



ESTADOS UNIDOS /  
ESPAÑA  
DIÁLOGOS FILOSÓFICOS

Ed. de Esmeralda Balaguer García y  
Carlos X. Ardavín Trabanco

---

NEXOFÍA

LA TORRE DEL VIRREY  
INSTITUTO DE ESTUDIOS CULTURALES AVANZADOS

# ESTADOS UNIDOS / ESPAÑA

## DIÁLOGOS FILOSÓFICOS

Edición de Esmeralda Balaguer García  
y Carlos X. Ardavín Trabanco

**Nexofía**



la torre del Virrey  
instituto de estudios culturales avanzados

Edita:  
Instituto de Estudios Culturales Avanzados  
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,  
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255  
46183 l'Eliana (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es>>

Edición y Maquetación:  
Esmeralda Balaguer García

Diseño de cubierta:  
Teresa Lizandra Martos

ISBN 978-84-09-26768-2

Presentación	6
CARLOS X. ARDAVÍN TRABANCO	
I. DE EMERSON A RORTY: EL PENSAMIENTO ESTADOUNIDENSE EN ESPAÑA	41
La disputa entre la filosofía y la poesía en América	
FERNANDO VIDAGAÑ MURGUI	42
La recepción de C. S. Peirce en España y las aportaciones de los estudiosos españoles a los Estados Unidos	
JAIME NUBIOLA	71
Santayana como oportunidad fallida para el diálogo filosófico entre Estados Unidos y España (hasta ahora)	
DANIEL MORENO Y JOSÉ BELTRÁN	98
Waldo Frank y <i>Our America</i> en la España intelectual de los años veinte	
MARGARITA GARBISU BUESA	129
“No puedes ser tan sólo un poco irónico”. Richard Rorty y la ironía a ambos lados del Atlántico	
VICENTE RAGA ROSALENY	159
II. UNAMUNO, ORTEGA Y GASSET Y JULIÁN MARÍAS EN LOS ESTADOS UNIDOS	182
La percepción sobre Unamuno en Estados Unidos en la estela de las dos traducciones al inglés de su <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> — ‘The tilter at windmills’	
ELOY E. MERINO	183

Tocqueville y Ortega ante América JAIME DE SALAS	231
Ortega y la otra América: capitalismo, creencias y confluencias RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN	257
Es la palabra tamiz que criba el mundo. Los traductores de José Ortega y Gasset al inglés AZUCENA LÓPEZ COBO	288
La miseria y el esplendor de las traducciones de José Ortega y Gasset al inglés: una historia de su desarrollo y recepción en Estados Unidos MARNIE BINDER	343
Julián Marías y la Academia americana: Los Estados Unidos y el paradigma cultural europeo GONZALO NAVAJAS	362
NOTICIA SOBRE LOS AUTORES	386
NOTICIA SOBRE LOS EDITORES	395

## Presentación

Carlos X. Ardavín Trabanco

INTRODUCCIÓN. Un repaso de las publicaciones que han abordado las relaciones e intercambios entre los Estados Unidos de América y España, arroja un saldo positivo en los ámbitos sociológico, político y cultural; no así en el estricto campo de la filosofía, necesitado todavía de mayores estudios.

Los once trabajos que integran *Estados Unidos/España: Diálogos filosóficos* representan un esmerado aporte en esta dirección: el de paliar el citado desequilibrio mediante la reflexión en torno al influjo del pensamiento estadounidense en España y a la recepción de la filosofía española —a través de Unamuno, Ortega y Gasset y Julián Marías— en la patria de Walt Whitman.

Figuras canónicas como Emerson, William James o Peirce comparecen en la primera sección de este volumen, acompañadas por las no menos ilustres de

Santayana y Richard Rorty, junto a la de un escritor hoy en el olvido: Waldo Frank. Una nómina que parecería abonar la tesis expresada por Carlin Romano en su libro *America. The Philosophical*, cuando apunta que en la actualidad los Estados Unidos se ha convertido en un exportador neto de filosofía académica y en un referente insoslayable para intelectuales y profesores de Europa, Asia e Hispanoamérica.<sup>1</sup> Se trata de un fenómeno que, según el propio Romano, comienza a gestarse a mediados de los años 80 del pasado siglo y alcanza, en los umbrales del XXI, el estatus de cultura filosófica “suprema” o predominante, aventajando a cualquier otra tradición:

If we take the best contemporary thinkers at their word and think of philosophy as an ever-expanding practice of persuasion, rather than a cut-and-dried discipline that hunts down eternal verities and comes pushpinned for media (or internal) consumption, America the Philosophical—a far larger entity than the roughly eleven thousand members of the American Philosophical Association—not only looks more likely, but plainly outstrips any rival as the paramount philosophical culture. In the early years of the twenty-first century, America is to philosophy what Italy is to art, or Norway to skiing: a perfectly designed environment for the practice.<sup>2</sup>

[Si confiamos plenamente en lo que dicen los más destacados pensadores contemporáneos y consideramos la filosofía como una permanente actividad de convencimiento, y no como una disciplina rutinaria que aprehende verdades eternas con chinchetas para el consumo interno o para los medios de comunicación, Norteamérica como

---

1 CARLIN ROMANO, *America. The Philosophical*, Alfred A. Knopf, New York, 2012, p. 8.

2 *Ibid.*, pp. 15-16. La traducción al español ha sido realizada por los editores.

nación filosófica —una entidad mucho más extensa que los aproximadamente once mil miembros de la Asociación Filosófica de los Estados Unidos— no sólo resulta viable sino que claramente sobrepasa a cualquier rival, convirtiéndose en la cultura filosófica por excelencia. En los primeros años del siglo veintiuno, Norteamérica es para la filosofía lo que Italia es para el arte, o Noruega para el esquí: un entorno perfectamente diseñado para su ejercicio].

La veracidad de estas aseveraciones constituye materia de examen —si bien de manera indirecta— de los estudios que componen ‘De Emerson a Rorty: El pensamiento estadounidense en España’. Esta sección traza una línea de análisis que parte del trascendentalismo, atraviesa el pragmatismo y se remansa en las cavilaciones de Santayana y Frank, antes de ponderar el neopragmatismo de Rorty en la filosofía española.

La segunda sección de este libro intenta determinar el grado de incidencia de la filosofía española en la esfera universitaria y la intelectualidad norteamericanas. Esta investigación podría partir del temprano magisterio de George Santayana como primera etapa para entender el ejercido por Miguel de Unamuno y por José Ortega y Gasset —gracias, sobre todo, a *La rebelión de las masas*—, sin desdeñar las reflexiones que Julián Marías fue publicando sobre EE.UU., fruto de sus viajes y estancias como profesor invitado en varias de sus universidades. Ocupa un lugar destacado en esta sección el tema de las traducciones al inglés; imprescindible para aquilatar el influjo de estos tres pensadores en los Estados Unidos, en especial el de Ortega, más prolongado y significativo.

La presente obra abre varias vías de investigación, pero no las agota. Supone, en pureza, una aproximación a un tema oceánico por su extensión y diversidad, por su complejidad. Quiere ser, asimismo, una invitación a continuar dialogando sobre asuntos de interés para intelectuales de ambos lados del Atlántico. Una ventana

abierta a un horizonte que se comienza a perfilar en toda su riqueza y variedad, y que estos once estudiosos han contribuido a esclarecer con inteligencia y erudición.

Quedan algunas asignaturas pendientes, entre ellas, por ejemplo, la necesidad de rastrear —y, en algunos casos, seguir explorando— este diálogo transatlántico en otros pensadores, como Xavier Zubiri,<sup>3</sup> Eugenio Trías o Fernando Savater,<sup>4</sup> del lado español; y John Rawls, Stanley Cavell, Arthur C. Danto, Martha Nussbaum, Cornel West o Graham Harman, por sólo citar unos pocos nombres representativos de la ladera estadounidense.<sup>5</sup>

---

3 La difusión de la filosofía de Zubiri en los Estados Unidos ha sido desenvuelta desde 1997 por The Xavier Zubiri Foundation of North America ([www.zubiri.org](http://www.zubiri.org)), con sede en Washington, DC. Esta fundación patrocina la publicación de la revista académica *The Xavier Zubiri Review* así como la traducción al inglés de sus obras; en su catálogo actual aparecen, por ejemplo: *Man and God, Fundamental Problems of Western Metaphysics, On Essence, Nature, History, God y Sentient Intelligence*.

4 El lector en inglés puede conocer la filosofía de Trías a través de dos de sus obras traducidas: *The Artist and the City*, trad. de Kenneth Krabbenhoft, Columbia University Press, New York, 1982 y *Philosophy and its Shadow*, trad. de Kenneth Krabbenhoft, Columbia University Press, New York, 1983. De Savater pueden consultarse: *Childhood Regained. The Art of the Storyteller*, trad. de Frances M. López-Morillas, Columbia University Press, New York, 1982; *Amador*, trad. de Alastair Reid, Henry Holt and Company, New York, 1994; y *The Questions of Life. An Invitation to Philosophy*, trad. de Carolina Ospina Arrowsmith, Blackwell, Malden (Mass.), 2002.

5 Véanse las siguientes traducciones al español: JOHN RAWLS, *La justicia como equidad*, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2012; *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, trad. de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2017; y *El liberalismo político*, trad. de Antoni Domènech Figueras, Crítica, Barcelona, 2019; STANLEY CAVELL, *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, trad. de Antonio Lastra, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002; *Ciudades de palabras*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2007; *Los sentidos de Walden*, trad. de Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2011; y *Conocimiento repudiado en siete obras de Shakespeare*, trad. de Antonio Lastra y Adolfo Llopis Ibáñez, Ápeiron

DE EMERSON A RORTY: EL PENSAMIENTO ESTADOUNIDENSE EN ESPAÑA. La vigencia de Emerson en la sociedad norteamericana no parece estar en entredicho; su prestigio es todavía sólido y extenso, y su fundamento sigue siendo el que Mark Van Doren señalara a mediados del pasado siglo: la bondad de sus ideas y la calidad de su escritura.<sup>6</sup> Su actualidad, transcurridos más de doscientos años de su nacimiento, supone, para Harold Bloom, una diáfana certeza:

Born on May 26, 1803, Emerson is closer to us than ever, on his two hundredth birthday. In the United States, we continue to have Emersonians of the Left (the post-Pragmatist Richard Rorty) and of the Right (a swarm of libertarian Republicans, who exalt President Bush the Second). The Emersonian vision of Self-Reliance inspired both the humane

---

Ediciones, Madrid, 2016; ARTHUR C. DANTO, *El abuso de la belleza*, trad. de Carles Roche Suárez, Paidós, Barcelona, 2005; *Después del fin del arte*, trad. de Elena Neerman Rodríguez, Paidós, Barcelona, 2019; y *Qué es el arte*, trad. de Íñigo García Ureta, Paidós, Barcelona, 2020; MARTHA NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento*, trad. de Araceli Maira Benítez, Paidós, Barcelona, 2008; *La fragilidad del bien*, trad. de Antonio Ballesteros Jaraiz, Antonio Machado Libros, Madrid, 2015; *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, trad. de Rocío Orsi Portalo e Inarejos Ortiz, Antonio Machado Libros, Madrid, 2016; y *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, trad. de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2020; CORNEL WEST, *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, trad. de Daniel Blanch Nelson, Editorial Complutense, Madrid, 2008; GRAHAM HARMAN, *Hacia el realismo especulativo: ensayos y conferencias*, trad. de Claudio Iglesias, Cajanegra Editora, Buenos Aires, 2015; *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*, trad. de Laureano Ralón, Anthropos, Barcelona, 2016; y *Realismo raro: Lovecraft y la filosofía*, trad. de Antonio Jiménez Morato y Federico Fernández Giordano, Holobionte Ediciones, Barcelona, 2020.

