

UNAMUNO: FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

COLECCIÓN
PENSAMIENTO IBÉRICO E HISPANOAMERICANO

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA

MARÍA IDOYA ZORROZA HUARTE. UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA. ESPAÑA

ARMANDO SAVIGNANO. UNIVERSIDAD DE TRIESTE. ITALIA

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

VIRGINIA ASPE ARMELLA. UNIVERSIDAD PANAMERICANA. MÉXICO.

OSCAR BARROSO FERNÁNDEZ. UNIVERSIDAD DE GRANADA. ESPAÑA.

PEDRO CALAFATE. UNIVERSIDADE DE LISBOA. PORTUGAL.

ANTONIO HEREDIA SORIANO. UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. ESPAÑA

RAFAEL HERRERA GUILLÉN. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

JORGE NOVELLA SUÁREZ. UNIVERSIDAD DE MURCIA. ESPAÑA.

DELIA MARÍA MANZANERO FERNÁNDEZ. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA.

RICARDO JESÚS PINILLA BURGOS. UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS. ESPAÑA.

RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. ESPAÑA

ANTOLÍN SÁNCHEZ-CUERVO. CSIC. ESPAÑA.

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID. ESPAÑA

ARMANDO SAVIGNANO. UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE. ITALIA.

MANUEL SUANCES MARCOS. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

PATROCINIO CIENTÍFICO: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

ARMANDO SAVIGNANO

UNAMUNO: FILOSOFÍA Y RELIGIÓN



Sindéresis^{editorial}

1ª edición, 2023

© Armando Savignano

© 2023, editorial Sindéresis

Calle Princesa, 31, planta 2, puerta 2 – 28008 - Madrid, España

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-19199-83-6

Depósito legal: M-18224-2023

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

Introducción	7
CAPÍTULO I: UNAMUNO EN BUSCA DE LA INMORTALIDAD	
1. La evolución filosófico-religiosa	9
2. Unamuno y la generación del 98.....	20
3. Misticismo e identidad española.....	23
CAPÍTULO II: LA FE CREADORA Y EL IDEAL QUIJOTESCO	
1. La crisis religiosa de 1897.....	27
2. Las meditaciones evangélicas	31
3. Don Quijote y la voluntad de inmortalidad	38
CAPÍTULO III: FILOSOFÍA Y POESÍA: EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA	
1. El Tratado del amor de Dios	43
2. Del sentimiento trágico de la vida	47
3. La fe mística en Cristo	60
4. Religión e ilusión	72
CAPÍTULO IV: EL CRISTIANISMO SOCIAL	
1. La agonía del cristianismo	81
2. Mounier y el cristianismo social	85

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones de las obras de Unamuno	91
2. Escritos sobre Unamuno	91
3. Filosofía de la religión	95

INTRODUCCIÓN

Se han investigado la vida y los papeles de Unamuno¹, se han analizado sus novelas, su poesía, su antropología, su estética, su filosofía; se han estudiado sus ideas políticas –aunque no perteneciera formalmente a ningún partido–; incluso se le ha psicoanalizado; algo que le habría horrorizado. También se le calificó de polemista, agonista, contemplativo; a nivel religioso se le consideró protestante, católico, incluso ateo; a nivel político se le consideró conservador, progresista, anarquista, revolucionario. Pero, ¿quién era realmente Unamuno? ¿Es posible tener una idea suficientemente orgánica y unificada de su pensamiento? Es él mismo quien protesta contra tal intento cuando afirma en el ensayo *Mi religión* (1910), con su habitual gusto por la paradoja, que no quiere ser encasillado, porque, como todo hombre que aspira a una plenitud de conciencia, formó una especie única².

La obra de Unamuno presenta todos los rasgos de organicidad y sistematicidad; sería ininteligible sin considerar los fundamentos filosóficos y las preocupaciones teológicas. De hecho, a la luz de una filosofía de la religión, la investigación centrada en el problema único, el del anhelo de inmortalidad del hombre concreto, llega a una concepción coherente y orgánica, aunque esto no excluya la evolución intelectual y existencial.

