

## **El pensamiento de Ortega bajo la lente del exilio republicano. Tres perfiles\***

*Hispanic Research Journal. Iberian and Latin American studies*, 20: 6 (2019), 612-625

ISSN: 1468-2737

eISSN: 1745-820X

DOI: <https://doi.org/10.1080/14682737.2019.1709366>

Antolín Sánchez Cuervo

*Instituto de Filosofía*

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid*

[antolin.scuervo@cchs.csic.es](mailto:antolin.scuervo@cchs.csic.es)

### **Resumen**

Este artículo traza algunas aproximaciones a la recepción del legado filosófico de José Ortega y Gasset en el exilio republicano español de 1939, teniendo en cuenta tres perfiles significativos y diversos entre sí. En concreto, los perfiles de José Gaos, María Zambrano y Eduardo Nicol, tres pensadores muy representativos de dicho exilio que se caracterizaron, entre otras cosas, por una recepción original, un replanteamiento heterodoxo y una crítica explícita, respectivamente, de la razón vital. Asimismo, se plantea una reflexión sobre las dificultades metodológicas que implica la reconstrucción de un legado intelectual como el orteguiano, por su ambigua y problemática relación con el exilio republicano, y por la fragmentación de su influencia.

**Palabras clave:** José Ortega y Gasset; exilio republicano; legado; José Gaos; María Zambrano; Eduardo Nicol; continuidad; ruptura

### **Abstract**

The article looks at several approaches to the reception of José Ortega y Gasset's philosophical legacy among the 1939 Spanish republican exile by considering three meaningful and different profiles. Specifically, those of José Gaos, María Zambrano and Eduardo Nicol, three outstandingly representative thinkers of the said exile whose work offers, amongst other things, an original reception, an heterodox reformulation and an explicit criticism, respectively, of the concept 'razón vital', vital reason. Furthermore, the article reflects upon the methodological difficulties involved in the reconstruction of the Orteguian legacy due to the philosopher's ambiguous and problematic relationship with the republican exile, as well as the fragmentation of his influence.

**Keywords:** José Ortega y Gasset; republican exile; legacy; José Gaos; María Zambrano; Eduardo Nicol; continuity; rupture

## **Una rosa con muchas espinas**

---

\* Este capítulo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria* (FFI2016-77009-R), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Uno de los hechos que evidencian la relevancia de José Ortega y Gasset en el panorama filosófico de lengua española del siglo XX es el radio y la diversidad de su influencia tras la Guerra Civil. A pesar de su trazo irregular y discontinuo, esta influencia fue capaz de señalar nuevos derroteros intelectuales y de encender la chispa de la heterodoxia, la crítica y hasta la negación razonada, que es lo que hace de un legado algo más que un modelo a imitar, una doctrina ejemplar o una referencia escolástica, convirtiéndolo en un ‘corpus’ imprescindible para entender el entramado intelectual de una época. Con sus claros y oscuros, continuidades y rupturas, tensiones y contradicciones, el legado de Ortega fue una marca de prestigio y al mismo tiempo resultó problemático, lo cual obliga a cualquier historiador de las ideas a hilar fino y a tomarse en serio aquellas palabras del propio Ortega en el Prólogo a la *Historia de la filosofía* de E. Bréhier, cuando apuntaba la necesidad de una ‘geotécnica de la gran cordillera filosófica’, es decir, de una exploración de aquellos espacios nebulosos y escasamente advertidos que median entre las grandes expresiones intelectuales de una época: ‘La montaña reclama al valle’. Por eso la historia de la filosofía encuentra su vocación más auténtica en llenar ‘esos vacíos de conocimiento que se abren como simas entre las grandes e ilustres etapas del pensamiento’ (Ortega 2006, 137). En este caso puede resultar algo exagerado hablar de un vacío, pero no de una importante laguna en la historia, no ya de la filosofía contemporánea española, sino también en lengua española, dada la influencia de Ortega en Iberoamérica a través, en buena medida, del exilio republicano de 1939. He aquí, por cierto, una doble ironía con la que debiéramos familiarizarnos desde el principio. Asomarse al legado de Ortega implica, en primer lugar, advertir insuficiencias, inconsistencias, oscuridades y contradicciones que pueden ser elaboradas con instrumentos de su propia reflexión. En segundo lugar y sobre todo, implica advertir que su continuidad, nunca exenta de crítica y heterodoxia, fue hasta cierto punto posible gracias a la labor del mismo exilio republicano del que siempre renegará.

La dificultad para transitar por los espacios de este legado viene de lejos y seguramente refleja la posición del propio Ortega en la España del primer tercio del siglo XX, especialmente en los años treinta, por su perfil nunca del todo preciso y siempre algo ambiguo: Ortega, el padrino de la República que en cuestión de semanas se convierte en antirrepublicano; el liberal con veleidades, no ya conservadoras, sino abiertamente autoritarias; el crítico del totalitarismo que, en plena Guerra Civil y en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, coquetea con él —me refiero, claro está, a su

texto ‘En torno al pacifismo’, incluido en la edición de 1938 de *La rebelión de las masas* (Ortega 2013, 411). Ortega, el europeísta convencido que quiere salvar la circunstancia española a base de nacionalismo;<sup>1</sup> el filósofo de gran proyección en el mundo hispano-parlante que sin embargo nunca llegó a adentrarse en la América real y profunda, más allá de los ambientes de las elites culturales porteñas.<sup>2</sup> Ortega, el exiliado que en realidad nunca llegó a serlo, o que nunca llegó a serlo del todo, que regresó a la España de Franco para emprender reformas imposibles a la sombra de un régimen de vocación anti-intelectualista que al mismo tiempo quiso utilizarlo (Morán 1998; Gracia 2014, 565-641); Ortega, el filósofo que está y no está, ni fuera ni dentro...