6 MARK VAN DOREN, 'Introduction', *The Portable Emerson*, New York, Penguin Books, 1977, pp. 1-18, cit. p. 1: "There is no danger that Emerson will not survive, but opinions differ as to why this is so. The opinions are mainly two: his ideas were good, his writing was good".

philosopher John Dewey and the first Henry Ford (circulator of *The Protocols of the Learned Elders of Zion*). Emerson remains the central figure in American culture, and informs our politics, as well as our unofficial religion, which I regard as more Emersonian than Christian, despite nearly all received opinion on this matter.

In the domain of American literature, Emerson was eclipsed during the era of T. S. Eliot, but was revived in the middle 1960s and is again what he was in his own time, and directly after: the dominant sage of the American imagination. [...] It delights me that, in the twenty-first century, there is an abundance in Emerson to go on offending, as well as inspiring, multitudes.<sup>7</sup>

[Nacido el 26 de mayo de 1803, Emerson se encuentra, en el bicentenario de su nacimiento, más cerca de nosotros que nunca. En los Estados Unidos, seguimos teniendo emersonianos de izquierda (el post-pragmatista Richard Rorty) y de derecha (el enjambre de republicanos libertarios que glorifican al segundo presidente Bush). La visión emersoniana de la independencia [intelectual] alentó tanto al compasivo filósofo John Dewey como al primer Henry Ford (difusor de *Los protocolos de los sabios de Sión*). Emerson sigue siendo la figura central de la cultura americana, y configura nuestra política así como nuestra religión no oficial, que estimo más emersoniana que cristiana a pesar de casi todas las opiniones vertidas sobre esta materia.

En el ámbito de la literatura norteamericana, Emerson fue menospreciado por T. S. Eliot y sus seguidores, pero a mediados de los años sesenta resurgió y es nueva vez lo que fue en su tiempo, e inmediatamente después: el sabio hegemónico de la imaginación americana. [...] Me alegra saber que en

---

<sup>7</sup> HAROLD BLOOM, *Where Shall Wisdom be Found?*, Riverhead Books, New York, 2004, pp. 190-191.

el siglo veintiuno, Emerson continúa siendo motivo de ofensa así como de inspiración para muchísimas personas].

En contraste con lo anterior, la presencia de Emerson en la cultura española es aún minotaria, y esto a pesar de la labor de divulgación que desde hace años han desplegado, a través de artículos, estudios y traducciones, Javier Alcoriza y Antonio Lastra.<sup>8</sup> Este último, precisamente, con motivo de la aparición en 2001 de la traducción de R. Miguel Alfonso de los *Ensayos* de Emerson, se preguntaba por qué razón no formaban parte de “las lecturas habituales de las que debe responder un estudiante de filosofía o un lector común”, para sugerir a continuación que la “ausencia de lectores y escritores emersonianos en España” (no así en América Latina: desde el cubano José Martí hasta el argentino Ezequiel Martínez Estrada) podría vincularse a “uno de

---

8 RALPH WALDO EMERSON, *La conducta de la vida*, ed., trad. y cronología de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004 [título original: *The Conduct of Life*]; *Hombres representativos*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Madrid, Cátedra, 2008 [título original: *Representative Men*] y *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. Entre los estudios publicados por Lastra, cabe mencionar *Emerson transcendens. La trascendencia de Emerson*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans/Universitat de València, Valencia, 2004, y *Emerson como educador*, Verbum, Madrid, 2007. En varios de los libros de Lastra se encuentran capítulos consagrados al estudio de Emerson: ‘Los *Ensayos* de Emerson’ y ‘Emerson y Thoreau’, en *La Constitución americana y el arte de escribir*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans/Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 87-95 y 97-108; ‘Leer. Emerson, Leo Strauss, Harold Bloom’, en *Ecología de la cultura*, Katz Editores, Madrid, 2008, pp. 101-129; y los cuatro trabajos de ‘Ensayos emersonianos’, que conforman la tercera sección de *La filosofía y los dioses de la ciudad*, Aduana Vieja, Valencia, 2011, pp. 73-117. Esta última editorial publicó en 2009 *Constitución y arte de escribir*, que reúne en un solo volumen las obras *La constitución americana y el arte de escribir* y *Emerson transcendens*.

los postulados más firmes de la escritura emersoniana, según el cual la lectura de Emerson tendería a convertirse en una declaración de independencia política y literaria”.<sup>9</sup>

En esta línea de interrogación establecida por Lastra, cabe leer el trabajo de Fernando Vidagañ Murgui — traductor, junto con el anterior, de los *Diarios* de Emerson—,<sup>10</sup> ‘La disputa entre la filosofía y la poesía en América’, que tiene como uno de sus objetivos situar la obra de Emerson “en el lugar que puede corresponderle dentro del discurso de la historia de la filosofía, donde ahora sigue relativamente ausente”. Esta ausencia relativa acarrea la cuestión del debatido carácter filosófico de la escritura emersoniana, de su asistematismo y sus frecuentes derivas líricas.<sup>11</sup> No es arriesgado advertir que el impulso idealista del trascendentalismo autorizaba estas derivas, sobre todo en lo tocante a la esfera religiosa.<sup>12</sup> De ahí que Vidagañ Murgui dedique buena

---

9 ANTONIO LASTRA, *La Constitución americana y el arte de escribir*, op. cit., pp. 87, 88.

10 RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Fernando Vidagañ Murgui, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2015. Esta misma editorial publicó en 2020 la *Correspondencia* entre Emerson y Herman Grimm, traducida por Vidagañ Murgui. Éste también tradujo *El poeta y otros ensayos* de Ralph Waldo Emerson, Buenos Aires Poetry, Buenos Aires, 2016.

11 Sobre este particular, José Ferrater Mora ha escrito que “la filosofía de Emerson no tiene ningún carácter externo sistemático, pero no por ello consiste en un arbitrario conjunto de opiniones. Por el contrario, el fondo último de su pensamiento es estrictamente coherente y responde tanto a un postulado íntimo como a un pensar atenido a las verdades eternas del idealismo en tanto que opuestas y superadoras a la vez de todo sensualismo y atomismo”, *Diccionario de filosofía*, tomo II (E-J), ed. de Josep-Maria Terricabras y supervisión de Priscilla Cohn Ferrater Mora, Ariel, Barcelona, 2012, p. 992.

12 Para el estudio del trascendentalismo, véase PERRY MILLER, *The Transcendentalists. An Anthology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1979 [copyright: 1950]; sobre todo para el conocimiento de las figuras “secundarias” que se congregaron en torno

parte de su indagación a intentar explicar el problema de la trascendencia —vieja preocupación platónica— en los ensayos del pensador de Concord, enfocándose en lo que él denomina la “polaridad” (disputa) entre poesía y filosofía, columna vertebral de estos escritos.

El análisis de esta polaridad se efectúa, sobre todo, a partir de los ensayos ‘El poeta’, ‘Platón, o el filósofo’ y ‘El escolar americano’. La influencia que el primero de ellos ejerció sobre Walt Whitman ha sido ampliamente referida: el autor de *Leaves of Grass* extrajo de él, como recuerda David Mikics, las nociones de que el poeta “stands among partial men for the complete man” y que “America is a poem in our eyes”.<sup>13</sup> Estas ideas orientan la reflexión de Vidagañ Murgui en torno a la concepción emersoniana de la poesía como anhelo de perfección, como secreto o perenne novedad,<sup>14</sup> y a la del poeta como

---

a Emerson y Thoreau: Margaret Fuller, Christopher Pearse Cranch, Theodore Parker, William Ellery Channing, Sophia Ripley, Frederic Henry Hedge, Amos Bronson Alcott o Jones Very, entre otros. En su introducción, Miller apunta que una de las deficiencias intelectuales (“shortcomings”) del trascendentalismo consistió en su promesa de hacer de la literatura un sucedáneo de la religión, con el objeto de que esta última ocupara el lugar de la filosofía (“their precommitment to making literature a substitute for religion, and religion a substitute for philosophy”), ‘Introduction’, pp. 3-15, *op. cit.*, p. 14. A pesar de esto, Miller estima que este movimiento representó el más enérgico y vasto incremento del pensamiento y el espíritu que tuvo lugar en Norteamérica hasta que sobrevino la crisis intelectual de los años veinte (“the Transcendental movement was the most energetic and extensive upsurge of the mind and spirit enacted in America until the intellectual crisis of the 1920’s”), *op. cit.*, pp. 14-15.

13 DAVID MIKICS, *The Annotated Emerson*, ed. de David Mikics, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2012, pp. 199-200.

14 En este sentido, son ilustrativas estas frases que Vidagañ Murgui extrae de los *Diarios* de Emerson: “El secreto de la poesía no se explica, es siempre nuevo. No tenemos más que mero asombro ante la delicadeza del tacto y la eternidad inherente. [...] Es como la gravedad, que mantiene unido el Universo y nadie sabe lo que es”, *op. cit.*, p. 270.

ser elusivo, que nunca llega a encarnarse completamente en ninguna figura humana. América, como territorio de la poesía y la imaginación, evidenciaría estos mismos rasgos ante la mirada asombrada de sus vates-pensadores.