¹ M. de Unamuno, *Obras Completas*, por M. García Blanco, Ed. Escelicer, Madrid, 1966-71, 9 vols. El número romano indica el volumen, el árabe la página.

² M. de Unamuno, *Obras Completas*, XVI, p. 119.

CAPÍTULO I

UNAMUNO EN BUSCA DE LA INMORTALIDAD

1. La evolución filosófico-religiosa

La inquietud dialéctica intrínseca a la fe caracteriza la actitud básica de Unamuno (1864-1936), sobre la que se han acuñado los juicios más sugerentes y singulares en relación con la perspectiva filosófica, que es la que nos ocupa.

Sobre este *Excitator Hispaniae*¹ se han acuñado los más sugestivos y singulares juicios sobre su perspectiva filosófica, respecto a la cual parece superfluo volver a explorar la enojosa *quaestio* de la legitimidad de atribuir el calificativo de filósofo a un pensador que ha sido visto en el mejor de los casos como un filósofo-poeta, partidario de un vitalismo irracionalista y sobre todo asistemático. Se trata de prejuicios que han adquirido el valor de aversiones personales, ahora un legado del pasado, así como de disputas eruditas. Marías² alimenta las dudas y avanza las reservas sobre el carácter estrictamente filosófico de la reflexión de Unamuno. Marías reconoce el valor del pensamiento de Unamuno: “Y Unamuno, en un momento en que apenas había en nuestro país vestigios de filosofía, y casi de vida intelectual, ejerció un influjo profundo, vivo, violento, como entonces era menester, hecho de calor más aún que de luz, sobre las mentes españolas; y mientras creaba ese clima fértil del cual nos hemos beneficiado todos, anticipaba perspicazmente lo que había de ser la filosofía de las generaciones inmediatas, la que él mismo no podía en rigor hacer, pero cuya necesidad le fue patente; tal vez antes que nadie en Europa”³. Pero la obra de Unamuno está escrita en un estilo “reiteradamente disperso, con absoluta falta de sistema, vertida en géneros rigurosamente literarios, y llena sin embargo de preocupación y problematismo filosófico, de afirmaciones metafísicas, de hondas

¹ E. R. Curtius, “Unamuno, *excitator Hispaniae*”, en *Kritische Essays zur europaischen Literatur*, Bern, 1950, pp. 224-246.

² Vease A. Savignano, “La relación entre Unamuno y Marías”, en *Miradas al pensamiento español. La edad de Plata*, Sindéresis, Madrid, 2020, pp. 36-45.

³ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 22.

visiones emparentadas con la filosofía”⁴. Sin embargo, con sus originales reflexiones, Unamuno abrió el camino a una relación diferente entre la razón y la vida que alcanzó su plenitud en Ortega. Marías, a pesar de la evidencia, prefiere simplificar la posición de Unamuno y relegarlo al lazareto de los pensadores irracionalistas. Esta perspectiva hermenéutica se encuentra también en el conocido libro de Garañori que habla de continuidad entre Unamuno, Ortega y Zubiri cuando, en cambio, sería más apropiado hablar de una discontinuidad radical por su pertenencia a tres generaciones diferentes, su método y la misma concepción de la epistemología y de la metafísica. Todo esto no niega, por supuesto una cierta continuidad histórica⁵.

