

# LA FILOSOFÍA DE JULIÁN MARIÁS COMO LUGAR DE ENCUENTRO ENTRE UNAMUNO Y ORTEGA\*

GUILLERMO TABERNER MÁRQUEZ\*\*

## Resumen

*En este artículo el autor examina la influencia de Unamuno en el pensamiento filosófico de Julián Marías. Con este fin precisa el sentido en que Unamuno puede ser considerado como exponente de un pensar filosófico que se encuentra presente en diferentes lugares de su obra, dando origen a una filosofía no sistemática.*

**Palabras clave:** irracionalismo, razón positivista, razón vital, hombre, muerte, vida, Dios.

## Abstract

*In this article the author examines the influence of Unamuno in Julián Marías's philosophical thought. With this idea he specifies the sense in that Unamuno can be considered as exponent of a way to think philosophically that is present in different places of his work, giving origin to a non systematic philosophy.*

**Key words:** irrationalism, positive reason, vital reason, man, death, life, God.

---

\* Este artículo es un extracto del primer capítulo de mi tesis doctoral titulada *Los días contados: mortalidad y perduración en la filosofía de Julián Marías: influencias unamunianas*. En él sitúo a Marías en las fuentes filosóficas de las que se nutre su pensamiento, esto es, Unamuno y Ortega. En el presente artículo trataré sobre la influencia unamuniana en Marías, y sólo dejo enunciada la cuestión sobre la influencia orteguiana que espero ofrecer en un trabajo posterior.

\*\* Licenciado en Ciencias Eclesiásticas por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España). Actualmente se encuentra elaborando su tesis doctoral bajo la dirección de Jesús Conill Sancho en la Universitat de València.

## 1. Introducción

En su ya dilatada trayectoria intelectual Marías se ha hecho merecedor de ser considerado como uno de los pensadores más importantes del siglo XX, habiendo elaborado su propia filosofía cuyo cenit, como él mismo nos dirá, se plasma en su libro fundamental *Antropología metafísica* escrito en 1970. No obstante, su filosofía es fruto de diversas fuentes: la propia, pues todo pensador que se considere tal no deja de «pensar» en el sentido más orteguiano de «dar razón» y eso es lo que ha hecho Marías en sus casi 91 años de edad. Pero también debe tenerse en cuenta las fuentes de donde bebió y a partir de las que elaboró su filosofía, es decir, sus maestros. Es curiosa la etimología de maestro. Según el diccionario latino-español de *Spes*, maestro se deriva de la voz latina «magister». Entre los diferentes significados aparece el de «conductor». Es interesante tener en cuenta a este respecto otra voz latina derivada de «magister», a saber, «magisterium» cuyo significado, entre otros, es el de dirección. Pues bien, Marías se sabe conducido y dirigido por sus maestros. Su magisterio fue precisamente el de aquel que conduce o dirige, es decir, el que a través de su enseñanza y su vida propia invita al discípulo a tomar una dirección, lo que Marías en su libro fundamental antes citado definirá como «trayectoria»; o sea, optando por unas debemos obviar las otras. Esta decisión fundamental definirá nuestra vida como proyecto siempre abierto, siempre futurizo e inseguro. Marías como buen discípulo optó por asumir la dirección que sus maestros le ofrecieron no para, de un modo pasivo e irreflexivo, acomodarse cual parásito a ellos (ese es precisamente el peor discípulo, aquel que se refugia acriticamente bajo el paraguas ideologizador de un supuesto maestro) sino para avanzar desde ellos en la búsqueda de su propia filosofía centrada en la vida humana. Pero ¿quiénes fueron sus maestros? Sin duda, Ortega y Unamuno. ¿Sólo éstos? Ciertamente no. Marías tuvo una serie de grandes maestros en su época de estudiante en la Universidad que comprendió el período que va de 1931 a 1936, período convulso y decisivo de la historia de España, pero simultáneamente, lleno de grandes profesores e intelectuales. Fue como una segunda edad de

oro de la cultura española que luchaba por salir de la mediocridad de las décadas precedentes «Nuestra Facultad, dirá Marías, era un oasis en una España bastante agitada por la politización»<sup>1</sup>. Nombres como Ortega, Gaos, Morente, Zubiri, Menéndez Pidal, Américo Castro y un largo etcétera de ilustres pensadores poblaban por aquel entonces la Universidad madrileña. Según el propio Marías esta sería le mejor Universidad de Europa.

Ahora bien, sin dudarle su gran maestro fue Ortega. Marías fue seducido desde la primera clase a la que asistió en su cátedra de Metafísica. Desde el primer momento asumió las claves de su pensamiento. Unido a lo estrictamente académico estuvo desde muy temprano ligado personalmente a él por la amistad, íntima, personalísima que se profesaban. Vuelvo a lo que antes he dicho: el maestro conduce o dirige a su discípulo no sólo por sus conocimientos sino a través de su propia vida. El encuentro con Ortega significó para Marías la dirección que de aquí en adelante iba a llevar su vida, no sólo intelectual sino personal. A través de su obra, Marías ha sabido exponer la novedad radical que supone la filosofía de Ortega y desde él construir la propia. El hallazgo que desde Ortega supuso el descubrimiento de la vida como realidad radical ha facilitado la reflexión de otras dimensiones de la vida humana que en Ortega no estuvieron presentes. Por eso la importancia que tienen para la filosofía de Marías otras influencias que le ayudaron a proyectar, desde el nuevo descubrimiento orteguiano de lo que es la vida (deberíamos decir, en rigor, quién es la vida), sus propias reflexiones.