Es curioso, como informa Vidagañ Murgui, que Emerson nunca empleara la palabra filosofía en sus ensayos, siendo ésta compañera de sus cavilaciones poéticas como queda de manifiesto en ‘Platón, o el filósofo’. Es preciso valorar, según Murgui, la originalidad de Platón —y, por extensión, la de la filosofía americana— para entender a cabalidad la relación con el universo —con la naturaleza— postulada por Emerson: la polaridad poesía-filosofía, en definitiva. Comprender a Platón, leerlo “naturalmente” supondría desentrañar esta polaridad. De ahí que Murgui proceda a una discusión pormenorizada del citado ensayo y concluya su trabajo —siguiendo la *lectura* de Stanley Cavell— con ‘El escolar americano’, un texto “fundacional” que significó, en palabras de Oliver Wendell Holmes, Sr., “America’s intellectual Declaration of Independence”.<sup>15</sup>

En 2001, refiriéndose a sus exponentes más conspicuos, Louis Menand resumía las decisivas contribuciones —y la vigencia— del pragmatismo en estos términos:

They not only had an unparalleled influence on other writers and thinkers; they had an enormous influence on American life. Their ideas changed the way Americans thought—and continue to think—about education, democracy, liberty, justice, and tolerance. As a consequence, they changed the way Americans live—the way they learn, the way they express their views, the way they understand themselves, and the way they treat people who are

---

15 DAVID MIKICS, *op. cit.*, p. 72.

different from themselves. We are still living, to a great extent, in a country these thinkers helped to make.<sup>16</sup>

[No sólo ejercieron una influencia sin parangón en otros escritores y pensadores, sino que dejaron una enorme huella en la vida norteamericana. Sus ideas modificaron la perspectiva que los norteamericanos tenían —y continúan teniendo— sobre la educación y la democracia, la libertad, la justicia y la tolerancia. Como consecuencia de esto, transformaron la forma en la que viven los norteamericanos: cómo aprenden, de qué maneras expresan sus puntos de vista, se entienden a sí mismos y se relacionan con distintas personas. Todavía vivimos, en gran medida, en un país que estos pensadores ayudaron a construir].

Pensar que la pujanza del pragmatismo no alcanzó las costas peninsulares es uno de los “mitos” intelectuales que Jaime Nubiola desarticula en ‘La recepción de C. S. Peirce en España y las aportaciones de los estudiosos españoles a los Estados Unidos’. Para ello, desenvuelve una discusión del pragmatismo como marco general en el que entender la relevancia de Peirce.<sup>17</sup> Varias claves

---

16 LOUIS MENAND, *The Metaphysical Club*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2001, p. xi. Como editor, Menand elaboró la antología *Pragmatism. A Reader*, Vintage Books, New York, 1997, que complementa la que publicara a mediados de los sesenta AMELIE RORTY, *Pragmatic Philosophy. An Anthology*, Anchor Books, New York, 1966.

17 Nubiola —la principal autoridad sobre Peirce en España— ha consagrado varios trabajos al pragmatismo y, en especial, al filósofo de Arisbe. Entre ellos, el más exhaustivo, realizado junto a Fernando Zalamea, es *Peirce y el mundo hispánico. Lo que C. S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*, EUNSA, Pamplona, 2006; al que debe añadirse la nota ‘The Cosmopolitan Peirce: The Impact of his European Experience’, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50.3 (2014), pp. 425-427, y los artículos ‘C. S. Peirce and the Hispanic Philosophy of the Twentieth Century’, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 34.1 (1998), pp. 31-49 y ‘The Reception of William James in Continental Europe’, *European*

pueden extraerse de esta sección preliminar: 1. La peculiar afinidad del pragmatismo —representado sobre todo por la obra de William James— con el más alto pensamiento español contemporáneo (Unamuno, Ortega y Gasset o Eugenio d’Ors, entre los más relevantes); 2. Su relativa temprana difusión entre la intelectualidad española gracias a la conferencia ‘Del pragmatismo’, dictada por José M. Izquierdo y Martínez en el Ateneo y Sociedad de Excursiones de Sevilla el 14 de marzo de 1910; y 3. El “antinorteamericanismo sistemático” —que no ha dejado de estar activo desde la derrota de 1898 hasta el presente— como factor que ha dificultado la recepción del pragmatismo en la cultura hispánica y que podría en parte explicar la “casi total opacidad hacia la tradición filosófica norteamericana”; un hecho que Nubiola califica de “sorprendente en la historiografía filosófica hispánica del siglo XX”.

De los tres filósofos españoles citados, es Eugenio d’Ors el que concita el mayor interés de Nubiola, por ser el que con más nitidez se percató —ya para 1906, en París— de su estrecho vínculo con los pragmatistas, aunque nunca llegara a considerarse uno de ellos, al menos en sentido estricto, debido al excesivo carácter utilitario y a la limitada dimensión estética que les atribuía.<sup>18</sup> En este

---

*Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III.1 (2011), pp. 73-85 (de especial interés resulta su cuarta sección, ‘The Case of Spain: Early Translations and Readers’, pp. 80-81). En la actualidad, el lector español tiene a su disposición un buen número de traducciones de William James; citemos algunas: *Lecciones de pragmatismo*, trad. de Antonio Rodríguez Huéscar, Santillana, Madrid, 1997; *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, trad. de José Francisco Yvars, pról. de José Luis L. Aranguren, Ediciones Península, Barcelona, 1986 (segunda ed.: 1994; hay una reedición publicada por Trotta en 2017, con un estudio introductorio de Manuel Fraijó); y *Pragmatismo*, trad. de Ramón del Castillo, Alianza, Madrid, 2000 (nueva ed.: 2016).

18 Véanse los estudios que Nubiola ha dedicado, de forma individual y junto a Marta Torregrosa, a la relación de D’Ors con el pragmatismo,

sentido, Marta Torregrosa recuerda que el mismo D'Ors estimaba que su filosofía constituía una superación del pragmatismo:

A lo largo de su obra, Eugenio d'Ors reconoció en muchas ocasiones su deuda con el pragmatismo y definió su pensamiento por superación de éste. Sin embargo, gran parte de la literatura sobre el pensamiento de Eugenio d'Ors ha pasado esto por alto.<sup>19</sup>

Al inicio de su estudio, Nubiola expresa el alcance de su investigación:

---

cuyas referencias aparecen consignadas en este trabajo suyo. Los años parisinos de D'Ors, claves en su formación filosófica, han sido reconstruidos por Marta Torregrosa en el capítulo II ('Eugenio d'Ors, París y la filosofía: 1906-1910', pp. 63-115) de su libro *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors. Etapa catalana: 1881-1921*, EUNSA, Pamplona, 2003.

19 MARTA TORREGROSA, *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors. Etapa catalana: 1881-1921*, op. cit., p. 266 (véase, en particular, el apartado 6.1: 'La filosofía orsiana como superación del pragmatismo', pp. 266-275). Este tema es también objeto de estudio en su artículo 'Eugenio d'Ors y la superación del pragmatismo', incluido en *Oceanografía de Xènius. Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors*, ed. de Carlos X. Ardavín, Eloy E. Merino y Xavier Pla, Universitat de Girona/ Edition Reichenberger, Girona/Kassel, 2005, pp. 89-98. Consúltese, asimismo, ANDREU NAVARRA, *La escritura y el poder. Vida y ambiciones de Eugenio d'Ors*, Tusquets, Barcelona, 2018; en especial, el capítulo 'Auge y plenitud de Xènius 1906-1914' (pp. 135-173), en el que se vierten algunas consideraciones sobre d'Ors y el pragmatismo de William James, destacándose entre ellas la que apunta la vinculación del glosario con el pragmatismo: "Que sepamos, sólo Nubiola ha sabido entender la relación entre la naturaleza de los glosarios y el pragmatismo: era ésta una filosofía con vocación de ser ampliamente difundida, un pensamiento que buscaba al público medio más que a la minoría académica. Y aún va más allá: Nubiola afirma, [...], que el desconocimiento del pragmatismo americano en España ha lastrado la correcta interpretación de la filosofía orsiana de la etapa catalana", p. 144.

Puede afirmarse, como se verá en estas páginas, que España y los países hispanoamericanos están jugando un importante papel en el conocimiento y la difusión del pensamiento peirceano a nivel mundial.

Este papel, al menos en el caso español, comenzó a desenvolverse a partir de 1980 —según la opinión de José Vericat que recoge Nubiola— y tuvo un crucial empuje en 1994 con la creación del Grupo de Estudios Peirceanos de Navarra. Nubiola refiere esta historia con lujo de detalles, partiendo de lo que denomina la ‘prehistoria’ de la recepción española de Peirce —que engloba las incidencias e impresiones de su viaje a España en 1870 y sus contactos con personajes ilustres como el matemático Ventura Reyes Prósper, el General Carlos Ibáñez e Ibáñez de Ibero y el notable científico Santiago Ramón y Cajal—, para a seguidas tratar el tema de las traducciones y finalizar resaltando la labor divulgadora del profesor Wenceslao Castañares y el mencionado grupo de estudios, cuyos seminarios y publicaciones han sido determinantes para que Peirce haya dejado de ser en la actualidad un ilustre desconocido en España e Hispanoamérica.

Hasta hace veinte años George Santayana era otro ilustre desconocido para los lectores españoles y sus libros eran poco menos que rarezas bibliográficas, de difícil acceso o escaso recorrido. Esta situación comenzó a variar al estrenarse el XXI: “En lo que va de siglo, asistimos en España a una discreta pero continua recuperación de la figura de Santayana”.<sup>20</sup> Editoriales de

---

20 JOSÉ BELTRÁN y DANIEL MORENO, ‘Introducción. ¿Por qué Santayana abandonó Estados Unidos?’, en GEORGE SANTAYANA, *La tradición gentil en la filosofía americana*, trad. de Pedro García, KRK Ediciones, Oviedo, 2018, pp. 9-31, cit. p. 29. El profesor Cayetano Estébanez, autor de *La obra literaria de George Santayana* (Universidad de Valladolid, 2000), apunta que el interés por Santayana en España se intensificó a partir de la celebración del I Congreso Internacional sobre su obra,

prestigio como KRK, Tecnos, Trotta y Biblioteca Nueva han comisionado varias traducciones, abasteciendo sus catálogos con los títulos fundamentales de Santayana. En esta recuperación han jugado un importante papel intelectuales como Fernando Savater, Manuel Garrido, José Luis Abellán, Pedro García Martín, Javier Alcoriza, Cayetano Estébanez Estébanez, Vicente Cervera Salinas y Antonio Lastra, entre otros.<sup>21</sup> No hay en realidad excusa

---

celebrado en Ávila en mayo de 1992, y de la aparición del boletín *Limbo* en 1996 ('La recepción de la obra de Santayana en España', en *Los reinos de Santayana*, ed. de Vicente Cervera Salinas y Antonio Lastra, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans/Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 181-194, *op. cit.*, p. 194).