El pensamiento de Unamuno arraigó fuertemente en Marías, quien años adelante, en 1943, publicaría su libro, *Miguel de Unamuno*, en el que analizaba detenidamente la obra del gran pensador vasco ante las manipulaciones o silencios que se habían producido en España tras su muerte a finales de 1936. A los dos años de su muerte, en plena guerra, escribí el artículo, *La muerte de Unamuno* y el largo ensayo inédito, *La obra de Unamuno (un problema de filosofía)*⁶. Veamos ahora en qué medida se puede dar razón de lo que Unamuno pudo ser y no fue. Él aspira a llegar al agonismo entre pensamiento y sentimiento, entre pasión y filosofía, fe y razón. Para Unamuno, la filosofía no es sólo una cuestión intelectual, sino que en esta actividad se implica el hombre integral con su voluntad, sentimiento, afectividad. El problema filosófico unamuniano –el hambre de ser inmortal– es investigado no mediante la filosofía sino a través la novela, la literatura, la poesía. Unamuno “recurre desde luego a lo que llama mitologizar, a los procedimientos poéticos o novelescos, extrafilosóficos; por eso no hace, en rigor, filosofía, por considerar imposible el conocimiento racional”⁷. De ahí la predilección por la que Marías llama “novela existencial”, que constituye la contribución original de Unamuno que puede, con razón, considerarse, con Kierkegaard, precursor del existencialismo. En el ensayo de 1938, Marías habló de novela existencial⁸; después prefiere definirla novela per-

⁴ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 161.

⁵ P. Garañori, *La filosofía española en el s. XX. Unamuno, Ortega, Zubiri (Dos precursores, Clarín y Ganivet y cuatro continuadores)*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

⁶ A cargo de J. Marías está una antología de escritos unamunianos, el prólogo a *Paz en la guerra*, un comentario a la correspondencia con A. Ganivet, *Sobre el porvenir de España*. En los últimos años de su vida, Marías se enfrentó con Unamuno: J. Marías, *M. de Unamuno*, en *El legado cultural de España al siglo XXI*, vol. I, Circulo de lectores, Barcelona, 1992, pp. 235-255.

⁷ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 28.

⁸ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 56 s.

sonal, entendida como método de conocimiento de la realidad humana⁹ en base a una concepción de la novela como método de conocimiento¹⁰. Pero la novela, que hace posible la manifestación de la vida humana, nunca puede sustituir a la filosofía, sino que la integra. El pensamiento de Unamuno carece de sistema y de un método filosófico. Pero hoy día tendemos a apreciar la renuncia del sistema por parte de Unamuno y, por ejemplo por Nietzsche, porque se considera incapaz de captar el devenir de la existencia¹¹. Unamuno no tiene confianza en la razón, que es enemiga de la vida porque tiende a la identidad, en suma a la muerte. Por eso se expresa a través de la novela existencial entendida como *meditatio mortis* para representar el drama humano y manifestar la historia de la persona desarrollando su movimiento interior.

La misión de la novela existencial o personal es “hacernos patente la historia de la persona, dejándola desarrollar ante nosotros, en la luz, sus íntimos movimientos, para desvelar así su núcleo último. Se propone, simplemente, mostrar en su verdad la existencia humana”¹². Al calificar las novelas de Unamuno como personales y existenciales, Marías se refiere con la idea de persona a Max Scheler, Ortega y Heidegger. Lo psíquico, por tanto, no es esencial a los personajes-personas, en tanto estos son consecuencia de los actos que ejecutan. Esta interpretación considera “la creación de personajes-personas como un paso que sólo alcanzará suficiente nivel ontológico en un sistema filosófico que vendrá a ser el de Ortega”¹³. A estas características, Marías añade el factor de la temporalidad, señalando que los relatos de Unamuno nos permiten “asistir a la constitución misma de la personalidad en el tiempo”, al realizarse en un tiempo vital que es una vida, sujeta en su ser en el mundo al cuidado (*Sorge*) de Heidegger¹⁴.

El mismo Marías no ha quedado satisfecho con su evaluación de Unamuno como irracionalista a la luz de la concepción orteguiana de la relación vida-razón; así, habló de una posible idea de la razón en Unamuno capaz de aprehender la realidad. Unamuno subraya que la razón admite un conocimiento reflejo siendo la facultad que distingue al hombre como producto social que brota del lenguaje. La

⁹ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 76.

¹⁰ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 67 s.