Así, para el descubrimiento de la realidad divina en el hombre, tiene un papel esencial su gran maestro Zubiri. Asimismo para la dimensión mortal del hombre quien tomó la iniciativa en unos momentos en que nadie hablaba del tema fue, si bien de modo asistemático e «irracional» (precisaremos más adelante ese término) Unamuno. Si bien la incidencia que Ortega supuso en la vida de Marías en todas sus dimensiones ha sido estudiada y analizada por muchos autores coincidiendo en la enorme influencia del maestro respecto del discípulo (aunque no hay que

---

<sup>1</sup> J. MARÍAS: *Una vida presente, Memorias I (1914-1951)*. Alianza Editorial, Madrid 1989, 110.

desdeñar la influencia que el discípulo ejerció sobre su maestro<sup>2</sup>) no es así con respecto a Unamuno, rector de la Universidad de Salamanca, filólogo, novelista, ensayista; perteneciente a la generación del 98 y, por tanto, algo lejano al círculo de intelectuales de la Universidad de Madrid cuya generación se circunscribe al año 1914; asistemático, ya veremos en qué medida con métodos de reflexión «irracionalistas», agónico en su búsqueda de la verdad y preocupado como «única cuestión» por la mortalidad del ser humano, de cada uno de nosotros, de la suya propia. Siendo esto así, ¿qué atracción pudo ejercer en Marías este viejo profesor? Hemos constatado que el círculo intelectual de Marías es el de la Universidad de Madrid en un momento donde empieza a tomar carta de naturaleza el nuevo enfoque filosófico orteguiano que es el «racio-vitalismo». Además, Marías no recibió el magisterio de Unamuno directamente sino a través de su encuentro con sus escritos, con sus novelas:

«Yo no traté a Unamuno más que en los quince días que pasó en la Magdalena en la Universidad Internacional de Santander en 1934. Le oí leer el hermano Juan, escuché sus versos (...) conversé con él en grupo algunas veces, a solas tal vez una o dos, acaso ninguna»<sup>3</sup>.

Hay que hacer hincapié, no obstante en que la influencia de Unamuno se ejerció en un principio más por lo que tuvo de opacidad que por lo que aportaba a la claridad de su pensamiento filosófico que Marías siempre reconoció en Ortega. Pero lejos del rechazo o desánimo del pensamiento del profesor de Salamanca, se le debe a Marías el haber sabido llevarlo al escenario público del pensamiento español desentrañando la riqueza, las posibilidades

<sup>2</sup> A este respecto uno de los comentaristas que insiste en esta influencia de Marías respecto a Ortega es H. RALEY: *La visión responsable*. Espasa-Calpe, Madrid 1977, 47.

<sup>3</sup> J. MARÍAS: «Genio y figura de Miguel de Unamuno» (1946), en *La Escuela de Madrid*, O.C. V (1950), 264-267.

que en sí mismo poseía, en especial el problema de la mortalidad y la pervivencia de cada uno de nosotros<sup>4</sup>.

Marías, a diferencia de la inmensa mayoría de los pensadores contemporáneos, ha sabido desentrañar lo genial, lo auténtico e innovador del pensamiento de Unamuno haciendo un esfuerzo por trascender su pensamiento más allá de lo que en un primer vistazo pudiera parecer que ofrece. Ese quedarse en una primera visión es lo que ha imposibilitado a muchos, entre ellos, como veremos, al propio Ortega, ir más allá de lo expresado impidiendo e impidiéndose la comprensión de la novedad que aportaba. Marías, en este sentido, va a ser punto de encuentro entre sus dos grandes maestros, dos colosos del pensamiento español que vivieron en la incomprensión mutua<sup>5</sup>.

Pero, ¿cuál era la relación entre Ortega y Unamuno? Existía entre ellos una bipolaridad de actitudes caracterizadas por el respeto y el rechazo. Respeto a lo que se intuía de genialidad en el otro, rechazo en lo que se percibía, a primera vista, en la exposición de sendas filosofías. Son jugosísimas las dos páginas que Marías escribe en el prólogo a la 4ª edición de su *Filosofía española actual* para describir ese amor-odio, si se me permite la expresión, en que consistía la relación de estos dos grandes maestros. Dice: «en 1908, a los veinticinco años, Ortega escribía: “Unamuno, el político, el campeador, me parece uno de los baluartes de las esperanzas españolas y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la

---

<sup>4</sup> Así es como lo explica Harold Raley en su obra ya citada: «Uno de sus motivos para ocuparse de Unamuno fueron los aspectos opacos y confusos de su pensamiento (...) si la curiosidad fue lo primero que movió a Marías, pronto dio pie a un interés más genuino basado en las posibilidades reales del pensamiento unamuniano y su circunspección inicial se convirtió en aprecio indeleble del genio de Unamuno», 58.

<sup>5</sup> El propio Marías comenta: «Ortega, a lo largo de su vida y de su larga obra, no planteó de frente el problema de la muerte (...), si no hubiera sido por ciertos roces humanos entre Unamuno y Ortega. Hubiera podido Unamuno recoger lo que estaba dando la joven filosofía de su amigo distanciado e injertar en ella —tan afín a sus más hondas intuiciones— su propia trayectoria intelectual y Ortega no se hubiera sentido tentado de eludir a Unamuno (...), no se hubiera desentendido de lo que llamaba “única cuestión”, «La “meditatio mortis” tema de nuestro tiempo», en *Nuevos ensayos de filosofía*, O.C. VIII (1968), 547.

estolidez y el egoísmo ambientes (...). Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura»<sup>6</sup>.

Ortega, sobretodo, no pudo compartir lo que para él era adentrarse por los caminos del irracionalismo que encarnaba Unamuno y aunque admiraba su atractivo extraño, su papel en el despertar intelectual de España, rechazaba sin paliativos su método imbuido en el irracionalismo que, como tendremos ocasión de analizar posteriormente, envolvía la mayor parte de la filosofía de la que se nutrió Unamuno. No en vano la obra de Unamuno que encarna ese espíritu de irracionalidad y que será la obra de referencia (me refiriero a su *Sentimiento trágico de la vida* publicada en 1913) será un punto de inflexión en las relaciones entre ambos y acicate para la posterior obra de Ortega, concretamente en su primera obra propiamente dicha, a saber, *Meditaciones de Quijote*, publicada en 1914<sup>7</sup>.

## 2. Unamuno a la vista: la única cuestión

La tesis «todo lo vital es antirracional» que Unamuno analizará en su obra antes mencionada y que tanto rechazará Ortega, es central para entender por qué dos grandes colosos del

<sup>6</sup> J. MARIAS: *Filosofía española actual*. Espasa-Calpe, Madrid 1963, 10. Asimismo Ortega escribía en su ensayo «Unamuno y Europa», en *Obras Completas I*, 132: «Un gran dolor nos sobrecoge ante los yerros de tan fuerte máquina espiritual, una melancolía honda (...). ¡Dios, qué buen vasallo si oviese buen Señor!». Véase el artículo de J. Marias: «Dos dedicatorias: las relaciones entre Unamuno y Ortega», en *Insula*, n.º 132 (1957) 3, en que el autor da cuenta de dos dedicatorias que Unamuno remitió a Ortega en dos sendos libros: *Rosario de sonetos líricos* (1911) y *San Manuel, bueno y mártir y tres historias más* (1933). Así también su artículo «La voz de Unamuno y el problema de España», en *Insula*, n.º 181.

