

ORTEGA Y GASSET: EL EXILIO EN ARGENTINA O LA ESPERANZA PERDIDA

Anne Bardet

A lo largo de sus textos, Ortega expresa con frecuencia su optimismo. Por ejemplo, en *Misión de la Universidad* (1930), habla del “optimismo con que interpret[a] la situación actual de [su] país” (Ortega y Gasset 2005b: 1036). Tanto al enfatizar su optimismo como al teorizar la idea según la cual el filosofar es y tiene que ser una actividad optimista, Ortega quiere ante todo diferenciarse de los pensadores de la generación del 98 —una generación muy influenciada por filósofos como Kierkegaard (gran pensador de la desesperación y de la angustia) y Schopenhauer (para quien “la vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío” [Schopenhauer 1988: 75])—. En particular, quiere distanciarse de Unamuno y de su *Sentimiento trágico de la vida*. No se adhiere al pensamiento de su maestro según el cual “el hombre de carne y hueso [...] es el que nace, sufre y muere —sobre todo muere” (Unamuno 1970: 729)¹. Por el contrario, y todavía en textos muy tardíos como en *La idea de principio en Leibniz* (1947), defiende lo que él llama “el lado jovial de la filosofía” (Ortega y Gasset 2009: 1147)²: “el tono adecuado al filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alció-nica jovialidad del deporte, del juego” (2009: 1148). En una perspectiva nietzscheana, el filósofo español exalta así el entusiasmo y la jovialidad contra

¹ Ortega —al igual que Unamuno— quiere llegar a caracterizar al hombre *real*, es decir, el individuo encarnado, el cual se define en ruptura con el sujeto trascendental. Pero —en contra de Unamuno, esta vez— Ortega no hace residir primero la realidad humana en la conciencia inquieta de la finitud.

² Ortega dedica ahí un capítulo entero a esta cuestión: “El lado jovial de la filosofía” (Ortega 2009: 1147-1157).

una actitud melodramática que encuentra inoportuna. Sin embargo, este optimismo cede el paso a un pesimismo cada vez más notorio, que llega a su punto culminante durante los años de exilio, particularmente en *El hombre y la gente*. A partir de 1939, existe una clara tensión entre el optimismo reivindicado por Ortega y el pesimismo que se ancla cada vez más en su filosofía. Exploremos esta tensión.

DEL OPTIMISMO HACIA EL PESIMISMO

Ortega, hasta principios de los años 1930, cree todavía en una solución política para salvar a España. En 1931, desempeña un papel activo en el advenimiento de la Segunda República. Pero a partir de mediados de los años 30, se vuelve cada vez más crítico hacia lo que él llama el “politicismo integral” (2005b: 364). A la hora de escribir *El hombre y la gente*, Ortega no solo ha renunciado a toda actividad política, sino que sus esperanzas sobre la situación en España han disminuido considerablemente. Ya no cree que unas minorías intelectuales que gobernasen su país bastarían para salvarlo, como era el caso en el momento de escribir *La rebelión de las masas*. La política, declara Ortega en 1940, “es siempre y por esencia [...] superficial” (2009: 527). Esta ya no es el lugar para buscar la solución.

A partir de esta renuncia, y particularmente durante los años de exilio, el vocabulario escogido por Ortega se revela especialmente oscuro: asocia constantemente la vida con la alteración, la oscuridad, las tinieblas, la preocupación y la inseguridad. Su contorno social se le manifiesta “como permanente y universal coacción” (2010: 293). De aquí en adelante, piensa el uso en conjunto con la amenaza, la violencia, el castigo (véase 2010: 271-272)³. Incluso la multilateralidad de la vida y la multiplicidad de posibilidades que celebraba en sus textos de juventud se convierten en una fuente de

³ Antes de 1939, el enfoque de Ortega sobre el vigor del uso era mucho más neutral. Es cierto que el uso ya era restrictivo: aparecía como un “conjunto de limitaciones radicales” (2010: 310) resultantes de una “presión impersonal” (2006a: 155). Pero antes de redactar *El hombre y la gente*, todavía no asociaba tan sistemáticamente el uso al vocabulario de la violencia o de la amenaza.

desconcierto más que de libertad (véase 2010: 162). Ortega ha caído en un profundo pesimismo del que no escapará hasta su muerte, en 1955.

Él es plenamente consciente de este cambio: en octubre del 1940, desde Buenos Aires (es decir: sin siquiera llegar a adoptar una mirada retrospectiva sobre sus años de exilio), escribe: “He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte” (2006a: 657). A su amiga Victoria Ocampo se dirige en estos términos: “Puedo decirte que desde febrero mi existencia no se parece absolutamente nada a lo que ha sido hasta entonces y que, sin posible comparación, atravieso la etapa más dura de mi vida” (Medin 1994: 124)⁴.