<sup>21</sup> Referencia insoslayable, por haber abierto en este siglo el debate académico sobre Santayana, es el volumen *Los reinos de Santayana*, ed. de Vicente Cervera Salinas y Antonio Lastra, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans/Universitat de València, Valencia, 2002; al que seis años más tarde siguió *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, ed. de Jacobo Muñoz y Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, en el que se incluye 'Pensando en la naturaleza. Lucrecio, Santayana, Leo Strauss' de Antonio Lastra (luego recogido, junto a un 'Apéndice: Lowell y Santayana', en *Ecología de la cultura*, *op. cit.*, pp. 11-36 y pp. 37-45). Lastra se ha ocupado de Santayana en trabajos posteriores: 'La filosofía militante de George Santayana', en *La Constitución americana y el arte de escribir*, *op. cit.*, pp. 119-129 y 'Hacia una lectura definitiva de George Santayana', en *Emerson como educador*, *op. cit.*, pp. 131-143. Asimismo, tradujo y editó con Javier Alcoriza *La filosofía en América* de Santayana, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. Esta edición ofrece una completa cronología y una bibliografía escogida que recoge las traducciones españolas disponibles hasta ese momento. Esa lista ha de completarse con la 'Bibliografía para seguir leyendo' con la que José Beltrán y Daniel Moreno concluyen el estudio introductorio de *La tradición gentil en la filosofía americana*, *ob. cit.*, pp. 29-31. Gracias a los esfuerzos de estos dos estudiosos, el legado de Santayana está cada día más al alcance del lector en español; véanse, como muestra, *Platonismo y vida espiritual* (Trotta, Madrid, 2006) y *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores* (Trotta, Madrid, 2009), ambos traducidos por Daniel Moreno; y *Pequeños ensayos sobre religión*, trad. de José Beltrán y Daniel Moreno, Trotta, Madrid, 2015. Para la información bibliográfica de las selecciones, antologías y ediciones realizadas por estos dos traductores, de forma individual o conjunta, véase JOSÉ BELTRÁN y DANIEL MORENO, 'Obras

válida para seguir ignorando obra de tan alta envergadura como la del filósofo hispano-norteamericano. Bajo esta premisa puede leerse el trabajo de Daniel Moreno y José Beltrán, ‘Santayana como oportunidad fallida para el diálogo filosófico entre Estados Unidos y España (hasta ahora)’, en cuyas páginas se despliega un pormenorizado recuento de la recepción de Santayana en España — Unamuno, D’Ors, Ortega, Antonio Marichalar— e Hispanoamérica —Pedro Hernández Ureña, Jorge Mañach—, y se dedica un apartado a explicar la exigua atención dispensada por Ortega a Santayana, y viceversa. A pesar de las razones aducidas para iluminar la llamativa falta de trato intelectual entre estos dos pensadores, ninguna logra en realidad esclarecer este ‘enigma’ de la historia de la filosofía española del XX.

Bajo el epígrafe ‘El discreto diálogo en torno a Santayana en los últimos treinta años’, los profesores Beltrán y Moreno informan sobre los distintos proyectos editoriales, fundaciones, congresos internacionales y personalidades que han contribuido a mantener vivo su legado tras su muerte en 1952. De estas últimas, dos se destacan especialmente: Pedro García Martín y Herman J. Saatkamp, Jr.;<sup>22</sup> de entre las iniciativas editoriales son especialmente destacables la edición crítica de las obras de Santayana por The MIT Press, y las revistas

---

de Santayana en español’, en GEORGE SANTAYANA, *El carácter y la opinión en Estados Unidos*, trad. de Fernando Lida García, KRK, Oviedo, 2020, pp. 34-36.

22 De la amplia obra crítica de HERMAN J. SAATKAMP, JR., el lector en español puede consultar ‘George Santayana: ciudadano del mundo’, *Revista de Occidente*, 346 (2010), pp. 5-29; de PEDRO GARCÍA MARTÍN, véase su traducción de *Personas y lugares. Fragmentos de autobiografía*, Trotta, Madrid, 2002. Para una visión general de la evolución de la filosofía norteamericana, todavía son recomendables los dos volúmenes de *Frontiers in American Philosophy*, ed. de Robert W. Burch y Herman J. Saatkamp, Jr., Texas A&M University Press, College Station, 1992 [vol. I] y 1996 [vol. II].

*Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society y Limbo. Boletín de la Cátedra “Jorge Santayana” del Ateneo de Madrid.*

Todos estos datos corroboran la tesis propuesta por los autores de este trabajo: Santayana representa ese lugar de encuentro donde el diálogo filosófico entre España y Estados Unidos se ha efectuado con mayor provecho. De este ya largo diálogo puede extraerse la impresión de que Santayana está, hoy, más presente en su patria de origen que en su tierra adoptiva, donde es un desconocido para muchos jóvenes universitarios, a pesar de haber escrito sobre ellos con tanta lucidez.<sup>23</sup> No escapa a la ironía que la obra de Santayana, escrita en un inglés impecable y profundo, esté siendo, desde los albores de este siglo, más y mejor leída en ese idioma materno que Santayana redujo al ámbito casero y que no llegó a colonizar su escritura filosófica ni su poesía.<sup>24</sup>

---

23 Sobre la “vigencia” filosófica de Santayana en los Estados Unidos, Carlin Romano ha escrito: “For readers in the early twenty-first century, accustomed to Derrideans, Habermasians, Rortyans, semioticians, queer theorists and other philosophers who arrive with name badges and party lines, Santayana intrudes as a puzzling figure, a “Mona Lisa of philosophy” in the phrase of his contemporary, Baker Brownell”, *op. cit.*, p. 79. El interés que en la actualidad suscita Santayana probablemente sea mayor fuera que dentro de los Estados Unidos, como podría sugerir la publicación del volumen *George Santayana at 150. International Interpretations*, ed. de Matthew Caleb Flamm, Giuseppe Patella y Jennifer A. Rea, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2014.

24 El carácter heterogéneo de la obra de Santayana podría alejar a un lector que se acercara a ella por vez primera; de ahí la importancia de iniciar su conocimiento por medio de antologías o selecciones. Entre ellas, todavía constituyen precisas brújulas la antigua *The Philosophy of Santayana. Selections from the Works of George Santayana*, ed. de Irwin Edman, Charles Scribner’s Sons, New York, 1936 y *Selected Critical Writings of George Santayana*, vols. I y II, ed. de Norman Henfrey, Cambridge University Press, Cambridge, 1968. De publicación más cercana, puede consultarse *The Essential Santayana: Selected Writings*, ed. de Martin A. Coleman, Indiana University Press, Bloomington, 2009.

No resulta arbitrario pensar que el magisterio de Santayana atraviesa las páginas de *Our America* de Waldo Frank, un libro “generacional” en el que un escritor en ciernes definía su país a la altura de 1919 como una promesa y un sueño: “For us of the younger generation, America is a promise and a dream”.<sup>25</sup> La repercusión de este libro en el pensamiento español de la época constituye el objeto de estudio de Margarita Garbisu Buesa en ‘Waldo Frank y *Our America* en la España intelectual de los años veinte’. La historia que se reconstruye en este trabajo despierta un gran interés. Que un libro recién publicado en Nueva York por una modesta casa editorial llegara a manos de Luis Araquistáin y José Ortega y Gasset, moldeando sus visiones de los Estados Unidos, es un hecho singular que provoca cierta sorpresa; que su autor, tras su primer viaje a España en 1921, se impregnara a su vez de las ideas de sus dos ilustres lectores, es asunto que dilucida Garbisu Buesa con solvencia y precisa documentación.

Los principales postulados, las figuras e imágenes ciudadanas de *Our America* ocupan el primer apartado de esta investigación, en el que se expone el dilema entre materialismo y espiritualidad —desencanto y esperanza— que padecía la sociedad americana del momento. El segundo apartado se dedica a describir el primer viaje español de Frank, su encuentro con Araquistáin y la huella de *Our America* en *El peligro yanqui*. Para Garbisu Buesa, este libro, que “había surgido a raíz de una estancia de Araquistáin en Estados Unidos entre octubre y diciembre de 1919”, adoptaba una tesis “muy similar a la del ensayo de Frank” a la hora de definir los Estados Unidos como “una nación cimentada en la cantidad, en

---

25 WALDO FRANK, *Our America*, Boni and Liveright Publishers, New York, 1919, p. 8.

el capital, en lo utilitario, en la materia”, temerosa de las doctrinas socialistas que el viajero y periodista español propugnaba.

La relación de amistad con Araquistáin se vio replicada —más intensamente, acaso— con Ortega y Gasset, al que Frank consideraba un maestro y con el que mantuvo una interesante correspondencia. Esto explicaría las diversas concomitancias que Garbisu Buesa detecta entre *Our America* y *España invertebrada*, y, más importante aún, entre el primero y *La rebelión de las masas*.<sup>26</sup>

El segundo viaje de Frank a España en 1924, su periplo latinoamericano en 1929 —año en que se publica *Nuestra América*—, y su relación con el polígrafo mexicano Alfonso Reyes, son asuntos que ocupan las páginas finales del artículo de Garbisu Buesa, en las que se trata el pensamiento americanista de Frank.

No deja de parecer *irónico* que, tras su muerte en 2007, Richard Rorty siga siendo una figura controvertida dentro de la filosofía estadounidense, como si aún pudiera responder a sus críticos con largas y sesudas disquisiciones: Rorty gustaba del debate serio con contradictores de reconocido prestigio.<sup>27</sup> Al final, resulta que el filósofo no ha logrado sustraerse de la ironía —rortyana— que con tanto tesón practicó a través de sus libros. Es esta noción —novedosa y radical— la que dilucida Vicente Raga Rosaleny en “‘No puedes ser tan sólo un poco irónico’”. Richard Rorty y la ironía a ambos lados del Atlántico’, y la que centra el volumen que

---

26 Véase DARÍO VILLANUEVA, ‘Ortega y Waldo Frank: *La rebelión de las masas*’, *ALEC*, 40.1 (2015), pp. 479-495; artículo que Garbisu Buesa cita en el suyo.

27 Consúltense *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, ed. de Herman J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, Nashville, 1995 y *Richard Rorty. Critical Dialogues*, ed. de Matthew Festenstein y Simon Thompson, Polity, Cambridge, UK, 2001.

editó en 2010 junto a Juan José Colomina Almiñana, *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*.<sup>28</sup>

Al inicio de su artículo, Rosaleny advierte que es necesario precisar la singularidad de la ironía en Rorty, al margen de sus significados tradicionales; en este sentido, afirma que “la ironía rortyana no es la mencionada por la retórica clásica, ni tampoco encaja exactamente con ninguna de las concepciones filosóficas o filológicas previas”. Es, por el contrario, una consecuencia de su filosofía anti-esencialista y postmetafísica, de su oposición al platonismo y al racionalismo cartesiano: una variante, en definitiva, del “un-Platonic way” que alienta su libro *Philosophy and Social Hope*.<sup>29</sup> De ahí que Raga Rosaleny resalte que la ironía rortyana “se opone a la existencia de fundamentos definitivos o justificaciones racionales”.