Ortega había ido sembrando de ambigüedades y dificultades su propio futuro. Quizá sea ésta una de las razones que expliquen las lagunas que hoy en día ofrece la transmisión de su legado, además de su gran amplitud y dispersión geográfica. Si su continuidad en el horizonte específico del exilio es obvia por el radio de su magisterio antes de la guerra, no lo es menos la renuencia que proyectó en él, dada la hostilidad creciente del maestro hacia la legitimidad republicana, consumada primero en los años de la guerra, después en el regreso a la España de Franco tras la amarga experiencia de su ‘auto-exilio’ en Buenos Aires.<sup>3</sup> A fin de cuentas, el exilio y el regreso no dejaban de ser dos maneras antagónicas de salvar la misma circunstancia, empleando su propio lenguaje. Los discípulos que habían optado por lo primero no podrían evitar cierta tensión entre la continuidad y la ruptura, lo cual habría de concretarse en recepciones de muy diverso perfil, nítidas o difusas, heterodoxas o asertivas, puntuales o complejas, y siempre matizadas.

Todo ello nos planta ante un serio problema de orden historiográfico. La reconstrucción de periodos y momentos de una determinada historia intelectual atravesados por la experiencia del exilio puede ser un desafío apasionante, pero también una dificultad casi irresoluble, al menos si únicamente contamos con herramientas

---

<sup>1</sup> Pienso en el protagonismo de Ortega al inspirar la fundación, en 1932, del Frente Español, un partido político de perfil proto-fascista, que congregó a varios discípulos del pensador en la estela de su creciente desafecho por la República y por la cultura política del parlamentarismo. Sobre este episodio y las derivas ‘nacionalistas’ de Ortega en esos años, véase, por ejemplo, Elorza (1984, 210-223).

<sup>2</sup> Sin perjuicio del amplio y fecundo radio de su presencia en Argentina, tal y como ha mostrado Campomar (2016).

<sup>3</sup> ¿Fue Ortega un exiliado? ¿Hubo un exilio de 1936 integrado por intelectuales liberal-conservadores que abandonaron España a comienzos de la guerra? ¿Fue Ortega un representante de la llamada ‘Tercera España’, si es que ésta existió realmente? La relación de Ortega con la guerra y el exilio da pie a estas preguntas, cuyas respuestas no han sido todavía debatidas con profundidad. Un punto de partida sólido puede encontrarse en Giustiniani (2009). En el caso de Ortega, pienso que podría hablarse de exilio, al menos en un sentido mínimamente riguroso del término, durante los años de la guerra, pero no después.

metodológicas convencionales o nos apoyamos en criterios de demarcación nacional. Por lo que respecta al exilio español de 1939 en América Latina, no faltan los interrogantes cuando se intenta dar cuenta de la amplitud y diversidad de sus espacios, la duración y disimilitud de sus cronologías, y, en definitiva, la pluralidad de sus perfiles y actores. ¿Cómo narrar esta pluralidad, que también es una plurinacionalidad? ¿Y aquellos ejemplos de un mismo exilio que recorre diversos territorios o naciones, como el de Juan David García Bacca entre México, Ecuador y Venezuela, o el de María Zambrano entre México, el Caribe y Europa, por mencionar solo dos? Cuando menos, ello nos remite a la identificación, tan irreflexiva como habitual, entre la nación y el territorio o el espacio geográfico.

Está aún por hacer una cartografía transnacional del pensamiento del exilio en general y del legado orteguiano en particular, que nos permita identificar sus principales núcleos, redes y constelaciones de referencias.<sup>4</sup> Ello daría cuenta de sus nombres, obras, itinerarios y contextos fundamentales, en base a lo cual podrían articularse en el futuro otras aproximaciones mucho más ambiciosas. Son tareas que exceden los límites de este modesto trabajo, que quiere no obstante contribuir a la presente iniciativa. Para ello, se plantearán a continuación tres ejemplos de recepción del legado orteguiano en el exilio, caracterizados por la originalidad, la heterodoxia y la crítica. Tales fueron, respectivamente, los casos de José Gaos (1900-1969), María Zambrano (1904-1991) y Eduardo Nicol (1907-1990), que nos invitan a transitar desde la complicidad con Ortega hasta el rechazo de sus tesis. Gaos es el discípulo de referencia que radicaliza con originalidad las tesis del maestro, sometiéndolas por supuesto a una crítica que en ocasiones llegó a ser severa, pero conservando siempre un cierto modo de pensar propio de él y de su escuela. Fue, además, el autor del exilio que más escribió sobre Ortega (Gaos 1992, 43-184; 1999, 177-384; 2013) e incluso elaboró la primera periodización de su obra, a propósito de sus ‘profecías’ (1992, 43-112). Zambrano fue la discípula independiente y rebelde que asimiló las tesis del maestro de manera creativa, heterodoxa e incluso transgresora, en el horizonte de un exilio vivido siempre con vocación, intensidad y renuncia a cualquier academicismo. Nicol, finalmente, no sólo

---

<sup>4</sup> En este mismo sentido me he referido en otro lugar a la reciente ‘histoire croisée’ (Sánchez Cuervo 2015). Se trata, según López-Ocón, de un enfoque historiográfico que ‘pone el énfasis en el estudio de las relaciones que atraviesan a entidades delimitadas territorialmente y en el análisis de las interacciones que surgen de esas conexiones. Privilegia el conocimiento de las rutas, tránsitos, movimientos y pasajes que definen la construcción de identidades, y la circulación y el desplazamiento de personas, cosas, libros, textos y estilos que permiten configurar programas de investigación y avanzar las fronteras del conocimiento’ (López-Ocón 2014, 65; Werner y Zimmermann 2004).

no fue discípulo de Ortega, sino un crítico explícito de sus tesis, haciendo valer una formación y procedencia bien diferentes de las de Gaos y Zambrano. Si estos dos últimos —principalmente Gaos— habían sido protagonistas de la Escuela de Madrid, aquél procedía de la llamada Escuela de Barcelona, cuyas señas de identidad, aun siendo vagas, ponían un mayor acento en la vocación comunitaria y el sentido organicista de la filosofía. Por otra parte, los tres casos nos remiten al protagonismo de México en el exilio en cuestión, sobre todo los de Gaos y de Nicol, quienes desarrollaron la totalidad de su obra posterior a 1939 en ese país salvo paréntesis mínimos y puramente circunstanciales, sin olvidar la estancia mexicana de Zambrano durante 1939.

