

Más allá del hispanocentrismo: el español como lengua cultivada para la filosofía

Beyond Hispanocentrism: Spanish as a cultivated language for philosophy

JORGE ÚBEDA¹

Resumen

El artículo analiza el rol del español en el ámbito del pensamiento filosófico. Históricamente, esta cuestión se ha debatido desde una perspectiva hispanocéntrica y cultural, donde se asocia el pensamiento en español con la literatura, la mística y el ensayo, en lugar de con sistemas filosóficos. El artículo propone que, para evitar el hispanocentrismo, el español debería considerarse en términos de sus potencialidades lingüísticas y estructurales. Examina ejemplos de filósofos como Menéndez y Pelayo, Unamuno, Ortega y Zambrano, quienes ofrecen distintas visiones sobre cómo se manifiesta la filosofía en la cultura española. La tradición del ensayo en español se destaca como el principal vehículo para el pensamiento, en contraste con la filosofía sistemática de otras lenguas. El artículo concluye que toda lengua es capaz de desarrollar pensamiento complejo, pero las características culturales y sociales moldean el despliegue filosófico. Finalmente, sugiere nuevas líneas de investigación sobre las capacidades del español como lengua de pensamiento, abordando desde el estilo y la sintaxis hasta una perspectiva interdisciplinaria que incluya estudios sociológicos y demográficos.

Palabras Clave

Lengua de pensamiento; Lenguas cultivadas; Filosofía española; Ensayo; Hispanocentrismo

Abstract

The article explores the role of Spanish in philosophical thought. Historically, this question has been approached from a Hispanic-centric and cultural perspective, associating thought in Spanish with literature, mysticism, and essays rather than with philosophical systems. It suggests that to avoid Hispanic-centrism, Spanish should be evaluated for its linguistic and structural potential. He examines philosophers like Menéndez y Pelayo, Unamuno, Ortega, and Zambrano, who offer different views on how philosophy manifests in Spanish culture. The tradition of the essay in Spanish is highlighted as the main vehicle for thought, contrasting with the systematic philosophy of other languages. The article concludes that every language can develop complex thought, but cultural and social factors shape the philosophical landscape. Finally, he suggests new research avenues on Spanish as a language of thought, considering style, syntax, and an interdisciplinary perspective, including sociological and demographic studies.

Keywords

Language of thought; Cultivated languages; Spanish philosophy; Essay; Hispanic-centrism

Recibido: 05/03/2025. Aceptado: 14/05/2025.

¹ Profesor asociado. Departamento de Filosofía y Sociedad. Facultad de Filosofía. (Universidad Complutense). Director de la Fundación Promaestro. Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas (2008). Algunas de sus últimas publicaciones más destacadas son “La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo*”: *Revista de Estudios Orteguianos* nº 48 (2024) y *La era de la fraternidad* (2025), Universidad Pontificia Comillas.

1. Salir del hispanocentrismo: de lo español al español

Desde que en 1782, Nicolás Masson de Morvilliers preguntara en la *Enciclopedia Metódica*, con evidente sarcasmo, qué se debía a España en el campo de las ciencias y el saber, esta pregunta ha sacudido, de tanto en tanto, la conciencia intelectual española obligándola a buscar respuestas que, o bien mostraran lo arbitrario e ignorante de tal pregunta o bien asumieran la verdad del presupuesto para ponerse a la tarea de cambiar el rumbo de una historia científica y filosófica, precaria en su despliegue y mediocre en sus resultados.

Que en 1876 se resucitara esta cuestión, gracias a un comentario marginal de Gumersindo de Azcárate que dio lugar a la famosa *polémica de la Ciencia Española* y que enfrentó a krausistas con Menéndez y Pelayo y a este con el sector más integrista del catolicismo español del siglo XIX; que en la primera década del siglo XXI, el Instituto Cervantes invitará a Gustavo Bueno e Ignacio Sotelo a pronunciarse sobre esta cuestión, ahora establecida como *el español como lengua de pensamiento*; que, recientemente, Reyes Mate publique un ensayo con el título de *Pensar en español* (2022) en el que recoge al menos dos décadas de discusión en torno a la cuestión desde España y Latinoamérica y, que, en 2024, la revista cultural *El Ciervo* dedique un monográfico a esta cuestión o el magazine digital *Jot Down* haya abierto un espacio de discusión sobre el asunto titulado *La querella española*, invitan a pensar que esta vieja cuestión, lejos de haberse resuelto, regresa como un contenido neurótico del que parece que no podemos desembarazarnos.

El modo habitual de afrontar esta cuestión ha sido predominantemente cultural e histórico: frente a la acusación de Masson de Morvilliers se ofrecen largas listas de pensadores y obras que cuestionan la nula aportación de España al campo del saber (Menéndez y Pelayo), se recrea la historia cultural de España a partir de sus aportaciones léxicas (G. Bueno, aunque parcialmente) o se pretende que la filosofía en español se encuentre realizada en el arte, la mística, la poesía o la novela (Unamuno, Zambrano). Incluso Ortega y Gasset, que parecía abrigar la esperanza de una proyección sistemática de la filosofía, reconoce que en España aquella ha de bajar a la plazuela del periódico y el ensayo circunstancial.

Parece que las diferentes respuestas a la cuestión recaen en lo que Claudio Guillén (1974), siguiendo a Leo Spitzer, denunciaba como el hispanocentrismo español como enfoque habitual en el tratamiento de las cuestiones culturales. Aunque Claudio Guillén argumenta con relación a la literatura comparada, denunciando como incompatible el *hispanocentrismo* con el *comparatismo*, podemos extender su denuncia a la cuestión de este artículo: parece que el modo de dar respuesta a la cuestión de en qué sentido el español es una lengua de pensamiento es

haciendo una afirmación intensamente nacional. No hace falta tener un agudo sentido clínico para advertir de que hay aquí una estrategia ilusa de compensación.

En este artículo nos proponemos resituar la cuestión del español como lengua de pensamiento en el ámbito de la discusión lingüística para que, desde ahí, se puedan evaluar, adecuadamente, los argumentos de índole cultural e histórica. De este modo evitaremos el hispanocentrismo español en el tratamiento de la cuestión, evaluaremos críticamente los argumentos que se han acumulado sobre ella y proyectaremos el español hacia el futuro como lengua de pensamiento, sin hurtar sus dificultades actuales y señalando, al mismo tiempo, sus evidentes potencialidades.