<sup>7</sup> «Las *Meditaciones del Quijote* significan la reacción contra el irracionalismo que Unamuno había formulado un año antes del modo más enérgico, apasionado y fascinador al establecer la radical oposición entre la razón y la vida y concluir que todo lo vital es antirracional, no sólo ya irracional y todo lo racional antivital, que la razón es enemiga de la vida, a pesar de que ambas se necesitan», J. MARIAS: «La "meditatio mortis" tema de nuestro tiempo»; op. cit., 542.

pensamiento español del primer tercio del siglo XX no pudieron entenderse y, a su vez, por qué Unamuno ha pasado prácticamente desapercibido como pensador y portador de una filosofía siendo conocido casi únicamente como novelista y autor de ensayos literarios (permítaseme adelantar que ese es ya uno de los errores de cierto concepto de filosofía de ámbitos racionalistas o positivistas por el cual esta no es tal a no ser que esté expresada con enunciados rigurosos, cerrados en sí mismos y con lenguaje lo más abstracto posible, negando que a través de otros modos de expresión puede también descubrirse reflexiones filosóficas en la medida que descubramos que la realidad radical, aquella en la que todas las demás realidades están radicadas, es abierta, futuriza, no encorsetable ni encorsetada por las diferentes interpretaciones de ella; eso no significa que su análisis no sea riguroso, sistemático, racional. Pero, a diferencia de las cosas, no puede ser analizada como un ente estático y cerrado en sí mismo. Por eso la forma literaria puede servir, al menos, para descubrir ciertas dimensiones de la realidad radical que de otra manera pasarían desapercibidas. Esa ha sido la labor durante 60 años de Marías, el desentrañar de la novela de Unamuno unos temas filosóficos, más bien diría una única cuestión, que en la labor filosófica del momento no se tuvo en cuenta. Ahora bien, Unamuno reniega de la razón y establece una radical oposición entre la razón y la vida. La vida, por su misma naturaleza, no puede ser encerrada entre las cuatro paredes de la razón que, por su propia esencia, encierra y mata todo aquello que toca. También la vida que es dinámica, narrativa en la medida que no se deja atrapar por enunciados paralizantes, podría caer víctima del estatismo de la razón. Unamuno insiste sobre esto en su *Sentimiento trágico de la vida*<sup>8</sup>.

Es pues necesario responder a algunas preguntas fundamentales que nos suscita la propia obra de Unamuno si queremos comprender su importancia en la reflexión filosófica del

---

<sup>8</sup> «Porque vivir es una cosa y conocer otra y, como veremos, acaso hay entre ellas tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional antivital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida», M. DE UNAMUNO: *Sentimiento trágico de la vida*. Orbis, Madrid 1984, II, 25.

siglo XX. Y esas preguntas a las que inexorablemente hay que dar respuesta serían las siguientes: 1) *¿Cómo debemos entender el irracionalismo de Unamuno?*, 2) *¿En qué medida podemos considerar su obra como un problema filosófico?*, 3) *¿En qué medida la novela, sobre todo la de Unamuno; es un método válido para mostrar, aunque no de modo sistemático y riguroso, algunas dimensiones de la realidad oscurecidas y poco tratadas por la filosofía del momento?*, 4) *¿Cuál es la única cuestión?*, y 5) *¿Qué papel le asigna a Dios?*

Marías, al contrario que la gran mayoría de pensadores de la época, no huye al descubrir la obra de Unamuno ni la rechaza sino que, al contrario, supo entenderlo en su circunstancia, en el más profundo sentido orteguiano. Marías cae en la cuenta que está ante un filón filosófico embrutecido, es decir, asistemático, falto de fe en la razón, nada riguroso y absolutamente agónico en el sentido como el mismo Unamuno lo explica: como la lucha entre la fe y la razón, entre la vida y el concepto, entre la razón y el sentimiento vital. Marías, como buen discípulo de Ortega rechazará esta dicotomía trágica del profesor de Salamanca pero sin obviar lo que de idea genial tenía su pensamiento. Marías se encargaría de pulir lo que antes hemos descrito como embrutecido para que, una vez limpio de las adherencias propias del contexto filosófico en el que se nutría Unamuno, resplandeciera su genialidad a la hora de analizar el tema de la filosofía que no es otro que el de la vida humana.

Esta labor la realizará desde muy joven. Ya en 1942 cuando contaba con 28 años escribe su libro *Miguel de Unamuno*<sup>9</sup>. Y antes, en 1938 escribió dos artículos sobre Unamuno no publicados en su momento. El primero y más extenso lo terminó precisamente el mismo día que se cumplían dos años de su muerte (31 de Diciembre) y que lleva por título «La obra de Unamuno: un problema de filosofía» y que podemos leerlo dentro de su libro *La Escuela de Madrid*<sup>10</sup>. El segundo es un breve artículo de cinco páginas titulado «Aquí y ahora»<sup>11</sup>. Ahora bien, su primer libro

<sup>9</sup> Las citas de O.C. V.

<sup>10</sup> O.C. V.

