



La conquista espiritual de Europa. Miguel de Unamuno y el papel de España en Occidente: un diálogo con sus remitentes internacionales*

The Spiritual Conquest of Europe. Miguel de Unamuno and the Role of Spain in the Western World: a Dialogue with his International Correspondents

Cristina ERQUIAGA MARTÍNEZ

Universidad de Salamanca, España

Resumen: La relación Europa-España tiene una importante presencia en el pensamiento de Miguel de Unamuno. El intelectual vasco considera que el papel que España ha de desempeñar en el contexto occidental del momento es el de despertar al resto de naciones a una vida espiritual que él ve amenazada por una corriente central de pensamiento que se abandona únicamente a las seguridades del materialismo y el cientificismo. En su epistolario internacional encontramos testimonios de cómo esta reflexión caló en diversos individuos que pasaron a establecer un diálogo en torno a estas ideas desde sus propias posturas y circunstancias. El presente artículo ofrece un estudio de estas misivas para mostrar, por un lado, la vitalidad de este planteamiento unamuniano que ejerce su influjo más allá de las fronteras nacionales y, por otro, su vinculación con otros movimientos intelectuales de la Europa del momento.

Palabras clave: España; Europa; Miguel de Unamuno; espíritu; correspondencia.

Abstract: The relationship between Europe and Spain is one of the main topics in Miguel de Unamuno's thought. He considers that Spain's role in the Western context of his time is to awaken the rest of the nations to a spiritual life, one that he finds threatened by the central current of European thought, solely devoted to the securities of materialism and scientism. His international correspondence contains various testimonies of how this thought reached different people who dialogued around these ideas from their positions and circumstances. This article offers a study of these letters aiming to show, on the one hand, the vitality of Unamuno's approach, which exerted its influence beyond national borders and, on the other, its links with other intellectual movements in Europe at the time.

Keywords: Spain; Europe; Miguel de Unamuno; Spirit; Correspondence.

* Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco de una ayuda Margarita Salas para la recualificación del sistema universitario español concedida por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España.



Como tantos otros intelectuales de la España de su tiempo, Miguel de Unamuno dedicó gran parte de su pensamiento a la cuestión de la relación entre España y Europa, reflexionando acerca del puesto que la nación ibérica había de desempeñar en el mundo occidental y reparando en las influencias que llegaban desde el resto de naciones¹. Su visión sobre el rol de España en el contexto europeo bebe directamente de su interpretación de las relaciones entre naciones, especialmente del concepto de imposición, clave en la formulación de este pensamiento.

Unamuno contempla las relaciones entre las naciones desde la misma óptica que las relaciones entre las personas. Para él resulta imprescindible que cada persona busque influir en los demás desde su propia particularidad. Esa es la forma suprema de la convivencia, ya que consiste en darse genuinamente a los demás y, como consecuencia, en recibir plenamente de ellos. Considera así que la misión de cada uno —individuo o pueblo— consiste en la imposición a los demás de lo que le es propio, ya que juzga que solo entonces se consigue un panorama en el que se ponen en juego lo que todos los actores son. El resultado no es una simple yuxtaposición de particularidades, sino una nueva realidad resultante de la acción conjunta de todas las formas de ser existentes.

Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas es como recibo las tuyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana (Unamuno, 2005: 448-449).

Su moral de la imposición no es, por tanto, una moral exclusivista o supremacista, sino un marco en el que se precisa de la intervención de todos: “Aunque el imperativo de imponerse da a la moral de Unamuno una nota «agresiva, invasora», brota en realidad de una innegable generosidad” (Orringer, 1985: 213). Frente al egoísmo que supondría una cerrazón que mira a la conservación y evita la donación y la recepción, Unamuno aboga por encontrar qué es lo mejor en uno mismo para darlo a los demás, en vistas de que estos lo adopten, mientras, a su vez, se espera recibir lo mejor de ellos: “La invasión y la dominación se convierten así en deberes nacidos del amor, de la fraternidad y la solidaridad entre pueblos, puesto que lo natural —una vez fuera del egoísmo— es valorar lo propio y querer entregarlo a los otros” (Rodríguez, 2016: 7).

Estas son las coordenadas en las que se desarrolla la visión de Unamuno acerca del papel de España con respecto al resto de naciones. El intelectual vasco contempla esta realidad desde la búsqueda de qué es lo propio de España, aquello con lo que solo ella puede enriquecer a las demás naciones, y desde la aseveración de que su misión nacional consiste no solo en preservar eso propio, sino

¹ Algunos de los estudios que abordan esta cuestión son: Alzina Lozano (2021), Marichal (2000) y Ribas Ribas (2002).

en imponerlo a los demás, sin retirarse de su responsabilidad como actor en el panorama internacional. Es así cómo se entiende su defensa de la españolización de Europa, que no es la única misión que existe, pues también es necesario yugoslavizarla o italianizarla, pero es la misión a la que Unamuno, como intelectual español, dedica su pensamiento. Y así cómo la moral de la imposición requiere de una contrapartida, la españolización por la que Unamuno aboga reclama en sí misma una europeización de España, de la que el vasco no reniega, aunque no sea el tema que aquí nos ocupa (Rodríguez, 2016: 2).

Partiendo de este marco de la moral de la imposición en su comprensión de las relaciones internacionales, el siguiente paso consiste en descubrir qué era aquello que Unamuno consideraba como propio de España, aquel patrimonio que esta debía imponer en Europa. Desde finales del siglo XIX se percibe en sus escritos una búsqueda de esta particularidad. El pensamiento se va desarrollando hasta cristalizar, en la primera década del siglo XX, en la clara formulación de que aquello que es lo propio de España y, por ende, lo que debe aspirar a imponer al resto de naciones, es la vida del espíritu, la interioridad, la preocupación por las cuestiones últimas de la existencia humana. Ante él, España se presenta como una “avanzadilla espiritual, lugar originario de la auténtica humanización” (Beneyto, 1999: 118).