Despejemos, antes de entrar en los detalles de la cuestión, que consideramos que toda lengua es una lengua de pensamiento. Al decir de una lengua que es una *lengua de pensamiento* estamos refiriéndonos, ante todo, a determinadas formas cultivadas de la lengua en las que el desarrollo del pensamiento humano, a través de métodos específicos que implican el despliegue de recursos gramaticales o su directa innovación, alcanza a describir y operar o bien sobre nuevos fenómenos y ámbitos de la realidad o bien de formas nuevas sobre la realidad en general (Moreno Cabrera, 2009). En el contexto europeo, las distintas ciencias, experimentales o no, el derecho y la filosofía serán alguna de estas formas cultivadas de la lengua. En el caso de este artículo, al hablar del español como lengua de pensamiento estaremos refiriéndonos, si no lo explicitamos, a la filosofía en español como una de las formas de lengua cultivada. Por tanto, este será el ámbito dentro del cual se inscriben las afirmaciones principales de este artículo.

2. De lo cultural a lo lingüístico: ¿hay lenguas de pensamiento?

Decía Heidegger (1976):

Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua.

Según este aserto heideggeriano habría lenguas, el griego antiguo y el alemán, dotadas para el pensamiento filosófico sin las cuales no sería posible empezar a pensar. La afirmación se apoya en dos prejuicios claros que conviene denunciar:

(1) un *prejuicio cultural* que identifica que *empezar a pensar* es lo mismo que *filosofía* y que *filosofía* es aquello que se identifica con su posible origen histórico: la

Grecia arcaica. Tal prejuicio se extiende a la consideración de que la herencia filosófica de la Grecia antigua se traslada, directamente, al alemán. Si consideramos que Europa tiene una de sus fuentes culturales principales en la mistificación de la antigua Grecia tenemos que Alemania es el corazón de Europa, al mismo tiempo, que en Europa es donde se ha realizado de modo más pleno el pensamiento. Puro eurocentrismo;

(2) un *prejuicio filológico-textual*: aunque Heidegger identifica pensar y hablar en el texto citado, no se nos escapa que su referencial es la escritura. El pensamiento, según lo entiende Heidegger, acontece en la escritura y, aunque Heidegger no distingue entre escritura y texto, podemos afirmar que considera que el acceso al pensamiento se daría en la escritura textual y que la tarea hermenéutica del pensar sería una tarea principalmente filológica. ¿No se *piensa*, entonces, en las literaturas orales? ¿No se *piensa*, entonces, en la oralidad? No hay argumentos de peso para subordinar la oralidad a la escritura que permitan, entonces, enjuiciar la oralidad desde la imagen de la lengua que devuelve su disposición textual. Tampoco los hay para reducir lo lingüístico a lo filológico.

La superación de estos prejuicios constituye el primer peldaño para responder a la cuestión del español como lengua de pensamiento porque nos ayuda a identificar los ejes sobre los que se distribuye el debate: el *eje cultural-político*, en el cual se debate acerca quién cuenta y por qué en el pensamiento y el *eje lingüístico*, en el cual se plantean argumentos internos a las lenguas naturales con relación a su despliegue como lenguas cultivadas. Tales argumentos no tienen por qué cruzarse, aunque, en el caso de Heidegger, estaría claro: Alemania domina en el eje cultural-político porque su lengua natural es la mejor dotada para el pensamiento. Al eurocentrismo hay que añadirle el pangermanismo.

La reacción ante esta afirmación de Heidegger no ha sido, precisamente, la de ofrecer los argumentos lingüísticos que desenmascaren ambos prejuicios, si no la de tratar de posicionar al español como lengua de pensamiento asumiendo el marco valorativo en el que Heidegger (y otros antes que él, como Nicolás Masson) ha situado la cuestión. El español es tan lengua de pensamiento como el alemán y solo basta con aducir pruebas que muestren esta igualdad. Por tanto, encontraremos argumentos de carácter cultural-político, tendentes a un cierto nacionalismo lingüístico y argumentos de carácter filológico-textual, es decir, aquellos que muestran cómo el pensamiento se ha ido desplegando en español a partir de las evidencias textuales. Como hemos ya establecido, nos interesa, en primer lugar, perseguir los argumentos lingüísticos.

Para ello es útil analizar, brevemente, tres aproximaciones a esta cuestión que se han producido en las dos últimas décadas y que ilustran, con nitidez, tanto la persistencia del debate como de las respuestas que se tienden a ensayar. Las dos primeras son las que representan Gustavo Bueno e Ignacio Sotelo que, en 2003, responden a la cuestión del español como lengua de pensamiento en el *Anuario* del Instituto Cervantes, en una muestra ya explícita de que la cuestión que nos ocupa pertenece, también, al ámbito de la política lingüística del español. La tercera aproximación es la que explora Reyes Mate en su reciente ensayo *Pensar en español* que recoge de modo resumido, dos décadas de artículos e investigación sobre la cuestión para un público lector no especialista. Las dos primeras aproximaciones se mueven en los dos ejes de respuesta -cultural-político y filológico-textual- mientras que la de Reyes Mate prácticamente reduce toda la cuestión al eje cultural-político.

Ignacio Sotelo retoma los argumentos más radicales que sobre la cuestión ya había aducido el krausista Manuel de Revilla en la archiconocida polémica sobre la Ciencia Española. El grueso del argumento es que España no ha tenido un proceso de modernidad adecuado porque, en realidad, no ha conocido la secularización gracias a la tutela ejercida por la Inquisición a lo largo de su historia desde el siglo XV hasta el siglo XIX. Debido al factor de inhibición del pensamiento que ha supuesto la Inquisición, en España no se ha desarrollado la ciencia y la filosofía, por lo que Sotelo no tiene reparo en afirmar que, en este sentido, no podemos considerar el español como lengua de pensamiento. El argumento, como vemos, es de índole político-cultural. Sotelo, sin embargo, trata de asignar al español como lengua algún papel en el campo del pensamiento y lo encuentra, trayendo a colación un argumento de carácter filológico-textual, en la fecundidad del ensayo como género literario que hace de vehículo para la expresión del pensamiento en español.

