



Universidad de Chile,
Facultad de Filosofía y Humanidades.

“El lugar propio de la filosofía, tanto en el mundo real como en el mundo lúdico.”

Nombre: Claudio Guerrero Cornejo.

Asignatura: Antropología filosófica.

Profesor: Cristóbal Holzapfel O.

Índice.

Introducción.....	3
1. Mundo Real.	
1.1 La razón como criterio del mundo real	3
1.2 El absurdo y la desesperación como criterios del mundo real.....	10
1.3 El lugar propio de la filosofía dentro del mundo real.....	14
2. Mundo Lúdico	
2.1 El juego como fenómeno fundamental de la existencia humana.....	16
2.2 El juego como suspensión de la razón suficiente.....	21
2.3 El lugar propio de la filosofía dentro del mundo lúdico.....	25
Bibliografía.....	27

Introducción.

El objetivo de este trabajo, consiste en una propuesta sobre el papel que debería desempeñar la filosofía dentro de dos ámbitos del mundo, a saber, el *real* y el *lúdico*, por esto, el estudio, metodológicamente, se dividirá en las dos secciones respectivas. Un objetivo secundario de la presente investigación será tratar de eliminar aquel prejuicio que establece tajantemente una repulsión radical y recíproca entre estos dos mundos, y examinar la posibilidad de una convivencia armoniosa entre ambos. Los criterios que se considerarán para poder desentrañar las características de lo que acá se considera como mundo real, serán: la razón, el absurdo y la desesperación, guardándonos de analizar estos criterios de forma reducida, conforme a los fines del trabajo. Y las perspectivas que se tomarán para realizar el estudio del mundo lúdico, son la antropocéntrica, basándonos en Huizinga y Caillois, y la ontocéntrica basándonos en Heidegger, pero también tomando elementos importantes del pensamiento de Eugen Fink, donde el juego se considera como fenómeno fundamental de la existencia humana. Se señala por último, que el trabajo en general tomará como texto guía: “La Crítica de la razón lúdica”.

Mundo Real.

La razón como criterio del mundo real.

La razón ha sido entendida a lo largo de la historia del pensamiento de las más diversas maneras, tanto como facultad que nos aleja de las bestias, pero también desde otro extremo, como un instinto natural, el cual compartimos con la animalidad y que sólo nos diferenciamos de una manera gradual con aquella.

La razón es un concepto complejo, pues ¿Quién será capaz de determinarlo satisfactoriamente, sin que algún otro venga a nombrar ciertos aspectos del hombre que se le escapan a aquella definición, y que por lo tanto es inútil y superflua?

Aristóteles que caracterizaba al hombre como un *“zoon logon exon”*, nos abre una puerta para comenzar con la revisión de aquel concepto, pues ya que la mayoría de las veces se le traduce como *animal que posee razón o animal racional*, también, debido a lo rico que es la lengua griega, podemos agregar la facultad del habla a esta definición, es decir, *el hombre como animal que posee palabra*. Es así entonces como se nos revela un elemento de lo que en nosotros reconocemos como razón, a saber, una facultad que nos permite la comunicación mediante sonidos articulados y/o mediante símbolos escritos determinados por un consenso social.

La facultad de razonar también la podemos considerar como la capacidad de poseer representaciones abstractas, tal como indica Schopenhauer: “...el hombre, gracias a la razón, posee también representaciones abstractas, conceptos.” (2004 : 392). O también desde la perspectiva kantiana, como todo un sistema epistémico complejo que es capaz de recibir el material proveniente de la experiencia, es decir, recibir los fenómenos (objetos indeterminados), gracias a las intuiciones puras de *“espacio y tiempo”* de la sensibilidad, y además ordenar todo aquel material determinándolo en los conceptos puros del entendimiento, facultades necesarias para la formación del conocimiento ya que: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 1998 : 93), y gracias a la imaginación como facultad de síntesis, dan como resultado el Fenómeno, ahora como objeto determinado, o mejor dicho como una construcción de las facultades de la razón humana.

También una visión importantísima que cabe destacar en relación a la razón, es la de Hume, pues el filósofo escocés considera: “Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres.” (2001 : 305). En este respecto, es necesario entender a Hume desde su propia definición de razón, ya que para él la razón es: “...un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares según sus particulares situaciones y relaciones.” (2001 : 308, 309), y también: “Nuestra razón debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto

natural es la verdad.” (2001 : 311). Estas formas de la razón deben ser entendidas dentro del marco naturalista de Hume, pero eso no es un tema a tratar ahora.

Todas aquellas definiciones nos muestran cuán variados son los pensamientos que los filósofos tienen respecto a la razón, y como se extiende cada vez más su significado y complejiza la tarea de acotarlo. Pero a pesar de esto, hay una definición muy reveladora que nos aporta una idea tal vez más precisa de lo que podemos entender por razón, me refiero al aporte de G. W. Leibniz, es decir, entender la razón como *razón suficiente*, guiada por el “*principium rationis sufficientis*” que postula: “...consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no puedan ser conocidas por nosotros.” (1980: 36).

Con este principio propuesto por Leibniz, nos damos cuenta que realmente revela una característica importantísima de la razón, pues ya desde el paso del mito al logos, si es que asumimos esa transformación, nos percatamos que el hombre comienza con un afán casi incontrolable de la búsqueda de principios (ἀρχή), causas, razones, para explicar su entorno y su propia naturaleza, carácter que aumentó considerablemente en la modernidad, y que nos mantiene envueltos hasta hoy en día, donde la ciencia y la técnica se han vuelto casi indispensables para nuestro mundo globalizado.

Para seguir adelante nos apoyaremos en la distinción que hace el Profesor Holzapfel (desde ahora P.H) de los estadios en que se puede dividir el “*principio de razón suficiente*”. En primer lugar tenemos al estadio ontológico, que es completamente explícito en la formulación leibniziana, a saber, que los objetos o fenómenos en sí mismos contienen la razón suficiente para ser así y no de otro modo. En segundo lugar tenemos el estadio epistemológico, “el cual consiste en un “volver” (reddere) a dar la razón suficiente o fundamento a lo que de por sí lo tiene” (2003 : 12), estadio que evidentemente es el que está presente en las ciencias y la técnica. Antes de proseguir con el estadio existencial, nos detendremos a analizar el estadio epistemológico con más exactitud, y ver qué consecuencias se pueden extraer de aquello.