El capítulo que abre *El hombre y la gente*, “Ensimismamiento y alteración”, confirma la idea de que el optimismo de Ortega está dando paso gradualmente a un miedo y un desconcierto crecientes. Ortega, entonces, quiere destacar la capacidad de meditación del filósofo —su “ensimismamiento”— y la posible distancia que puede conseguir con la “alteración” que caracteriza el terreno de la animalidad no humana. Dicho esto, se oye la desilusión, la esperanza perdida en la misma elección de palabras de Ortega, que habla por ejemplo de la alteración como algo que “le obnubila, le ciega [al hombre. Que] le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo” (Ortega y Gasset 2010: 142). Aunque el hombre, a costa de un gran esfuerzo, pueda liberarse de la alteración, esta constituye su relación primaria, o normal, con el mundo. En este sentido, Ortega llega a afirmar que la alteración tiene que ver con lo que llama la “consistencia” del hombre —aquello en lo que, literalmente, el hombre consiste—. Los años de exilio corresponden a una época en la que Ortega llega a pensar la alteración o ansiedad como algo constitutivo de la humanidad.

Independientemente de las diferencias irreductibles entre Ortega y Zambrano, se podría hablar de una tentación común de hacer del extrañamiento un rasgo que tiene que ver con la esencia del hombre: a lo largo de sus textos, Zambrano expone la idea de que la condición del hombre es intrínsecamente la condición de un exiliado. La ontología del exilio que desarrolla en su

⁴ Marta Campomar (2016) presenta un retrato particularmente sombrío de esta época de la vida de Ortega.

“Carta sobre el exilio” (Zambrano 2014), así como el enfoque metafórico de la cuestión del exilio que propicia en la obra que dedica a Antígona (*La Tumba de Antígona* [Zambrano 1967]) contribuyen a la teoría de un desarraigo constitutivo y constantemente renovado del animal errante que es el hombre. En este sentido, el exilio define cada vez más la condición humana para Zambrano: es lo propio del hombre. De su lado, la descripción que hace Ortega en términos de desorientación, destierro, *dépaysement* (utiliza la palabra francesa) del hombre en crisis es extremadamente reveladora: “El hombre de hoy empieza a estar desorientado con respecto a sí mismo, *dépaysé*⁵, está fuera de su país, arrojado a una circunstancia nueva que es como una tierra incógnita” (Ortega y Gasset 2006b: 443). Por supuesto, el discurso orteguiano sobre la crisis suele ser circunstanciado, o historizado: *En torno a Galileo*, por ejemplo, busca caracterizar la crisis de la creencia en la razón físico-matemática por la que está pasando su tiempo y para ello mira hacia la crisis que dio lugar al advenimiento de la modernidad. Pero también es cierto que Ortega piensa a veces que la crisis forma parte de la identidad del hombre, independientemente de la circunstancia a la que pertenezca —el hecho de perderse a sí mismo constituye para el Ortega del primer curso sobre “La razón histórica” (1940) el privilegio ontológico del hombre—. Durante los años de exilio, Ortega parece adherirse a una definición esencializada del hombre como ser desterrado.

HACIA UNA CONCEPCIÓN INDIVIDUALISTA DE LA HISTORIA

La tesis que queremos defender es que este pesimismo creciente se puede leer al nivel de la concepción orteguiana de la historia. En efecto: durante los años de exilio, Ortega se desvincula de una solución, o salvación colectiva y/o política, para expresar una concepción de la historia cada vez más individualista. En este sentido, es muy revelador de la evolución del pensamiento de Ortega el paso de la historia a la historia del pensamiento, o de una historia política y social a una historia intelectual.

⁵ En francés en el texto.

A lo largo de sus textos, Ortega oscila considerablemente entre una concepción colectivista e individualista de la historia. Ciertamente, él dice que rechaza por igual estos dos modelos. Las interpretaciones individualistas y colectivistas de la historia, afirma, son “parejamente erróneas” (Ortega 2005a: 562-563). Los agentes de la historia no son ni exclusivamente los individuos, ni tampoco las “muchedumbres difusas”. Desde esta perspectiva, la generación, este “compromiso dinámico entre masa e individuo”, llega a aparecer bajo la pluma de Ortega como “el concepto más importante de la historia, el gozne de su rodaje” (Ortega 2005a: 563). Sin embargo, es indudable la persistencia en Ortega de un pensamiento del individuo histórico, o mejor dicho un resurgimiento de individualismo durante los años de exilio. Por supuesto, los individuos son inseparables de la circunstancia que los soporta y, por un lado, los constituye —cada individualidad está siempre impregnada de colectividad—. Pero el hecho es que Ortega, a pesar de que no lo asuma del todo⁶, y cada vez más a medida que vamos avanzando en la segunda navegación, piensa la historia como el hecho de individuos, más que de conjuntos: en la mayoría de los casos, los hombres que hacen la historia se consideran individualmente. Por ejemplo: Descartes, Cervantes, Goethe, Velázquez están entre los grandes hombres de la modernidad.