Esta particular modalidad retórica será ensayada por el llamado “ironista liberal”, una figura clave de la comunidad democrática defendida por Rorty, en la estela de su admirado John Dewey: una democracia regida por la justicia social, la igualdad, la bondad y la solidaridad

---

28 JUAN JOSÉ COLOMINA ALMIÑANA y VICENTE RAGA ROSALENY, eds., *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. En su ‘Introducción’ (pp. 11-19), los editores aseveran que la ironía vertebraría la aportación fundamental de Rorty a la filosofía, p. 11. Este es el asunto que examina Vicente Raga Rosaleny en su contribución a este volumen de 2010, ‘Un ironista moderno: Richard Rorty, irónico privado y cínico público’, pp. 89-111. Con relación a estas reflexiones, véase RICHARD RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989; en especial, el capítulo ‘Private Irony and Liberal Hope’, pp. 73-95.

29 RICHARD RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York, 1999, p. xiii. En esta obra se incluye una breve autobiografía intelectual titulada ‘Trotsky and the Wild Orchids’ (pp. 3-20), en la que Rorty rememora sus años de aprendizaje y sus relaciones con la filosofía, además de comentar algunos de sus libros y sus opiniones políticas.

“no metafísica”.<sup>30</sup> Este ironista, modelado por el neo-pragmatismo, será un reformista nato, un ciudadano ejemplar y tolerante, alejado de las teorizaciones y entregado a la costumbre de la conversación, para el que el conocimiento ha de ser no una búsqueda en sí misma, sino un medio para acrecentar la felicidad humana.<sup>31</sup>

Tras examinar la ironía rortyana, Raga Rosaleny precisa la recepción e influencia de Rorty en España, que “se nota tanto en la presencia de buenos especialistas, dedicados a difundir su pensamiento [Ramón del Castillo, Rafael del Águila o Ángel Rivero], como en un cierto tono de filosofía”;<sup>32</sup> este legado ha sido, como en los Estados Unidos, “un tanto ambiguo” pero “muy activo”, sobre todo en el campo de la política partidista y en la reivindicación del “papel práctico de la filosofía, entendida como forma de vida”. La obra de Rorty evidencia las limitaciones de la filosofía en nuestras sociedades capitalistas, sin dejar por ello de creer en su futuro y necesidad. En este sentido, puede afirmarse que la vigencia intelectual de Rorty está asegurada; su pensamiento, como escribe Raga Rosaleny, “sigue siendo actual no sólo en su país de origen, sino también en el nuestro, tanto directa como indirectamente”.<sup>33</sup>

---

30 *Philosophy and Social Hope*, op. cit., pp. xiv, 20.

31 *Ibid.*, p. xiii.

32 A los estudiosos citados debe añadirse el nombre del profesor RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN, especialista en el pragmatismo y autor de un interesante artículo, ‘Ortega y Gasset, ¿precursor de Richard Rorty?’, en *Revisiting Richard Rorty*, ed. de Pedro Góis Moreira, Vernon Press, Wilmington/Málaga, 2020, pp. 231-239.

33 Una prueba de esto son las publicaciones póstumas; entre las más recientes, véanse RICHARD RORTY, *Philosophy as Poetry*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2016 y *On Philosophy and Philosophers. Unpublished Papers, 1960-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2020. En España, el número de las traducciones de títulos de Rorty es considerable; citemos algunos: *Consecuencias del pragmatismo*, trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos,

UNAMUNO, ORTEGA Y GASSET Y JULIÁN MARÍAS EN LOS ESTADOS UNIDOS. La recepción de la obra de estos tres pensadores en Norteamérica constituye un fenómeno apasionante para el investigador. De los tres, es sin duda el madrileño el que ha gozado de mayor presencia en prestigiados ambientes universitarios y editoriales. Los vínculos que forjaron sus trayectorias filosóficas se evidencian con nitidez a la luz de las traducciones, de cómo han sido leídos en los Estados Unidos, o en qué medida sus ideas fueron acogidas por intelectuales, profesores de filosofía y lectores ávidos de libros de pensamiento españoles. Conviene también resaltar que sus perfiles públicos contribuyeron a la difusión de sus escritos en la patria de Emerson; de manera más acentuada en el caso de Unamuno y en el de Ortega.

Eloy E. Merino, en su trabajo incluido en este volumen, se ocupa de la recepción de Unamuno en los Estados Unidos, enfocándose en las dos traducciones realizadas —en 1921 por J. E. Crawford Fritch y en 1972 por Anthony Kerrigan— de *Del sentimiento trágico de la vida* (*The Tragic Sense of Life*); la obra del rector salmantino que “más palpables admiración y resonancia, a la par que escepticismo y azoramiento, hubo despertado” en Norteamérica, país en el que, como consigna Merino, las traducciones de títulos unamunianos han sido numerosas, sobrepasando las sesenta.<sup>34</sup> Conviene subrayar los términos empleados

---

Madrid, 1995 y *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 2001. El catálogo de la editorial Paidós incluye varios títulos: *Pragmatismo y política*, *Filosofía como política cultural*, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, *El giro lingüístico*, *Contingencia, ironía y solidaridad*, o *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos*.

34 Entre ellas, siguen siendo de obligada consulta los siete volúmenes de los *Selected Works of Miguel de Unamuno*, publicados en la colección Bollingen por Princeton University Press, bajo la supervisión

al calificar la recepción estadounidense del escritor vasco: *escéptica* y *azorada*, pues estos calificativos estructuran una suerte de bipolaridad crítica que ha alternado entre la admiración por el obsesivo empeño de Unamuno y el estupor ante “su contingente esterilidad intelectual” y sus “contradicciones” o “fallos de lógica” presentes en *The Tragic Sense of Life*. Sus primeros reseñistas y comentaristas resaltaban los ideales expuestos por su autor, su apasionamiento retórico, a la vez que cuestionaban su irracionalismo. Se dieron cuenta, asimismo, de la afinidad de Unamuno con el pragmatismo de William James, pero con una sustancial divergencia: el pragmatismo de éste tenía “aspiraciones sociales”, el del español era “privado, particular, a toda costa”.<sup>35</sup>

---

editorial de Anthony Kerrigan, Allen Lacy y Martin Nozick: MIGUEL DE UNAMUNO, *Peace in War. A Novel*, trad. y ed. de Allen Lacy y Martin Nozick (en colaboración con A. Kerrigan), 1983 (vol. 1); *The Private World. Selections from the Diario Íntimo and Selected Letters 1890-1936*, trad. de Anthony Kerrigan, Allen Lacy y Martin Nozick, 1984 (vol. 2); *Our Lord Don Quixote. The Life of Don Quixote and Sancho with Related Essays*, trad. de Anthony Kerrigan e introducción de Walter Starkie, 1976 (vol. 3); *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*, trad. de Anthony Kerrigan, introducción de Salvador de Madariaga y epílogo de William Barrett, 1972 (vol. 4); *The Agony of Christianity and Essays on Faith*, trad. de Anthony Kerrigan, 1974 (vol. 5); *Novela/Nivola*, trad. de Anthony Kerrigan, 1976 (vol. 6); y *Ficciones: Four Stories and a Play*, trad. de Anthony Kerrigan, 1976 (vol. 7). Entre 2015-2017, estos volúmenes fueron reeditados en la colección Princeton Legacy Library, conservando las anotaciones de Martin Nozick y los estudios introductorios originalmente redactados por Allen Lacy.

35 Consúltese el libro de PELAYO HIPÓLITO FERNÁNDEZ, *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Librería Cervantes, Salamanca, 1961. Asimismo, véase IZASKUN MARTÍNEZ, ‘William James y Miguel de Unamuno’, *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, ed. de Jaime de Salas y Félix Martín, Biblioteca Nueva/Universidad Complutense, Madrid, 2005, pp. 157-180. Este ensayo de Martínez supone una rectificación crítica de la monografía citada, al concluir que las obras de James leídas por Unamuno “influyeron de forma efectiva” en la

Merino constata el desplazamiento del interés en la filosofía de Unamuno —cuya catalogación varía de la inicial adscripción pragmatista al existencialismo de los años sesenta— hacia sus novelas y cuentos. En la segunda parte de su trabajo, elabora un exhaustivo estudio comparativo de las traducciones de *Del sentimiento trágico de la vida* firmadas por Crawford Fitch y por Kerrigan, tomando como ejemplo las versiones de varios capítulos. La diferencia entre ambas residiría, según Merino, en la distinta fidelidad textual aplicada: mientras que el primer traductor unamuniano se propone limar “un poco la estridencia del texto primario”, con el fin de acortar su “vuelo poético”, Kerrigan lo recalcará y de este modo intentará reproducir “la mezcla de metafísica y poesía que el original, [...], comporta”.

No debe en realidad extrañarnos el hecho de que Ortega y Gasset haya sido —y siga siendo— el filósofo español de mayor proyección en los Estados Unidos, gracias en buena medida a la aparición de sus principales obras en el catálogo de la conocida editorial W. W. Norton & Company.<sup>36</sup> De todas ellas, *La rebelión de las masas* fue el libro orteguiano mejor y más difundido; uno de los libros más importantes del siglo XX —a pesar de ser, también, uno de los más incomprendidos— y un *best-seller* en varios idiomas, incluyendo, por supuesto, el inglés.<sup>37</sup> Todavía hoy, *La rebelión de las*

---

elaboración de su pensamiento, p. 179.

36 Para la lista de títulos publicados por esta casa editorial de Nueva York, véase CARLOS X. ARDAVÍN TRABANCO, ‘Traducciones al inglés’, *Meditaciones orteguianas*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Carlos X. Ardavín Trabanco, Instituto de Estudios Culturales Avanzados/La Torre del Virrey, Valencia, 2018, pp. 46-50.

37 JULIÁN MARIAS, ‘Prologue for American Readers’, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditations on Quixote*, trad. de Evelyn Rugg and Diego Marín, W. W. Norton & Company, New York, 1961, pp. 9-10, cit. p. 9. Para un buen estudio comparativo entre las traducciones de Unamuno y las de Ortega —partiendo de *La rebelión de las masas*—, consúltese ANTHONY

*masas* —publicado en Estados Unidos en 1932— es el libro orteguiano por excelencia.<sup>38</sup> Sobre este particular, Thomas Mermall sostiene que la tesis fundamental de este libro es:

[M]onedada común y corriente en el discurso de la vida pública [norteamericana], un tópico cuyos orígenes orteguianos se han asimilado a varias versiones de crítica cultural. [...] Abundan las referencias directas a la obra de nuestro pensador de parte de escritores pertenecientes a una amplia gama ideológica, desde el populismo de un Christopher Lasch (*La rebelión de las élites y la traición a la democracia*), hasta el conservadurismo radical de Robert Bork. [...] El primer capítulo del libro del señor Bork —*El camino a Gomorra*— lleva el título de ‘La invasión vertical de los bárbaros’ e invoca en varias ocasiones textos de Ortega para atacar el liberalismo norteamericano, sin la menor sospecha de que su fuente compartía buena parte de las ideas que este crítico intentaba descalificar. [...] La tesis de Bork es muy parecida a la de Allan Bloom —*The Closing of the American Mind*—, quien no reconoce su evidente deuda con Ortega. [...] A manera de resumen diría que los temas más comentados de

---

KERRIGAN, ‘Introduction’, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *The Revolt of the Masses*, trad. y notas de Anthony Kerrigan, ed. de Kenneth Moore y prefacio de Saul Bellow, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1985, pp. xv-xxxii.