<sup>11</sup> O.C. III. Antón Donoso, uno de los estudiosos de Marías nos comenta en un artículo en *Cuenta y razón*, nº22 (1986), que «su interés reside en resaltar

sobre Unamuno es el mencionado *Miguel de Unamuno* escrito como he dicho en el año 1942 y publicado en 1943 que le valió el prestigioso premio Fastenrath de la Real Academia en 1949. Es la primera gran aproximación de Marías a lo que supone Unamuno dentro del mundo filosófico español y, por qué no decirlo, universal. La adhesión de Marías a la incipiente filosofía de Ortega (sólo por ello fue menospreciado por algunos críticos y filósofos contemporáneos<sup>12</sup>) no le impidió descubrir en la obra de Unamuno claves fundamentales para la interpretación de dimensiones de la vida humana que Ortega no supo o no quiso profundizar. Rechazando las formas, y los métodos de Unamuno, Marías supo hacer el esfuerzo intelectual de ir más allá de los conceptos desnudos y, como buen discípulo de Ortega, circunstancializarlos para entenderlos y aprovecharlos en la reflexión de ciertas dimensiones de la vida no analizadas o, ni tan siquiera, planteadas a la reflexión como problema como es el caso que nos ocupa de la dimensión mortal de la vida humana. Este primer libro sobre el pensamiento del rector de Salamanca nos servirá para dar respuesta a las cinco preguntas que nos hemos planteado al inicio de este artículo. No obstante, haremos también uso de otras fuentes como son el ensayo «Genio y figura de Miguel de Unamuno» (1946), «Presencia y ausencia del existencialismo en España» (1950), «Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno» (1954), todos incluidos en su libro *La Escuela de Madrid* (O.C. V). Antón Donoso, en el artículo citado, precisa el motivo por el que Marías decidió justificar en el prólogo a «El existencialismo en España» escrito en Wellesley (Massachusetts) en agosto de 1952, la inclusión del artículo sobre Unamuno escrito en 1938 citado anteriormente. La razón no fue otra que la de defender la novela existencial o personal en España mucho antes de que esta apareciera como tal en Europa. Marías toma conciencia de que tras

---

que cualquiera que fuese el significado de la aportación de Unamuno, estaba destinado a ser visto más claramente en el futuro que en el presente». Donoso añade que la aparición del artículo original fue en la revista *Blanco y Negro* que se publicó algunos meses en Madrid durante la guerra civil, en 1938.

<sup>12</sup> Véase el artículo de E. GUERRERO: «Dos libros sobre Unamuno», en *Razón y Fe* (1943) 518-533, donde se le critica el pertenecer a un ambiente universitario orteguista y unamuniano.

la muerte de Unamuno acaecida el 31 de Diciembre de 1936 el mundo estaba olvidándolo. Por eso decide avivar su recuerdo entre sus compatriotas escribiendo este primer libro amén de su interés por «habérselas» con él de una vez por todas.

## 2.1. *El «irracionalismo» de Unamuno*

A la primera pregunta ¿cómo debemos entender el irracionalismo de Unamuno? Marías responde desde el conocimiento profundo de lo que fueron las fuentes filosóficas de las que se nutrió Unamuno y, por lo tanto, qué idea de razón subyacía en ellas. Ya hemos constatado anteriormente (nota 8) el carácter dicotómico que en Unamuno cobran las dimensiones de la razón y de la vida hasta el punto de que es en esta pugna, en esta rivalidad, en lo que consiste el verdadero sentimiento trágico de la vida, la agonía en la que consiste, pues, tiende a pedir refugio en su fragilidad e inseguridad a su «enemiga» la razón. En el capítulo II del libro que tomamos como referencia, Marías analiza el concepto de razón de su maestro imbuido por las ideas de tres grandes filósofos del siglo XIX: James, Bergson y Kierkegaard. «El pragmatismo de James consistió en dar un sentido pragmático, es decir, útil para la vida, a la verdad»<sup>13</sup>. Así la verdad queda relativizada ya que su contenido depende de la vida, es decir, vive a expensas de la vida. Para Bergson existen dos modos de saber: la inteligencia y la intuición; pues bien, la inteligencia se caracteriza por una incompreensión natural de la vida. Sólo la intuición es capaz de conocer. Pero Bergson que supo captar la importancia de la vida en la comprensión del hombre no supo entender que la intuición necesita conceptuarse, ser razón para convertirse en saber auténtico. Por último el filósofo danés Kierkegaard para el que la existencia no se deja pensar, no se deja atrapar por el concepto. La existencia se caracteriza por ser individual, temporal y en movimiento mientras que el concepto ( la razón) capta la realidad *sub specie aeterni*, es decir, sin movimiento, atemporal y universal. Así queda fuera la razón (este concepto de razón) de cualquier desarrollo filosófico que quiera captar la vida. Unamuno se

<sup>13</sup> J. MARÍAS, O.C., V, 261.

empapa de estas fuentes y asume sus parámetros esenciales. La única realidad que interesa analizar al profesor de Salamanca, la vida de cada cual que tiende a la muerte pero que ansía la perduración, esta vida concreta de cada hombre y mujer, no puede ser apresada por conceptos inmutables en la medida que son contradictorios con la movilidad, la lucha, el drama que es la vida. Lo inefable y lo irracional coinciden. «Unamuno entiende la razón como la facultad de apresar en fórmulas fijas y universales sus objetos»<sup>14</sup>. Pero, ¿qué clase de razón es la que Unamuno combate? Marías en su ensayo citado «Genio y figura de Miguel de Unamuno» volverá a describir la situación filosófica contemporánea de Unamuno en estos términos:

«Está en pleno vigor la creencia de que la razón no es apta para conocer la vida, de que razón y vida son términos antitéticos y opuestos. La razón, repiten los filósofos del siglo XIX, mata la vida. La razón sólo conoce lo inmóvil, lo permanente, lo sólido, lo rígido, lo intemporal y la vida es lo contrario: movilidad, fluencia, inestabilidad, plasticidad, temporalidad. Si Unamuno quiere conocer lo que es la vida humana para saber si ha de morir del todo o no, tiene que renunciar a la razón y buscar otra cosa»<sup>15</sup>.

El análisis de la filosofía positivista en boga en el siglo XIX junto con el cientificismo característico de la época ayudaron a la aparición de un concepto de razón restringido, inmóvil, y de paso, cercenador de grandes dimensiones de la vida que, por supuesto, quedaban sin análisis, es decir, sin su carácter de problematicidad. Efectivamente, la razón así entendida limita el preguntar dando lugar al irracionalismo como medida desesperada ante el angosta-

---

<sup>14</sup> O.C., V, 37.