Pero antes de explorar este individualismo histórico de Ortega, detengámonos brevemente en *La rebelión de las masas*. La distinción entre masa y élite operada por Ortega en este libro es bien conocida. Ortega, en 1928, concibe la sociedad como dividida entre lo que llama el hombre-masa, por un lado, y las minorías compuestas por individuos egregios del otro. La diferencia entre la minoría y la masa es ante todo intelectual: la masa se caracteriza por el hecho de que, “ciega y sorda”, juzga y sentencia con prisa (Ortega 2005b: 416-417); el que pertenece a la élite se distingue por su capacidad de pensar de forma diferente —una capacidad que no se implementa sino a costa de un esfuerzo importante—. “Es intelectualmente masa el que ante un

⁶ Ortega anuncia repetidamente que no se adhiere a las concepciones individualistas de la historia. Afirma que Dilthey es quien mejor ha explicado que el conjunto, y no el individuo, está en el centro de la historia. (Ortega 2005b: 323). Desde esta perspectiva del rechazo a las concepciones individualistas de la historia Ortega se opone a Bergson en “La defensa del teólogo frente al místico” (Ortega 2006a: 725-731): ante los problemas políticos, el filósofo francés se comporta como un místico en el sentido de que se apoya en las grandes figuras.

problema cualquiera se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él y exige un nuevo estirón para alcanzarlo” (2005b: 411). El gran problema del hombre-masa, tal y como lo formula Ortega en *La rebelión de las masas*, es que pierde de vista el hecho de que es el animal histórico, olvidándose en particular de su condición de heredero. “Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado [...]. Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*” (Ortega 2005b: 356). En 1928, el hombre-masa ya no es este hombre atrapado en el pasado descrito por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, y que corría el riesgo de caer en el “reaccionarismo radical” (2004: 759). El hombre-masa es ahora el que ya no es consciente de su pasado. Se caracteriza por su ingratitud fundamental hacia todo lo que ha hecho posible su existencia —en otros términos, por su ingratitud hacia la historia— (véase Ortega 2005b: 408-409).

La vida del hombre-masa que presenta Ortega en *La rebelión de las masas*, y que hasta cierto punto puede recordar la cotidianidad tal y como la caracteriza Heidegger en *Sein und Zeit*, cae bajo lo que estaríamos tentados en llamar con François Hartog (2007) un régimen de historicidad “presentista”: el mundo descrito por Ortega está completamente dominado por el presente. Al igual que el *Dasein* curioso encerrado en la presentificación, pues, el hombre-masa, encerrado en el presente, vive de manera inauténtica por culpa de su relación con la temporalidad. El “hermetismo” del hombre-masa que Ortega describe en *La rebelión de las masas* (2005b: 365) resulta entonces de una focalización en el presente. Pero las consecuencias son similares a las descritas por el filósofo español en las *Meditaciones del Quijote*: de la misma forma que, en este texto, el reaccionario perdía de vista su “composición futurista” (2005b: 486) porque su mirada se dirigía exclusivamente hacia el pasado, el hecho de que el individuo ya no se sienta heredero en *La rebelión de las masas* le lleva a convertirse en “el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes” (2005b: 402). El hombre-masa, por vivir de día en día, encerrado en el presente, no tiene ningún proyecto o programa —está

privado de horizonte, vive una vida sin futuro—. Porque el futuro solo está disponible para aquellos que tienen un pasado.

A partir de su observación según la cual la sociedad se caracteriza ahora por lo que él llama “el brutal imperio de las masas” (2005b: 381) —una observación que hace por primera vez en *La rebelión de las masas*, pero que con gusto reiterará en sus textos posteriores, especialmente en *El hombre y la gente*—, Ortega afirma que las minorías compuestas por intelectuales deberían gobernar la sociedad. La solución que propone Ortega sigue siendo relativamente simple: las masas deben dejarse guiar por las minorías, es decir, por estos “poquísimos seres” (Ortega 2005b: 413) que se caracterizan principalmente por el hecho de que reflexionan. Ortega recomienda a los individuos que componen la masa reconectarse con su historicidad fundamental en vez de limitarse solo al presente, dejándose guiar por minorías capaces de pensar la historicidad fundamental del ser humano: si el problema de nuestro tiempo radica en una inautenticidad ligada con la pérdida de la memoria histórica (Ortega 2005b: 402) y el olvido de las lecciones del pasado (véase 2005b: 431), entonces la solución consistirá en reconectarse con esta memoria perdida y así lograr una nueva autenticidad.