Para Unamuno el rasgo clave que define a España es el deseo de inmortalidad: “*The desire of personal, concrete immortality, a desire superior to all disillusionment, is the mainspring of the Spanish spirit*” (Unamuno, 1909b: 200). Más allá de un simple no morir, este deseo consiste en la perpetuación del yo y, en torno a él, se fragua en el espíritu español toda una dedicación a cuestiones claves de la vida humana: la muerte, el yo, el destino último... Don Miguel considera que esta preocupación por la verdadera vida humana ha venido ahogándose en la mayoría de naciones europeas que viven inmersas en una corriente moderna que defiende el imperio de la técnica, la extensión del racionalismo, las seguridades que proporciona el materialismo... En los últimos siglos estas realidades han venido a apagar ese deseo ya que resulta problemático y, a primera vista, no ofrece soluciones definitivas ante la certeza de la muerte. Buscando huir de esa incertidumbre, la corriente central de pensamiento europeo se ha lanzado en brazos de las certezas científicas, adormeciendo sus inquietudes y esquivando las preguntas que verdaderamente importan a la hora de vivir una vida humana, dando luz a un “hombre libre de la suprema congoja, libre de la angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, el hombre que no es hombre” (Unamuno, 1906: 67).

Ante este panorama, la misión internacional de España se presenta para Unamuno como la tarea de despertar al resto de naciones, de insuflar en ellas también ese deseo tan vivificante como problemático: “*If we would serve the truly human cause, if we would acquire universal value, we must be more Spanish yet*”, para así poder llevar a cabo “*the spiritual conquest of Europe*” (Unamuno, 1909a: 83).

El diálogo con sus remitentes

Estas ideas de Unamuno sobre el papel de España con respecto al resto de naciones se encuentran presentes en muchos de sus escritos, especialmente en los de las dos primeras décadas del siglo XX. Aparecen en artículos publicados en la prensa española e internacional y también en algunos de sus libros como *Del sentimiento trágico de la vida* —cuyo último capítulo lleva el revelador título de “Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea”—, considerado su obra cumbre y traducido a siete idiomas durante su vida.

Así, estas reflexiones llegaron hasta el público internacional que se acercó a ellas bien a partir de un cierto vínculo con España o bien a raíz de las publicaciones en distintos idiomas. El archivo personal de Unamuno da buena fe de ello, pues entre las cartas que recibió desde diversos rincones del mundo encontramos a varios remitentes que entran en diálogo con estas ideas.

Uno de los primeros testimonios es el del hispanista francés Camille Pitollet (1874-1964), *agrégé* de español que comenzó a escribir a Unamuno en 1904, cuando trabajaba como profesor de español en Hamburgo (Lobato López, 1988: 211). Sus primeras cartas versaron sobre la obra unamuniana *Vida de Don Quijote y Sancho*, para cuya posible traducción al francés se ofreció a redactar un prefacio. Sin embargo, cuando Unamuno le envió el libro, el hispanista se sintió decepcionado por la obra, aunque no por ello dejó de responder a la petición de don Miguel de que escribiese sobre ella en algún medio francés. Así, Pitollet plasmó sus impresiones en un artículo que envió a Unamuno y que luego publicó en la *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*. En él se lamenta de que el libro de Unamuno adopta la forma “*d'un commentaire philosophico-moral, d'une glose de l'esprit du D. Quichotte*” (Pitollet, 1905: 198), en vez de tratarse de un estudio crítico de la obra cervantina. Al hispanista le escandalizaba que precisamente un rector universitario dejase de lado el análisis académico para verter sus reflexiones subjetivas sobre *El Quijote*. Antes de que Unamuno contestase al envío de este artículo, Pitollet volvió a escribirle, esta vez en referencia a un texto que el vasco publicó en *La España Moderna* bajo el título “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*.” En él, Unamuno arremete contra los ‘cervantistas’ quienes, mediante la erudición, estudian *El Quijote* sin ser capaces de “penetrar en la eterna sustancia poética” (Unamuno, 1905: 6) del libro, enfocándose en “todo género de minucias sin importancia y toda clase de insignificancias” (Unamuno, 1905: 9). Frente a ellos presenta a los ‘quijotistas’, entre los que se encuentra él mismo, que serían quienes verdaderamente han penetrado el espíritu de Don Quijote y, por tanto, aquellos que pueden hablar de dicha obra con mayor autoridad. Ante estas afirmaciones, Pitollet le confiesa que el escrito “me causó hondo disgusto (...) por muchas aserciones sueltas dirigidas contra el método moderno de trabajo crítico, contra nuestra ciencia”².

Comienza así entre ambos un intercambio en el que Pitollet se yergue como defensor de la erudición, la razón y el método científico y Unamuno como un

² Carta de Camille Pitollet a Miguel de Unamuno, 22 de agosto de 1905, AUSA_CMU, 38/56.

buscador del sobremundo³. Don Miguel acepta el análisis que Pitollet hace de su particular acercamiento a *El Quijote* y le confiesa que lo único que le preocupa de su obra “es si mi Quijote, en sí, tiene o no valor y eficacia espirituales”⁴. En un intento por acercar posiciones, le explica que lo que él rechaza no es la erudición en sí, sino la actitud de muchos que se refugian en ella para evitar profundizar en cuestiones espirituales. “Por aquí veo gente que se entrega a la erudición como podría darse a la morfina o al alcohol, para no oír la voz íntima de su conciencia, para no afrontar el problema eterno, para no mirar cara a cara a la Esfinge”⁵.

La discusión continúa tanto en la correspondencia como en artículos de revista y pronto escala, pasando a formularse en términos nacionales, entroncando así con la postura unamuniana sobre la identidad española.

Nuestra diferencia es más honda de lo que parece, y radica principalmente en ser usted francés —quiere decir, cartesiano, metódico ó racionalista— y yo español. Y mi tarea es despertar, sí a este pueblo para ponerle en guardia contra la despersonalización que puede acarrearle el entrar de hoz y de coz en eso que llaman la corriente central del pensamiento europeo. Debo confesarle que siento gran desconfianza hacia esa dichosa Ciencia. Mi fondo místico a la española se revuelve⁶.

Pitollet responde a estas palabras con una contundente carta en la que rebate la postura de Unamuno y considera la necesidad de que España enfle otro camino, pues juzga que la única forma de que la nación a la que dedica sus estudios tenga un lugar en el conjunto europeo es seguir la línea trazada por este.