En el paso desde el estadio ontológico al epistemológico, como podemos observar en toda la historia de las ciencias, existe la posibilidad del error, es decir, que al tratar de explicar algún fenómeno, nos encontremos con hipótesis o postulados que no tienen absolutamente nada que ver con las razones suficientes respectivas de dicho fenómenos, un ejemplo del P.H es muy esclarecedor respecto a ello: “así al movimiento aparente del sol alrededor de la tierra, el hombre en toda una época milenaria pre-copernicana supuso que se trataba de un movimiento real (lo que corresponde al geocentrismo). Y el heliocentrismo copernicano sigue siendo un error al suponer que el sol sería el centro del universo. Más tarde, hasta los inicios del siglo XX se supondrá que la Vía Láctea sería el centro, lo que tampoco es cierto. El astrónomo Harlow Shapely, apodado el “Copérnico moderno”, descubrió en 1918 desde el observatorio Wilson en California que el sol no es el centro de la Vía Láctea. Llegamos, pues, paso a paso, a un sistema sin centro; pero esto podría ser un nuevo error, atendiendo a la posibilidad de que en el futuro se encuentre un nuevo centro en algún hoyo negro, tal vez.” (2003 : 28). De esto surge un nuevo problema, pues, seguido del ejemplo se agrega: “El desplazamiento de un estadio ontológico a uno epistemológico trae consigo a su vez que la razón suficiente ha comenzado a alojarse ahora en el espacio representacional, en la malla conceptual del sujeto.” (2003 : 28) Es así como una pregunta, repentina y escandalosamente, aparece exigiendo respuesta ¿Entonces es posible que jamás podamos conocer la razón suficiente exacta de algún fenómeno u objeto, ya que estamos limitados por los mecanismos epistémicos que nos son propios, y quizás aquellas razones pertenecientes a la ontología constitutiva del objeto o fenómeno está fuera del alcance de aquellos mecanismos? Acá el problema es fundamental, y éste pertenece a la ciencia cognitiva, epistemología, etc. Pues se requiere del estudio de nuestras facultades cognoscitivas para establecer una respuestas base, pero aún así caeríamos en una circularidad, pues al estudiar las facultades que poseemos para conocer, estaríamos estudiando precisamente con nuestras propias facultades, y solo darán una respuesta limitada respecto a ellas, es por esto que jamás podríamos conocer la razones suficientes exactas, solo las probables, y aquella que aparezca como la más efectiva permanecerá, pero solo en espera de ser reemplazada por la siguiente que, tal

vez, posea más alcance que ella. Con Kant podríamos decir que solo nos es posible conocer los fenómenos y no los númenos, así que de alguna manera, parecería un sin-sentido buscar incansablemente lo que sospecharíamos que fueran las causas específicas y exactas de los objetos o fenómenos en general, ya que nuestros mecanismos epistémicos no nos lo permitirían.

En relación con mencionado, acerca de este desplazamiento de la razón suficiente a la malla conceptual del sujeto, muy bien puede entenderse el desacuerdo de Heidegger en relación al pensamiento leibniziano que postula: “La razón es tal que hay que volver a darla, *quod omnis veritatis redi ratio potest*, porque una verdad lo es solo, en cada caso, si se puede volver a dar su razón...” (2003 : 28). Aquello Heidegger lo interpreta como: “Verdad es siempre para Leibniz – y esto es lo que sigue siendo decisivo – *propositio vera*, una proposición verdadera, es decir, un juicio exacto. El juicio es *conexio praedicati cum subiecto*, conexión de lo enunciado con aquellos que se enuncia” (2003 : 28). Evidentemente acá radica todo el problema epistemológico mencionado, pero para Heidegger esto es un problema ontológico, pues: “El giro desde la verdad del ser a la verdad de la proposición acarrea...una pérdida del sentido originario de la verdad, que es para él la verdad del ser (que algo es), antes de toda proposición que lo enuncie” (2003 : 28).

Todo esto para Heidegger se traduce a que la verdad de lo que vale como lo que es, se reduce a la verdad de una proposición, y todo esto a la verdad de que esa proposición demuestre lo calculable del objeto o fenómeno al cual hace referencia, pues el principio de razón ahora en el marco del sujeto, emplaza (*zustellt*) al objeto o fenómeno a que arroje su razón suficiente de ser como es y de comportarse como se comporta. A partir de aquello puede salir una perspectiva humanista de lo planteado, ya que el hombre al estar cada vez mas determinado por la razón suficiente, cada vez más erguido y afanoso de exigir razones, puede llegar a transformarse en una máquina, en un autómeta, cosa no muy lejana a los tiempos que vivimos. Este asunto es preocupante para Heidegger, debido a que por este camino sin cuidado y a toda marcha que la humanidad sigue, sin pensar o pensando poco respecto a las consecuencias que ello puede traer, nos lleva cada vez más

rápido a un mundo cuya validez solo se adjudica a la razón suficiente, y además para llevar esto a cabo se necesita de “información”, pues el aseguramiento y el control que se le brinda al hombre gracias a la razón suficiente, dependen de ella, con lo cual, para Heidegger, lleva a una degradación del lenguaje, que para él representa “la casa del ser”, un absurdo innecesario, ya que el pensador de Friburgo, a través de una lúcida consideración, argumenta el sin razón de la razón.

“*Nihil est sine ratione*”, en esta sentencia Heidegger hace dos énfasis clave, en las cuales se descubren dos significados distintos: “*nada es sin razón*” y “*nada es sin razón*”. Nos centraremos en la segunda, porque en ella encontramos un significado absolutamente revelador, es decir, la identidad entre Ser/Fundamento, esta correspondencia que hay entre ambos. Nos limitaremos a no dar toda la explicación extensa que Heidegger enuncia sobre aquello, pero lo que si rescataremos es la consecuencia de aquella identidad mencionada. Ser/razón ¿Qué quiere decir esto? Nos sugiere una visión al estilo aristotélico, la del motor in-causado que es la base angular de la filosofía del estagirita, o la visión de Leibniz, como Dios última causa y causa de él mismo. Pero esta explicación de Dios causa de sí mismo, no nos dice nada, es por esto que Heidegger nos ilumina, de alguna manera, de modo que él nos revela el concepto de Ab-grund (abismo) ¿Pero, qué abismo? El abismo del ser, ya que al poseer una relación de identidad con la razón o fundamento, éste mismo es fundamento, pero uno que él mismo no lo posee, y que no es sí mismo, ya que de alguna manera ello rebajaría su calidad ontológica a la de mero ente que está sujeto a causas y efectos.