<sup>15</sup> O.C., V, 261. También puede consultarse a este respecto «La obra de Unamuno, un problema de filosofía», en O.C., V, 305, donde se identifica a la muerte con la inteligencia en la medida en que esta quiere estabilizar lo que por sí mismo (la vida) es inestable. Marías recuerda que las ideas filosóficas de principios de siglo en las que se mueve Unamuno como son las de James y Bergson enfrentados con la idea tradicional de racionalidad influida por el positivismo.

miento de la problematicidad<sup>16</sup>. El irracionalismo que asume Unamuno no renuncia a entender sino que se niega a aceptar que entender sea simplemente explicar. La vida humana no es una cosa que necesita ser solamente explicada en sus partes para que, una vez analizada podamos volver a reconstruirla. La vida humana no es un mecano con piezas que una vez construido se cierra en sí mismo y no hay nada más. No, Unamuno descubrió la realidad de la vida humana, mejor dicho, de mi vida y la tuya y la de cada cual, como alguien que quiere proyectarse en un drama, en una narración y que, como primer afán, quiere responderse a la única cuestión de qué será de él cuando muera. Claro que quiere entender lo que es clave para posteriores reflexiones sobre mi vida. La vida humana no se agota con el mero hecho de explicarla (el verbo latino «explico» subraya el carácter de desarrollo de algún suceso por orden, es decir, es un ordenamiento de los acontecimientos o de las diversas partes de un todo como cuando un profesor explica su lección ante sus alumnos), sino que necesita ser entendida (el verbo latino *intellego*, que conlleva el significado de «darse cuenta»). Siguiendo con el ejemplo del profesor, la misión de este no consiste únicamente en saber exponer ordenadamente las distintas partes de un tema sino que su misión logrará su fin si los alumnos «se dan cuenta», es decir, si tiene sentido para ellos aquello que escuchan y puede, por tanto, ser asumido para sus vidas. En este sentido, el profesor Jesús Conill en uno de sus últimos artículos titulado «Nietzsche y Ortega», en *Estudios Nietzsche*, I, 50 afirma que los pensadores del 98 percibieron las insuficiencias del positivismo y del cientificismo.

Es necesario que quede claro este punto. La razón que rechazaba Unamuno es la razón positivista de la filosofía del siglo XIX, una razón que coartaba las posibilidades de la vida en sus distintas dimensiones o escorzos. Pero lo que, según Marías, le faltó a Unamuno fue la capacidad de plantearse otra posible idea

<sup>16</sup> Marías lo expresa claramente: «Si se restringe el horizonte de la razón como problema (...), entonces el exceso de pregunta insoslayable, el problematismo radical tiene que renegar de la razón así entendida para poder encontrar un ámbito en que alojarse», «La meditatio mortis, tema de nuestro tiempo», op. cit., 546.

de razón, «según la cual la misión de esta sería aprehender la realidad tal como es, no imponiéndole un molde tomado de una esfera parcial de la realidad sino adaptándose a su íntima textura»<sup>17</sup>. Este fue el hallazgo de Ortega que postula, frente a este concepto de razón estática, inmóvil que no roza la vida humana y, otro irracionalismo, la razón vital o histórica. La razón debe arraigarse en la vida misma y no puede consistir en un puro juego mental. Todos necesitamos «dar razón» de lo que nos pasa, de quién somos para saber a qué atenerse. Sólo alguien como Marías conocedor de la doctrina de Ortega y de Unamuno pudo captar las ideas geniales e innovadoras que aparecen en las novelas del rector salmantino pero asumiéndolas, estructurándolas desde el gran hallazgo que supuso la filosofía de Ortega. Una de las misiones que debemos a Marías es la de haber propiciado el encuentro de un desencuentro rescatando para la filosofía tanto a Ortega (desconocido para muchos) como a Unamuno.

## *2.2. Índole filosófica de la obra de Unamuno*

¿Qué tiene que ver Unamuno con la filosofía? Se pregunta Marías en el capítulo VIII de su libro. La respuesta a esta pregunta es clave si queremos dar una coherencia a todo este artículo y más aún, si queremos captar las influencias unamunianas en la filosofía de Marías. No es baladí hacerse esta pregunta. Desde algunas posiciones filosóficas no se ve con buenos ojos que alguien reivindique la obra de Unamuno como punto de partida de la filosofía o, como veremos enseguida, del filosofar, entendido como el afán de todo hombre de buscar respuestas a la problematicidad de la vida. Desde esa necesidad vital de respuesta de la que depende mi vida surge la necesidad del concepto. Por eso nos recuerda Marías que según Unamuno «el hombre filosofa para vivir». Desde este punto de vista, ¿quién no es filósofo? Sólo aquel que vive alienado de sí mismo y oculto bajo una capa de ignorancia, que muchas veces es miedo o dejadez, la problematicidad propia de toda vida humana. Unamuno es valiente e intrépido. Se enfrenta con la vida humana con toda su desnudez,

---

<sup>17</sup> O.C., V, 37.

en todas sus dimensiones, sobretodo con su dimensión mortal que es el punto de partida de toda filosofía. Ahora bien, si el problematismo filosófico aparece con toda plenitud en Unamuno, es cierto que para Marías la obra de Unamuno no es filosofía en sentido riguroso por carecer de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía<sup>18</sup>.

No pretendo hacer un análisis riguroso de la temática filosófica de Unamuno. No es esta la pretensión de este artículo y, por tanto, carecería de sentido tal empeño. Pero sí daré algunas pinceladas de los temas que Unamuno trata en algunos de sus libros, ensayos o novelas y que Marías analiza en este último capítulo de su libro.

### 1° *La condición mortal del hombre*

Según Unamuno, el punto de partida de todo filosofar es la pregunta por la mortalidad de mi vida y el ansia de inmortalidad. Este sentimiento en el que el hombre está en lucha, en agonía entre su saberse mortal y su ansia de perdurar siendo él mismo, precede a las distintas concepciones que se pueden tener respecto a la unidad de la vida y del mundo. Sin aquello resuelto nada es ya importante pues si la muerte es la aniquilación del hombre todas las otras dimensiones carecen de sentido. Debo saber a qué atenerme para seguir adelante.

La muerte problematiza mi vida. La comprensión de una remite a la otra. No es la muerte algo que acaece fuera de mi vida sino, más bien, es algo que le pasa a mi vida. Pero de esto trataremos con profundidad más adelante porque este tema es, para Unamuno, la "única cuestión" que el hombre debe responder so pena de no poder responder ninguna.