Gustavo Bueno, que asume el mismo marco de discusión que Sotelo y que nos devuelve a la polémica decimonónica sobre la ciencia española, añade algunos argumentos de carácter lingüístico: el primero, lexicográfico, pues el español no sólo contiene términos propios que posibilitan el vuelo ontológico de la filosofía, sino que, incluso, habría hecho préstamos de destacado valor como el de *transcendental*, sin el cual Kant no hubiera podido denominar una dimensión decisiva de su sistema filosófico. El segundo, más polémico, es la revisión de la equipotencialidad de las lenguas. Bueno, contrario al relativismo lingüístico, modera una tesis radical que afirma que todas las lenguas tienen la misma potencia para convertirse en lenguas de pensamiento. En este punto, el argumento de Bueno se enreda pues, por un lado, afirma que hay lenguas más evolucionadas que otras sin distinguir entre lenguas naturales y lenguas cultivadas para afirmar, enseguida, que la idea de un mayor desarrollo de las lenguas solo se

puede evaluar entre lenguajes de segundo orden, es decir, entre lenguas cultivadas. Dentro de estas lenguas cultivadas, los criterios de su evolución tienen que ver con la capacidad de asimilación que la lengua en cuestión tenga de otras lenguas a lo largo de la historia, una asimilación que procede por conflicto y destrucción. En cualquier caso, lo destacado del argumento de Bueno es que pretende ser lingüístico. Recogeremos, más adelante, una valoración precisa de estos argumentos.

El caso de Reyes Mate es bien distinto a los dos anteriores porque Mate no parte del marco decimonónico de la polémica de la ciencia española pues su presupuesto es la lengua española como aquella que se define en la *Gramática* de Nebrija como la lengua de un imperio. Siguiendo la línea de pensamiento trazada por Walter Benjamin, Reyes Mate desarrolla las tres cuestiones que considera implicadas en la cuestión del español como lengua de pensamiento: (1) el español es la lengua de un imperio, de conquistadores y conquistados, de vencedores y vencidos lo cual conforma su pensar; (2) el español se ha impuesto acallando otras lenguas: el árabe y el hebreo en la Península, las lenguas autóctonas en América, por lo que ¿hasta qué punto el español puede alcanzar aquellas zonas en las que otras lenguas fueron silenciadas? y (3) el español, en el siglo XXI, tiene vocación del sur frente al predominio hegemónico en la modernidad de un pensar del norte. Los argumentos de Reyes Mate son político-culturales asumiendo, en ellos, que las lenguas integran acontecimientos históricos que condicionan su despliegue como pensamiento.

El debate que acabamos de plantear sitúa de modo claro las cuestiones lingüísticas que tenemos que abordar para delimitar, adecuadamente, el problema del español como lengua de pensamiento. En primer lugar, nos detendremos en lo que llamamos el argumento tipológico, es decir, en dilucidar a qué llamamos lengua de pensamiento. Aquí daremos respuesta a los argumentos lexicográficos y de equipotencialidad de las lenguas. En segundo lugar, analizaremos los argumentos filológicos-culturales para, finalmente, exponer algunas conclusiones y líneas de investigación futuras que serán necesarias seguir para profundizar en la cuestión.

3. El argumento tipológico

En este epígrafe nos detenemos en analizar, exclusivamente, en qué sentido se puede hablar de *lengua de pensamiento* como una tipología o, si como hemos anunciado más arriba, toda lengua, en tanto que lengua humana, es una lengua de pensamiento por lo que tendremos que especificar mejor de qué hablamos cuando hablamos de lenguas de pensamiento.

Para ello, nos servimos, con una intención meramente heurística, de la distinción propuesta por Moreno Cabrera (2009) entre *lenguas naturales* y *lenguas cultivadas*². Las lenguas naturales se basan en la facultad del lenguaje humano como característica de nuestra especie animal. Todas las lenguas naturales humanas comparten una serie de características que podemos llamar Gramática Universal, sin entrar en debates innatistas que aquí no vienen al caso. Además, se adquieren de forma espontánea durante un período crítico de maduración. Se usan de modo automático e inconsciente y se modelan por los condicionantes psicofísicos del ser humano. Por último, Moreno Cabrera afirma que la evolución de las lenguas naturales es *darwinista*.

Las lenguas cultivadas surgen a partir de desarrollos de las lenguas naturales motivadas culturalmente, por ejemplo, desde elaboraciones rituales de las lenguas naturales, modificando palabras, incluso la gramática para asignar a la lengua propiedades sobrenaturales. Otras formas de elaboración son el uso de palabras anticuadas o la ornamentación estética de las lenguas según determinados géneros tanto en la literatura oral como en la escrita. Un caso especial sería el de las lenguas estándares escritas de las sociedades industrializadas. Al contrario que las lenguas naturales, las lenguas cultivadas no se adquieren espontáneamente, sino que deben ser enseñadas de modo intencional y sistematizado. Por ello, las lenguas cultivadas son lenguas artificiales que no se tienen porque sujetar a los condicionantes naturales de las lenguas naturales. Finalmente, según Moreno Cabrera, la evolución de las lenguas cultivadas es *lamarckista* pues existe en ellas una adaptación teleológica y los cambios se transmiten de generación en generación a través de la enseñanza.

Si la referencia que hemos concretado en este artículo para *lengua de pensamiento* es el de la *filosofía*, podemos decir que la *filosofía*, entendido como lengua, es una lengua cultivada, por lo que la respuesta a la cuestión del español como lengua de pensamiento se dirime en el plano de discusión de las lenguas cultivadas y no en el de las lenguas naturales. La pregunta que nos deja el argumento tipológico, hasta el momento, es, ¿en qué sentido el español cultiva la lengua natural como filosofía?