Es así como Heidegger cree que aquel lugar del abismo, del fundamento sin fundamento, del ser, es el lugar de la filosofía, posición de la cual se aleja mucho la propuesta que haremos con respecto a ese tema al final de cada sección del trabajo, a saber, “mundo real”, “mundo lúdico”.

Continuando ahora con el estadio existencial de la razón suficiente, haremos una aclaración: en esta sección solo se mencionarán algunos elementos con respecto a éste,

ya que la mayor parte de su desarrollo se localizará en la segunda sección, debido a que, precisamente en este estadio es donde se hace posible la suspensión de la razón.

En la mayoría de los ámbitos de nuestra vida cotidiana nos encontramos preguntándonos las razones que tenemos para realizar esto o lo otro, o de por qué sucedió esto o aquello, ya sea de preguntarnos por qué nos fue mal en algún examen, o si realmente con este camino que tomé me llevará menos tiempo para llegar a la universidad. Al parecer se manifiesta como propia de nuestra naturaleza esta característica, pero solo después de la modernidad se ha llevado a un plano totalmente extremo. Esto nos hace preguntar, cayendo de alguna manera en una paradoja ¿Cuál es el motivo por el cual nuestra naturaleza se aferra tanto a buscar razones suficientes que justifiquen todos nuestros actos? Una de las respuestas posibles sería la ligación con la seguridad que hay de trasfondo a todo esto, tal como indica Heidegger sobre este comportamiento del hombre: "...estar permanentemente asegurándose de nuestro estado y situación presente como también al modo de una prevención de nuestro estado futuro" (2003 : 60). Junto con esto podemos añadir que este afán asegurador de la humanidad nace de un temor al mundo, de una inseguridad del hombre en relación a lo exterior a él, muy bien explica Walter Schulz este fenómeno agregando también la confianza en el mundo como otra actitud y modo de instalarse en él: "El mundo le hace frente al hombre no solamente y ni siquiera primariamente como lo patrio (Heimat), sino como amenazante y perjudicial. El mundo lo vuelve inseguro, teniendo el hombre que asegurarse de forma material, pero también ideal. /El hombre experimenta el mundo siempre ambiguamente como estancia del temor o de la confianza. El temor-al-mundo y la confianza-en-el-mundo son permanentemente en toda actitud determinaciones, y temples fundamentales concomitantes" (2003 : 60). Y el P.H sigue: "...en las culturas ancestrales el hombre estaba templado al modo de un temor a un mundo siempre peligroso y amenazante y con la modernidad se ganó una confianza-en-el-mundo, (pero) en sus postrimerías la confianza nuevamente se ha perdido" (2003 : 61). De esta manera se entiende completamente, por qué nuestra época que es la Era de la Técnica, es así también la Era de la razón suficiente.

Para finalizar, falta mencionar un elemento importantísimo del estadio existencial, me refiero a que en este estadio no opera propiamente el *principio* de razón suficiente, sino solamente la razón suficiente. Pues, si en nuestra existencia nos guiáramos absolutamente por un principio, de cualquier naturaleza, actuaríamos como autómatas, y precisamente aquí es donde se deja ver el carácter de libertad en el que nos encontramos, donde las decisiones que tomamos no son necesarias, sino contingentes, sin olvidar que a pesar de esta contingencia, en un grado menor, igualmente estamos siendo continuamente determinados por razones suficiente en nuestro diario vivir.

El absurdo y la desesperación como criterios del mundo real.

Pasando a la segunda subdivisión de la investigación, trataremos los temas del absurdo y la desesperación, los cuales consideramos como puntos fundamentales dentro de la caracterización del mundo real, ya que se pueden definir como sentimientos inherentes a lo humano, donde la razón se tambalea, pero solo en respuesta antitética a la tesis de la razón que, como hemos mencionado, desde la época moderna, pero incluso desde la Grecia clásica, se ha instalado en la cabeza de los hombres para no desaparecer, y para guiar cada uno de sus pensamientos. Pues acá no se tratarán estos temas desde una perspectiva psicológica - individual, sino desde una perspectiva existencial y general, como resultados de una conciencia que descubre la razón de forma *in-suficiente*, una desconfianza y un escepticismo con respecto a esta tan preciada facultad humana, que no logra dar conformidad a los pensamientos que ella misma se origina. Hay una frase reveladora que podemos observar en Kant, en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, que dice: "La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades" (1998 : 7). Si bien tenemos que aceptar que la inquietud de Kant se dirige hacia el lado metafísico-epistemológico, también es posible afirmar que la inquietud con respecto a la razón se ha impuesto junto con ella

desde su establecimiento, y que solo en el siglo XIX y XX, estalló en todo su carácter existencial, causando estruendos a una época que sabía que la razón tenía un poder inconmensurable, pero que era incapaz de llenar los espíritus humanos con su esencia.

El tema con el cual Camus comienza su obra *“El mito de Sísifo”*, es el del suicidio, ya que para el filósofo francés no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio, en las palabras del mismo autor: “Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (2006 : 13) Luego a partir de eso se edifica lo demás, como él mismo señala, a saber, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene 9 o 12 categorías, etc. De una manera irrisoria Camus expone el caso de Galileo, pues para él realmente no valía la pena morir por aquellas formulaciones científicas, debido a que son un asunto un tanto indiferente para su propuesta filosófica como problema fundamental.

En muchas ocasiones nos sentimos devastadoramente sobrepasados por la vida, ya sea por una enfermedad, o por diferentes situaciones que nos llevan al borde de lo que creemos que nuestro espíritu puede soportar, pero todo aquello siempre nos lleva al mismo lugar, tal como una multitud de ríos llegan a una misma desembocadura, la incompreensión de la vida. Siguiendo a Camus, podemos decir que, tal vez, por la costumbre seguimos cegados en la existencia la mayoría del tiempo, pero: “Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, aunque sea instintivamente, el carácter irrisorio de esa costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento” (2006 : 16).

Todo lo que Camus nos quiere decir aquí es que el hombre se encuentra en el borde de un barranco, una elección entre seguir viviendo en el desierto agotador, agonizante que implica el absurdo, o terminar con todo eso y elegir la muerte como conclusión de una lógica absurda.

La confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo, es lo que origina el absurdo, tal como Camus nos indica. Pero en todo esto aún sigue la pregunta en pie ¿El suicidio, es la conclusión del absurdo? Cabe hacer la diferencia entre

suicidio físico y suicidio filosófico, pues para el pensador, el suicidio filosófico se caracteriza como una actitud existencial: “Me tomo la libertad de llamar suicidio filosófico a la actitud existencial. Pero esto no implica un juicio. Es una manera cómoda de designar el movimiento por el cual un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse a sí mismo en lo que constituye su negación. La negación es el Dios de los existencialistas. Exactamente, ese dios solo se sostiene gracias a la negación de la razón humana” (2006 : 56). Recurrir, de alguna manera a la trascendencia, calmaría este pensamiento absurdo que carcome al espíritu humano, pero aquello sería una deshonestidad del hombre consigo mismo, pues aplastaría un sentimiento que lo aqueja, con el solo hecho de depositar la supuesta respuesta más allá de su alcance, deshaciéndose así de toda responsabilidad y carga que ese sentir provoca en la condición humana. A pesar de este tipo de suicidio, parece ser que lo fundamental radica en el suicidio físico, por ser más definitivo, más oscuro y completamente desconcertante.

Una negativa es la respuesta de Camus a la pregunta anteriormente mencionada, enfatizándola en el suicidio físico, pues citando a Nietzsche dice: “Parece claramente que lo principal en el cielo y en la tierra es *obedecer* largo tiempo y en una misma dirección: a la larga resulta de ello algo por lo que vale la pena vivir en esta tierra, como por ejemplo la virtud, el arte, la música, la danza, la razón, el espíritu, algo que transfigura, algo refinado, loco o divino” (2006 : 82) Parece un poco paradójico que se incluya la razón, y que Camus identifique al hombre absurdo con esta regla moral, pero lo que importa al fin y al cabo es la manera de hacerle frente a este sentimiento, no negándolo, sino que aceptarlo, vivir con él, y estimar al hombre como un ser que posee un lugar privilegiado en este mundo, pues no solamente es capaz de ser consciente de las atrocidades que hay en él, o de las irracionalidades y las respuestas que nunca llegan a nuestros espíritus para calmar el grito desesperado del corazón, sino también de su esplendorosa naturaleza.

Continuando, ahora pasaremos a tratar un tema profundamente ligado con el absurdo, pues *la desesperación* es aquel sentimiento humano en el cual es posible caer cuando las esperanzas últimas de encontrar aunque sea una salida estrecha del absurdo y alejarnos para siempre de éste, se esfuma.

Uno de los autores de gran categoría que trata este tema y que puede proporcionarnos otra definición muy lúcida en respecto a la desesperación, es el filósofo danés Søren Kierkegaard. Comenzando con una de las frases, con la cual parte el *“Tratado de desesperación”*, nos da las primeras luces de lo que posteriormente definirá como desesperación: “Enfermedad del espíritu, del yo, la desesperación puede adquirir de este modo tres figuras: el desesperado inconsciente de tener un yo (lo que no es verdadera desesperación); el desesperado que no quiere ser él mismo, y aquel que quiere serlo” (1997 : 19). La desesperación en Kierkegaard es una enfermedad del espíritu y mortal. La muerte para los cristianos, según el mismo pensador lo acepta, es un pasaje a la vida, a la otra vida, pero ello en la desesperación tiene un carácter especial, pues es la muerte de la muerte, o la imposibilidad de morir, de una salida, o mejor dicho una muerte sin nada más después de ella. “La desesperación es la desesperanza de no poder incluso morir” (Kierkegaard. 1997 : 28). Pero cabe hacerse una pregunta, pues si la desesperación es una enfermedad mortal del espíritu ¿Qué entiende Kierkegaard por espíritu?: “...Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación” (1997 : 19). La relación a la cual alude el pensador danés en estas palabras, es a la relación o síntesis entre alma y cuerpo, lo infinito y lo finito, eterno y temporal, libertad y necesidad. Por lo tanto la desesperación se identifica como la discordancia interna de una síntesis (alma, cuerpo), cuya relación se refiere a sí misma (yo). Ahora se entienden los dos tipos de figuras que la desesperación verdadera puede adquirir, a saber: desesperación por querer ser uno mismo y desesperación por querer deshacerse del yo.

Después de haber revisado la definición de Kierkegaard, y tras haber propuesto la nuestra, es inevitable observar diferencia radicales, ya que en el filósofo de Copenhague, propone una visión netamente singular e individual a la causa de la desesperación, mientras que la nuestra adjudicaba la causa a lo irracional de lo externo, y también a nuestra posición en este mundo considerado absurdo desde la perspectiva de Camus, sin ninguna esperanza de alejarnos de ello. No obstante, es necesario destacar, que en los dos

enfoques se encuentra un elemento en común, pues independientemente de las causas que lleven a la desesperación, las dos consisten en resaltar esa existencia puesta en una cuerda floja, de caída al abismo, donde aquel sentimiento del desesperado lo desgarrar, lo desorienta y lo deja sin opciones, porque todas parecen caer en un círculo, donde ni siquiera la muerte lo puede salvar.

Tanto la *razón* como el *absurdo* y la *desesperación*, son imprescindibles para poder caracterizar a lo que denominamos el mundo real, debido a que son elementos que enmarcan los parámetros que indican donde están las diferencias de lo que se entiende como lúdico, es decir la posibilidad de suspensión de la razón, y mirar el mundo que parece irracional y sin sentido, prescindiendo de lo trágico y resaltar el carácter de juego que posee.

El lugar propio de la filosofía dentro del mundo real.

Todo lo expuesto nos sirve, sin duda, para entender nuestra propuesta que se refiere al lugar propio de la filosofía en el mundo real, la cual consideramos como de un carácter abarcador, pues trata de edificar el pensamiento tanto intelectual como humano, entendiendo acá “humano” como una característica ética fundamental para el desarrollo del hombre.

Consideramos como cuna de las ciencias, la filosofía, pues luego de que el pensamiento racional fuese más y más penetrante en la Grecia clásica, lo que estaba unificado, comenzó a expandir sus raíces y a encontrar métodos cada vez más rigurosos para llevar a cabo las investigaciones y los estudios, y junto con ello una diversificación de las áreas de estudio y una delimitación cada vez más marcada, asunto que recién en la modernidad pudo concretarse. Hoy en día vemos como las ciencias son totalmente autónomas, cada una con una autoridad que no se discute y que proporciona descubrimientos y avances para un progreso que puede ser práctico, es decir para ir modificando la calidad de vida del hombre por medio de una diversidad de ofertas, tanto alimenticias (como la comida

transgénica) como tecnológicas (transporte, comunicación, entretención, etc), o también puede ser un progreso intelectual, que brinda cada vez más datos para una comprensión más amplia de nuestro entorno, de la naturaleza de las cosas y de la nuestra.