¹¹ A. Regalado García, “La relación entre literatura y filosofía en el pensamiento de Unamuno interpretado por J. Marías”, en AA.VV., *J. Marías. Una filosofía en libertad*, Ed. Universidad de Málaga, Málaga, 2007, pp. 115-139, en part., p. 118.

¹² M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 72.

¹³ A. Regalado García, “La relación entre literatura y filosofía”, p. 123.

¹⁴ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 72.

razón es, por tanto, social y no responde a las necesidades intrínsecas del hombre, que en contra es *hambre de inmortalidad*¹⁵. De ahí el papel de la razón vital de Ortega, del que brota la discutible interpretación de Marías del pensamiento de Unamuno como literato más que como filósofo. Por eso formula la hipótesis de que *El sentimiento trágico de la vida* había sido un estímulo polémico por animar a Ortega a la primera formulación de la teoría de la razón vital para oponerse al irracionalismo¹⁶. De ahí, como se sabe, la tesis de que la razón vital orteguiana representa la superación del irracionalismo unamuniano. Como subrayó Aranguren, esta tesis de Marías es discutible porque presenta un “Unamuno orteguiano”¹⁷. Pero Unamuno no es un Ortega *in nuce* sino un pensador con una original teoría ontológica¹⁸. La religión de Unamuno es “deliberadamente heterodoxa *a-priori*, sin razones últimas” lo que considera una frivolidad. Sin embargo, la educación católica de Unamuno hace que “en muchas de sus páginas aflore un sentido cristiano de extraordinaria viveza, lleno de inmediatez y de realidad íntima”¹⁹.

Por eso Marías subraya que “la posición ‘filosófica’ de Unamuno mezclada con elementos religiosos resultaba mucho más difícil de reconciliar con la fe cristiana que la razón vital de su maestro Ortega”²⁰. Marías no admitió que Unamuno “fuese capaz de vivir en la incertidumbre y de no dejar nunca de pensar, de seguir siempre pensando. Simplificó la dialéctica unamuniana negándole la capacidad de llegar a tener fe en la razón como razón filosófica o de alcanzar la fe cristiana. Queda claro que Marías vio el conflicto entre la fe y la razón como soluble y que el concepto orteguiano de la razón vital e histórica que le sirve para criticar las posiciones de Unamuno ante la religión y la filosofía era una base más sólida para acercarse a los principios de la fe cristiana que el agonismo de Unamuno”²¹. Marías, en fin, se plantea la cuestión: hasta qué punto Unamuno está incorporado a la realidad del movimiento filosófico? Y contesta en 1943 que “la decisión corresponde al porvenir”, porque “el presente reobra sobre el pasado y lo modifica esencialmente”; por

¹⁵ Sobre la *quérelle* en torno al irracionalismo y la falta de sistema en Unamuno, cfr. A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari, 2001.

¹⁶ J. Marías, “Comentarios a Ortega y Gasset”, *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 345.

¹⁷ J. L. L. Aranguren, “Unamuno y nosotros”, en *M. de Unamuno*, Madrid, 1966, pp. 59-88, en part. p. 60.

¹⁸ F. Meyer, *L'Ontologie de Unamuno*, Paris, 1955, p. X, n.1.

¹⁹ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, pp. 153-155.

²⁰ A. Regalado García, “La relación entre literatura y filosofía”, p. 128.

²¹ A. Regalado García, “La relación entre literatura y filosofía”, p. 130.

tanto “Lo que sea Unamuno depende de lo que acontezca posteriormente en la historia de la filosofía”²². Unamuno es “un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía”. Unamuno nos muestra “el espectáculo dramático y profundamente instructivo del hombre que aborda de modo extrafilosófico o, si se quiere, prefilosófico, el problema mismo de la filosofía. Este ejemplo, que se repite en no escasos momentos de la historia, es capaz de darnos una luz decisiva sobre la naturaleza de la filosofía”²³. Con una actitud ‘conservadora’ y académica, Marías pone el problema de si cabe o no cabe el pensamiento de Unamuno en la historia de la filosofía. Esta cuestión “nos parece hoy día algo bizantina, porque más bien que el supuesto lugar de Unamuno en esa historia, nos interesa el significado fundamental e intrínseco de su pensamiento, que nos queda todavía como una tarea por delante”²⁴.