### **Inmanentismo y americanismo: José Gaos**

Gaos ya había destacado como discípulo dilecto de Ortega durante los años más esplendorosos que viviera la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid, justo antes de la Guerra Civil y coincidiendo con el periodo republicano. Allí se había doctorado y había iniciado su prometedora carrera como docente, como traductor y también como un pensador original, junto a Ortega y otros maestros como Xabier Zubiri, Manuel García Morente, José María de Cossío o Julián Besteiro, y condiscípulos como María Zambrano, Francisco Ayala, Luis Recasens Siches, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar o Manuel Granell. Si bien no disponemos aún de una biografía intelectual exhaustiva del Gaos anterior a la guerra, es sabido que su labor fue entonces muy notoria, como se aprecia en la reciente publicación de sus escritos españoles en dos gruesos volúmenes, con un extenso prólogo de Agustín Serrano de Haro, en el marco de sus *Obras completas* (Gaos 2018). A propósito, en concreto, de su relación con Ortega, cabe destacar ‘La filosofía de Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas’ (Gaos 2018, 2, 926-944), texto de una lección impartida en dicha facultad en 1935 con motivo de las bodas de plata del maestro con la Cátedra de Metafísica. No le faltan razones al mencionado prologuista para aducir que bien podría ser éste el texto fundacional de la llamada Escuela de Madrid, por el lugar, la fecha, el contenido y el firmante, pues Gaos toma entonces la palabra en nombre de su generación, intermedia entre la de sus alumnos y la de su maestro, al que convierte en problema filosófico: Ortega no sólo es una referencia en torno a la que puede articularse una tradición intelectual con un estilo propio y una proyección cívica, sino que personifica un tiempo de crisis filosófica profunda, marcada por la contradicción entre su pretensión

fenomenológica de verdad y su relativismo historicista. El propio Ortega había respondido a ella con su planteamiento de la razón vital o de la vida como realidad radical, algo que Gaos apreciaba, aunque sólo después de haberse puesto en el lugar de los críticos de Ortega y de haber respondido a las habituales objeciones de pensador asistemático, con escaso rigor conceptual y discontinuo en los temas. Ya entonces se mostraba así como un discípulo independiente y original, y también como un intérprete sólido y perspicaz de las tesis del maestro. De todo ello dará cuenta durante su posterior trayectoria intelectual, ya en el exilio.

Ciertamente, ni las evidentes diferencias políticas de Gaos con Ortega durante la guerra malograron su lealtad intelectual al antiguo maestro, ni esa lealtad impidió que llegara a desarrollar una obra original. En este sentido, pienso que Gaos radicalizó a su manera los conceptos orteguianos de razón vital y razón histórica, suscitando un personalismo o un subjetivismo ‘inmanentista’, como él mismo dirá a menudo, y a un historicismo hispanoamericano de cuño propio.

En relación con lo primero, Gaos encontrará en las humildes certezas de la experiencia autobiográfica una mínima respuesta a la aporía, arriba señalada, de la filosofía como búsqueda irrenunciable pero irrealizable de verdad, en la que frustración y anhelo se identifican justificando así la tarea de pensar. Buena prueba de ello será su interés por la ‘filosofía de la filosofía’ —como gustaba decir apropiándose de una célebre expresión de Dilthey, autor de referencia tanto para Ortega como para él mismo— en un horizonte de amenaza a la misma supervivencia de la filosofía, cuya pretensión de racionalidad había sido cuestionada más que nunca bajo la experiencia del totalitarismo, la guerra y una violencia hasta entonces desconocida. El primer resultado significativo de esta reducción del raciovitalismo a una razón personal, autobiográfica y casi emocional fueron sus *Confesiones profesionales* (1958), que son no solo un libro de memorias, sino también una práctica autorreflexiva que asume el fin de la filosofía en un sentido tradicional y explora un nuevo punto de partida inspirado en la certeza intransferible de la propia individualidad.

Pero lo que resulta más sorprendente y termina por ahondar las diferencias entre maestro y discípulo, es que este último consiguiera realizar la gran aspiración que aquél siempre tuvo sin llegar a colmarla, como fuera la construcción de un sistema filosófico; todo un desafío, además, si se trataba de hacerlo sobre una base tan modesta como la certeza autobiográfica, que Gaos afrontó en sus dos grandes libros, resultantes de dos cursos universitarios: *De la filosofía* (1982 [1962]) y *Del hombre* (1970). Ambos

conforman un sistema filosófico en un sentido diferente del habitual, justificándose en la evidencia de la filosofía como destino insoslayable de la razón, y de esta última como cualidad específicamente humana. En concreto, partía Gaos de una fenomenología de las expresiones verbales para extraer de ellas categorías racionales o conceptos fundamentales, cuyo carácter antinómico se resuelve en sentido kantiano, con una apelación a la razón práctica que sin embargo no se apoyará en un sujeto trascendental, sino en los motivos irracionales y las verdades personales de los sujetos empíricos (Gaos 1982, 1992).

Pero ésta no fue la única asimilación creativa que Gaos hizo del pensamiento de Ortega. De hecho, no fue la más relevante desde el punto de vista de su influencia posterior, pues ejerció una mayor proyección su replanteamiento del perspectivismo o ‘circunstancialismo’ en clave hispanoamericana, cuestión a la que me referí en su momento (Sánchez Cuervo 2007a) y que constituye ya un lugar común (Gómez Martínez 1991; Alfaro 1992; Muguerza 2010, entre otros). Durante las décadas de los cuarenta y cincuenta, buena parte de su obra más significativa se centró en una reflexión sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento de lengua española en general y mexicano en particular, para delimitar sus perfiles y reconocer su capacidad crítica en el contexto de la crisis radical de la razón filosófica moderna. Ello no dejaba de mostrar una clara impronta orteguiana por lo que tenía de revitalizador de la propia circunstancia, llevándola hacia la plenitud de su significación tal y como se había planteado en *Meditaciones del Quijote* (1914), pero con un decisivo cambio de acentos: para Gaos, la salvación de la circunstancia española no radicaría tanto en una aproximación reflexiva a la cultura filosófica europea por la profundidad conceptual que ésta podría aportarle, como en su re-significación dentro de una circunstancia mucho más amplia y compleja como la hispanoamericana. Sobre esto mismo teorizará ampliamente, en sintonía con su vivencia del exilio como ‘transtierro’ o ‘empatriación’ mucho más que como destierro o desarraigo (Gaos 1996, 223-244, 544-558).