No es poca ganancia la que obtenemos con esta distinción pues, por un lado, desbroza el campo de discusión. De lo que está hablando Heidegger es de filosofía y de los desarrollos del alemán y el griego como lenguas cultivadas por lo que la discusión con sus afirmaciones será

² No tomamos esta distinción en un sentido rígido y ontológicamente comprometido. De hecho, consideramos que el marco en el que teoriza Moreno Cabrera vinculado a la teoría sintética de la evolución es problemático, al separar la evolución biológica y la cultural como si fueran dos momentos sucesivos, en el que la evolución cultural se “independiza” de la biológica.

en torno a los modos de desarrollo de las lenguas cultivadas como a sus aportaciones. Y en este punto todo dependerá, en última instancia, de qué entendamos por filosofía. Ahora bien, quedaría pendiente la pregunta de si toda lengua natural está en las mismas condiciones para desarrollar y cultivar la lengua en el sentido de la filosofía. Y aquí necesitamos algo más que la distinción de Moreno Cabrera para responder.

En este punto, resultan de especial interés tanto las aportaciones de Deutscher en *The Unfolding of Language* (2005) como de Dixon en *Are some languages better than others?* (2016). En primer lugar, Deutscher nos muestra en su obra el proceso por el que una lengua se va volviendo más compleja desde el punto inicial que llama “*Yo, Tarzán*”. No obstante, la tesis principal de Deutscher es que ese momento inicial ya contiene la posibilidad de su desarrollo complejo hacia la nominalización y subordinación, condiciones ambas de la formulación de estructuras oracionales complejas. En este sentido, desde el punto de vista de las lenguas naturales, todas las lenguas son lenguas de pensamiento, si entendemos pensamiento en un sentido genérico como el conjunto de habilidades y procesos cognitivos que el ser humano despliega en su relación con el mundo.

Dixon arriesga más en su obra y se pregunta si hay lenguas mejores que otras, lo cual podría devolvernos al *dictum* heideggeriano. Sin embargo, la respuesta de Dixon es dejar en manos del lector la respuesta a esta pregunta ofreciendo cuarenta y dos indicadores para que pueda comparar lenguas entre sí y decidir cuál le parece mejor. Uno de los criterios que sugiere para hacer esta comprobación es una famosa cita de Jakobson que parafrasea en su libro: las lenguas difieren esencialmente en lo que deben transmitir y no en lo que pueden transmitir. Es decir, donde se dirime, finalmente, la comparación entre lenguas es, precisamente, en aquello para lo que se usan y no, tanto, en la capacidad que tengan para transmitir algo. La pregunta, por tanto, no es si hay lenguas mejores que otras si no ¿mejores, para qué?

En conclusión, todas las lenguas naturales, como el español, desarrollan lenguas cultivadas. Existe un modo de lengua cultivada, que llamamos filosofía, que se ha desarrollado a partir de diferentes lenguas naturales. Lo que diferencia a estas formas de lengua cultivadas es cómo se usen y no la capacidad de la lengua en cuestión de cultivarse como filosofía. Por tanto, lo que conviene preguntarse es cómo se ha cultivado en España la filosofía. Para ello, tenemos que detenernos en los argumentos de carácter filológico-cultural. Será en ellos en los que tendremos que encontrar algunas respuestas a la pregunta de si el español es una lengua de pensamiento.

4. Los argumentos filológicos-culturales

Nos hemos referido más arriba a la *polémica de la ciencia española*, situada en la segunda mitad del siglo XIX, como uno de los momentos en los que se plantea de modo explícito la pregunta acerca de en qué sentido se puede hablar de filosofía española. Con independencia del valor de las respuestas dadas a esta polémica, y que ya hemos valorado, es preciso reconocer que a partir de este momento se explicita una cuestión recurrente: la filosofía española necesita aclarar cómo entiende la filosofía para legitimarse como tal tanto en el plano nacional como en el internacional. En el plano nacional, esta aclaración ha constituido, precisamente, una de las matrices a partir de las cuales la filosofía española ha tomado conciencia de sí misma, afectando, al mismo tiempo, a la orilla de la América española por efecto tanto del pensamiento de Ortega como del exilio español a partir de 1936. En este epígrafe exponemos (1) los hitos más destacados de esta aclaración y (2) la discusión en torno al ensayo como el género *princeps* en el pensamiento español y en español

4.1. ¿Qué es filosofía en España y en español?

Un modo de exponer los hitos principales a los que nos referimos es respondiendo a tres preguntas: (a) ¿dónde encontramos la filosofía en España (y en español) ?; (b) ¿quiénes son los sujetos del pensamiento español? Y (c) ¿qué es lo que se piensa en el pensamiento español?

a. ¿Dónde encontramos la filosofía española?

Fue Menéndez y Pelayo (2009) el primero que respondió de manera metódica y clara a la pregunta de dónde debemos buscar para encontrar la filosofía española:

De dónde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular (Menéndez y Pelayo, 389).

Menéndez y Pelayo identifica que existe ya un horizonte de expectativas definido respecto de la filosofía como actividad, lo que llama aquí *filósofo de profesión* y que, probablemente, tiene como modelo la filosofía académica alemana, francesa o inglesa. Si vamos a buscar la filosofía española tratando de ajustarse a este horizonte entonces la búsqueda va a ser infructuosa porque la filosofía española no ha conocido, en la modernidad, esta institucionalización. Es preciso abrir el enfoque historiográfico y buscar allí donde se hace manifiesto el pensamiento, aunque no lo haga en las formas esperadas que delimitan el

horizonte de expectativas referido. Por tanto, se hace necesario redefinir qué entendemos por filosofía en el marco español si queremos dar una respuesta adecuada a la cuestión de su producción y aportación. Según el polígrafo cántabro la filosofía española se va a encontrar en el arte -entendido en sentido amplio-, en la sabiduría popular recogida en refranes y proverbios, en la comprensión que se ha ido haciendo de la propia historia, incluso en las manifestaciones culturales de la vida del pueblo. En definitiva, la filosofía española no responde a la definición foránea -nacionalista o globalista- que se pueda hacer de ella pues posee sus rasgos propios que han de ser explorados y concretados. Desde estos rasgos es desde dónde tiene sentido juzgar la cuestión del español como lengua de pensamiento.

Unamuno (2009), ya inmerso en el siglo XX, reforzará este argumento:

Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. [...]
Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.