### 2° *El hombre*

¿De qué hombre se preocupa Unamuno? Esto lo deja muy claro en el primer párrafo de su *Sentimiento trágico de la vida*:

«Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El

<sup>18</sup> O.C., V, 202.

hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobretudo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano»<sup>19</sup>

Este hombre es el objeto de toda filosofía. En su individualidad, temporalidad, dinámico e íntimo en su vida humana. El verdadero hombre a diferencia de lo que Unamuno describirá como apariencial es el que tiene el sentimiento trágico de la vida, es decir, aquel que toma conciencia de su finitud, de su mortalidad pero tiende a la inmortalidad. El verdadero hombre es el que lucha, el que se sitúa en la agonía, el que no admite que la muerte sea el fin.

### 3° *La vida*

Como algo que hace el hombre en un continuo proyecto, futurible, temporal, que me remite a la libertad como constituyente esencial de la vida. Ser es querer seguir siendo en el futuro lo que soy, no otro que yo sino yo mismo.

### 4° *Interacción yo-mundo*

El yo no se da aislado sino que se encuentra a sí mismo entre otras cosas. Da la impresión, a primera vista, que Unamuno se acerca a lo que Ortega expresará como la definición de la vida: «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo». Pero Marías subraya la diferencia entre la idea de interacción expresada por Unamuno y la del yo vital descubierto por su maestro Ortega y es que mientras el de Salamanca toma las dos realidades como autónomas en su raíz subrayando la independencia radical y primaria del yo y el mundo, Ortega insistirá que la vida, el primer yo de la tesis orteguiana es yo (2° término) haciendo algo con las cosas en una relación íntima, intrínseca. Ni el yo (2ª término) ni la circunstancia por sí mismas son nada.

---

<sup>19</sup> M. DE UNAMUNO: *Del Sentimiento trágico de la vida*, op. cit., 5.

### 5° *La persona*

Para Unamuno la persona es la explicatio o despliegue de una raíz íntima, de un fondo propio, en el tiempo (cf., 191). A su vez la persona es la vida hecha, consumada, conclusa con la muerte pero con ansia de inmortalidad.

En la persona aparece una diferenciación entre la individualidad y la personalidad. Mientras que la primera manifiesta el carácter finito del hombre, la segunda expresa la dimensión infinita en el sentido que subraya los atributos sustanciales en el sentido de bienes o haber del que se puede echar mano (Cfr., 190).

Para Unamuno existen dos modos humanos auténticos relacionados con la personalidad y, por tanto, los más personales: a) *El amor*: al tomar conciencia de lo que es el hombre: contingente, finito etc, este se ama a sí mismo, se compadece. ¿Quién puede sentir compasión por el prójimo afligido? Aquel que ha experimentado en sí mismo su aflicción; b) *La congoja*: es la preocupación o tribulación del hombre al tomar conciencia de su ser limitado y percedero pero anhelando la perduración. La congoja hace que el ser humano sea persona pues hace que el hombre entre en sí mismo y se posea tomando conciencia real de quien es. En este punto aparece el tema de Dios en Unamuno en la medida en que gracias a la congoja se descubre a Dios como salvador único de la contingencia, es decir, garantizador de esta ansia de inmortalidad que todo ser humano posee<sup>20</sup>.

### 6° *Dios*

Como hemos podido constatar en el apartado anterior Dios aparece como el horizonte último en el que se resuelve la congoja que, como hemos visto, consiste en saberse percedero y creerse perdurable en la medida que es el único que nos salva de la contingencia, de la soledad suprema que es la muerte.

<sup>20</sup> «La realidad de la persona en cuanto tal, revelada en la congoja como anticipación de la muerte, nos hace patente su constitutiva mortalidad, su destino mortal, su exigencia de perduración y, por último nos remite a Dios como sustentador radical de la persona y fiador de la inmortalidad personal», O.C., V, 187.

Concluamos la respuesta a esta segunda cuestión afirmando categóricamente que, si bien Marías no considera a Unamuno como filósofo en sentido riguroso por faltarle la metodología y las herramientas intelectuales para ello amén de su falta de fe en las posibilidades de la razón, sí que, por otra parte, lo considera portador de la problematicidad filosófica que impregna todas sus páginas desde las novelas pasando por sus libros o ensayos. Y es aquí donde Marías encuentra el filón filosófico en Unamuno. Gracias a esa búsqueda por encontrar respuestas a dimensiones fundamentales de la vida humana, Marías puede redescubrirlas aplicándoles el rigor filosófico que asumió de su maestro Ortega. Por eso podemos afirmar, sin ninguna duda, que Unamuno, aunque desde otra dimensión, es también maestro de Marías o si se prefiere Marías es discípulo de Unamuno<sup>21</sup>.

### 2.3. *La novela como método de conocimiento*

«¿Qué sentido tiene la novela de Unamuno considerada desde el punto de vista de la filosofía?»<sup>22</sup>. Porque el hallazgo de Marías es haber descubierto en sus novelas la problematicidad de toda filosofía que se quiera como tal. Marías divisó en ellas los grandes temas de la filosofía en la medida que esta tiene como punto de partida al hombre, a la vida humana. Con la novela Unamuno bucea las distintas dimensiones del hombre, sobretodo el de la mortalidad y su ansia de perduración. Por eso concluirá Marías que «la novela personal es un método del que puede servirse la ontología como un estadio previo»<sup>23</sup>. Al rechazar la razón como método para el descubrimiento de la realidad humana, Unamuno no tiene más remedio que utilizar la literatura en sus distintas variantes: novela, poesía, ensayo para llegar al núcleo de ese hombre que se sabe mortal. A través de los personajes

---

<sup>21</sup> Véase el artículo de A. DONOSO: «Julían Marías como discípulo de Unamuno», en *Cuenta y Razón* 22 (1986), 63-72. Todos sus discípulos y comentaristas coinciden en afirmar la gran labor de Marías al reconquistar para la filosofía las ideas geniales de Unamuno (así, por ejemplo, Carpintero y Raley).

<sup>22</sup> O.C., V, 73.

<sup>23</sup> Ibid.