Por todo aquello, pienso que dentro de la filosofía es imposible dejar a las ciencias fuera, sin ninguna participación en el proceso filosófico de cualquier índole, pues el filósofo tiene que ser también un estudioso de las ciencias. Es por eso que en nuestra investigación proponemos que la filosofía ocupe un lugar privilegiado dentro del ámbito del conocimiento, que ofrezca principalmente hipótesis metafísicas respecto a la condición humana y al mundo exterior, configuradas en relación a constitución y estructura, con el fin de crear sistemas referentes que tal vez puedan guiar a las investigaciones científicas, pero al mismo tiempo servirse de las ciencias para establecerlas, es decir, el filósofo tiene que ser un estudioso de las ciencias, pero a la vez ir más allá de ellas, proporcionar hipótesis que cubran el espectro general del conocimiento humano, arriesgarse a estar equivocado, pero sin implantar sistemas a diestra y siniestra, ya que aquellos se destruirían por sí mismos, solo así es posible pensar en un verdadero avance humano. El ámbito ético puede parecer olvidado en esta propuesta, pero sin embargo cuando hablo de hipótesis metafísicas de la constitución humana, ello también supone este aspecto sin el cual no podríamos dirigir sociedades, todas estas hipótesis pueden funcionar incluso como paradigmas que la práctica puede o no favorecer, pero que vale la pena intentar.

Solo aquí parece útil hacer uso del concepto "*fe*", debido a que solo con ella somos capaces de intentar y descubrir, solo con la fe en lo humano y con el avance de éste podemos llevar a cabo este propósito, pues a veces en los tiempos en que vivimos la dejamos, y no nos queda nada más que sentarnos y observar el mundo con desprecio por la frustración y la inconformidad de vivir en él.

Así es como proponemos el lugar de la filosofía en el mundo real, como un ámbito del conocimiento unificador, que se soporta a partir de las ciencias y de las demás áreas del saber, pero que a la vez va más allá de ellas.

A continuación revisaremos los elementos del mundo lúdico y seguido de ello, nuestra propuesta del lugar de la filosofía en aquel.

Mundo Lúdico.

El juego como fenómeno fundamental de la existencia humana.

Aquí evidentemente nos basaremos en la concepción lúdica de Eugen Fink, revisando unas de las perspectivas más importantes acerca del juego dentro de la historia de la filosofía, esto nos ayudará a dilucidar características del mundo lúdico, y de esta manera poder establecer una posición firme y clara respecto a él.

Para Fink el juego, ha sido mal entendido desde diferentes perspectivas, ya sea desde la visión psicológica del comportamiento humano y el de los animales, que le adjudica al juego la función de preparación del niño para la vida adulta y que además compara este comportamiento con el salvaje, hasta la visión común de éste como un simple tiempo de distensión, de recreo, para luego continuar con las supuestas actividades serias y vitales de la existencia. Para el filósofo alemán estas perspectivas del juego no han hecho más que des-esencializarlo, concebirlo como epifenómeno.

Las concepciones anteriores demuestran una gran oposición al pensamiento finkeano, ya que para él, el juego, no es considerado un medio de preparación para algo que está por venir, o simplemente un entre-tiempo que ocupa un lugar entre actividades que se consideran vitales y serias, sino que para éste, el juego, no posee un fin, o mejor dicho posee el fin en sí mismo, como sus palabras lo expresan: “Si bien el juego en tanto jugar es existencia impulsivamente móvil, con todo, está sustraído a todo anhelo inquieto que surge de la impronta tarea del existir; el juego no tiene finalidades a las que sirva; tiene su finalidad y su sentido en sí mismo. El juego no es por mor de una felicidad futura; ya en sí es “felicidad”, está sustraído a todo futurismo general, es un presente que hace feliz,

realización sin propósito” (1995 : 224). Con esto el mismo Fink apela a una de las paradojas más inquietantes de nuestra existencia, y que ha sido tratado por filósofos anteriores, hablo de la cacería de la felicidad, y que ésta, a lo largo de la vida, no la obtengamos nunca en tanto posesión. Pero el pensador a esto responde admirablemente, pues al momento de interrumpir temporalmente aquel anhelo, inadvertidamente está la posibilidad de llegar a un oasis de felicidad.

Pero ahora cabe preguntarse ¿Qué es entonces el juego? El juego para Fink es aquel trato fundamental humano con lo posible e irreal. Así el filósofo aprovecha de destacar el un elemento importantísimo, a saber, el carácter puramente humano del juego, y agregando que no solo es propio de la niñez, sino de todas las etapas del hombre, más precisamente, un fenómeno fundamental de éste.

En contraposición con pensamientos que afirman el juego en los animales, basados en el argumento de semejanza conductual, Fink en su postura firme con respecto a la naturaleza humana del juego, responde: “El animal no juega en el trato fantástico con posibilidades, no juega comportándose con respecto a una apariencia imaginaria. Lo humano-específico del juego no puede ponerse a la vista desde la perspectiva de la investigación del comportamiento” (1995 : 231).

Es preciso, ahora, nombrar las características elementales del juego que destaca Fink en la obra, para luego examinarlas una a una. El mismo pensador realiza una enumeración de éstas en el texto, con el fin de afirmar el carácter festivo como estructura general del juego: “Si reunimos todos los rasgos mencionados del juego, la producción mágica de la apariencia mundo-lúdica, el encanto hechizante de la comunidad lúdica, la identificación de los espectadores con los jugadores, la auto-percepción de la existencia humana como “espejo de la vida” en el juego, la dotación de sentido pre-racional del juego, su poder simbólico, su función paradigmática y su liberación del tiempo en relación a la irrevocabilidad de todas las decisiones, el aligeramiento lúdico de la existencia y su capacidad de abarcar todos los otros fenómenos fundamentales de la existencia [Existenz] humana y finalmente a sí mismo, esto es, de jugar no sólo a trabajo, lucha, amor y muerte,

sino también al juego, el carácter festivo del juego se muestra como estructura general” (1995 : 258).