De esta ‘americanización’ del raciovitalismo y del historicismo orteguianos resultará, no sólo una notoria contribución historiográfica (Gaos 1993), sino también, y sobre todo, una afirmación de la singularidad del pensamiento hispanoamericano, caracterizado por un triple rasgo estético-político-pedagógico, y casi siempre orientado hacia la reforma de la propia circunstancia. Gaos lo resume ‘como una pedagogía política por la ética y más aún la estética; una empresa educativa, o más profunda y anchamente, formativa o reformadora, de independencia, constituyente o constitucional,

de reconstrucción, generación, renovación'. Es decir, como un pensamiento entendido como 'potencia histórico-vital humana', o un pensamiento 'inmanentista' o elevador de la propia circunstancia 'a conciencia de sí', cuyo objeto primordial es 'este mundo, esta vida, el más acá', y en cuya palabra 'está entrañada la acción misma' (Gaos 1990, 87ss).

Ahora bien, cuando se toca el mencionado lugar común no siempre suele subrayarse con la intensidad que a mi juicio merece cierto componente transgresor de esta adaptación gaosiana del pensamiento de Ortega a la circunstancia hispanoamericana. En realidad, Gaos no se limita a trasladar el perspectivismo a América, tal y como tantas veces se ha repetido, sino que plantea que pensadores hispanoamericanos muy anteriores a Ortega, ligados a las revoluciones de Independencia fuera como precursores, partícipes activos o herederos de las mismas y en un sentido tanto político como cultural, habrían elaborado ya una filosofía de la circunstancia. Desde la obra de los jesuitas criollos del siglo XVIII hasta la de aquellos que recogieron críticamente los resultados del proceso emancipador —la generación argentina de 1834 o el primer liberalismo mexicano, por ejemplo— pasando por aquellos que fueron contemporáneos del mismo como el propio Simón Bolívar, este pensamiento circunstancial habría sido decisivo. La independencia, entendida no sólo como un estatuto legal, sino también como una emancipación integral del ciudadano y de su propia conciencia respecto de cualquier forma de imperialismo, sería, por tanto, para Gaos, la experiencia crucial del pensamiento de lengua española, hasta el punto de erigirse en su principal categoría hermenéutica.

Esta reflexión de Gaos no es nada inocente, ya que con ella el raciovitalismo e historicismo orteguianos adoptan un sesgo hasta entonces desconocido, operándose incluso una cierta transgresión epistemológica. Gaos descontextualiza los conceptos básicos del maestro, desmonta el 'logos del Manzanares' —como gustaba decir a Ortega en *Meditaciones el Quijote* para referirse a una manera de pensar abierta al mundo, sin ninguna restricción, pero desde la propia circunstancia— y lo desplaza fuera de la Escuela de Madrid y de la Generación europeísta del 14, para reconstruirlo en un espacio y un tiempo diferentes; en concreto, los de la América independentista. Emancipación y anti-colonialismo, en un sentido no sólo político sino también cultural, serán entonces referencias ejemplares a la hora de caracterizar el pensamiento de lengua española, y también de infundir legibilidad hermenéutica en su propia historia, pues esta se articula en función de aquellas, tal y como sugerirá en sus trabajos historiográficos (Gaos 1993). Y no solo en relación, por cierto, con América, sino también con España,

en la medida en que ésta última —expondrá Gaos en diversos textos— aún no se ha liberado de su propio pasado imperialista, siendo en la actualidad una colonia de sí misma (Sánchez Cuervo 2012, 262-268). ¿Fue Gaos un precursor de los estudios poscoloniales? Cuando menos fue un intérprete original de Ortega, que supo actualizar y reformular sus tesis sin prejuicios.

### **De la razón vital a la razón poética: María Zambrano**

Seguramente el exilio más emblemático y fecundo entre los discípulos de Ortega sea el de María Zambrano, que no por casualidad es el más conocido y estudiado (Cerezo 2012; Zambrano 2011). Se trata, además, de un brillante ejemplo de heterodoxia, condicionada sin duda por la experiencia de la Guerra Civil, si bien ya en los años anteriores a la misma se había ido despejando. Es bien conocida cierta escena tras la publicación de *Hacia un saber sobre el alma* (1934), el ensayo programático de Zambrano: Ortega la llama a su despacho, la recibe de pie y le dice: ‘No ha llegado usted aquí (señalándose el pecho) y ya se quiere ir lejos’, tras lo cual ella se marcha llorando a caminar por la Gran Vía de Madrid. ¿Qué podía irritarle tanto al maestro, de ese ensayo?

Para empezar, la audacia e independencia de su discípula, además de su condición de mujer, la única destacada, por cierto, en un medio indudablemente patriarcal como era el de la Escuela de Madrid y la academia filosófica en la España de entonces, por muchos intentos en sentido contrario y en cualquier caso fugaces que pudiera hacer el feminismo republicano. Pero se trataba, sobre todo, de un ensayo diferente que quería llevar la razón vital más allá de sí misma, por veredas que Ortega había entrevisto sin llegar nunca a recorrer. Bien es cierto que, con su tesis de la razón vital, el maestro había planteado una salida alternativa a los reduccionismos del idealismo y del positivismo. Frente a la primacía excluyente de la razón especulativa, por una parte, y de la razón científica, por otra, había reivindicado la vitalidad intransferible del hombre concreto, náufrago y dramaturgo de sí mismo; el yo singular en medio de su circunstancia y abierto al mundo desde una perspectiva determinada, como realidad radical y piedra angular de una reforma de la razón. Ahora bien, desde la perspectiva crítica de Zambrano, esta noción de ‘vida’ resultaba insuficiente, aun a pesar de su potencial, para culminar dicha reforma, al no hacerse cargo de los ámbitos sumergidos de la experiencia vital. Sin duda, lo que Ortega proponía no era idealismo ni positivismo, pero sí compartía con ambos algo muy importante: el rechazo de todo