Unamuno anticipa los grandes ejes del pensamiento filosófico que, desde Ortega, van a ser analizados con rigor. Asimismo, Unamuno inaugurará una nueva forma de novela, la novela personal que, a diferencia de la novela psicológica que describe las emociones de los personajes, esta describirá al personaje en sí. No son sus sentimientos o estados de ánimo lo que interesa sino la expresión de una vida y esta vida es la de una persona. Por eso la novela de Unamuno no es descriptiva sino puramente narrativa. En este sentido la novela cumple perfectamente los parámetros de toda vida personal en la medida en que esta se va haciendo, creando, proyectando en un tiempo como los personajes de ficción, subrayando así que la vida humana se descubre allende lo biológico o lo físico. Es cierto, ya lo hemos dicho, que Marías no presentará las novelas de Unamuno como filosofía rigurosa pero sí como preámbulos de toda filosofía. El haber descubierto esto le permitió situar a Unamuno en la primera línea de la filosofía. Es cierto que esto ha sido posible gracias a las herramientas filosóficas que asume de Ortega sin las cuales el asistematismo e irracionalismo de Unamuno le hubieran impedido cualquier análisis filosófico.

La novela personal de Unamuno le permite, por otra parte, anticipar la muerte imaginativamente, la muerte como soledad, como aislamiento en sus personajes, como tránsito. Veamos con detenimiento en qué consiste esa «única cuestión» de Unamuno.

#### 2.4. *La única cuestión*

«Recordemos las dos preguntas radicales en que para mí consiste la filosofía: ¿Quién soy yo? Y ¿Qué será de mí? Si a la segunda pregunta tengo que contestar al final “nada”, es decir, “nadie” esto anula a la primera y me obliga a contestarla igualmente. Si muero del todo, todo dejará de importarme alguna vez luego es cuestión de esperar. Nada importa verdaderamente, luego nada vale la pena (...). La felicidad será, a última hora, un engaño. Ahora bien, la muerte es ingrediente de la vida humana»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup>

260.

J. MARÍAS: *Antropología metafísica*. Alianza Editorial, Madrid 1998, 259-

La filosofía de Mariás no es una tarea baladí (y creo que ninguna filosofía que con sinceridad busque la verdad). Lo suyo no son equilibrios mentales para pasar el rato. La filosofía que se considere tal toca los fundamentos de la vida humana y se juega con ello su felicidad, su sentido. Mariás descubre en Unamuno esa radicalidad de planteamiento que, si bien no es acompañada de rigor filosófico no deja de señalar las fibras más profundas del sentido vital del hombre.

Lo hemos leído en la cita que encabeza este apartado: si me muero del todo nada tiene importancia. Es imprescindible, por tanto, hincar el diente en el tema de la muerte pues nos es clave para saber qué sentido tiene la vida. La muerte no es algo que acontece fuera de ella sino que es uno de sus ingredientes. De ahí que las dos preguntas que resumen toda filosofía se necesitan mutuamente de tal forma que la respuesta a la segunda, que Mariás prioriza como buen discípulo de Unamuno, dependerá de la respuesta a la primera. En efecto, la pregunta fundamental de ¿quién soy yo? Que ocupará gran parte de la filosofía de Mariás carecería de sentido si al final de este proyecto vital que es mi vida nos topáramos con la nada o mejor con nadie. ¿Quién soy yo? Gracias a la muerte nadie. Esta preocupación por la mortalidad de la vida humana y su ansia de perduración la recoge de Unamuno, el primero que insistió en ello (Ortega no se ocupa prácticamente de esta dimensión de la vida humana) sobretodo en su obra ya citada *Del Sentimiento trágico de la vida* y que será lo que Unamuno describirá como «la única cuestión». Mariás en su obra sobre Miguel de Unamuno cita un ensayo del profesor de Salamanca titulado «Soledad» publicado en 1905 donde dice taxativamente:

«Estoy convencido de que no hay más que un solo afán, uno y el mismo para todos los hombres (...). La cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos después de que cada uno de nosotros se muera»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Op. cit., 23. También en *Del sentimiento trágico de la vida*, VI, 83, donde concluye: «En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella no me da la gana de morir. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto

Unamuno hará de la pregunta por la mortalidad y la perduración eje de su reflexión de una forma agónica. Ese ágonos en el que se encuentra le lleva a la búsqueda de respuestas que, definitivamente, no da en toda su extensión sino que se quedan en perspicaces intuiciones, línea a seguir. Una vez planteado el problema no sigue adelante en su reflexión. Toma conciencia del lugar que la mortalidad ocupa en la vida de cada cual pero queda en suspense cualquier posible resolución<sup>26</sup>.

No se piense, sin embargo, que la reflexión sobre la mortalidad y perduración de la vida humana es un tema que sólo trata en su «sentimiento trágico de la vida». Fue en sus novelas donde profundizó, desde la imaginación, desde la fantasía que previve la muerte, la condición mortal del hombre y su afán de perdurar. También en su género epistolar aparece su preocupación por el tema. En una carta que escribió a Pedro Jiménez Ilundain el 3 de enero de 1898 dice:

«Preparo unas meditaciones evangélicas y entre ellas hay una “el mal del siglo” en que desarrollo el hecho de que hoy entristece a las almas, el nihilismo, la perspectiva abrumadora de la nada ultramundana. Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una sucesión de espectros que de la nada salen para volver a ella, el aliviar miserias y mejorar la condición temporal de los hombres no es otra cosa que hacerles la vida más fácil y cómoda y con ello más sombría la perspectiva de perderla»<sup>27</sup>.

Al contrario de lo que podría pensar, la única cuestión que invade la filosofía de Unamuno (el saber si he de morir del todo) no lo lleva a una *meditatio mortis* que concluya en la muerte sin más

---

yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza o mejor que la cabeza el corazón, yo no dimito de la vida, se me destituirá de ella».

<sup>26</sup> «Se trata de saber qué es morir, si es aniquilarse o no si morir es una cosa que le pasa al hombre o es que no le pasa nada (...) y esto es lo angustioso e intolerable», O.C., V, 31.

<sup>27</sup> M. de Unamuno: «Carta a Pedro Jiménez Ilundain 3-1-1898», citado en R. Laureano: *El texto inédito de Unamuno: Jesús y la samaritana*, en *Ciudad de Dios* CCXIV, n° 3, 579.

sino que es ocasión para una *meditatio vitae* siendo nuestro profesor de Salamanca el precursor del tema de la vida. Ahora bien, no cualquier teoría o interpretación de la vida sino la vida humana, la de cada uno. Unamuno atisbó su reflexión en un momento en que no era central en la filosofía de su época. Es cierto que existían ciertas corrientes que albergaban en su seno una cierta «filosofía de la vida» pero no lograban desembarazarse de su análisis teórico o descriptivo sin lograr «capturarla» en lo que tiene de «proyecto», es decir, la vida no es aquello de lo que se compone, su teoría o su interpretación sino «lo que hacemos con ella y lo que nos pasa». Pero será otro el lugar que reservaremos al análisis profundo de lo que Marías entiende por vida desde la gran aportación que supuso Ortega. Aquí tan solo era nuestra intención subrayar el carácter de precursor, al menos en lo que tuvo de iniciador, de la reflexión sobre «mi vida» y en su aportación a la reflexión filosófica posterior.