Partiremos por la producción mágica como rasgo fundamental del juego. La actividad del jugador precisamente es la de productor, pero el productor de una “apariencia”, una creación imaginaria, es decir, de una irrealidad. Esta creación posee un poder arrasador, pues a medida que el jugador la produce, ésta, con una fuerza magna, lo atrae hacia sí. Pero ¿Dónde está ubicada esta creación, y en qué tiempo? Esto un gran problema, y requiere de un mayor análisis, pero nos limitaremos a dar los parámetros generales. Podemos decir que desde la perspectiva de Fink el mundo lúdico está fuera y dentro del mundo real, pues está dentro como una zona imaginaria delimitada, cuyos límites conocen y respetan los jugadores reunidos, pero también está fuera en relación a las representaciones, pensamientos y fantasías de los mismos jugadores. Otra forma de decirlo, igualmente acertado, es la siguiente: “El mundo del juego no está ni en ninguna parte ni en ningún momento y, sin embargo, tiene un espacio lúdico en el espacio real y un tiempo lúdico en el tiempo real” (1995 : 236). Sin duda todo el análisis que realiza Eugen Fink es fascinante, principalmente aquella analogía del juego con el cuadro, pero para los fines de nuestra investigación lo dicho es suficiente.

Los siguientes elementos a examinar son el encanto hechizante de la comunidad lúdica, la identificación de los espectadores con los jugadores, la auto-percepción de la existencia humana como “espejo de la vida” en el juego, su poder simbólico y su función paradigmática. Este encanto que atrapa y hechiza a la comunidad lúdica sin duda descansa en la irrealidad del juego, lo cual no se debe confundir con la inexistencia de éste, pues en cuanto el juego es existente, al mismo tiempo no está ahí el mundo lúdico actuado. Es una especie de paradoja, pero que no es totalmente ilógica, ya que, tal como mencionábamos anteriormente, se da un espacio y tiempo tanto lúdico como real. Otro factor importante que nombrar, es que para Fink en la irrealidad del juego aparece la supra-realidad de la esencia, pues, para el pensador alemán, posibilidades esenciales de lo humano aparecen en determinadas figuras de rol: “siempre es “el” hombre que actúa y padece, que se afirma y sucumbe, el hombre esencial en su impotencia ante el destino, en su trabazón en

culpa y sufrimiento, en su esperanza y su caída. La irrealidad del mundo lúdico tejido de apariencia es, por una parte, la des-realización, la negación de los casos singulares determinados y es, al mismo tiempo, el elevado coturno en el que la figura del mundo lúdico alcanza representatividad. El juego es simbólico en su dar a conocerse” (1995 : 245-246). Además agrega: “No está impregnado de la estructura del enunciado conceptual que opera con la distinción de lo singular y lo universal – da a conocer en símbolo, a saber, en la coincidencia de la universalidad y singularidad, da a conocer en la figura paradigmática, que es “i-real”, porque no mienta ninguna singularidad real determinada y es “supra-real”, porque mienta lo esencial y lo posible en cada uno. El sentido del juego de representación es irreal y supra-real a la vez, imaginario y esencial en uno” (1995 : 246). Es así como respecto a todo lo mencionado, el espectador perteneciente a la comunidad lúdica, es decir aquel que no pasa-de-largo en relación al mundo lúdico que se encuentra ante él, se identifica con los jugadores, pues están en una representación, en un símbolo, que tal como nos mencionaba Fink, aparece lo supra-real, la esencia, que al ser menos que los hechos a la vez son más reales que éstos , pues muestran mucho más, pero sin caer en el error de pensar que aquello lleva ingenuidad en el espectador de llegar a confundirse con la realidad propia, sino que la irrealidad del juego es propiamente tal cuando se hace la diferencia y se reconoce la estancia lúdica en la que se encuentra tanto el jugador como el espectador. Por ello mismo el hombre auto-percibe su existencia “como espejo del mundo”, pues gracias a ésta característica importante del juego, a saber la capacidad de mostrar lo supra -real, lo esencial humano se revela, se representa, aparece ante la vista de todos los espectadores de la comunidad lúdica.

Los últimos elementos que nos quedan a examinar en relación al juego son la dotación de sentido pre-racional, la liberación del tiempo en relación a la irrevocabilidad de todas las decisiones, el aligeramiento lúdico de la existencia y su carácter envolvente en relación a los demás fenómenos fundamentales. El sentido pre-racional del juego es expuesto como una consecuencia de lo que el hombre es ontológicamente, a saber “comportamiento”, es por ello que Fink entiende que el hombre, incluso antes de poder reflexionar y desarrollar un pensamiento en torno a sí mismo de manera estructural y

sistemática, juega, y en ese jugar puede mirarse, ganar la imagen propia de la vida y/o de su vida en todas sus alturas y profundidades.

Pasando a los puntos siguientes es visible otra faceta de gran importancia dentro del mundo lúdico, y nos serviremos de la pregunta que el mismo Fink formula dentro de su obra: “¿Jugamos porque tenemos tiempo libre – o tenemos tiempo libre porque jugamos?” (1995 : 255). Me centraré en el segundo punto, ya que en el primero solo es posible visualizar al juego como un entre-tiempo, como un instrumento de distracción para posibilitar los labores vitales humanos que se consideran como serios y de importancia mayor, y como ya mencionamos la visión finkeana considera el juego como un fin en sí mismo, sin caer en la instrumentalización de éste. Tenemos tiempo libre porque jugamos, en este sentido la libertad del tiempo no se considera “vacía”, sino vital y creadora, a razón de ello se nos muestran algunas consecuencias que el mismo Fink explica en relación a la liberación que produce el juego respecto a las decisiones y consecuencias que están presentes en el mundo real y la solidificación del pasado del hombre que lo condena en su presente y futuro: “En el juego no tenemos la posibilidad efectiva de retrotraernos realmente de nuevo a la situación previa a la elección –pero, en el mundo lúdico imaginario, podemos ser todo o ser nuevamente lo que en el mundo real irrevocablemente malogramos. Cada acto de la libre autorrealización malogra un círculo de posibilidades de ante mano preparadas. En el juego puede el hombre – en el modo del como-sí – deshacerse de todo su pasado y recomenzar a partir de un libre punto cero. El pasado no disponible se hace, por decirlo así, nuevamente disponible – y así mismo, es posible una actitud respecto del futuro, que no sopesa las chances efectivas y abriga expectativas ilimitadas – no, en el juego es posible la anticipación más libre, no hay impedimentos, podemos simularlos todos fuera, trastocar mentalmente toda resistencia, podemos crearnos la escenografía deseada y soñada en el campo del mundo lúdico” (1995 : 257-258). Es así como por todas las razones mencionadas, el hombre es posibilitado a una descarga existencial fundamental, pues el juego gracias a su irrealdad y su carácter de apariencia permite la experiencia de una vida “fácil”, donde la carga de los deberes, el

peso de las dignidades y las preocupaciones desaparecen si lo deseamos, y también donde se alcanza casi un carácter de ensueño donde todo es posible.