No, mil veces no: no se salvará a España por los caminos del misticismo, por vía cardíaca, mas sí por vía lógica. Lógica quiere decir: disciplina impecable, honradez inquebrantable, método rígido, subordinación social (que no destruye, ni mucho menos, la personalidad, pero vuelvo a ello: the right man in the right place). Mística, es decir, fantasía desbordante, individualismo triunfador, anarquismo intelectual medieval⁷.

La correspondencia continúa en términos similares, con cada remitente anclado en su propia visión de la senda que España debe tomar, hasta el punto de que consideran que cualquier intento de comprensión es vano —“es imposible que nos entendamos” dice Unamuno⁸; “su carta (...) me convence de que no podemos entendernos, de que somos dos espíritus radicalmente opuestos” afirma

³ En su obra *Cultura y diplomacia* Antonio Niño define a Pitollet como un férreo defensor de la erudición, lo que le llevaba a fundamentar sus trabajos “en un culto desmesurado por la precisión, por las notas a pie de página y por las largas lista bibliográficas” (Niño, 1988: 138).

⁴ Carta de Miguel de Unamuno a Camille Pitollet, 30 de agosto de 1905. Recogida en Lobato López (1988: 218).

⁵ *Ibid.*: 218-219.

⁶ Carta de Miguel de Unamuno a Camille Pitollet, 17 de febrero de 1906. Recogida en Lobato López (1988: 221).

⁷ Carta de Camille Pitollet a Miguel de Unamuno, [24] de febrero de 1906.

⁸ Carta de Miguel de Unamuno a Camille Pitollet, 9 de mayo de 1906. Recogida en Lobato López (1988: 223).

Pitollet⁹—, por lo que deciden interrumpir el intercambio epistolar y quedar “amigos ‘a distancia’”¹⁰.

Pero las voces contrarias a esta visión de Unamuno no abundan en su epistolario internacional. Son más frecuentes los contactos en los que los remitentes se muestran de acuerdo con la idea de que la vida espiritual es algo especialmente presente en España. En esos términos le escribe en 1921 un remitente irlandés, Walter Starkie (1894-1976), también hispanista, además de violinista y viajero. Profesor de lenguas romances en el Trinity College de la Universidad de Dublín, conoció a Unamuno en el mismo 1921. Ese encuentro despertó en el irlandés una profunda admiración por el intelectual vasco, la cual aparece estrechamente ligada a su interés por España. Esta convergencia se encuentra muy bien reflejada en su opinión sobre *Del sentimiento trágico de la vida*, libro que usa en sus clases.

*I consider that “El sentimiento trágico” is one of the most striking books of modern European philosophic literature on account of its courage, directness and originality. It seems to me to sum up the greatness of Spanish literature — the literature of the man of flesh and bones, as you say. France since Bayle and Voltaire has worshipped reason, England through zeal for making man fit in a social system has neglected to face the real fundamentals of life. Spain, as you show, always keeps her eyes fixed on those fundamentals — evil, death, love*¹¹.

Estas palabras muestran a Starkie en la línea del pensamiento unamuniano. Al igual que el vasco, considera que España se detiene en la reflexión de las cuestiones fundamentales de la vida humana, lo que hace que la literatura española, y con ella la de Unamuno, se dirija especialmente al “hombre de carne y hueso”, a la vida auténtica por encima de las ideas o las estructuras, hacia las que se volcarían los espíritus de otras naciones europeas.

No obstante, el remitente irlandés es consciente de que no toda la producción literaria española apunta en esta dirección, por lo que en su curso sobre “*Modern Spanish Literary Renaissance*” se propone presentar a los estudiantes las dos corrientes principales del pensamiento español moderno: “*The one, a reflection of the ‘mal du siècle’ of the rest of Europe, the other, to which you belong, an expression of the Spanish hidalguía that is not ashamed of ‘belonging to the country which produced Tertullian and St. Augustine’*”¹². Esta última frase alude al ensayo unamuniano “Sobre la europeización” que, publicado en 1906, contiene una extensa exposición de las ideas de Unamuno sobre la vida espiritual como patrimonio específico de la identidad española. En él critica a ese primer grupo presentado por Starkie, el de los españoles europeizantes que, en su búsqueda de un lugar en el panorama científico occidental, reniegan de una tradición española volcada en el sentimiento trágico y que algunos tildan de africanizante. Precisamente este último rasgo aparece para Unamuno como un motivo de orgullo si con ello se emparenta la

⁹ Carta de Camille Pitollet a Miguel de Unamuno, 12 de mayo de 1906.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Carta de Walter Starkie a Miguel de Unamuno, 29 de diciembre de 1921, AUSA_CMU, 46/78.

¹² *Ibid.*

tradición española con los espíritus inquietos de un Tertuliano o un San Agustín: “He aquí una expresión «africano antiguo» que puede contraponerse a la de «europeo moderno» y que vale tanto, por lo menos, como ella. Africano y antiguo es San Agustín; lo es Tertuliano. Y ¿por qué no hemos de decir: «hay que africanizarse a la antigua» o «hay que anticuarse a la africana?»” (Unamuno, 1906: 65).

Se percibe así la familiaridad de Starkie con esta dimensión del pensamiento unamuniano que ha podido conocer en sus encuentros con el intelectual vasco, pero también a través de sus distintos escritos. La admiración que le suscitan estos planteamientos le lleva a desear que Unamuno guíe con ellos el devenir de su nación: “*For your Spain may we hope that an era of peace and prosperity will succeed: for you may there be serenity which will enable you to give to Spain new glory*”¹³.