aquello que la racionalidad canónica moderna siempre había excluido de cualquier definición de razón, a saber, las pasiones, los anhelos, la esperanza, el temor, la intuición, el mundo del sentir y sus lenguajes... Por eso mismo —había dicho Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma*— es necesario ir más allá de la razón vital, en busca de una razón íntegra o de la ‘razón de toda la vida del hombre’ (Zambrano 2016, 440); de ‘un saber más amplio’ (435) o un saber, precisamente, sobre el alma entendida como la entraña de la vida. En definitiva, y como indicará a partir de 1937, en plena lucha contra el fascismo y a propósito de una interpretación del mismo de mayor calado crítico que la de Ortega, de la ‘razón poética’ (Sánchez Cuervo 2017).

Otra de sus primeras formulaciones explícitas de este concepto, como la que se halla en una carta de 1944 a su amigo Rafael Dieste, apunta más allá, precisamente, de la reforma orteguiana de la razón, para apelar a ‘algo que sea razón pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad’ (Zambrano 2004, 102ss). Ese algo era un saber de salvación capaz de condescender ante las penumbras de la realidad, de rescatar todo aquello que el sujeto occidental abandonó en su prematura salida del saber trágico y de atemperar así la claridad cegadora del racionalismo, lo cual requería la articulación de una razón no dialéctica, ni representativa ni discursiva, ni siquiera narrativa, pues ninguna de ellas despeja cauces suficientes para una reconciliación, no de la razón consigo misma, sino con lo otro de sí, con aquellas experiencias vitales originarias de las que un día brotó para luego olvidarlas. Zambrano planteará así un constante ir y venir entre la filosofía, la poesía y la mística, a lo largo del cual se irá abriendo paso una razón abiertamente heterodoxa, siempre en el límite entre otras maneras de entender la razón ilustrada y una apertura explícita al pensamiento gnóstico.

El largo y complejo exilio de Zambrano, en el que la continuidad entre la ‘razón vital’ y la ‘razón poética’ resultará cada vez más tenue, aunque nunca llegue a desvanecerse, es, entre otras muchas cosas, una metáfora de ese ir y venir. Primero en el México de la recién fundada Casa de España y de la Universidad Michoacana, en Morelia, en donde residirá en su primer año lejos de España. Después, durante la década de los cuarenta, tan decisiva para la maduración de su pensamiento racio-poético, en la Cuba de su gran amigo José Lezama Lima y el grupo poético Orígenes, y en la vecina isla de Puerto Rico. De aquellos años data, por cierto, su libro *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* (1940), del que podrían destacarse muchas cosas. Por ejemplo, su influencia en la Constitución de Puerto Rico como Estado Libre

Asociado (Zambrano 2016, 1-51; 581-614), y también la continuidad y al mismo tiempo contraste entre sus contenidos e imágenes, y algunas imágenes de Ortega, empezando por aquella tan conocida de la vida como naufragio. En Zambrano, esta imagen se verá reemplazada por la de la insularidad, de manera que la imagen de la isla en general y de Puerto Rico en particular, expresarán contenidos racio-poéticos que escapan del alcance semántico de la imaginería orteguiana. En concreto, el desprendimiento respecto de las viejas y opresivas categorías de la metafísica occidental y la gestación de un logos embrionario y aún sumergido; la liberación de una esperanza largamente avasallada por esas categorías y la emergencia de un mundo intermedio entre el fondo de la vida humana y su propia trascendencia, entre la oscuridad de las entrañas y la luz que emana de ellas. En el universo de Zambrano, la isla es el símbolo de un inédito comenzar y de la aparición de una realidad aún incipiente. Cuba y Puerto Rico encarnaron esto para ella (véase Zambrano 2007; Morenos Sanz 2004).

Ese simbolismo trascendente no sólo no desaparecerá, sino que seguirá evolucionando tras el regreso de Zambrano a Europa, primero a Roma, en donde su tendencia a la mística será más evidente y comprometida, después a ‘La Pièce’, en el Jura francés, y seguidamente a Ginebra, antes de su retorno a España en 1984. Los ejemplos serían múltiples y suelen contrastar con el uso de la imagen en Ortega, más retórico que otra cosa. El ya mencionado ‘logos del Manzanares’ adquirió en el horizonte racio-poético de Zambrano un amplio sentido figurativo, sin duda mayor que en el caso de Gaos, en tanto que descendimiento hasta la matriz oceánica, sumergida y abismada, de toda razón ‘fluvial’ o circunstancial. En este sentido discurriría, por ejemplo, la singular evocación del Madrid auroral de 1930, inmediatamente anterior a la proclamación de la República, en términos de una ciudad marítima o un gran rompeolas, recogida en su ensayo autobiográfico *Delirio y destino*, escrito en 1952. Otra referencia, más explícita, recogida en un ensayo de madurez como *De la aurora* (1986), sería la que hace del ‘logos del Manzanares’ punto de partida de un ‘sentir originario’ que se haga cargo de ‘las entrañas’, que llegue hasta ellas y sea ‘cauce de sentido para ellas’; que haga ‘ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, rescatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de lo que late sin ser oído, por no tener palabra’; todo ello a propósito de una evocación de Ortega —junto a Nietzsche, por cierto— como ‘ser de la Aurora’ (Zambrano 2018, 342).