Añade Unamuno algunas concreciones destacadas a la topología del pensamiento español de Menéndez y Pelayo. La primera es la caracterización de la filosofía española como asistemática frente a las filosofías de sistema que, como sabemos, caracterizan tanto a la filosofía alemana del siglo XIX como las distintas formas de positivismo francés e inglés. Por tanto, si buscamos filosofías sistemáticas en español no las vamos a encontrar. Pero la asistematicidad rima con otra característica: la filosofía española es concreta lo que implica que hay que buscarla dispersa en múltiples formas: el arte, la poesía, la vida, etc. Es una filosofía siempre en acto o realizada pero no la encontramos en formulaciones abstractas o meramente teóricas. Unamuno, además, destaca la mística como uno de los lugares filosóficos, cuestión que le disputará posteriormente Ortega para quien la mística, por ser inefable, no puede entrar dentro del logos filosófico. Finalmente, Unamuno afirma que toda lengua, incluida el español, lleva implícita una filosofía por lo que, en primer lugar, el desarrollo de lo que está implícito en la lengua, y que podríamos llamar estilo, ya supone una forma de filosofía y, en segundo lugar, que basta con seguir la pista a los despliegues de la lengua para encontrar la filosofía que buscamos.

María Zambrano insistirá, ya en medio del desastre de la guerra civil y camino de del exilio, en estas afirmaciones, incluso yendo más lejos. Siguiendo la estela de su maestro Ortega que habló en su momento, quizá llevado en volandas de su entusiasmo metafórico, de la existencia de un *logos del Manzanares*, Zambrano establecerá con firmeza que el modo español

de darse la razón quizá puede ser la respuesta a la crisis del racionalismo europeo que ha conducido a los desastres del primer tercio del siglo XX. Para Zambrano también la asistematicidad es característica notable de la razón española, pero por motivos de carácter metafísico: es la experiencia radical española la de un intenso realismo:

Este realismo español, al no querer contradecir la realidad, ha sido un saber popular. Las raíces con el saber popular no han sido cortadas en España; en ninguna otra cultura la conexión íntima entre el más alto saber popular ha sido más estrecha y, sobre todo, más coherente (Zambrano, 2015. p. 62).

Unamuno y Machado, en definitiva, son los guías de Zambrano en este sendero que transitará con tanta originalidad y que supone, de nuevo, una exploración fragmentaria, dispersa y sorprendente por las múltiples formas en las que se despliega el saber popular español.

b. ¿Quiénes son los sujetos del pensamiento español?

De las respuestas dadas en el epígrafe anterior se deduce que los sujetos del pensamiento español están dispersos en el arte, la mística, la acción, la literatura y, por tanto, no hay un grupo reconocible que asuma la tarea de pensar de manera explícita. Parece que de Menéndez y Pelayo a Zambrano hay una aguda conciencia de esta situación que se lee como originalmente española, pero un contemporáneo de Unamuno y Zambrano como Ortega no aceptará, sin más, esta descripción.

La tradición regeneracionista en España ha sido antigua, continuada y de notables frutos, sobre todo literarios (A. Navarra, 2015). El regeneracionismo ha tratado de pensar en las reformas que necesita España, aterrizando ya en los albores del siglo XX y bajo el soporte de la obra de Joaquín Costa, en la necesidad de intensas reformas educativas, económicas y políticas. Para ello es necesario crear las élites que puedan liderar estas reformas desde las distintas esferas, ya sean intelectuales o de acción. Ortega arranca su biografía intelectual desde este regeneracionismo para llevarlo más allá de sí mismo.

Ortega afirma, como decíamos antes, que existe un *logos del Manzanares*, aunque no lo dice asumiendo una hipóstasis nacional de un logos universal, si no refiriéndose a que no hay un pensar sin circunstancia, siendo el Manzanares el río por el que discurre la siempre cambiante tarea del pensar. Hay un pensamiento español y en español que estará marcado en primera instancia por el discurrir de la vida -como el humilde río que discurre y lame las orillas de Madrid-. Pero hay que preparar a la sociedad española para asumir la responsabilidad por la

vida, que es hacerse cargo del presente. Para ello es necesario una élite, una minoría selecta que esté en condiciones de liderar este proceso como la condición de cualquier regeneración de la vida española. Si España está postrada, como un animal invertebrado, es por la falta de una élite que asuma su responsabilidad de ofrecer un sugestivo proyecto de vida en común.

En realidad, Ortega está reconociendo que la institucionalización del pensar en España es extraordinariamente débil pero que, en su tiempo, existe una oportunidad para revertir la situación y dotarse de la élite que se necesita. Por tanto, será central la generación de sujetos dedicados a la tarea de pensar que asuman la responsabilidad social que eso conlleva. Así, el pensamiento español y en español no estará líquido y disperso, dependiendo de individuos geniales en sus campos de producción cultural si no que emergerá con la fuerza propia de una institución legitimada y sólida, capaz de atravesar el tiempo y ofrecerse a las nuevas generaciones.

La guerra de España de 1936 interrumpió, sin remedio, este proyecto en España, al menos hasta finales de la década de 1950, cuando comienza la actividad de un grupo de profesores universitarios, como Valverde, Aranguren, Tierno Galván o Manuel Sacristán, que irán preparando el terreno para un regreso del proyecto orteguiano a la vida filosófica española secuestrada por un escolasticismo estéril (Moreno Pestaña, 2015). Sin embargo, un fruto del exilio republicano fue el desarrollo de las distintas líneas del pensamiento latinoamericano en sus universidades y centros de investigación (Castro Gómez, 2006). En definitiva, los sujetos del pensamiento filosófico acabarán siendo el profesorado de filosofía que va poblando las facultades y departamentos y creando las instituciones para su investigación, difusión y transferencia.

No obstante, permanece viva la discusión orteguiana de si tal élite ha de intervenir en la vida pública y de si su intervención disputa el tiempo y el espacio necesario para que madure un pensamiento filosófico sólido y capaz de dar respuesta cumplida, así como el problema de si la institucionalización del pensamiento en universidades no es el principio del fin de la creatividad y la reclusión del pensamiento en una cómoda, aunque burocratizada, torre de marfil.

c. ¿Qué es lo que se piensa en el pensamiento español?