En la década siguiente encontramos un diálogo con este discurso unamuniano en la correspondencia de Konstantin Raudive (1909-1974). Este remitente letón contactó a Unamuno por primera vez en 1934 con la intención de traducir alguna de sus obras a su lengua nacional¹⁴. Tras haber realizado tal proyecto, en 1936 volvió a escribirle explicando que, a raíz de su trabajo de traducción, se había despertado en él una particular conciencia de misión con respecto a su nación. “*After the publication of Niebla I felt, I must commence a desperate Don Quixotesque struggle to save the spirit, which in my country has been absorbed by the pedantic German Culture*”¹⁵. Aunque estas últimas palabras puedan hacer pensar que Raudive se estaba refiriendo al nazismo, que llevaba ya tres años en el poder en Alemania, el hecho de dirigirlas a Unamuno y de emplear el adjetivo pedante muestra que se está refiriendo a la particular crítica que, desde hacía décadas, Unamuno venía vertiendo contra la *Kultur*. Don Miguel empleaba este término para referirse a la corriente central de pensamiento europeo que amenazaba con imponerse a cualquier otro acercamiento a la realidad y que, en su opinión, estaba especialmente vigente en Alemania y, desde ahí, ejercía su influencia sobre el resto del continente (Urrutia, 1997: 182-183).

Se comprueba así que las palabras de Raudive se encuentran en línea con el discurso unamuniano, hasta el punto de que podemos decir que el letón se arroga su misión en los mismos términos que Unamuno. Como él, considera que su objetivo es la salvación del espíritu y que para ello debe hacer frente a la *Kultur*. Además, toma como modelo a don Quijote tal y como hace Unamuno en el capítulo final de *Del sentimiento trágico de la vida* (Unamuno, 2005: 503). Para Raudive Unamuno es, pues, guía y así es como acude a la obra del vasco, ya que en ella encuentra respuestas a las ansias de toda persona.

Noble Unamuno! Great and deep is your world, full of the sadness and the despair of your conception, but in the eternal struggle and your love for man, you are going to save him from his transitoriness, and give him the grandeur of the Universe. And each one

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cartas de Konstantin Raudive a Miguel de Unamuno, 25 de agosto y 23 de septiembre de 1934, AUSA_CMU, 40/16.

¹⁵ *Ibid.*, 8 de enero de 1936.

*must evolve this way because he is man and has a soul, which despairingly cries for eternal perpetuation and self realisation*¹⁶.

En su pretensión por despertar la vida espiritual en Letonia considera que el medio para ello es transmitir el espíritu de España a través de la traducción de las obras de Unamuno y en esto se ve como un pionero: *"I am the first in my country, who has turned his eyes towards Spain and announces the spirit of your country"*¹⁷. Se encuentra en esta tarea con el recelo de quienes ostentan una perspectiva científica y consideran la mirada a España como una suerte de folclorismo.

*First I was in conflict with the erudite men who laugh cynically at each word, which is not written in miserable pedantry —but with the heart... Of course, your Paparrigopoulos*¹⁸ *did not please these men. But the spirit always finds a certain spirit. Some have heard the cries of my essays; these men who were not capable of stifling them, said: 'He is mad about his Spaniards'*¹⁹.

Raudive constituye un remitente especialmente interesante ya que da un paso más con respecto a otros como Pitollot o Starkie. No se detiene solo en la contemplación de las características de la identidad española, sino que encarna él mismo la postura de Unamuno, buscando la influencia de España en su tierra natal y enfrentándose a las mismas corrientes que el intelectual vasco. La correspondencia entre ambos se interrumpió con esta carta, falleciendo Unamuno a finales de ese mismo año. Para entonces Raudive aún no había alcanzado la treintena y tiene toda su trayectoria por delante. Tras la Segunda Guerra Mundial esta se desarrollará en el campo de la investigación de las psicofonías (Dixon, 2007: 724). No deja de ser interesante notar cómo en este ámbito sigue presente esa búsqueda de una dimensión espiritual más allá de la materia para la que, en su momento, Raudive encontró inspiración en la idea de Unamuno sobre el papel de España en Europa.

Desde otra perspectiva dialoga con este planteamiento unamuniano el remitente estadounidense Lewis Mumford (1895-1990), que escribe a don Miguel en 1924²⁰. Destacado pensador en el ámbito de la tecnología y del urbanismo, en esa fecha se encontraba todavía en el comienzo de su trayectoria intelectual (Williams, 1990). Aunque esporádico, su contacto resulta interesante ya que evidencia cómo en sus preocupaciones en torno a la relación del hombre con la tecnología, España aparece para él como una nación que tiene algo que aportar. Sin llegar a comentar ningún texto de Unamuno ni a referirse explícitamente a su pensamiento, esta misiva no deja de dialogar desde un ámbito propio con las ideas unamunianas.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Personaje de *Niebla* que personifica el eruditismo.

¹⁹ Carta de Konstantin Raudive a Miguel de Unamuno, 8 de enero de 1936.

²⁰ Aunque no sea europeo, el caso de Lewis Mumford encaja en este estudio ya que las referencias a Europa tanto de Unamuno como de sus remitentes apuntan generalmente al conjunto del mundo occidental.

Mumford contactó con Unamuno como respuesta a una carta que el intelectual vasco le había enviado a raíz de la lectura de su obra *The Story of Utopias*, publicada en 1922. Este no es un movimiento común en el epistolario internacional unamuniano, cuando con frecuencia son los remitentes los que se dirigen por primera vez a Unamuno. Más destacable es este rasgo si se tiene en cuenta que Mumford contaba solo con 29 años y su carrera aún no había despuntado. Aunque no se conoce el contenido completo de la misiva de Unamuno²¹, el remitente estadounidense dedica su respuesta a hablar de España, país hacia el que se confiesa especialmente atraído y del que considera a Unamuno su “*spiritual representative*”.

What attracts one, of course, is not the similarity but the difference: you enjoy, you acquire almost by breathing, the very things that are most lacking in America, and in the absence of which all our mechanical enterprise and energy is barbarous. This feeling has only come to me lately, and so I have not acquired any mastery as yet over the Spanish language; but your kindly encouragement has made my interest in Spain more keen and vivid²².

El rasgo que aprecia en España, y que no explicita, sería algo que esta nación posee de manera esencial, sin necesidad de producirlo, y que, por el contrario, se encuentra ausente en Estados Unidos, haciendo que en este país se corra el peligro de que todo el progreso técnico alcanzado termine en la ruina. El remitente ahonda en este panorama que se dibuja para su nación y aboga por la necesidad de que esta mire hacia otros lugares que, como España, cuentan con aquello de lo que la suya carece.