38 Franco Merregalli así lo sugiere cuando escribe que “el caso Ortega estalló —es el caso de usar el término— en Estados Unidos sólo algunos años después, en 1932. No sé si la publicación en 1932 de *The Revolt of the Masses* tiene alguna relación directa con la traducción al alemán hecha el año anterior; pero es cierto que las circunstancias fueron determinantes en su éxito”, ‘Recepción de la obra de Ortega fuera del mundo hispanohablante’, *Revista de Occidente*, 48-49 (1985), pp. 135-160, cit. p. 152. Merregalli estudia la recepción orteguiana en Alemania, Francia y los Estados Unidos; con relación a este último país, Merregalli destaca los esfuerzos divulgativos de Julián Marías, José Ferrater Mora y Helene Weyl, pp. 154, 155.

*La rebelión de las masas* son: 1) la imposición de la mediocridad como norma y el derecho a la vulgaridad; 2) la deserción de las minorías; y 3) la versión americana del señorito satisfecho, *El niño mimado de Occidente*, de Henry Fairlie —1976, con 27 citas de RM.<sup>39</sup>

El viaje estadounidense de Ortega y Gasset en 1949 remite al ilustre precedente del realizado por Alexis de Tocqueville entre 1831 y 1832, ciento dieciocho años antes.<sup>40</sup> Pero a diferencia del aristócrata y jurista galo —que visita los Estados Unidos con 26 años de edad—, el viajero español era ya un hombre envejecido —en la

---

39 THOMAS MERMALL, ‘La redención de las masas: Ortega en los Estados Unidos’, en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 215-222, cit. pp. 218, 219. Mermall concluye que la recepción de Ortega en los Estados Unidos ha sido apreciable y, en general, favorable, gracias a *La rebelión de las masas*, *La deshumanización del arte* y *Misión de la universidad*, obra esta última que influyó en “las ideas pedagógicas de la Universidad de Chicago en los años 50”, p. 219. Mermall comenta el exitoso viaje de Ortega a Aspen en 1949 y sus aportaciones al movimiento fenomenológico en los EE.UU.: “En los 60 y 70 las universidades de Northwestern y Stony Brook, entre otras, utilizaban los escritos del filósofo para la docencia y para el comentario filosófico. En Stony Brook, *¿Qué es filosofía?* fue el texto de introducción principal a la disciplina”, p. 221. Mermall, al final de su artículo, lamenta que filósofos de la talla de Hilary Putnam y Richard Rorty no se hayan servido de las ideas de Ortega “de manera sustancial”, p. 222.

40 Para una puntual información sobre este viaje de 1949, véase ROCKWELL GRAY, *The Imperative of Modernity. An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1989, en específico el capítulo ‘The Final Years: 1948-1955’, pp. 314-353. JORDI GRACIA se hace eco de estas informaciones en su biografía *José Ortega y Gasset*, Taurus/Fundación Juan March, Madrid, 2014 (‘Treinta días de felicidad en 1949’, pp. 614-618); y algunos recuerdos de esta estadía son recogidos por su hijo JOSÉ ORTEGA SPOTTORNO en *Los Ortega. Una saga intelectual en la España del siglo XX*, Taurus, Madrid, 2002 [segunda ed.: 2016; véase el epígrafe ‘El éxito de Ortega en Aspen’, pp. 405-407].

etapa final de su existencia— cuando pisa por primera y única vez suelo norteamericano. Travesía tardía, como también lo fue “su interés por estudiar el pensamiento del francés”, según advierte Jaime de Salas en ‘Tocqueville y Ortega ante América’, un artículo que tiene a *La rebelión de las masas* como principal texto de examen. Salas lo contrasta con *De la démocratie en Amérique* e intuye que se trata de una vía para mejor entender el libro orteguiano. Pero este contraste establece asimismo una diferencia interpretativa e ideológica entre ambos autores:

Debemos concluir que Ortega no solo estudió mucho menos a Estados Unidos que Tocqueville, sino que vio en ellos algo distinto: la potencia hegemónica que amenazaba la confianza que los europeos necesitaban tener en sí mismos, y no la experiencia política aleccionadora de igualdad y libertad que inspira al pensador francés.

El sentimiento que impera en Tocqueville es el aprecio, sin por ello renunciar al cuestionamiento de situaciones que juzgaba preocupantes, como la inmigración, la venalidad política o la esclavitud.

En contraste, la perspectiva de Ortega se funda en la reserva o la cautela, y se nutre del recelo del europeo que se sabe superior intelectualmente, pero que no logra sustraerse del entusiasmo que provocan los Estados Unidos entre las élites y la población del Viejo Continente. Es la mirada del hombre maduro y escéptico ante los ímpetus irreflexivos y desbocados del jovenzuelo (protagonista de la historia) que descubre el tesoro de sus fuerzas y que el futuro está al alcance de su mano. *La rebelión de las masas* conformaría el expediente de esta contrariedad, al exponer la falaz o desmedida valoración de los Estados Unidos por parte de los europeos. La divergencia con respecto a Tocqueville, al menos en este punto, es —como demuestra el profesor Jaime de Salas—

evidente y sustantiva, aunque la misma responde en lo esencial a una disparidad de enfoque. No obstante, tanto Tocqueville como el Ortega de *El hombre y la gente* son, en opinión de Salas, garantes de la libertad individual en un mundo globalizado y mediatizado políticamente por la imagen, que se parece cada vez más al descrito por Orwell en 1984: un *despotismo amable* y a la vez efectivo “que se ajusta a las prevenciones de Tocqueville y que la teoría de los usos de Ortega también puede hacer inteligible”.

El reencuentro de ambos pensadores, en pleno siglo XXI, postularía un paradigma de regeneración ciudadana. Es, precisamente, este Ortega —el de los usos y las creencias— el que Rodolfo Gutiérrez Simón examina con incisiva lupa en ‘Ortega y la otra América: capitalismo, creencias y confluencias’.

Si bien la afinidad de Eugenio d’Ors con el pragmatismo ha sido documentada a fondo, la de Ortega sigue siendo objeto de estudio en la actualidad. No es que el asunto sea absolutamente novedoso, pues ya había sido tratado por John T. Graham,<sup>41</sup> entre otros, pero la estimación de sus ramificaciones o su incidencia, no parece haberse agotado, a la espera de un dictamen concluyente. Se trata de un asunto importante en la medida en que explicaría “el interés sostenido en el tiempo” que la obra de Ortega ha generado en los Estados Unidos, además de suponer, asimismo, “una ampliación del horizonte de lectura” de su filosofía, como señala Gutiérrez Simón.

---

41 JOHN T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia, 1994 y *Theory of History in Ortega y Gasset. “The Dawn of Historical Reason”*, University of Missouri Press, Columbia, 1997. Del primer volumen, véase el capítulo 4, ‘Metaphysics. “Radicalism” as Pragmatism’ (pp. 143-186), en el que se tratan las semejanzas fundamentales así como las menores entre la obra de William James y la de Ortega. Del segundo volumen, consúltese el capítulo 1, ‘A Pragmatist Phenomenology of History’ (pp. 24-54).

Este ensanchamiento revelaría el influjo orteguiano en filósofos neo-pragmatistas como Richard Rorty, Hilary Putnam o Thomas S. Kuhn, quienes sostienen “tesis muy afines a las del pensador madrileño”.

Leyéndolos, sobre todo a Rorty, un atento lector de Ortega percibe con relativa facilidad ecos, rastros o “eventuales presencias” de su pensamiento.<sup>42</sup> De éstas, la noción de *creencias* es, en opinión de Gutiérrez Simón, el “elemento de contacto claro entre Ortega y autores norteamericanos clásicos (especialmente William James)”, y la que autorizaría —una vez establecido el vínculo con este último— las “derivadas neopragmatistas” de la filosofía orteguiana. El esclarecimiento de la citada noción constituye uno de los cuatro asuntos que Gutiérrez Simón aborda en su trabajo; los otros son: la “juventud” —arrogancia, primitivismo y falsa modernidad— de los Estados Unidos, la “razón instrumental” como eje del pensamiento estadounidense y la recepción en este ámbito de la obra orteguiana.

Ortega fue “poco amable” al referirse a los Estados Unidos, país que no visitó hasta el último tramo de su vida y del cual poseía un conocimiento más bien superficial, lastrado por los estereotipos europeos propios de su época. Esta visión estereotípica impregna su valoración del capitalismo norteamericano —y, por extensión, de sus ciudadanos—, al parecerle un régimen herido por la uniformidad, la monotonía y la ambición crematística. El liberalismo orteguiano muestra aquí una insuficiencia de índole económica que explica en parte sus críticas a la sociedad norteamericana, y, por consiguiente, sus reservas frente a su más genuina escuela filosófica, el pragmatismo.<sup>43</sup> Estas reservas,

---

42 La expresión “eventuales presencias” la acuñó Franco Meregalli al referirse a la necesidad de estudiar el posible influjo del pensamiento de Ortega en Heidegger, *op. cit.*, p. 141.

43 José María Marco considera que, a pesar de que Ortega desconfiaba

inicialmente muy acentuadas (partiendo del texto de *El Espectador*, ‘Verdad y perspectiva’), fueron tardíamente matizadas, como indica Gutiérrez Simón:

No es este el lugar para fundamentar hasta qué punto el aún joven Ortega evidencia una comprensión muy limitada no sólo del pragmatismo norteamericano (tanto en su inspiración e intención como en su material consumación), sino también de un concepto tan problemático como el de *utilidad* en el sentido en que se emplea en la filosofía anglosajona [...], pues Ortega comprende la utilidad en relación con el *interés*.

La última sección del artículo de Gutiérrez Simón repasa lo que él denomina las “reminiscencias orteguianas” en el pensamiento estadounidense de la segunda mitad del XX, destacándose la “concepción liberal del mundo” como fondo de las filosofías de James y de Ortega; enfoque que articularía también la “concepción rortyana del etnocentrismo”. Finalmente, Gutiérrez Simón percibe —como Thomas Mermall— reminiscencias de *La rebelión de las masas* en *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* de Christopher Lasch, obra publicada en Norteamérica por la misma editorial W. W. Norton que acogió la mayoría de las publicaciones de Ortega.<sup>44</sup> Lasch, al reinterpretar la tesis fundamental del español, efectúa “un giro siguiendo el dictado de los tiempos”, un cambio de foco o perspectiva que se desplaza del hombre-masa orteguiano a las élites

---

de la base económica de su doctrina liberal, sabía que el capitalismo era el único sistema económico que permitía “la libertad que el individuo necesita para tantear, experimentar, probar y, con suerte, alcanzar una parte de felicidad”, *La libertad traicionada. Siete ensayos españoles*, Planeta, Barcelona, 1997, p. 248.