Lo interesante para nuestro propósito reside precisamente en el camino recorrido por Ortega entre *La rebelión de las masas* —una obra aún relativamente optimista en la que defiende lo que él llama “una interpretación de la historia radicalmente aristocrática” (2005b: 382), destacando el papel de la élite o de la minoría intelectual en relación con el hombre-masa— y los textos tardíos de Ortega, en los cuales recurre a una concepción cada vez más individualista de la historia, haciendo del filósofo —este salvador— un ser profundamente solitario. Es él, en los últimos textos de Ortega, quien tiene el poder de cambiar el curso de la historia, o al menos de guiar a aquellos que la cambiarán.

HACIA UNA HISTORIA INTELECTUAL

En sus últimos textos —y a pesar del pesimismo que se puede leer en ellos— Ortega mantiene la idea de que el hombre debe asumir su historicidad para salvarse. Pero esa asunción de la historicidad adquiere una

coloración intelectual en los textos tardíos: Ortega, después de *El hombre y la gente*, recomienda a sus lectores que “sigan pensando” (Ortega 2009: 586) —que piensen, en presente y hacia delante, haciéndose cargo de la historia del pensamiento—. Esta inflexión de una asunción de la historia a una asunción de la historia de lo que se ha pensado —en parte anunciada por el “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier” que Ortega redacta en 1942— aparece de manera particularmente evidente en el *Epílogo de la filosofía* (1943). En este texto, Ortega quiere sacar a la luz lo que él llama la “mismidad” de la tradición filosófica. A pesar de la heterogeneidad aparente entre las distintas doctrinas filosóficas, defiende la idea de que existe una real unidad del pasado filosófico. Afirma que las diferentes filosofías “bajo sus caretas de antagonistas, [son] todas [...] la misma filosofía, es decir, que las filosofías no son mera muchedumbre no son sólo esta y aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*. Entiéndase, esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan” (2009: 612).

Como suele ser el caso, Ortega mezcla los registros descriptivos y normativos. Por un lado, afirma que los hombres no han hecho más que “seguir pensando”, hasta el punto de que se definen por esta actividad de continuación del pensamiento: “Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que ‘seguir pensando’ porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada ‘por completo’ sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena [...] de sentirse perdido” (Ortega 2009: 586). Pero, por otro lado, esta continuación no está asegurada del todo: el riesgo de perderse sí existe. El hombre que ahora vive solo en el presente debe darse cuenta de que un pasado le precede y, a partir de él, “seguir pensando”.

Al instar a los hombres a seguir pensando —en lugar de pensar desde cero, o al menos creer que pueden hacerlo—, Ortega no dice más de lo que ya estaba defendiendo: el hombre, esta vez desde el punto de vista del pensamiento, debe asumir su historia, so pena de deshumanizarse. El panorama se ha vuelto mucho más oscuro a partir de finales de los años 30, principios de los 40 que lo que era en *La rebelión de las masas*: Ortega, en *El hombre y la gente*, no duda en predecir que el hombre podría convertirse en un “hombre que no sea un hombre”, en “un hombre inhumano” (2010: 264). Mucho más alarmista de lo que era antes, Ortega recomienda a sus lectores que mantengan esta dramática conciencia en alerta (véase 2010: 264) desarrollando

así una especie de “heurística del miedo”⁷: el hombre corre constantemente el riesgo de deshumanizarse y debe tener en cuenta que tal peligro acecha a su paso. “La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre, y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración” (2010: 149). El pensamiento, esta propiedad específica del hombre, debe ser constantemente conquistado. Porque si es lo que caracteriza al hombre, también existe el riesgo de que se le escape⁸. El hombre no puede dar por hecho el disponer del pensamiento; de la misma forma que “se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenar de muchos milenios” (Ortega 2010: 148) —en otros términos, que se apropió y se hizo dueño del pensamiento—, podría, si no lo mantuviese activo, arriesgarse a perderlo y por lo tanto renunciar a lo que le hace humano.