Industrial civilization has gone farther in America than in any other country; and in spite of a material sufficiency, we have fared worse. (...) The time has come, however, to bestow on American civilization those elements which it lacks, and it is for this reason that we turn to the regions where the older cultures, carried down from the Middle Age, are still more or less intact. Our complicated mechanical progress is delusive; and it is only a matter of time, it seems to me, before the whole system will topple to the ground of its own weight²³.

A lo largo de su misiva Mumford no llega a enunciar qué es aquello de lo que Estados Unidos carece y necesita y que, por el contrario, España tiene de forma casi esencial, por lo que puede aportarlo a la nación americana. Quizás la cuestión estaría tratada en la misiva de Unamuno, que nos ha llegado incompleta, y el remitente estadounidense no necesitaba hacerla explícita. Sea como fuere, a partir de distintos rasgos de su carta, y teniendo en cuenta que esta es un diálogo con Unamuno, en cierta medida puede reconstruirse su planteamiento. Sus palabras contienen el firme convencimiento de que el crecimiento material y téc-

²¹ En el archivo de Lewis Mumford de la Universidad de Pennsylvania se conserva solo la última página de la carta de Unamuno. Lewis Mumford Papers, Kislak Center for Special Collections, Rare Books and Manuscripts, University of Pennsylvania, Box 65, Folder 4947.

²² Carta de Lewis Mumford a Miguel de Unamuno, 3 de febrero de 1924, AUSA_CMU, 34/5.

²³ *Ibid.*

nico de Estados Unidos carece de un fundamento más allá de sí mismo y que esto puede ser precisamente la causa de su fracaso, por lo que Mumford se muestra como un pensador que considera que la técnica sola nunca puede ser la solución. Por otro lado, juzga que lo que puede llevar al equilibrio necesario se encuentra en España y en otras culturas que, como la ibérica, cuentan con una trayectoria que puede remontarse a la Edad Media.

Dirigiendo la mirada al conjunto de su producción, vemos que Mumford abogó por una humanización de la tecnología, defendiendo la necesidad del control de esta por parte del hombre. Veía en la ciudad medieval un modelo de equilibrio en la relación entre el hombre, la tecnología, la naturaleza y la sociedad (Forman, 2007: 291, nn. 61 y 62). Así, su mirada al Medievo se daba en las coordenadas de su estudio de la tecnología y el urbanismo y, para él, las naciones que, como España, cuentan con un pasado medieval, gozan de un patrimonio del que carece Estados Unidos y que consiste en una experiencia más amplia de la relación entre el ser humano, la tecnología y el medio que le rodea. Además, en su reflexión acerca de la técnica abogaba porque las actividades prácticas tuvieran en cuenta la dimensión espiritual de la vida humana y viceversa, aseverando que *“the segregation of the spiritual life from the practical life is a curse that falls impartially upon both sides of our existence”* (Mumford, 1941: 164).

Desde estas coordenadas, su misiva presenta un diálogo especialmente enriquecedor con el pensamiento de Unamuno. La reflexión de Lewis Mumford se encuentra en la misma línea que la de Miguel de Unamuno en lo referente a la necesidad de que el avance tecnológico no suponga el abandono de las cuestiones clave de la vida humana. En este contexto, tal y como defiende el pensador vasco, Mumford considera que España puede servir de inspiración a otras naciones para no perder la orientación hacia la vida humana. Por otro lado, el marco en el que el remitente estadounidense desarrolla este pensamiento es el de disciplinas como la filosofía de la tecnología o el urbanismo, lo que demuestra el alcance de este planteamiento, capaz de fecundar reflexiones en ámbitos muy dispares. Por último, en Mumford quien, como sostiene Paul Forman, alertó sobre los peligros de un creciente tecnologismo considerándose a sí mismo como un científico y no en contra de la ciencia (2007), vemos el ejemplo de cómo estas ideas no conllevan un rechazo de la ciencia sino que, en su voluntad por orientarla hacia una visión más trascendente del ser humano, pueden inspirar a quienes se dedican a ella.

Ecos en Europa

El estudio del epistolario internacional de Miguel de Unamuno nos permite dar un paso más en este análisis del diálogo que los remitentes extranjeros establecen con las ideas del intelectual vasco acerca de la importancia de rescatar la vida del espíritu en Occidente y del papel que España desempeña en esta tarea. En las misivas de algunos de los individuos que contactan a Unamuno encontramos también esta reflexión acerca de las cuestiones últimas de la vida humana, pero no necesariamente ligadas a una idea de España ni originadas a raíz de la lectura de la obra unamuniana. Aparecen así en distintos rincones personas

que, desde sus propias circunstancias, encaran la misma misión de Unamuno, aunque no necesariamente en referencia a la realidad española.

Un ejemplo de ello es la correspondencia del intelectual italiano Giovanni Papini (1881-1956), figura destacada en el panorama literario italiano tanto por sus obras como por sus empresas editoriales, además de por su participación en las vanguardias artísticas. Papini comenzó a escribir a Unamuno en 1906 a raíz de su obra *Vida de don Quijote y Sancho*. Si bien su contacto con el vasco es una suerte de “respuesta” a dicho libro, lo cierto es que lo que encuentra Papini en él no es una inspiración, sino más bien un reflejo. En su personalidad y en sus empresas se siente identificado con el carácter y la misión de Unamuno: “*Io sono pure un donchisciottista e non solo perché ho studiato molto il Cervantes (sul quale ho scritto qualcosa) ma anche perché faccio delle ‘donquijotadas’, come sarebbe, ad esempio, la rivista Leonardo che io dirigo*”. Con esta publicación, afirma Papini: “*cerco di fare per l’Italia qualcosa di simile a ciò ch’Ella sta facendo per la Spagna, cioè di predicare il ritorno allo spirito religioso, alla vita interna, a gli scopi eroici e pazzi ecc.*”²⁴.

Encontramos así en este remitente un eco de lo que Unamuno pretende hacer en su propia nación. El discurso unamuniano de la necesidad de recuperar la vida íntima, de las entrañas, resuena en esta misiva, pero no porque la intención del italiano haya nacido como consecuencia de la lectura de Unamuno, sino porque ya existía a la vez, como prueba el empeño editorial de *Leonardo*. Además, vemos también que Papini no espera que sea España la que despierte a Italia a la vida interior, sino que él mismo impulsa este movimiento para su propio país.