Pero si la célebre imagen fluvial de Ortega se transfigura, bajo la mirada heterodoxa de Zambrano, en toda una simbología oceánica, no menos radical es el

cambio de perspectiva de su ‘circunstancialismo’. Lejos de agotarse en referencias circundantes de una reflexión amplia y versátil, aunque limitada, sobre el mundo, las ‘circunstancias’ orteguianas se transforman, bajo esta mirada diferente, en máscaras apócrifas de una realidad velada y latente, largamente avasallada por las categorías del humanismo occidental y aprehensible sólo mediante un saber trascendente y condescendiente. Es decir, mediante una razón descentrada que, más allá de toda razón histórica o discursiva, recoja aquellos estratos de la vitalidad que el maestro entrevió sin llegar a encararse con ellos. Por eso el modo pleno de salvar o de ver las circunstancias ‘sería el verlas del otro lado, el darlas la vuelta invirtiendo así la situación entre ellas y el sujeto, que en vez de estar por ellas cercado las rodearía él’. O lo que es igual, venciendo la resistencia que levanta la propia afirmación subjetiva en términos de ‘Razón Vital’, pues el sujeto, antes de afirmarse como tal, ‘trata con la realidad sintiéndola y sintiéndose despojarse de su afirmación’, hasta que las circunstancias dejan de mostrarse como un cerco para revelar ‘un centro que a sí mismo y a su contorno trasciende’ (Zambrano 2019, 425). El exilio, más que el regreso, como respuesta a la crisis de España y de Europa —o, dicho con cierta ironía, como salvación de las circunstancias— no sólo consumaría un desencuentro político que ya se había ido produciendo durante los años republicanos y que alcanza su momento más crítico en los comienzos de la guerra por el claro contraste entre la militancia de Zambrano y el silencio anuente de Ortega ante el rumbo de los acontecimientos; también escenificaría un camino de iluminación de ese centro de realidades veladas tras la claridad de la razón vital, el rescate de su negatividad y el alumbramiento de sus reveses.

### **¿Razón vital o razón simbólica? La crítica de Eduardo Nicol**

Al igual que el propio Ortega y otros filósofos contemporáneos, Eduardo Nicol fue consciente de la necesidad de una reforma de la razón, sólo que su planteamiento de la misma discurrió por derroteros muy diferentes de los orteguianos, y no porque diera la espalda a la vida como hecho radical, sino por su interpretación de la misma. Si Ortega concibió dicha reforma a partir de conceptos elementales como los de ‘vida’ —entendiendo por tal la vida intransferible de cada cual—, ‘circunstancia’ o ‘perspectiva’, Nicol lo hizo a partir de nociones más bien antagónicas como las de ‘alteridad’, ‘expresión’, ‘comunidad’ o relación simbólica entre sujetos, que plasmó en libros medulares como *Metafísica de la expresión* (1957), *Historicismo y existencialismo* (1960), *Los principios de la ciencia* (1965), *El porvenir de la filosofía* (1972), *La*

*reforma de la filosofía* (1980) o *La crítica de la razón simbólica* (1982). Los tres últimos conforman además una trilogía en la que afloró una de las aportaciones más maduras de Nicol: el concepto de ‘razón de fuerza mayor’, especie de razón instrumental que actualizaba y dejaba atrás la crítica de la técnica que el propio Ortega y otros contemporáneos habían efectuado décadas antes. ‘Razón simbólica’, asimismo, sería el término —sin duda reminiscente de un autor de referencia para Nicol como Ernst Cassirer— que sintetizaba lo que para aquél sería una auténtica razón vital o inspirada en la experiencia de la vida, sin traicionar los grandes resortes de esta última: su condición expresiva y por tanto intersubjetiva, y, en el caso de la vida filosófica, su intención de verdad irrenunciable aunque a la altura de los tiempos, siguiendo la senda, sobre todo, del pensamiento fenomenológico y sin las pretensiones de la tradición metafísica, que el propio Nicol pretendió reformular.

Es obvio que su obra no tuvo la envergadura ni, mucho menos aún, la influencia de la de Ortega, pero sí la suficiente solidez como para constituir una referencia crítica significativa de la misma. Ortega y Nicol formularon dos concepciones de la filosofía, del sujeto y del mundo contrapuestas, aunque no por fuerza excluyentes y puede que incluso más bien lo contrario, precisamente por la razón parcial de ser que puede justificar a cada una de ellas. Una contraposición que, por otra parte, Nicol no dejó de proyectar en la obra de su contemporáneo Gaos, con quien coincidió no ya en México, sino también en la propia universidad mexicana. Ambos fueron docentes de la misma facultad de filosofía, mostrando siempre un antagonismo intelectual que les llevó a polemizar tempranamente, a propósito de la publicación de *Historicismo y existencialismo* (Valero 2015, 95-101), aunque en condiciones desiguales: Gaos era siete años mayor que Nicol y había llegado a México por la puerta grande, en 1938, como uno de los primeros invitados de la Casa de España —después El Colegio de México— y con el prestigio de haber sido el último rector de la Universidad Central de Madrid y de haber ejercido la docencia en ella de manera casi heroica, bajo el acoso de las bombas, hasta el último día. Con el prestigio, también, de ser el gran discípulo de Ortega y el autor de una obra aún escueta pero ya consolidada, habida cuenta, por ejemplo, de sus trabajos sobre Husserl, a quien de hecho había traducido tempranamente. Mucho más precaria había sido la llegada de Nicol, a bordo del célebre *Sinaia*, tras haber alcanzado exhausto la frontera como soldado regular de un ejército derrotado y haber pasado una temporada en el campo de concentración de Argelès-sur-mer, sin recursos materiales y siendo todavía un perfecto desconocido.

Este antagonismo entre ambos filósofos, en el que ahora no podemos detenernos (véase Sánchez Cuervo 2007b) y que, dicho sea de paso, arrojaría luz sobre el exilio filosófico del 39 en México desde el punto de vista, aún escasamente cultivado, de la epistemología social, condicionó y al mismo tiempo fue resultado de la crítica de Nicol a Ortega, que puede apreciarse sobre todo en dos escritos: en uno de los últimos capítulos del ya mencionado libro *Historicismo y existencialismo* (1960, 341-381) y en varios apartados de las partes primera y tercera de *El problema de la filosofía hispánica* (1961) (1998, 126-155; 209-278). Resumiendo, podríamos decir que en ellos plantea Nicol cuatro grandes objeciones a Ortega, todas ellas ligadas entre sí.