La cuestión de la muerte, por tanto, es clave no sólo para saber qué será de mí cuando muera, si viviré o no, sino sobretudo para saber qué sentido tiene mi vida incluso antes de que la muerte sobrevenga<sup>28</sup>. Unamuno pretende situarnos frente al sentido de la vida, de mi vida y eso dependerá de lo que podamos responder a la única cuestión. La muerte siempre es de alguien y es ese el que interesa a Unamuno. La muerte le lleva a preguntarse por quién muere, quién está detrás de aquel que vivía y ahora ya no. Marías capta perfectamente esta dimensión de la muerte como ingrediente de la vida en Unamuno y así lo subraya en su libro de referencia: «cuando se llega a la muerte la vida se acaba; pero aquí es cuando comienza a interesarse de verdad Unamuno; le importa ante todo quién ha vivido y ahora muere ansiando perdurar»<sup>29</sup>.

De ahí que para entender lo que es la muerte es preciso saber, en primer lugar, qué es la vida. Muerte y vida se remiten una

---

<sup>28</sup> A este respecto Julián Marías precisa que: «tengo que decir que estoy completamente de acuerdo (respecto de la única cuestión) porque creo, efectivamente, que si muriésemos del todo ya nada tendría sentido y no lo tendría desde ahora sin esperar que nos muriésemos», en «Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno», Conferencia pronunciada en la Cátedra Pío XII de Bilbao en febrero de 1954, incluida en *La Escuela de Madrid, O.C.*, V.

<sup>29</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno, O.C.*, V, 61.

a otra inexorablemente porque el mismo que se siente mortal, que su vida son «días contados» es el que posee el ansia de la vida perdurable, de la inmortalidad. La propia tendencia a la perduración que la vida posee entra en lucha con su carácter mortal. De ahí que la vida la conciba Unamuno como una agonía, como un «sentimiento trágico» en el que el hombre, protagonista de esta tragedia, necesita darse razón. Y es aquí donde se descubre, como hemos analizado anteriormente, la insuficiencia de Unamuno al rechazar todo recurso a la razón y al negar «la circunstancia» tachándola de bambalinas, mutilando la vida humana ya que esta se inserta siempre en un tiempo, un espacio, una circunstancia desde la que esa vida se proyecta.

## 2.5. Aparición del tema de Dios

La respuesta a ese anhelo de inmortalidad la encuentra Unamuno en Dios. Efectivamente, si la vida humana tiene sentido es sólo si respondemos al reto de la muerte. El hombre, al morir, queda en absoluto aislamiento, en radical soledad y una persona aislada deja de ser persona. Por eso la sola presencia de Dios salva de la muerte, de la soledad. Por eso, a diferencia de las teodiceas al uso, Unamuno parte del hombre, de su vida para llegar a Dios y no de las cosas naturales (Marías ya había descubierto este nuevo enfoque al analizar la filosofía del padre Gratry en su tesis doctoral titulada *La filosofía del padre Gratry*, en O.C., IV.). Es el hombre como imagen de Dios quien manifiesta su presencia. La contingencia absoluta en la que vive el hombre por su mortalidad y por tanto su falta de fundamento último en sí mismo remite a Dios como garante y fundamentador de la inmortalidad. Pero en este punto Marías critica la parálisis a la que se somete el argumento de Unamuno ya que «la remisión a Dios, en lugar de servirle de fundamento le descubre la insustancialidad del hombre volviendo a negar la falta de fundamento que este encuentra en la existencia»<sup>30</sup>.

En este sentido Dios sobreexiste, más que existe, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos (...). Unamuno habla de un trato personal con Dios, de su impulso orientador (...) pero

<sup>30</sup> O.C., V, 101.

ninguno de estos atisbos es capaz de llevarlo siquiera a un ensayo de conocimiento de la Divinidad»<sup>31</sup>.

### 3. Conclusión

Como se dijo en la nota 1 con el que comenzáramos este artículo, nuestra pretensión era aportar datos esenciales que nos permitieran valorar la influencia que la filosofía de Unamuno ejerció en el pensamiento de Marías bien como aportación temática: la mortalidad, bien como acicate para ir más allá del propio Unamuno redescubriéndolo para la filosofía.

Así pues para la comprensión total de la tesis que este artículo quiere demostrar será necesario complementarlo con la segunda parte donde aportaremos datos que nos permitan comprender la gran influencia que Ortega supuso en la filosofía de Marías pero, a su vez, la gran libertad que este demostró al asumir, desde parámetros orteguianos, un planteamiento antropológico que el propio Ortega rechazó.

Quedémonos, en fin, con este primer análisis a la espera de un trabajo posterior que complete de forma más exhaustiva la novedad que Marías supuso y supone como lugar de encuentro entre Unamuno y Ortega.

### Bibliografía

- J. Marías: «Miguel de Unamuno», en O.C., V, 1943.  
\_\_\_\_\_: «La Escuela de Madrid», en O.C., V, 1959 (donde se incluyen los siguientes ensayos: «Genio y figura de Miguel de Unamuno» (1946), «La obra de Unamuno: un problema de filosofía» (1938, artículo no publicado), «Filosofía Española actual» (1948), «Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno» (1954)).  
\_\_\_\_\_: «Dos dedicatorias: las relaciones entre Unamuno y Ortega», *Insula* 132 (1957).  
\_\_\_\_\_: «La voz de Unamuno y el problema de España», *Insula* 181 (1961).

---

<sup>31</sup> O.C., V, 149.

\_\_\_\_\_ : «La perduración de Unamuno», en ABC (9-VII-1998).

H. Raley: *La visión responsable*. Espasa-Calpe, Madrid 1977.

\_\_\_\_\_ : *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Alianza Universidad, Madrid 1987.

A. Donoso: «Julián Marías como discípulo de Unamuno», en *Cuenta y Razón* 22 (1986), 63-72.