Ciertamente, la postura de Papini es algo compleja y, aunque en su misiva aparece reconociéndose en el pensamiento de Unamuno, sus planteamientos no terminan de identificarse con los del intelectual vasco. La revista *Leonardo*, aparecida en 1903, abogaba por el idealismo y luchaba “contra la filosofía dominante durante aquellos años en Italia: contra el positivismo, entendido como materialismo anti-espiritual y racionalista” (Valencia y Peña, 1990: 93). Su respuesta ante este panorama era la exaltación del individuo y de su capacidad de acción y su mirada al espíritu y a la vida interna, de la que hace referencia en su carta, se daba en cuanto motor interior del hombre, pero sin apertura a la trascendencia. Sus ideas desembocaron en el pragmatismo que, a su vez, le condujo a una noción de superhombre cercana a la de Nietzsche (Valencia y Peña, 1990: 95). En este sentido, esta carta es una muestra de cómo en los círculos italianos forjados en torno al vitalismo y al futurismo de corte nacionalista, la obra unamuniana *Vida de don Quijote y Sancho* encontró una especial acogida, tal como expone Sandro Borzoni (2012). No obstante, también es cierto que, en torno a la fecha en que Papini escribe a Unamuno, el italiano experimentaba un momento de especial crisis y apertura a la trascendencia que, aunque luego se frustró, fue sembrando la transformación posterior que llegó con su conversión al catolicismo en 1921 (Mancebo Roca, 2021: 69). Aunque a lo largo de su trayectoria la idea de Papini acerca de la vida del espíritu fue transformándose, lo que sí permaneció y que

²⁴ Carta de Giovanni Papini a Miguel de Unamuno, 29 de agosto de 1906. AUSA_CMU, 36/152.

compartía con Unamuno fue el considerar como propia la misión de avivar este espíritu en su nación.

Así como le sucede a Papini, a pesar de sus divergencias el propio Unamuno se reconoce en la empresa del remitente italiano. De hecho, el primer artículo en el que el vasco emplea el término científicismo —dando así solidez interpretativa a su invectiva contra “la fe ciega en la ciencia” que impide ver más allá de lo medible y comprobable— es un comentario a la obra de Papini *El crepúsculo de los filósofos* (Unamuno, 1907b). De este encuentro de su postura con la de intelectuales de otras naciones deja constancia Unamuno en el párrafo final de su artículo “Sobre el quijotismo”, con el que colaboró en 1907 en la revista de Papini.

Hay una red invisible que une a todos los solitarios que desparramados por el mundo vamos en busca del sobre-mundo, de otra vida con raíces en la eternidad y copa en el infinito. Siento en torno mío voces lejanas de hermanos ignorados; el cielo de este principio de siglo está preñado de aurora. Y de vez en cuando nos llegan a cada uno voces distintas, con timbre unido a rostro y nombre (Unamuno 1907a: 447).

Estas palabras son especialmente interesantes, ya que evidencian que el intelectual vasco se reconocía en su tarea espiritual como parte de una corriente mayor, no limitada a España. Esto nos permite ir más allá de sus propias palabras y acciones y buscar situarlo en un contexto más amplio, intentando reconocer una suerte de movimiento “invisible” —porque no está institucionalizado, establecido— del que formaría parte y en el que, en diálogo con estas otras empresas, encuadraría la realidad y misión de España.

Este marco internacional del que habla Unamuno no se encuentra solo en su visión, fruto de los contactos con algunos de sus remitentes, sino que aparece también materializado en distintas realidades, una de las cuales conocemos también a través de su epistolario. Se trata de las *Décades* de Pontigny, iniciativa desarrollada en Francia por el filósofo y profesor Paul Desjardins (1859-1940). Interesado en promover el diálogo entre intelectuales europeos, organizaba en la abadía de Pontigny, en Borgoña, reuniones en las que durante diez días se discutían, en un contexto de libertad de expresión, distintas cuestiones previamente planteadas relativas a los ámbitos literario, filosófico y político. Desde el principio Desjardins contempló las *Décades* no como encuentros científicos, sino como diálogos intelectuales nacidos de la convivencia y la amistad. El francés adquirió la abadía de Pontigny con la idea de que esta no fuera un mero alojamiento, sino un lugar en el que se pudiera desarrollar una convivencia personal que fortaleciese los vínculos entre los participantes. Así, el programa se abría con el desayuno, en el que ya comenzaban a discutirse las cuestiones planteadas en cada *Décade*, al que seguía un tiempo de estudio en la biblioteca de la abadía. Tras esto, en la comida se continuaba la conversación de la mañana, para después dar un paseo por los alrededores. Por la tarde, los temas que se venían discutiendo se debatían ya de una manera más formal (Caws y Wright, 2000: 291). El contexto de las *Décades* no era, pues, el de una investigación académica sino el de la reflexión conjunta, el de un diálogo para llegar juntos a un conocimiento más profundo de la realidad, algo en la línea de otra de las iniciativas de Desjardins, su “*Union pour la vérité.*”

Las primeras *Décades* se celebraron en 1910, pero años más tarde la Primera Guerra Mundial supuso una interrupción del proyecto. Este se retomó en 1922, regresando con más fuerza: "*L'après-guerre vit Pontigny se faire le porte-parole d'un projet para-politique de restauration des valeurs européennes altérées par le premier conflit mondial*" (Chaubet, 1998: 40). Con la Gran Guerra se había asistido al cuestionamiento de Europa y Desjardins salió del conflicto con la voluntad de proteger e impulsar todo lo que esta significaba: su historia, su literatura, sus lenguas, su arte, sus ideas, sus planteamientos políticos... Consideraba que los medios para ello eran una reflexión que permitiera penetrar los siglos de tradición europea y unos vínculos internacionales a través de los cuales escuchar a las distintas naciones que conforman Europa. Así, a lo largo del periodo de entreguerras, hasta el estallido del segundo conflicto mundial, Desjardins congregó en Pontigny destacados intelectuales de diversas naciones como el filósofo León Chestov, el filólogo Ernst Robert Curtius o los escritores André Gide, Heinrich Mann, Giuseppe Prezzolini, Paul Valéry y Nikolái Berdiáyev, por citar algunos. La perspectiva con la que Desjardins contemplaba estas *Décades* bebía de lo que algunos han denominado '*l'Europe des Esprits*', un planteamiento vigente en algunos círculos intelectuales de la época que apostaba por ahondar en el espíritu humano común para encontrar ahí una guía para la Humanidad, sin por ello obviar el hecho de que al rasgo común de la humanidad compartida se le une la diversidad de la pertenencia a distintas naciones (Chaubet, 2009: 108).