En primer lugar, el raciovitalismo sería en realidad un personalismo de raíz irracionalista y, por cierto, un brillante ejemplo de pensamiento español contemporáneo —tan criticado por Nicol—, cuya tendencia individualista y renuente a la vocación científica, sistemática y universal de la filosofía como tal, le haría inepto para la construcción de una comunidad tanto científica como política. En el universo orteguiano, el ‘yo’ es el protagonista de su propio pensamiento, en detrimento de toda intención genuinamente comunicativa. Reducida a ‘mi vida’ o a la ‘vida de cada cual’, la experiencia filosófica se resolvería así en una función subjetiva o, como dirá Nicol en algunos momentos en clara alusión a Gaos, en una ‘confesión personal’ (1998, 240). En este sentido, serían las motivaciones subjetivas de cada pensador concreto —los ‘supuestos’ y las ‘creencias’, tal y como los había denominado Ortega— las que condicionarían la tarea filosófica, siendo ambas individuales, análogas a la fe religiosa y anteriores al conocimiento. En una palabra, irracionales. Ortega, ‘cada vez que recae sobre el tema de las raíces vitales de la razón, propende a tomar posiciones más o menos veladas de irracionalismo’ (1998, 345).

En segundo lugar, Ortega reproduciría el mismo idealismo que pretende superar: si el hecho radical es la vida de cada cual, el sujeto terminará atrapado en sus propias ideas, de modo que todo lo demás será ‘una realidad secundaria, virtual’ e ‘interior a mi vida’, incluyendo la noción de ‘circunstancia’. Esta noción, tal y como Ortega la enfoca, se agotaría en un horizonte sin interlocución más allá de la que ofrece el mundo propio de cada individuo. Se asemejaría a un paisaje sin voz o a una voz solitaria, que no dialoga: ‘Ortega siempre da la impresión de que viaja solo’ (1998, 248). El raciovitalismo recaería, por tanto, en un idealismo en sentido solipsista, en el que la ‘circunstancia’ es el eco de un yo prematuro, que ‘vive pero no *convive*’. Esta ‘nueva versión del idealismo’ (1960, 351) no sería otra, en términos orteguianos, que el

‘perspectivismo’. Conforme a ella, cada vida —afirmaba Ortega en un pasaje de *El tema de nuestro tiempo* recordado por Nicol— ‘es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. [...] El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad’. Algo que —responde Nicol— ‘sería tal vez cierto si la verdad consistiera en un mirar, y no en un hablar’, pues la verdad ‘es logos, verbo, palabra’, y el ‘más elemental hablar de las cosas produce ya un desbordamiento de esa supuesta perspectiva individual limitada’ (1960, 352) Toda opinión es expresión, no ya de un sujeto que se hace presente por medio de ella, sino también de su interacción comunicativa con otros sujetos, del hecho mismo de la comunicación. La evidencia primaria de la conciencia es la alteridad y no la soledad radical, siendo la autoconciencia una experiencia tardía.

En tercer lugar, Ortega, al igual que otros pensadores españoles del primer tercio del siglo XX, o de la ‘etapa orteguiana’ tal y como Nicol la designa en *El problema de la filosofía hispánica*, se caracterizaría por su ineptitud para el reformismo político. En la línea de Unamuno y D’Ors, por ejemplo, aunque con acentos diferentes entre sí, su preocupación por la reforma del ‘ethos’ hispánico terminaría cediendo a la tentación personalista o de ser protagonista de su pensamiento, e incluso al gusto por la celebridad o al afán de hablar de sí mismo. Así, el reformismo orteguiano del 14 no sería tan diferente como parece del ensimismamiento del 98, limitándose más bien a insuflarle un optimismo europeísta. Bien es cierto que este reformismo —viene a decir Nicol— expresado de manera ejemplar en el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias, traería consigo un notorio cambio de acentos —de la introversión a la extroversión—, de motivos estéticos —del paisaje castellano a la urbanidad burguesa— y, por supuesto, de claves filosóficas —del sentimiento trágico a la razón vital—, pero, a su juicio, bajo todas estas aparentes rupturas permanecería la tendencia personalista y la incapacidad, no ya para contribuir a la mejora del ‘ethos’ en sentido universal, sino también para culminar una auténtica reforma del ‘ethos’ nacional. En lugar de afrontar realmente la circunstancia de la España de su época, Ortega se habría mostrado dócil y autocomplaciente ante ella. Por eso su reformismo no llegó a resolver los grandes problemas de la vida española: la intolerancia, la subordinación del bien común al interés individual y a la vanidad personal, o la ausencia de una auténtica ciudadanía. Para Nicol, la Guerra Civil de 1936 no fue un acontecimiento fortuito, sino la prueba de fuego no superada.

En cuarto lugar, Ortega no sólo no llegó a ser un filósofo sistemático, sino que además sería prototípico del ‘ensayismo’ o prejuicio según el cual el ensayo constituye el género expresivo característico del pensamiento hispánico, en detrimento de la filosofía en sentido sistemático y universal. Nicol no se opone al ensayo, que él mismo cultivó, siempre y cuando sea reconocido como un género menor o una ‘música da camera’ (1998, 250), que en ningún caso debe suplantar o desplazar a la filosofía como teoría de la verdad, pues ello equivaldría a sustituir la vocación científica por la función ideológica y estética. El ‘circunstancialismo’, en tanto que expresión subjetiva de temas de actualidad y de ideas sueltas, con agudeza y sentido estético pero sin grandes pretensiones teóricas, sería precisamente ‘la cualidad del ensayista nato’ (1998, 251), como también lo sería la asimilación de la filosofía al modelo de una obra de arte y el sacrificio consecuente de la verdad por la belleza, o de lo lúcido por lo lucido, derivando todo ello hacia un esteticismo irresponsable, característico de la mencionada ‘etapa orteguiana’. El ensayismo sería, por tanto, la retórica del sujeto que, llevado por el afán de celebridad, quiere hablar de sí mismo en lugar de dejar hablar a la verdad.