Para concluir nuestra revisión a esta perspectiva del juego extraordinaria realizada por Eugen Fink, nos referiremos al carácter envolvente que posee el juego y que alcanza la totalidad de los demás fenómenos fundamentales y a sí mismo. El juego se diferencia de los otros fenómenos ya que se relaciona con ellos de una manera envolvente, mientras que en los otros puede haber una vecindad y reciprocidad (Trabajo, Lucha) o una aparente contrariedad (Amor, Muerte). Tal como menciona el filósofo alemán, se puede jugar tanto a trabajar, luchar, amar, morir como también a jugar, con esto se recuerda el ejemplo del cuadro expuesto por Fink en el texto, “jugar a jugar” es como “un cuadro dentro de otro cuadro”. Pero aquí no acaban las observaciones de Fink respecto a este tema, pues no solo es posible ver esta característica envolvente del juego porque puede representar a los distintos fenómenos, sino también porque en los fenómenos mismos aparece el juego mostrando a veces su rostro entre las sombras y en algunas ocasiones de una manera más manifiesta. Con estas preguntas realizadas por el pensador se nos presenta aquella aseveración: “¿Qué serían los amantes con su tarea verdaderamente in-finita sin el chiste juguetero, sin los alegres arabescos del corazón? ¿Qué de la guerra sin la aventura y las reglas del juego caballeresco, qué del trabajo sin el ingenio lúdico, qué de la escena política sin el juego de poses voluntario-involuntario de los que detentan el poder?” (1995 : 251). Y nosotros podríamos agregar ¿Qué sería de la humanidad sin la festividad originaria que se presenta con el propósito de recordar o despedir a un ser querido que ha muerto?

El juego como suspensión de la razón suficiente.

En esta subdivisión terminaremos el examen del estadio existencial de la razón suficiente que mencionamos anteriormente, pues como dijimos, solo en este estadio es posible la *suspensión de la razón suficiente*, y el juego es uno de los fenómenos que lo permite.

Parece ya visible, gracias a la perspectiva de Fink, que el juego no persigue ningún fin, sino que es un fin en sí mismo, que no tiene otra razón más que una razón en sí mismo, incluso con la visión del filósofo - historiador Holandés Johan Huizinga podemos llegar a la misma conclusión y reforzar esta idea, pues él define el juego en su aspecto formal como: "...una acción libre ejecutada "como sí" y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual" (1972 : 26). Por estas razones se torna, en alguna medida, evidente la suspensión de la búsqueda incesante de la razón por causas y propósitos que puedan abarcar todas las actividades del sujeto en su existencia, dando explicaciones a ellas o justificándolas. Otro autor que parece destacable mencionar es a Roger Caillois el sociólogo francés, ya que a pesar de estar de acuerdo en gran parte con las propuestas de Huizinga, Caillois considera que faltan márgenes más definitivos en cuanto a la teorización y aspectos formales generales del juego. El sociólogo realiza una taxonomía muy interesante para diferenciar, relacionar y describir los distintos ámbitos del juego según sus características más importantes, pues el Agon, Mimicry, Alea e Ilinx, son las cuatro divisiones del juego que él considera como las más importantes, además de los dos polos que poseen cada una de estas divisiones, me refiero a la *paidia* y al *ludus*, que se definen como aspectos que se presentan de manera contraria pero a la vez armónica dentro de cada juego. En la *paidia* lo que se destaca es la cierta fantasía desbocada, y en el *ludus* los convencionalismos arbitrarios, imperativos, que imponen en el juego las dificultades con diferentes grados para obstaculizar algún resultado deseado (en éste polo podemos hacer hincapié y argumentar que tal vez no haya una completa suspensión de la razón suficiente en el juego, o simplemente que no la haya, pues si los juegos exigen un nivel de raciocinio básico, o tal vez más avanzado como en el caso del ajedrez, para resolver problemas dentro de éste ¿Dónde radica la des-ligadura momentánea de la razón que el juego supuestamente acarrea? A esta pregunta es fácil

responder, pues independiente de que se necesite un grado de razón, sea el que sea dependiendo del juego, su fin no deja de estar en sí mismo, su razón de ser no es otra que el juego mismo, no hay un razón suficiente que exija un propósito y una razón de por qué se hace lo que se hace, y en ese sentido, la suspensión de la razón es indudable). Podríamos ahondar mucho más en el análisis de Caillois, pero realmente no es necesario para nuestros propósitos y solo desviarían nuestra investigación a costas desconocidas, pues de todas maneras incluso con las variadas diferencias que presenta Caillois con Fink y Huizinga, él confirma la tesis expuesta anteriormente: "...no cabe duda de que el juego se debe definir como una actividad libre y voluntaria, como fuente de alegría y diversión" (1986 : 31). Agregando posteriormente que también es una actividad *separada, incierta, improductiva, reglamentada y ficticia*, aspectos que esencialmente representan características semejantes a los dos autores mencionados previamente.

La mayoría de los pensamientos que hemos examinado, corresponden, principalmente, a una perspectiva antropocéntrica del juego, pero a continuación revisaremos, con apoyo en el pensador de Friburgo, Martin Heidegger, una perspectiva ontocéntrica del juego, un modo de pensar el mundo lúdico que al parecer no fue tomado en cuenta por los posteriores filósofos del juego, con excepción de Eugen Fink.