Como ejemplo de una actitud hoy ampliamente compartida, sólo cabe señalar que la obra de Unamuno es ininteligible sin el punto de vista filosófico. En cuanto a la a-sistematicidad, es una cuestión simplista, porque en realidad la obra de Unamuno contiene ciertas ideas constantes que se aclaran y profundizan en el curso de su vida: una epistemología meta-racionalista, una lucha heroica contra las contradicciones íntimas para conseguir un yo definitivo; una visión de la realidad social y cultural, una actitud original ante la religión²⁵.

Quien se acercó a la filosofía de Unamuno sin intenciones clasificatorias, apolo-géticas o censoras fue Ferrater Mora, que la interpretó desde sí mismo, considerando inadecuada cualquier fórmula definitoria. La originalidad del pensamiento de Unamuno no consiste tanto en las soluciones propuestas como en los problemas planteados, de hecho la única solución para el hombre es el cuestionamiento perenne y radical. En Unamuno se encuentra una ontología original, centrada en una antítesis consciente como estructura fundamental del ser²⁶.

Aunque dentro de los límites de una investigación que predominaba a finales de los años cincuenta en ciertos círculos eclesíásticos, sin descuidar la delicada cuestión de la relación entre el catolicismo español y el franquismo, el trabajo de

²² M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 204.

²³ M. de Unamuno, *Obras Completas*, V, p. 204.

²⁴ A. Regalado García, “La relación entre literatura y filosofía”, p. 139.

²⁵ C. Morón Arroyo, “San Manuel Bueno, mártir y el ‘sistema’ de Unamuno”, *Hispanic Review*, XXXII (1964), pp. 232-233.

²⁶ J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, 1944, pp. 44-45.

González Caminero²⁷ ofrece, sin embargo, un primer escaneo de las complejas y multiformes reflexiones de Unamuno, considerado, sin embargo, más poeta que filósofo. Este juicio también se debió a la intención –común a la mayoría de los estudiosos católicos de la época– de comparar los principios filosóficos de Unamuno con los de la *philosophia perennis*, para pasar por alto el drástico juicio sobre la actitud religiosa juzgada como inclinada al protestantismo e incluso rayana en la heterodoxia. Las influencias kantiana y nietzscheana, así como la teología liberal protestante, empujaron a Unamuno hacia tales posiciones religiosas. Todo ello se remonta a la desconfianza en la recta razón defendida por la escolástica; de ahí que Unamuno abordara las cuestiones verdaderamente cruciales de la metafísica con refinado virtuosismo y juego lingüístico, apelando al sentimiento y a la voluntad, una vez que había perdido la fe en el papel de la razón hasta el punto de traspasar a menudo el irracionalismo y el voluntarismo.

Meyer ha esbozado el sistema ontológico de Unamuno desechando las objeciones estereotipadas de una actitud voluntarista-irracionalista; en cambio, es necesario hablar de un componente agónico, que surge de una experiencia general del ser²⁸ en ciertos aspectos distinta incluso de la experiencia kierkegaardiana. Es posible reconocer una especie de evidencia ontológica, una experiencia de la naturaleza trágica del ser, que justifica y funda las múltiples formas de naturaleza trágica de las que habla Unamuno. Por otra parte, su discutida incoherencia es perfectamente intencional y consciente, ya que está ligada a una intuición esencial de la contradicción como estatuto del ser. Es superfluo señalar que en el pensamiento de Unamuno nos encontramos con paradojas pero no con contradicciones, que en cambio surgen en el plano biográfico. Por lo tanto, la habitual acusación de incoherencia y autoexclusión de las filas de los filósofos sistemáticos debido al irracionalismo parece injustificada. El sentimiento trágico de la vida deriva de la concepción del ser que es *polemos*, agónica. Esta intuición originaria, lejos de ser un mero sentimiento o el resultado de una proyección psicológico-templaria, se basa en realidad en la conciencia de una estructura ontológica originaria, que está constituida por el agnismo, lo que implica el rechazo de todo sistema cerrado, así como de la dialéctica hegeliana, que obviamente conlleva la *Aufhebung*.

