSANDRO, P., *Gioco e filosofia. Come pensare dopo Nietzsche*, Milano: UNICOPLI, 1987.
- DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- DIXSAUT, M., *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris: Fayard, 2015.
- FINK, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- FRIEDLÄNDER, P., *Platon* [1964], trad. de S. González Escudero, Madrid: Tecnos, 1989.
- GHEDINI, F., «Il Platone di Nietzsche. Aurora», *Rivista di Storia della Filosofia* 60/1 (2005), pp. 61-87.
- GHEDINI, F., *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso, 1864-1879*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1999.
- GHEDINI, F., *Interrogare la sfinge. Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*, Padova: Il poligrafo, 2011.
- KRÜGER, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1963.
- LE MOLI, A., *Platonismo e antiplatonismo da Nietzsche a Derrida*, Roma: Carocci, 2018.
- MÜLLER, E., «Diálogo crítico de Nietzsche con Platón», *Estudios Nietzsche* 11 (2011), pp. 67-82.
- NIETZSCHE, F., *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*, Madrid: Trotta, 2010. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani.

- NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, 4 vols., Madrid: Tecnos, 2006-2010.
- NIETZSCHE, F., *Obras Completas*, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, 4 vols., Madrid: Tecnos, 2011-2016.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 10 vols., 2004-2010.
- PLATÓN, *Diálogos. VIII. Leyes (Libros I-VI)*, trad. de F. Lisi, Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN, *Diálogos. IX. Leyes (Libros I-VI)*, trad. de F. Lisi, Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN, *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Oxford: Oxford University Press, 1900.
- TROTTA, F.G., «*Ludendo vivere. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga*», *Revista de Estudios Ortegaianos* 46 (2023), 85-106.