"La rosa es sin por qué; ella florece porque florece" (2003 : 69). Como no ver la semejanza que esta frase de Silesius comprende con el juego y el Ser, pues el sin por qué tal como lo hemos visto durante esta segunda parte de la investigación, rodea tanto al juego como un fin en sí mismo, como al Ser/fundamento sin fundamento, es decir, Abgrund (abismo). Al fin y al cabo todo lo que nos dice esto es que, al menos en el estadio existencial, lo único que hacemos al tomar decisiones, es simplemente apostar por algo es decir ponemos en juego a la razón, por ejemplo, apostamos con que estudiar ingeniería me llevará a todas las metas que deseo cumplir, o algo tan simple como que apuesto por arriesgarme a llegar atrasado a mi trabajo por tomar desayuno, ya que puedo no tener un buen desempeño en mi día laboral si no cumplo con aquello. Esto abarca algo totalmente diferente a decir que unas partículas teóricas llamadas taquiones poseen masa negativa y que su energía es inversamente proporcional a su velocidad, o sea entre más energía

posea la partícula, más lenta se hace, completamente paradójico para la experiencia, pero teóricamente posible, pues hay razones suficientes en lo que ello descansa, más específicamente, aquel discurso se apoya en el estadio epistemológico, y por ello está en una esfera diferente a la del estadio existencial donde nosotros damos la razón suficiente en relación a una puesta en juego de ella.

Siguiendo con Heidegger, es posible ver el juego desde una dimensión ontológica, es decir que el fundamento sin fundamento o el Ser/fundamento, sea pensado a la vez como juego en el que tendríamos que saltar, para de esta forma allegarnos a él. El pensador alemán ve nuestra existencia como puesta en juego ¿Pero en qué juego? En el juego del Ser, donde se juega porque se juega. Pero una preocupación aún más grande en Heidegger es si nosotros co-jugamos, o en otras palabras, si nos ajustamos a este juego en el cual somos puestos en juego, todo esto en sus propias palabras lo relaciona con el niño del fragmento 52 de Heráclito: “Así que también hay niños grandes. El niño más grande, real, gracias a lo apacible de su juego, es aquel secreto del juego al que el hombre y su tiempo de vida son llevados, en el que su esencia es puesta en juego. / ¿Por qué juega el niño grande del juego del mundo, ese niño avistado por Heráclito en el αἰὼν? Juega porque juega. El “porque” se sumerge en el juego. El juego es sin “por qué”. Juega en tanto que juega. Sigue siendo solo juego: lo más alto y lo más hondo. / Pero este “solo” es Todo, lo Uno, lo Único. (...) La pregunta queda: si nosotros, al oír las proposiciones de este juego, co-jugamos y nos ajustamos a él” (2003 : 71). Y como continúa el P.H: “Si se trata, pues, de atender a lo que llamamos la dimensión ontológica del juego, cabe sostener entonces que el hombre juega porque antes y de antemano es puesto en juego” (2003 : 71)

El juego del Ser al que allí se alude, solo podemos describirlo como secreto y oculto, un juego en el que permanecemos desde que nacemos hasta que llega nuestra muerte, un juego que parece superfluo y sin sentido, y tal vez sea de esta manera, y precisamente es ahí donde radica su esencia, pero en este juego, Heidegger destaca una visión ética originaria que se puede extraer de él, pues lo lúdico en relación a una ética normativa no

parece compatible, pues ésta misma restringe, prohíbe, mientras que una ética originaria enseña y educa de una manera natural, si es que se me permite la utilización de este término. Heidegger muestra que este ethos originario, esta manera de habitar auténticamente en los parajes mencionados por él (Tierra, Cielo, Divinos, Mortales), nos llama a cuidar esta cuaterna y que nos asumamos en el ser puestos en juego de cara a la muerte.

El lugar propio de la filosofía dentro del mundo lúdico.

La filosofía que trata el juego y en general el mundo lúdico, es parte de la filosofía que trata al mundo real, es un organismo que complementa y cumple una función vital dentro del pensamiento, ya desde Heráclito hasta su reaparición en Nietzsche, y posteriormente en los filósofos contemporáneos. Aquella muestra un aspecto íntimo y fundamental de la naturaleza humana, ya sea desde el aspecto cultural como enfatiza Huizinga, o desde el punto de vista directo de la existencia como menciona Fink, pues ella investiga, indaga y profundiza en las caras del hombre que no han sido vistas, a causa de una razón dominante preocupada de los supuestos “asuntos serios” que exigen ser tomados en cuenta antes que cualquier otra cosa.

La filosofía del juego, tal como mencionábamos, es una parte de la filosofía general, donde ella, tal como lo hacen las ciencias y las demás áreas del saber, debería aportar con sus investigaciones y conocimientos para llegar a una comprensión unificada del hombre y su trato con el entorno, donde las hipótesis metafísicas configuradas en relación a constitución y estructura avanzarían y tendrían una base más firme para su concreción, es por ello que ni siquiera remotamente se puede pensar como una filosofía contraria a la que supuestamente trata asuntos serios, sino complementaria, su lugar debe estar donde las demás áreas del saber se encuentran en ayuda y soporte de la filosofía general, en espera de su guía pero a la vez fundamentando sus propuestas a través de sus distintos conocimientos, pues es sorprendente los aportes a la psicología, psiquiatría y hasta a la ética que una filosofía del juego puede dar, solo falta que siga siendo tratada como

elemento indispensable para el avance humano, que de una u otra manera llega a hacerse práctico, ya que pensar en una posibilidad de mejorar una mentalidad automática que gran parte de nuestra humanidad posee en estos momentos, y así lograr un desarrollo positivo tanto de los ámbitos productores materiales como intelectuales, es algo digno de tener en cuenta.

Bibliografía:

- *Crítica de la razón lúdica*, Cristóbal Holzapfel. Editorial Trotta, 2003.
- *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer. Traducción de Roberto R. Aramayo. Editorial Círculo de Lectores, 2004.
- *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant. Traducción de Pedro Ribas. Editorial Alfaguara, 1998.
- *Tratado de la naturaleza humana*, David Hume. Traducción de Félix Duque. Editorial Folio, 2001.
- *Monadología*, Gottfried Leibniz. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Editorial Aguilar, 1980.
- *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, Eugen Fink. Traducción de Cristóbal Holzapfel. Edición electrónica <http://www.cristobalholzapfel.cl>, 1995.
- *El mito de Sísifo*, Albert Camus. Traducción de Luis Echávarri. Editorial Losada, 2006.
- *Tratado de la desesperación*, Søren Kierkegaard. Traducción de Carlos Liacho. Editorial Leviatán, 1997.
- *Los juegos y los hombres*, Roger Caillois. Traducción de Jorge Ferreiro. Editorial F.D.C.E México, 1986.
- *Homo ludens*, Johan Huizinga. Traducción de Eugenio Imaz. Editorial Alianza, 1972.