CONCLUSIÓN

Hemos hablado de esperanza perdida. A lo mejor convendría más hablar de desilusión. Puede que los años de exilio no correspondan con el final de la esperanza. Entonces diríamos que, si algo queda de esperanza, son sus

⁷ Aunque este nombre es una referencia directa al concepto jonasiano de responsabilidad, el contenido que ponemos aquí está muy alejado de la filosofía desarrollada por Hans Jonas en *El principio de responsabilidad* (Jonas 1995) En Ortega, la responsabilidad del hombre no está directamente comprometida con la humanidad que está por venir como en Jonás. Además, al contrario de Jonas, Ortega no teoriza ninguna responsabilidad del hombre con la naturaleza.

⁸ En este sentido, Ortega escribe: “a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que *el pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación. [...] El hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre. [...] El hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que *ser hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura [...]. El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse” (Ortega 2010: 147-148).

últimos rayos los que Ortega expresa en estos años. En este sentido, hemos querido destacar el notorio pesimismo de Ortega en los años de exilio, demostrando que se distingue claramente del optimismo que regía hasta entonces la filosofía orteguiana en general, sobre todo su filosofía de la historia⁹.

Hemos querido enseñar cómo este pesimismo creciente se acompaña por un cambio de lo colectivo a lo individual: Ortega, en *El hombre y la gente* y en los textos posteriores, ya no defiende una concepción aristocrática de la historia como era el caso en *La rebelión de las masas*, sino que se adhiere a una visión mucho más individualista de la historia.

También hemos querido subrayar una inflexión importante de la historia política y social hacia la historia del pensamiento. Sin duda, la grandeza del intelectual es celebrada desde los textos de juventud de Ortega. Pero también está claro que se vuelve cada vez más importante con el paso de los años, a tal punto que el salvador, en los últimos textos de Ortega, corresponde al filósofo solitario y que Ortega, al final de su vida, considera que la salvación del hombre depende de su capacidad de “seguir pensando”.

Por supuesto, hay una cierta continuidad: sea el que sea el nivel en el que nos situemos (España, Europa, el mundo), persiste la convicción, a través de las obras de Ortega, de que el hombre “necesita de la historia”¹⁰. El hombre, que de hecho es el animal histórico, debe hacerse cargo de su historicidad, asumiendo conjuntamente su condición de animal etimológico y fantástico. Ortega, constantemente, nos insta en su segunda navegación a no olvidar que somos este animal histórico estirado entre un pasado que no podemos negar y un futuro al que no tenemos derecho a dejar de mirar. El hombre, para salvarse, debe apoderarse de esta historicidad que le define en el sentido

⁹ Tal vez parezca obvio relacionar exilio y pesimismo. Sin embargo, el pesimismo no es una característica de todos los escritos de los exiliados. Pensamos aquí por ejemplo en el humor tan característico de algunos filósofos españoles exiliados como Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, José Bergamín etc.

¹⁰ Esta expresión aparece por ejemplo en *La rebelión de las masas*, cuando Ortega se ocupa de exponer la idea de que la salvación de Europa reside en su capacidad de adquirir una conciencia histórica. “Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente ‘contemporáneas’ que sientan bajo sí palpar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. *Necesitamos de la historia* íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella” (Ortega 2005b: 433).

más profundo. Pero esta convicción evoluciona y cambia de nombre a lo largo de los textos. Reconectar colectivamente con la memoria perdida del pasado, dejándose guiar por minorías egregias, no es lo mismo que seguir pensando. Se trata en los dos casos de asumir de alguna forma su historicidad. Pero el propósito individual ya no es el propósito colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPOMAR, María (2016): *Ortega y Gasset, luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HARTOG, François (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Traducido por N. Durán y P. Avilés. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- JONAS, Hans (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducido por J. M. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- MEDIN, Tzvi (1994): *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *Obras completas. Tomo I - 1902/1915*. Madrid: Taurus
- (2005a): *Obras completas. Tomo III - 1917/1925*. Madrid: Taurus.
- (2005b): *Obras completas. Tomo IV - 1926/1931*. Madrid: Taurus.
- (2006a): *Obras completas. Tomo V - 1932/1940*. Madrid: Taurus.
- (2006b): *Obras completas. Tomo VI - 1941/1955*. Madrid: Taurus.
- (2009): *Obras completas. Tomo IX - 1933/1948 (obra póstuma)*. Madrid: Taurus.
- (2010): *Obras completas. Tomo X - 1949/1955 (obra póstuma índices)*. Madrid: Taurus.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1988): *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- UNAMUNO, Miguel de (1970): “Del sentimiento trágico de la vida” (1913), en *Ensayos-II*. Madrid: Aguilar.
- ZAMBRANO, María (1967): *La tumba de Antígona*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2014): *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.