Merece una aclaración el sentido de este epígrafe pues se podría pensar que la filosofía tiene ya sus propios temas y que esto no necesita mayor desarrollo: ¡la filosofía en español tratará lo que se suele tratar en filosofía! Aparte de la ingenuidad de esta perspectiva que olvida la ausencia de objeto propio como característica peculiarísima del saber que nos ocupa, en el

caso concreto de la filosofía española este asunto adquiere un acento singular al que hay que atender, pues en el momento en el que se está tomando conciencia de una actividad filosófica propia vinculada al ámbito español, la filosofía está sumida en una crisis relativa a la propia concepción de la razón, es decir, abismada en una crisis fundamental. Tanto Unamuno como Ortega, en la medida en que pongamos en ambos un protagonismo fundacional de la filosofía española, arrancan su pensamiento de esta conciencia de crisis llamando la atención de la necesidad de que el objeto más propio de la filosofía, de la actividad radical del pensamiento, sea la de la vida, ya sea entendida como esta vida del hombre de carne y hueso (Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* publicado en 1912) o la circunstancia a salvar, para que el yo esté a salvo (Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914). Si este es el objeto más propio de la filosofía, ¿cómo acceder racionalmente a él? Ya no nos sirven las filosofías heredadas de la modernidad ilustrada, guiadas por una confianza excesiva en la razón ni una vuelta ingenua hacia el pasado clásico, necesitamos nuevas concepciones de la razón, ya sea trágica, vital o histórica. Es decir, lo que se piensa en el pensamiento español, cuando esté se vuelve una actividad consciente e intencionalmente guiada, es la razón, una razón que no está dada en un mundo suprasensible o extrahistórico, sino que es razón en y para el presente vivo, en y para el hombre de carne y hueso. Es decir, al pensar la razón viva, se piensa el presente. El pensamiento español que nace en suelo contemporáneo tiene como objeto más propio el presente (Ortega, 2005; Úbeda, 2024).

María Zambrano completará esta idea por una doble vía: la exploración de que el presente se ofrece por igual a la admiración de la poesía y la filosofía (*Filosofía y Poesía*, publicado en 1939), sugiriendo así que hay una razón poética e identificando que hay en la tradición española de pensamiento, presente más allá de lo que convencionalmente se entiende por filosofía, un apego a la realidad tal como está dada, sin tomar las excesivas distancias del idealismo (*Pensamiento y poesía en la vida española*, publicado en 1939), que la hacen muy apta como propuesta de reforma de la filosofía en un momento de crisis epocal de su fundamento (*La agonía de Europa*, publicado en 1945). ¡Españolizar la filosofía! todavía es un proyecto de María Zambrano en los duros momentos de las guerras española y mundial:

Hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que, por ello, España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. [...] Nos hemos reprochado muchas veces nuestra pobreza filosófica, y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Mas de nuestra pobreza saldrá nuestra riqueza. (Zambrano, 2015, p. 45)

Eduard Nicol (1961) problematizará, desde la lucidez que le da el exilio no querido, esta visión y apostará por un desarrollo del *pensamiento hispánico* (sic.) basado en la idea husserliana de la filosofía como ciencia estricta que, en realidad, no deja de ser una llamada a volver a las cosas mismas, aunque la vuelta de la fenomenología resultará un regreso a un cierto idealismo. No obstante, Nicol sí considera que el pensamiento hispánico tiene un papel que cumplir en el contexto internacional posterior a la guerra mundial y en camino hacia una guerra fría, pues dado que las naciones hispánicas no tiene un papel protagonista en la escena internacional están en condiciones de ofrecer la verdadera faz de un humanismo atento a las consecuencias indeseadas de un desarrollo técnico ciego, precisamente por su doble tradición de tener en el presente vivo el objeto más propio de su pensar desde un intenso individualismo:

El remedio consiste en la rehumanización del hombre. Pero, en el español sobre todo, aunque también en el hispanoamericano, aquella soberanía del yo es ya una disposición natural contraria al anonimato y a la uniformidad. La falta de respeto por la ley expresa muchas veces un interés mayor hacia la persona. (Nicol, 2000, p. 164)

Ahora bien, ¿cómo captar y expresar este presente vivo? ¿Y cómo comunicarlo a todos aquellos que están ya sumidos en vivir la vida y quizá necesitan pensarla, precisamente para poder vivirla en toda su plenitud? Llegamos así a la cuestión del género literario preferido para el pensamiento español: el ensayo.

4.2. Pensar en español, ¿pensar por ensayos?

La filosofía se ha desplegado en diversos géneros literarios y sería absurdo pretender que hay un género literario propio de ella, aunque, al mismo tiempo, la filosofía ha tendido a mirarse en el espejo de lo que ha considerado que son saberes ejemplares, sobre todo por su método: así la geometría, así la física. En ambos casos, será el tratado el género literario más propio por lo que, en no pocas ocasiones, se ha considerado el tratado, también, el género deseado de la filosofía que ha de estar fundamentado en un método, al menos, rigurosamente lógico. Por supuesto que no toda la filosofía ha recorrido este camino y el ensayo, como ejemplo más destacado, también ha tenido una presencia decisiva en el despliegue literario de la filosofía, aunque mirado con una cierta condescendencia por los tratadistas más destacados. Al fin y al cabo, el ensayo se mantenía o bien como un divertimento o, en su versión más seria, como unos preliminares del tratado que habría de llegar.

Si aterrizamos esta cuestión en el ámbito del pensamiento en español, hallamos que ha sido el ensayo el género preferido para la expresión y comunicación del pensamiento lo cual

nos hace regresar, de nuevo, a cuestiones ya planteadas: si el ensayo es al tratado lo que la zarzuela es a la ópera, entonces el ensayo es el *género chico* de la filosofía: o un divertimento para el vulgo o un quiero y no puedo. Argumentaremos ahora que esto sigue presente en nuestra discusión sobre el español como lengua de pensamiento.