En el acercamiento de las *Décades* a la realidad europea se descubre una perspectiva que va más allá de la urgente solución política a la situación del momento. Los temas en torno a los que giraban estos encuentros no abordaban solo cuestiones factibles, manejables, de resolución, sino que a menudo apuntaban a temas de reflexión de naturaleza más interior. De ello dan fe los títulos de algunas de las *Décades* que se celebraron: "*Miroir de l'honneur; culture de la fierté par la fiction*" (1922); "*Y a-t-il dans la poésie d'un peuple un trésor réservé, impénétrable aux étrangers?*" (1923); "*L'humanisme. Son essence. Un nouvel humanisme est-il possible?*" (1926); "*Des libertés nécessaires*" (1927); "*Le romantisme en sa profondeur*" (1927); "*L'homme et le temps; la reprise sur le temps. Immortalité ou éternité*" (1928); "*Sur le baroque et sur l'irréductible diversité du goût suivant les peuples*" (1931) (Chaubet, 2009: apéndice fotográfico). Ciertamente, a partir de mediados de la década de los 30 Desjardins dio un giro al planteamiento de estos encuentros, encaminándose hacia temáticas propiamente políticas y sociales, pero también es interesante comprobar que esto lo hizo considerando el riesgo que el humanismo corría en el contexto de crisis política que azotaba Europa (Hellenes, 2020: 17).

El mismo año de resurgimiento de las *Décades*, en 1922, Paul Desjardins escribió a Unamuno, solicitándole su participación. Aunque este es su primer contacto, el gallo conocía su obra desde hacía tiempo ya que, de hecho, fue él quien animó a su sobrino Marcel Faure-Beaulieu a que tradujese al francés *Del sentimiento trágico de la vida*, traducción que vio la luz en 1917. Ahora, cuando retornan las *Décades* de Pontigny, Desjardins piensa en Miguel de Unamuno como en uno de los intelectuales con cuya participación quiere contar. Concretamente le pide que contribuya hablando del principio del honor, tal como se entiende en España. Están interesados en saber sobre el tema y piensan que "*c'est d'Espagne même que cette instruction doit venir*". Acude a Unamuno porque considera que "*en*

Espagne, c'est vous, Monsieur, qui êtes l'autorité reconnue en dehors, en même temps que vous retracez la physionomie propre de votre pays"²⁵. De esta forma, Unamuno podía contribuir al objetivo de las *Décades* de recibir influencias de cada nación pero, además, Desjardins le confirma en su misión de intérprete del espíritu de España y de propagador de este en el extranjero.

Más interesante es reparar en la propia explicación que Desjardins le hace de las *Décades*: "*Il s'agit, pour nous gens d'étude, de travailler à ce qu'il y ait enfin une Europe, c'est-à-dire une société spirituelle des nations*"²⁶. Para el francés, don Miguel reunía las cualidades que necesitaban en Pontigny y así se lo asegura: "*vous parlez un langage qui éveille chez tout spiritualiste un écho*". En Desjardins, no solo descubrimos que en Europa también se encuentra el mismo planteamiento de Unamuno sobre la necesidad de la vida del espíritu, sino que además contemplamos que él mismo se ve reflejado en el intelectual vasco y que por ello quiere contar con él. En sus reflexiones, Unamuno no quería limitarse a la superficie de las cuestiones, sino dirigirse al espíritu de los individuos y las naciones y esto coincidía con el planteamiento de Desjardins, que consideraba que la crisis que atravesaba el continente no era tan solo un problema de circunstancia política y que, por tanto, la solución había de buscarse ahondando en cuestiones trascendentes.

Unamuno no acudió a estas *Décades* ni tampoco a las siguientes, a pesar de que siguió recibiendo invitaciones en 1923, 1924 y 1925²⁷. No obstante, aunque la intención de Desjardins fracasó, su movimiento nos aporta valiosa información, pues indica que para él el lugar de Miguel de Unamuno era junto a los individuos franceses, italianos, alemanes, rusos, británicos..., con quienes quería pensar la realidad de Europa. En la figura de Paul Desjardins y en su iniciativa de las *Décades* de Pontigny encontramos una muestra clara de que, en su búsqueda de fomentar la vida del espíritu, Miguel de Unamuno se encontraba estrechamente vinculado al contexto intelectual de la Europa del momento y era reconocido como una inspiración por quienes lo conformaban.

Conclusión

La propuesta de Miguel de Unamuno sobre la conquista espiritual de Europa como misión propia de España en el siglo XX genera un diálogo que resuena más allá de las fronteras nacionales. Entre sus remitentes internacionales desfilan personas que, atentas a esta idea unamuniana, responden a ella desde su propia postura y circunstancias. Provenientes de Francia, Italia, Estados Unidos, Irlanda o Letonia; dedicados al hispanismo, la literatura o la ciencia; con carreras consolidadas o trayectorias en ciernes, las ideas de Unamuno encuentran eco en ellos y

²⁵ Carta de Paul Desjardins a Miguel de Unamuno, 31 de mayo de 1922, AUSA_CMU, 15/47.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Carta de Paul Desjardins a Miguel de Unamuno, 16 de julio de 1923. Cartas de Jean Baruzi a Miguel de Unamuno, 1 de agosto de 1923, 28 de julio de 1924 y 30 de julio de 1925, AUSA_CMU, 6/23. Cartas de Marcel Bataillon a Miguel de Unamuno, 30 de julio de 1924 y 5 de agosto de 1924, AUSA_CMU, 6/75.

el intelectual vasco se erige entonces como alguien con quien hablar de la vida del espíritu. Difundidas en escritos o en misivas, sus reflexiones calan en estos individuos, los cuales las aceptan o rechazan, conversan con ellas y trabajan a partir de ellas. Van conformando su idea de España y del papel de la nación ibérica en el contexto internacional en diálogo con el pensamiento unamuniano, apareciendo así don Miguel como un intermediario en la forja de la visión de España.