44 CHRISTOPHER LASCH, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W. W. Norton & Company, New York, 1995.

financieras, universitarias y gestoras de información como principales responsables de la crisis cultural y educativa de Occidente. Huellas de *La rebelión* pueden hallarse asimismo en *El cierre de la mente moderna* de Allan Bloom;<sup>45</sup> obra en la que Gutiérrez Simón detecta la impronta de *Misión de la universidad*,<sup>46</sup> “un hito significativo en este viaje de vuelta de ideas orteguianas que cruzan el Atlántico” en dirección a los Estados Unidos.

Este “viaje” resultaría infructuoso sin la imprescindible mediación de los traductores; historiar y entender a cabalidad su labor de años es el objetivo de los trabajos de Azucena López Cobo y Marnie Binder. La primera se centra en las traducciones al inglés publicadas en vida del filósofo; la segunda dirime las razones personales y circunstanciales que sustentarían la *miseria* y el *esplendor* que las han acompañado.

La historia que recrea López Cobo despierta el más vivo interés. Con frecuencia los nombres de los traductores son sólo eso, nombres, y las trayectorias de sus biografías muy pocas veces salen a flote. López Cobo logra reconstruirlas con lujo de detalles y en estrecha vinculación con la de Ortega. En su estudio comparecen las figuras de Albert E. McVitty, Jr. — traductor de la primera versión al inglés de un ensayo de Ortega (*Dehumanization of Art*) en 1925—, de Helene Weyl —su traductora al alemán y al inglés, persona clave en su difusión estadounidense—,<sup>47</sup> de James Cleugh

---

45 ALLAN BLOOM, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon and Schuster, New York, 1987 [2012: edición conmemorativa del vigesimoquinto aniversario de su publicación, con prólogo de Saul Bellow y epílogo de Andrew Ferguson].

46 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Mission of the University*, trad. de Howard Lee Nostrand, Princeton University Press, Princeton, 1944.

47 Para el tema de las relaciones intelectuales y personales entre

—autor de la primera edición británica en 1931 (*The Modern Theme*)—, de John Robert Carey —el traductor ‘anónimo’ de *The Revolt of the Masses* en 1932— y la de Mildred Adams, “la persona que más versionó la obra de Ortega al inglés”, estrenándose en 1937 con la traducción de *Invertebrate Spain*. Bajo el epígrafe de ‘Nuevos traductores’, se aportan curiosos datos sobre Howard Lee Nostrand (*Mission of the University*), Charles David Ley (*Velazquez*) y Williard R. Trask (*The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture*).

López Cobo concluye su investigación mencionando las traducciones posteriores al fallecimiento de Ortega en 1955 (las realizadas por los hispanistas Philip Silver, Anthony Kerrigan y Jorge García-Gómez) y llamando la atención acerca de la persistencia en los Estados Unidos de una “visión fragmentada e incompleta” del filósofo español, motivada por el hecho de que sus obras completas no han sido vertidas aún a la lengua de Shakespeare.

Este dato explicaría la limitada recepción orteguiana en los Estados Unidos, que la profesora Marnie Binder explora en su artículo. Para ella, las razones de esta situación son de índole personal y circunstancial. Entre las primeras, se destaca la propia teoría de la traducción de Ortega (su creencia en la imposibilidad de esta actividad intelectual), a la que se agrega su falta de dominio del inglés, su viaje tardío a Norteamérica que “ha desempeñado sin duda un papel en su reducida presencia filosófica en los Estados Unidos hasta el día de hoy”, y sus opiniones desfavorables sobre esta nación.

Entre las razones circunstanciales, Binder menciona la estadía frustrada en Harvard University, el predominio de la filosofía analítica, que “nació durante su tiempo y

---

Ortega y Weyl, véase GESINE MÄRTENS, ed., *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helen Weyl*, trad. de María Isabel Peña Aguado, pról. de Jaime de Salas, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008.

que, a día de hoy, sigue liderando el mundo académico de la filosofía en habla inglesa”, y la “alegada falta general de categorización o de estructura y sistema que se achaca a la obra de Ortega”. Pese a lo expuesto, Binder finaliza su trabajo con una especie de predicción que anima a pensar en un resurgimiento del pensamiento orteguiano en Norteamérica, por vía del actual interés en la filosofía latinoamericana.

El rango de maestro que se le otorga a Ortega se fundamenta en la calidad de su obra, como es de justicia, pero también en el hecho singular de la significación de sus numerosos discípulos. Entre ellos sobresale Julián Marías, que en los años cincuenta y sesenta de la pasada centuria, visitó los Estados Unidos como profesor invitado. Sus reflexiones de aquel entonces son el objeto de investigación de Gonzalo Navajas en ‘Julián Marías y la Academia americana: Los Estados Unidos y el paradigma cultural europeo’.

El grueso de estas reflexiones fue colectado en *Los Estados Unidos en escorzo* (1956) y en *Análisis de los Estados Unidos* (1968);<sup>48</sup> libros en los que su autor

---

48 Estas dos recopilaciones fueron traducidas al inglés y publicadas conjuntamente en *America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on The United States*, trad. de Blanche De Puy y Harold C. Raley, ed. e intro. de Michael Aaron Rockland, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1972. Después de Ortega, tal vez sea Marías el filósofo español que cuenta con mayor número de traducciones al inglés. Como muestra, citemos las siguientes: *Reason and Life: The Introduction to Philosophy*, trad. de Kenneth S. Reid y Edward Sarmiento, Yale University Press, New Haven, 1956; *Miguel de Unamuno*, trad. de Frances M. López-Morillas, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1966; *History of Philosophy*, trad. de Stanley Appelbaum y Clarence C. Stowbridge, Dover Publications, New York, 1966; *José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation*, trad. de Frances M. López-Morillas, University of Oklahoma Press, Norman, 1970; *Generations. A Historical Method*, trad. de Harold C. Raley, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1970; *Philosophy as Dramatic Theory*, trad. de James D. Parsons, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1971; *Metaphysical Anthropology*, trad. de Frances M. López-Morillas, The Pennsylvania State University

difiere en lo sustancial de Ortega, corrigiendo algunas de sus opiniones. Marías se aproxima a los Estados Unidos desde una perspectiva de admiración —al modo de Tocqueville— y con una firme voluntad de objetividad e imparcialidad, consciente de que el cúmulo de prejuicios europeos constituía el mayor obstáculo para entenderlos. En este sentido, su visión rompía con una vieja tradición intelectual que se remontaba, según expone Navajas, a la Guerra Hispanoamericana de 1898 y que se había asentado durante la dictadura franquista: la de ignorar o desatender las aportaciones culturales estadounidenses.

Las posiciones de Marías se apartaban de los “estereotipos superficiales” que sostenían la “supuesta banalidad y previsibilidad de la cultura americana”. En contra de esto, el filósofo vallisoletano defendía la necesidad de analizarla con especial atención, dado su peso determinante en la historia del siglo XX. Esta será la orientación de los ensayos recopilados en el libro de 1956, en el que la sociedad retratada constituye un espejo crítico de la española así como el modelo para su reconfiguración. Esta propuesta deja de ser tan explícita en la colección de 1968, en cuyos textos el asombro inicial aparece rebajado por las contradicciones y los conflictos sociales de los años sesenta. Para Navajas, los temas centrales de estas obras de Marías son la universidad, la mujer y la literatura, y a cada uno de ellos consagra un apartado. Con relación al primero, es evidente que Marías se hace eco de las ideas orteguianas expuestas en *Misión de la universidad*, sobre todo en lo tocante al rechazo de la excesiva especialización y a la búsqueda de una equilibrada integración de los distintos saberes. Esta visión integradora tiene a la mujer como eje central de la vida universitaria y de la educación

---

Press, University Park, 1971; y *Understanding Spain*, trad. de Frances M. López-Morillas, University of Michigan Press/Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Ann Arbor/San Juan, 1990.

en general. Finalmente, la literatura del Sur habría permitido a Marías elaborar “una alternativa a la presión de la tecnología y la modernización que se concentran en la transformación radical del presente”, al retrotraer el pasado y colocarlo en un primer plano. Por su radical apertura y genuina índole filosófica, la interpretación que ofrece Marías de los Estados Unidos sigue siendo —estima Navajas— relevante y aleccionadora en el presente.

CONCLUSIÓN. Al finalizar su artículo, el profesor Jaime Nubiola escribía estas frases que, como editores, hacemos nuestras: “Es muy deseable que este activo diálogo filosófico entre los Estados Unidos y España se desarrolle todavía más en los próximos años”. Esta ha sido la principal aspiración de esta obra: ensanchar este intercambio, esclarecer sus múltiples direcciones y abrir nuevos caminos de investigación.

I  
DE EMERSON A RORTY:  
EL PENSAMIENTO  
ESTADOUNIDENSE EN ESPAÑA

# La disputa entre la filosofía y la poesía en América

Fernando Vidagañ Murgui

La disputa entre la filosofía y la poesía es antigua.<sup>49</sup> En lo que sigue defenderé que esta disputa, con el nombre de “polaridad”, vertebra la obra de Ralph Waldo Emerson, a quien F. O. Mathiessen, Oliver Wendell Holmes o Harold Bloom considerarían, explícita o implícitamente, el padre fundador del pensamiento norteamericano desde que pronunciara en forma de discurso, y escribiera posteriormente, “The American Scholar”.<sup>50</sup> Para Emerson

---

49 PLATÓN, *República*, 607b-d.

50 “Él fue la vaca de la que los otros bebieron la leche”, F. O MATHIESSEN,

esta polaridad es antigua, y nueva, porque es natural, y la educación del escolar americano<sup>51</sup> consiste en que él mismo (y su Constitución) lleguen a representar esta polaridad natural. Esta es la aspiración con que iniciaría su escritura desde la publicación anónima de *Naturaleza* (escrito con anterioridad a ‘El escolar americano’), formulada allí como la posibilidad de disfrutar de una relación original con el universo.