Juan Marichal, literato exiliado en Estados Unidos, publicó en 1957 su muy meritorio estudio *La voluntad de estilo* en el que trazó una primera genealogía del ensayo en España haciéndola arrancar, a la altura del siglo XIV, en la sobria prosa castellana de algunos conversos como Alonso de Cartagena, siguiendo aquí las brillantes intuiciones y sólidos estudios de Américo Castro en torno al medievo como espacio y tiempo de configuración inicial de la morada vital de España. A partir de este momento, Marichal recorre todo un arco histórico que, pasando por Teresa de Jesús, Quevedo, Feijoo, Jovellanos aterriza en Unamuno, Ortega y sus coetáneos Américo Castro y Pedro Salinas. El objeto de estudio de Marichal es la voluntad de estilo como impulso fundamental en la creación de pensamiento en español, entendiendo que esta voluntad consiste en la búsqueda de los medios expresivos y las marcas personales que hagan reconocible a un autor para sus contemporáneos bajo una pulsión de auto-imitación. En todos los casos, será el ensayo el género elegido para esta búsqueda movida por tal voluntad. Se conforma así una tradición que llega y continua en nuestro presente proyectando una imagen nítida del pensamiento en español vinculada al ensayo en el que gozan de igual peso aquello en lo que se piensa, aquel que piensa y cómo lo expresa, siendo el equilibrio armónico de estas tres dimensiones la expresión de un estilo logrado. Dentro de esta tradición quieren ingresar los aspirantes y frente a ellas se miden, por lo que no habrá pensador en español que no explore el ensayo como lugar para darse a conocer a los otros, aunque también a sí mismo. Casi sesenta años después, Jordi Gracia y Domingo de Ródenas ampliarán el estudio de Marichal a nuestro presente, añadiendo cuestiones de índole sociológica y proponiendo un canon, algo androcéntrico (Sánchez Madrid, 2023), del ensayo español en su estudio *Pensar por ensayos en la España del siglo XX: historia y repertorio* (2015).

Esta predilección por el ensayo parece responder a una tendencia del pensamiento español a comprenderse como filosofía mundana, no solo en el sentido kantiano del término, también en un sentido alegre: es una filosofía próxima al mundo, que no le duelen prendas en mezclarse con el pueblo, sus preocupaciones y su lenguaje, que baja, como dijo Ortega en alguna ocasión, a la plazuela porque es ahí donde se hace más necesaria la tarea de pensar el presente. El ejercicio de esta filosofía mundana no puede ser prolijo en argumentos, esotérico en el lenguaje y complejo en su estructura; ha de ser ciencia, sí, pero, otra vez Ortega, ahorrando al lector las pruebas. Bien se podría leer, con algo de malicia, que esta defensa de la filosofía

mundana podría ser o una manera de racionalizar el miedo del pensador a una sociedad de juristas e ingenieros que no valora ni entiende su tarea o bien una concepción condescendiente de una sociedad que no está preparada para la difícil tarea de pensar y hay que ahorrarles el esfuerzo. La filosofía mundana llevaría a comprender la filosofía como una suerte de literatura conceptual, idea que Ortega vislumbraba ya al final de sus días y que Javier Gomá ha resucitado entre nosotros (Gomá, 2015).

Eduard Nicol supone una protesta ante esta asunción casi mayoritaria de los derroteros ensayísticos que toma el pensamiento en español pues considera, en su muy interesante *El problema de la filosofía hispánica* (1961) que el pensamiento en español debe asumir que la obra y el proyecto de Ortega muestran una ambivalencia irresuelta entre los reclamos mundanos y la necesidad sistemática en la filosofía por lo que se debe tomar a Ortega como el punto de partida de un desarrollo diferente al realizado por el filósofo madrileño. Para ello lo primero es comprender cómo el ensayo se ha convertido en un límite para el desarrollo del pensamiento en español que tiende a ensimismar el discurso filosófico dentro de los límites nacionales: hace falta desbordar estos límites para abrirse a una discusión de carácter planetario desde los requisitos propios de la actividad racional que es la filosofía. En segundo lugar, es necesario desindividualizar la tarea del pensamiento, hacerla independiente de la singularidad biográfica de un Unamuno o de un Ortega: *de nobis ipsis silemus*, como condición para que brille, ante todo, la búsqueda de la verdad frente a una intensificación de los caracteres propios que se proyectan, finalmente, como caracteres colectivos. Y, finalmente, asumir que la tarea del pensamiento no está del todo sujeta a las inclemencias del tiempo, ni siquiera del presente, sino que es también tarea hacia la eternidad que requiere paciencia, tiempo, silencio y un cierto aislamiento. La ansiedad porque el pensamiento responda a la actualidad interrumpe la propia actividad de la filosofía. Nicol considera que ya Ortega apuntaba en la última etapa de su vida y obra a esta necesidad de una filosofía menos mundana, menos literaria pero que no pudo realizarla del todo. Su legado, según Nicol, se continua por esa vía y no por la repetición del modo ambivalente en el que se desplegó en el propio Ortega. Nicol, sin embargo, no fue capaz de ver que para que la tarea de la filosofía se pudiera desarrollar así es precisa toda una infraestructura institucional (y económica) capaz de sostenerla, mientras que la filosofía mundana entendida como literatura conceptual ya contaba en el ámbito español con prensa, editoriales y un cierto público afín.

En nuestro presente sigue abierta esta discusión como muy bien se muestra en el monográfico de *El Ciervo* (2024) o en el de *Jot Down* (2024), aunque ya en un contexto donde la filosofía está plenamente institucionalizada en el ámbito universitario y en la enseñanza

media. No obstante, siguen presentes los recelos entre una filosofía académica y una filosofía mundana.

5. Conclusiones

Hemos mostrado con suficiencia argumentativa que no hay una cuestión a discutir, desde el punto de vista meramente lingüístico, en torno a si el español es una lengua de pensamiento, pues no hay motivos para afirmar que cualquier lengua no está en condiciones de desplegarse hacia la elaboración compleja de conceptos y de relaciones sintácticas entre ellos. Por tanto, las posibles cuestiones que se puedan plantear sobre el español como lengua de pensamiento, es decir, como lengua cultivada filosóficamente habrán de atender a los distintos fenómenos de carácter social, cultural y político que condicionan las aventuras que viven las distintas lenguas.