Además, la postura de Unamuno sobre España y sus relaciones con Occidente se engarza en un marco más amplio. Su obra y su epistolario internacional sirven de ventana para descubrir un panorama occidental en el que se estaba dando un movimiento de renacimiento del espíritu. En un contexto de desarrollo científico, de avance de la modernización, de auge de los nacionalismos, de conflictos de la talla de la Gran Guerra, son varias las voces que desde distintos rincones de Occidente lanzan la voz de alarma sobre una posible pérdida de la perspectiva humana. Desde distintas posturas y contextos, estas personas reclaman que no se pierdan de vista aquellas realidades más directamente ligadas con la intimidad de la vida humana, aquellas cuestiones últimas que terminan por dar un sentido en medio de circunstancias cambiantes.

En este escenario Unamuno se yergue como una voz que, desde España, se une a esas otras “voces lejanas” aportando su propia perspectiva, una que es eminentemente nacional pero con una misión internacional. Don Miguel no aparece en solitario, ni clamando en el desierto. Su propuesta apunta a una dimensión más grande y aparece formando parte de una red intelectual de alcance. La reflexión unamuniana sobre la misión internacional de España puede así servir como un primer paso con el que ahondar en el estudio de esa “red invisible” conformada por distintos individuos internacionales que van en busca del “sobremundo”.

Bibliografía

- ALZINA LOZANO, Victoria (2021). “Unamuno, Europa y un trágico sentir: estudio de un texto olvidado de Unamuno”. *Anuario de Estudios Filológicos*, XLIV: 5-19.
- BENEYTO, José María (1999). *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Taurus.
- BORZONI, Sandro (2012). “El quijotismo de Unamuno en Italia: filosofía de la acción, irracionalismo, fascismo”. *Historia Contemporánea*, 44: 271-305.
- CAWS, Mary Ann y Sarah Bird Wright (2000). *Bloomsbury and France: Art and Friends*. New York: Oxford University Press.
- CHAUBET, François (1998). “Les Décades de Pontigny (1910-1939)”. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 57: 36-44.
- (2009). *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

- DIXON, Deborah P. (2007). "I Hear Dead People: Science, Technology and a Resonant Universe". *Social & Cultural Geography*, 8 (5): 719-733.
- FORMAN, Paul (2007). "How Lewis Mumford Saw Science, and Art, and Himself". *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, 37 (2): 271-336.
- HELLENES, Andreas Mørkved (2020). "Pilgrims and Missionaries of Social Peace: Geneva and Pontigny as Sites of Scandinavian Internationalism in Late Interwar Europe". *Nordic Journal of Educational History*, 7 (2): 5-29.
- LOBATO LÓPEZ, María Luisa (1988). "Correspondencia inédita de Unamuno a Pitollet". *Revista de literatura*, 50 (99): 211-224.
- MANCEBO ROCA, Juan Agustín (2021). "Las memorias de Dios. Ateísmo, crisis y conversión de Giovanni Papini (1907-1921)". En Juan Agustín MANCEBO ROCA, Antonio BARNÉS VÁZQUEZ y Alicia Nila MARTÍNEZ DÍAZ (coords.). *La presencia del ausente. Dios en literatos contemporáneos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 63-83.
- MARICHAL, Juan (2000). "Unamuno y su conquista de Europa". En Cirilo FLÓREZ MIGUEL (coord.). *Tu mano es mi destino: Congreso internacional Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 319-326.
- MUMFORD, Lewis (1941). *Faith For Living*. London: Secker and Warburg.
- NIÑO, Antonio (1988). *Cultura y diplomacia: los hispanistas franceses y España de 1875 a 1931*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Casa de Velázquez, Société des Hispanistes Français.
- ORRINGER, Nelson R. (1985). *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida"*. Madrid: Gredos.
- PITOLLET, Camille (1905). "Unamuno, Miguel de. Vida de D. Quijote y Sancho". *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*, LX: 198-200.
- RIBAS RIBAS, Pedro, coord. (2002). *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*. Madrid: Cuaderno Gris.
- RODRÍGUEZ, Natalia (2016). "La Europa de Miguel de Unamuno. El conflicto como camino hacia un nuevo humanismo". *Circolo. Rivista di Filosofia e Culture*, 2: 1-9.
- UNAMUNO, Miguel de (1905). "Sobre la lectura e interpretación del "Quijote". *La España Moderna*, 196: 5-22.
- (1906). "Sobre la europeización". *La España Moderna*, 116: 64-83.
- (1907a). "Sobre el quijotismo". *Leonardo*, V (1): 38-45. Recogido en Alberto CUCCHIA (2012). *Miguel de Unamuno y el modernismo religioso italiano*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Salamanca: 442-447.
- (1907b). "Cientificismo". *La Nación* (09/07/1907). Recogido en Miguel de UNAMUNO (1968). *Obras completas III. Nuevos ensayos*. Ed. de Manuel GARCÍA BLANCO. Madrid: Escelicer, 352-357.
- (1909a). "The Spirit of Spain", I-II. *The Englishwoman*, 10: 80-93.
- (1909b). "The Spirit of Spain", III-IV. *The Englishwoman*, 11: 199-212.

- (2005) [1.^a ed. 1913]. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Ed. de Nelson ORRINGER. Madrid: Tecnos.
- URRUTIA, Manuel María (1997). *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- VALENCIA, María Dolores y Victoriano Peña (1990). "Las inquietudes filosóficas de Giovanni Papini en 'Un uomo finito'". *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 7: 91-99.
- WILLIAMS, Rosalind (1990). "Lewis Mumford as a Historian of Technology in Technincs and Civilization". En Thomas P. HUGHES y Agatha C. HUGHES (eds.). *Lewis Mumford: Public Intellectual*. New York y Oxford: Oxford University Press, 43-65.