Más que del anhelo de autoconservación y perseverancia en el ser, se puede hablar de una codicia ontológica que supera el propio deseo de inmortalidad. Es-

²⁷ N. González Caminero, *Miguel de Unamuno*, I, Santander, 1948.

²⁸ F. Meyer, *L'Ontologie de Unamuno*, p. VIII.

tamos ante un sadismo ontológico, que sigue a la aceptación del agonismo trágico como condición misma del ser. El drama del conocimiento que se nutre de la oposición entre vida y razón no implica, sin embargo, una fatal identificación de la epistemología de Unamuno con el irracionalismo, aunque persistía la convicción de la impotencia e insuficiencia de la razón pura para captar la vida.

Con motivo del centenario del nacimiento de Unamuno, además de los estudios puramente celebratorios, se han realizado importantes aportaciones hermenéuticas, sobre todo en lo que se refiere a la perspectiva filosófica, y una investigación más sistemática del complejo problema de las fuentes e influencias, y la decisiva cuestión de la evolución de su pensamiento, para dar forma orgánica a la enorme cantidad de escritos inéditos, aunque una edición crítica de las obras completas sigue siendo un objetivo no alcanzado para pasar por alto el hecho de que las dos ediciones de los propios escritos de Unamuno se prepararon más ocasionalmente que orgánicamente. En este contexto, a diferencia de las aproximaciones a Unamuno como pragmático, a partir de sugerencias tomadas de James²⁹ o como espíritu eminentemente contemplativo³⁰ –de hecho, un aspecto sugestivo de su personalidad así como de su meditación– o como exponente de la filosofía de la vida con entonaciones típicamente hispánicas³¹; se ha enfatizado el papel central de la antropología, es decir, el tema de la personalidad. Este planteamiento había sido puesto de relieve por Landsberg³², luego por las investigaciones fundamentales de Zubizarreta³³ –que también hizo hincapié en las sugerencias tomadas de Pascal– y por Sánchez Ruiz³⁴, que había señalado precisamente la distinción decisiva entre individualidad y personalidad en una relación conflictiva entre razón y sentimiento para resolver el único problema vital: el de la continuación de todo el yo. En Unamuno, la filosofía de la personalidad es al mismo tiempo la filosofía de su personalidad³⁵.

²⁹ H. Fernández Pelayo, *Unamuno y James. Un paralelo pragmático*, Madrid, 1961.

³⁰ C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, México, 1959.

³¹ J. Kessel, *Die Grundstimmung in Unamuno's Lebensphilosophie*, Dusseldorf, 1937.

³² P. L. Landsberg, "Reflexiones sobre Unamuno", *Cruz y Raya*, n. 3 (1935), pp. 38-51; "A propósito de Unamuno", *España Peregrina*, n. 105 (1940), pp. 46-61. Sobre el influjo de Pascal, véase J. López Morillas, "Unamuno y Pascal", en *Intelectuales y espirituales*, Madrid, 1961, pp. 11-69.

³³ A. Zubizarreta, *Unamuno en su nivola*, Madrid, 1960.

³⁴ J. M. Sánchez Ruiz, *Razón, mito, tragedia*, Zurigo, 1964, p. 37s. H. Fernández Pelayo, *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno*, Madrid, 1966.

³⁵ J. Ferrater Mora, "Unamuno hoy día", en AA.VV., *M. de Unamuno*, por A. Sánchez Barbudo, Madrid, 1974, pp. 45-58, en part., p. 48.