En este sentido, nuestra investigación arroja un resultado de interés, aparte del que acabamos de mencionar: la filosofía española y en español cuando comienza a reflexionar sobre sí misma como tarea racional lo hace, (1) en un momento de aguda conciencia de crisis de la razón que está redefiniendo el papel y el alcance de la filosofía y que obliga, en el ámbito español, a buscar nuevos modelos de razón y de comprensión de la filosofía que, (2) no tenían base institucional suficiente sobre la cual edificar este nuevo proyecto más allá de la tradición ensayística. Esta situación se trasladó, por influencia de los intelectuales exiliados, a México y allí, modelada por el contexto propio, puso en marcha el proceso de la filosofía latinoamericana. Es decir, estamos ante un proceso complejo movidos por tres fuerzas: la crisis de la razón que motiva la necesidad de nuevos modelos de filosofía, la aguda conciencia de una institucionalización débil del pensamiento y la falta de incentivos históricos para dar respuesta a un presente desbordando la tradición ensayística previa. Nos parece que partir de aquí para seguir investigando el proceso de formación y despliegue de la filosofía en español contemporánea puede ofrecer nuevos caminos de comprensión.

No obstante, son numerosos los límites que tiene la investigación aquí presentada que, en realidad, son omisiones conscientes a la espera de poder ser desarrolladas en posteriores investigaciones. En primer lugar, merece un estudio más detenido la cuestión del estilo desde la perspectiva retórica que conecte lo que aquí hemos solo señalado con la fijación barroca del estilo en español, el desarrollo más marcado de la elocución en el pensamiento que la composición (ese dejarse llevar por la frase bella, que decía Ferlosio), y, por supuesto, la cuestión de si el estilo es, además de un carácter forjado, un destino, como parece afirmar Marichal y confirmar Gracia y Ródenas. Es decir, si de algún modo quien se pone a pensar en

español realiza un destino marcado por todos estos elementos, incluido el del género literario del ensayo.

En segundo lugar, nos parece de sumo interés detenerse en el estudio de las posibilidades gramaticales del español para el despliegue del pensamiento a partir del análisis de la parataxis y la hipotaxis. La obra ensayística de Sánchez Ferlosio puede ser ejemplar, en este sentido, y constituir un punto de partida para elaborar algo así como modelos sintácticos del español en la tarea del pensar (Sánchez Ferlosio. 2015). Tal cuestión, en el contexto de la proliferación de los editores inteligentes basado en IA generativa, puede ser crucial para tener criterios de distinción de estilo y caminos de perfeccionamiento de nuestra herramienta de pensar que es, sin duda, nuestra lengua.

Y en tercer lugar queremos destacar la necesidad de incorporar una visión interdisciplinar a lo que aquí solo hemos esbozado, que debe empezar por un estudio decidido de carácter sociológico y demolingüístico sobre el español (Moreno-Fernández, 2023) como lengua de pensamiento desde los distintos puntos de vista posible: el de los hablantes y lectores, el de los docentes, aprendices y usuarios del español como segunda lengua (Serrano 2014), el de la industria editorial, etc. Esta aproximación empírica nos permitirá comprender con mayor amplitud el fenómeno y abrir la discusión. No se trata de volver a discutir sobre España cuando tratemos sobre el español como lengua de pensamiento: se trata de encontrar los caminos para que nuestra lengua, patrimonio de millones de hablantes nacidos o crecidos en español, sea un espacio rico y un tiempo dilatado para pensar y expresar lo que todo pensar busca: la vida.

Referencias bibliográficas

- Bueno, Gustavo. (2003). El español como “lengua de pensamiento”: *Anuario del Instituto Cervantes*, pp. 35-56.
- Castro, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Deutscher, Guy. (2005) *The Unfolding of Language*. Arrow.
- Dixon, R.M.W. (2016). *Are some languages better than others?* Oxford.
- Gracia, Jordi y Ródenas, Domingo (2015) *Pensar por ensayos en la España del siglo XX: historia y repertorio*. Cátedra.
- Gomá, Javier (2015). Filosofía como literatura conceptual: Suplemento Babelia. *Diario El País*. (Recuperado de https://elpais.com/cultura/2014/12/30/babelia/1419954641_563282.html)

- Guillén, Claudio. (1974). Primer coloquio de literatura comparada: *Triunfo*, p. 72.
- Heidegger, Martin. (1996) *Entrevista del Spigel*. Tecnos
- Marichal, Juan (1971). *La voluntad de estilo*. Revista de Occidente
- Mate, Reyes. (2022). *Pensar en español*. Catarata.
- Masson de Morvilliers, Nicolás. (1784) Espagne: *Encyclopédie méthodique*.
- Navarra, Andreu (2015). *El regeneracionismo. La continuidad reformista*. Cátedra.
- Sotelo, Ignacio. (2003). El español: ¿lengua de pensamiento?: *Anuario del Instituto Cervantes*, pp. 57-77.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (2009) *Obras Completas, tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica*. Fundación Ignacio Larramendi
- Moreno, Juan Carlos. (2015). *Cuestiones clave de lingüística*. Síntesis.
- Moreno-Fernández, Francisco (2023). *Language demography*. Routledge.
- Moreno, José Luis (2013) *La norma de la filosofía*. Biblioteca Nueva.
- Nicol, Eduard (2000). *El problema de la filosofía hispánica*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset. José (2004) *Meditaciones del Quijote: Obras completas, tomo I*. Taurus/Fundación Ortega.
- Ortega y Gasset. José (2005) *España invertebrada: Obras completas, tomo III*. Taurus/Fundación Ortega.
- Ortega y Gasset. José (2005) *El tema de nuestro tiempo: Obras completas, tomo III*. Taurus/Fundación Ortega.
- Ortega y Gasset. José (2009) *La idea de principio en Leibniz: Obras completas, tomo IX*. Taurus/Fundación Ortega.
- Sánchez Ferlosio, Rafael (2015). *Altos Estudios Eclesiásticos*. Debate.
- Sánchez Madrid, Nuria (2023). *La música callada: El pensamiento social en la Edad de Plata española (1868-1936)*. Círculo de Bellas Artes.
- Serrano, Javier (ed.) (2014). *La enseñanza del español en África Subsahariana*. Instituto Cervantes.
- Úbeda, Jorge (2024) *La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre El tema de nuestro tiempo: Revista de Estudios Orteguianos* (48), pp. 129-147.
- Unamuno, Miguel. (2009). *Del sentimiento trágico de la vida: Obras completas, tomo X*. Biblioteca Castro.
- Zambrano, María (2021). *Filosofía y poesía*. Alianza.
- Zambrano, María (2021). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Alianza.
- Zambrano, María (2023). *La agonía de Europa*. Alianza.