En definitiva, a diferencia de Gaos y Zambrano, la reflexión de Nicol sobre Ortega se inscribe en el plano de la ruptura, que no puede faltar en una aproximación elemental a la recepción de su legado en el exilio del 39. Con ella concluimos este análisis, en el que hemos intentado recoger tres perfiles insoslayables que hicieron presente el legado orteguiano, ya fuera reflexionando sobre él, prolongándolo de manera original o heterodoxa, o señalando sus flaquezas.

### **Bibliografía**

Alfaro, H.G. 1992. *El pensamiento de José Ortega y Gasset y José Gaos: una vertiente del pensamiento latinoamericano*. México: UNAM.

Campomar, M. 2016. *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Cerezo, P. 2012. ‘De la razón vital a la razón poética’. En *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a una crisis finisecular*, editado por P. Calafate, J.L. Mora y X. Agenjo Bullón, 167-187. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi.

Elorza, E. 1984. *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.

- Gaos, J. 1958. *Confesiones profesionales*. México D.F.: Tezontle
- Gaos, J. 1970. *Del hombre (curso de 1965)*. México D.F.: FCE
- Gaos, J. 1982. *Obras completas XII. De la filosofía (curso de 1960)*, prólogo de L. Villoro. México D.F.: UNAM.
- Gaos, J. 1990. *Obras completas VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, prólogo de J.L. Abellán. México D.F.: UNAM.
- Gaos, J. 1992. *Obras completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, prólogo de O. Castro. México D.F.: UNAM.
- Gaos, J. 1993. *Obras completas V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, prólogo de E.C. Frost. México D.F.: UNAM.
- Gaos, J. 1996. *Obras completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, prólogo de L. Zea. México D.F.: UNAM.
- Gaos, J. 1999. *Obras completas X. De Husserl, Heidegger y Ortega*, prólogo de L. Mues de Schrenk. México D.F.: UNAM.
- Gaos, J. 2013. *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, edición de J. Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gaos, J. 2018. *Obras completas I (1928-1938). Escritos españoles*, 2 vols, prólogo de A. Serrano de Haro. México D.F.: UNAM.
- Giustiniani, E. 2009. 'El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París. Entre franquismo y liberalismo'. En *Circunstancia*, 19. Consultado el 4 de mayo 2020 <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01475092/document>.
- Gómez Martínez, J.L. 1991. 'Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano'. *Cuadernos Americanos* 25: 49-86.
- Gracia, J. 2014. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus-Fundación Juan March.
- Lasaga Medina, J. 2011. 'Antonio Rodríguez Huéscar: el momento "escolar" de la filosofía'. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán* 6: 107-128.
- López-Ocón, L. 2014. 'Atlante en el exilio: actores y etapas de una revista hispano-americana'. En *El exilio español del 39 en México: mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*, editado por A. Sánchez Cuervo y G. Zermeño, 63-100. México D.F.: El Colegio de México.

Morán, G. 1998. *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Madrid: Tusquets.

Moreno Sanz, J. 2004. 'Ínsulas extrañas, lámparas de fuego. Las raíces espirituales de la política en *Isla de Puerto Rico*'. En María Zambrano. *La visión más transparente*, coordinado por J.M. Beneyto y J.A. González Fuentes, 209-286. Madrid: Trotta.

Muguerza, J. 2010. 'Ortega en Latinoamérica: el legado filosófico de José Gaos'. En *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, coordinado por A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas, 56-81. Madrid: CSIC-Biblioteca Nueva.

Nicol, E. 1960. *Historicismo y existencialismo*. Madrid: Tecnos.

Nicol, E. 1997. *La vocación humana*, presentación de E. Hülsz. México D.F.: Lecturas Mexicanas.

Nicol, E. 1998 [1961]. *El problema de la filosofía hispánica*, prefacio de A. Constante y R. Horneffer. México D.F.: FCE.

Ortega y Gasset, J. 2006. *Obras completas. Tomo VI (1941-1955)*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.

Ortega y Gasset, J. 2013. *La rebelión de las masas*, edición de D. Hernández Sánchez. Madrid: Taurus.

Sánchez Cuervo, A. 2007a. 'El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: salvación y superación'. *Solar* 3: 41-54.

Sánchez Cuervo, A. 2007b. 'Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española.' *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 28: 105-134.

Sánchez Cuervo, A. 2012. 'Lecturas de la Independencia en el exilio español de 1939: José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol'. En *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*, 257-281, coordinado por A. Sánchez Cuervo y A. Velasco Gómez, 257-281. Madrid: CSIC-Biblioteca Nueva.

Sánchez Cuervo, A. 2015 'El exilio en América Latina: itinerarios del pensamiento'. En *Docencia y cultura en el exilio republicano español*, I, coordinado por A. Santana y A. Velázquez, 179-190. México D.F.: UNAM.

Sánchez Cuervo, A. 2017. 'The Anti-fascist Origins of Poetic Reason: Genealogy of a Reflection on Totalitarianism'. En *The Cultural Legacy of María Zambrano*, editado por X. de Ros y D. Omlor, 51-62. Cambridge: Legenda.

Valero, A. 2015. *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*. México D.F.: El Colegio de México.

Werner, M y B. Zimmermann. 2004. *De la comparaison à l'histoire croisée*. París: Seuil.

Zambrano, M. 2004. *La razón en la sombra. Antología crítica*, edición de J. Moreno Sanz. Madrid: Siruela.

Zambrano, M. 2007. *Islas*, edición de J.L. Arcos. Madrid: Verbum.

Zambrano, M. 2011. *Escritos sobre Ortega*, edición de R. Tejada. Madrid: Trotta.

Zambrano, M. 2016. *Obras completas II. Libros (1940-1950)*, edición dirigida por J. Moreno Sanz. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. 2018. *Obras completas IV-1. Libros (1977-1990)*, edición dirigida por J. Moreno Sanz. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. 2019. *Obras completas IV-2. Libros (1977-1990)*, edición dirigida por J. Moreno Sanz. Barcelona: Galaxia Gutenberg.