Para esclarecer en qué consisten esta antigua disputa y la aspiración emersoniana a educarse mediante ella, mostraré qué representan en la obra de Emerson la figura del filósofo, la figura del poeta y la polaridad entre ellas. A su vez, esta polaridad emersoniana incorpora uno de los problemas fundamentales de la historia de la filosofía desde su nacimiento en los *Diálogos* platónicos: el problema de la trascendencia.<sup>52</sup> Como puede verse,

---

*American Renaissance*, Oxford University Press, Nueva York, 1941, p. xii; Oliver Wendell Holmes se referiría a ‘El escolar americano’ como “nuestra Declaración de Independencia intelectual”, cit. por ROBERT D. RICHARDSON, *Emerson. The Mind on Fire*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1995, p. 263; “La guerra de los poetas americanos contra la influencia es parte de nuestra herencia emersoniana... Este desagrado es una característica propia de todos los poetas modernos (post-ilustrados o románticos), pero singularmente de los poetas americanos que llegaron tras nuestro profeta (aunque no se le rindan honores ahora) Emerson”, ‘Emerson and Influence’, en HAROLD BLOOM, *A Map of Misreading*, Oxford University Press, Nueva York, 1975, p. 162.

51 Sobre la traducción de “Scholar” por “escolar” véanse las introducciones de Antonio Lastra y Javier Alcoriza a su edición y traducción de RALPH WALDO EMERSON, *La conducta de la vida*, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 12 y RALPH WALDO EMERSON, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. Sobre la polaridad estructural del escolar ver MERTON M. SEALTS, JR., *Emerson on the Scholar*, University of Missouri Press, Columbia, Londres, 1992.

52 Emerson recibiría, y hasta cierto punto aceptaría, el calificativo de “trascendentalista”.

la dimensión del asunto es grande. Si lo expongo claramente, como trataré de hacer, podrá verse en qué consiste el nacimiento de la filosofía, en disputa con la poesía, en América y qué representa para Emerson la naturaleza de las cosas, al tiempo que contribuiré a situar su obra en el lugar que puede corresponderle dentro del discurso de la historia de la filosofía, donde ahora sigue relativamente ausente.

HISTORIA. Stanley Rosen nos advierte del peligro de la tiranía de la poesía en su libro *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* (inspirador del título de este ensayo) afirmando que

en el caso extremo, el ser humano desea convertirse, no simplemente en el dueño y propietario de la naturaleza, sino en su productor. Desea transformar la naturaleza en un artefacto o poema.<sup>53</sup>

Este es uno de nuestros problemas fundamentales al menos desde la Modernidad, y es central en relación con el asunto que nos concierne. Un esbozo histórico puede ayudar a mostrar con mayor claridad de qué se trata.

Sin desmerecer la mención que hace Heráclito ni la que se le atribuye a Pitágoras, la primera articulación completa y coherente que se hace de la filosofía podemos buscarla en los *Diálogos* platónicos. En el *Banquete* 200b-2004b se plantea la filosofía como “querer la sabiduría” en tanto que se quiere lo que aún no se tiene (en el mismo sentido que en *Apología* 21d, entre los muchos ejemplos posibles). Punto medio entre la ignorancia y la sabiduría, la filosofía queda caracterizada como la aspiración a poseer un conocimiento perfecto que se reconoce inalcanzable o alcanzable solamente por el Dios, o lo que es lo mismo: la aspiración a trascender.

---

53 STANLEY ROSEN, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, Routledge, Nueva York, Londres, 1988, p. 13.

De este modo, la filosofía quedaría ligada desde la obra de Platón al problema de la trascendencia, y la cuestión de las ideas como formas trascendentes de las que dependen las cosas sería la extensión de este problema que podríamos encontrar en la raíz misma del término (de *fileo*, o querer, y *sophia*, o sabiduría). Stanley Rosen mostraría en la obra mencionada anteriormente que la disputa entre la filosofía y la poesía en los *Diálogos* platónicos vehicula esta aspiración filosófica a la trascendencia: entender el logos humano implica ver que depende siempre de algo que está *más allá* de sí mismo. Expondré cómo se da esto en la obra de Emerson detenidamente más adelante, pero sigamos de momento con nuestra historia.

Aristóteles, alumno de Platón, dedicó su obra a combatir la posición que defiende la necesidad de la razón respecto de la trascendencia, afirmando que las esencias de las cosas son inmanentes, que se encuentran en las cosas mismas. Para explicar el orden inmanente que subyace al cambio trató de estudiar a fondo el movimiento, que puede considerarse su tema capital.

Como sugeriría Borges o ilustraría Rafael en su *Escuela de Atenas*, la historia de la filosofía consiste en un enfrentamiento entre estas dos posiciones: la de los defensores de la necesidad de la trascendencia y la de los defensores de la inmanencia en relación con la razón humana (es representativo que “apología” —defensa— sea el estandarte socrático-platónico y “categoría” —acusación— el aristotélico). Este enfrentamiento atraviesa la Edad Media con la forma de un debate en torno a la relación entre la fe y la razón, y comprenderlo es fundamental para el asunto que nos ocupa.

En el momento de la caída del Imperio Romano en el s. IV d. C., la corriente filosófica dominante en Occidente era el platonismo, que siguió dos caminos. De un lado, Proclo y los neoplatónicos representarían su vertiente pagana, que defendería la trascendencia afirmando

fundamentalmente que lo Uno y las hénadas, la causa y los modelos de todas las cosas, están *más allá* del ser y la esencia. De otro lado, el platonismo cristiano de Agustín de Hipona defendería la dependencia de la razón respecto de la fe cristiana a través de la doctrina de la iluminación y, por tanto, la necesidad de la razón respecto de un orden superior que la trasciende. Aunque sería la obra de Proclo a través de la edición de Thomas Taylor la que Emerson tendría en mayor consideración sobre cómo derivó históricamente la obra de Platón, el platonismo cristiano desbancaría al neoplatonismo pagano completamente con el cierre de las escuelas por parte de Justiniano en el 529, al menos, hasta el Renacimiento. Sin embargo, por su parte, el platonismo cristiano empezó a ponerse en cuestión en el S. XIII: el averroísmo latino, que se formó a través de la recepción de la obra de Aristóteles y los comentarios de Averroes en la Universidad de París, defendería la tesis contraria a la agustiniana dependencia de la razón respecto de la fe a través de su doctrina de la doble verdad, que afirma la autonomía de las verdades de la fe y de la razón y, por tanto, la independencia de la razón respecto de la trascendencia. Pese al intento tomista de conciliar el aristotelismo con la doctrina cristiana, esta defensa de la autonomía y la autosuficiencia de la razón, que se acentuará con los nominalistas del S. XIV, se resolvió en la Modernidad con la progresiva afirmación de la autonomía de las capacidades humanas y la renuncia a la trascendencia en lo que Nietzsche llamó la muerte de Dios o Weber el desencantamiento del mundo.

En el plano individual, la sustitución del Hacedor divino por el hacedor humano llevará al Romanticismo a considerar al ser humano esencialmente como poeta, como el hacedor de su propia vida a través de la imaginación. La vertiente política de este problema es el concepto de soberanía, central para entender la política hasta nuestros días. El soberano (sea un individuo, un

conjunto o todos los individuos de un Estado) se considera fuente absoluta del poder y la ley. No habría de reconocer ningún poder por encima del suyo: se concibe como creador. En este sentido, el soberano quiere convertir la naturaleza en poema o artefacto del mismo modo que lo hace el poeta romántico. El positivismo jurídico es la consecuencia lógica de la asunción de la soberanía, y sus riesgos políticos quedaron ilustrados con la máxima crudeza en la Segunda Guerra Mundial y los posteriores Juicios de Nuremberg. El ser humano en un mundo desencantado corre el peligro de entenderse como poeta soberano, es decir, de *crear* que es el hacedor del mundo absolutamente y sucumbir a la tiranía de la poesía. La “poesía” se trata en parte en el ámbito posmoderno con el nombre de “discurso”, en tanto que hace referencia a aquello que se dice y por tanto constituye una visión de la realidad, ejerciendo una influencia: un poder. La tiranía de la poesía es la tiranía del poder absoluto.<sup>54</sup>

CITAR POESÍA EN AMÉRICA. Emerson tomaría la figura del “poeta” del Romanticismo inglés (heredero del alemán) a través de la obra de S. T. Coleridge. De Coleridge aprendió Emerson el valor de la imaginación como creadora de realidad en manos del poeta, el más representativo de los cuales, especialmente para Emerson, sería (en parte) William Shakespeare. Tanto fue así que en 1850, tras la publicación del ensayo ‘El poeta’ en su segunda serie de ensayos en 1844 y cinco años antes de la publicación de *Hojas de hierba* de Whitman, titularía uno de sus ensayos capitales de *Hombres representativos* ‘Shakespeare, o el poeta’.

---

54 Rosen diría en su obra citada más arriba que “la técnica es un tipo de poesía”, p. vii, y que la voluntad moderna de convertir la naturaleza en poema se revelará una forma de narcisismo, p. 13.

‘El poeta’ es el primero de los ensayos de Emerson que, desde su título, está explícitamente dedicado al problema de la poesía. En él nos dice que el poeta “representa entre hombres parciales al hombre completo”.<sup>55</sup> Esta completitud y autosuficiencia del poeta estaría determinada por el hecho de que “somos símbolos y habitamos símbolos”<sup>56</sup> y “el poeta es el que dice, el que nombra, y representa la belleza. Es un soberano y está en el centro”.<sup>57</sup> Para Emerson, “palabras y hechos son modos indiferentes de energía divina. Las palabras son también acciones y las acciones son una especie de palabras”<sup>58</sup> de modo que esta soberanía del poeta que podría nombrar realmente las cosas y reconciliar efectivamente al ser humano con ellas de una vez por todas convertiría al poeta en “el emperador por derecho propio”<sup>59</sup> (en el ámbito de las palabras y en el de los *actos*). Para decir *efectivamente* las cosas habría de saber qué son realmente, y ver qué son realmente las cosas le autorizaría a poder decirlas con absoluto conocimiento de causa: “El poeta es quien nos arrastrará con amor y terror, quien ve a través de la camisa ondulante la naturaleza firme, y puede declararlo”.<sup>60</sup> De este modo, por su capacidad para ver efectivamente qué son las cosas, el poeta sería una suerte de mesías de la “ciencia verdadera”, y “en virtud de esta ciencia el poeta

---

55 RALPH WALDO EMERSON, ‘El poeta’, *El poeta y otros ensayos*, trad. de Fernando Vidagañ Murgui, Buenos Aires Poetry, Buenos Aires, 2016, p. 24.

56 *Ibid.*, p. 35.

57 *Ibid.*, p. 26.

58 *Ibid.*, p. 27.

59 *Ibid.*, p. 26.

60 *Ibid.*, p. 47.

es denominador, o hacedor de lenguaje”.<sup>61</sup> Si desde el punto de vista trascendentalista la razón depende de la fe en un ámbito trascendente, “la poesía”, diría Emerson años más tarde en ‘Poesía e imaginación’, “es inestimable como fe solitaria. Una protesta solitaria ante el clamor del ateísmo”.<sup>62</sup>

Sin embargo, sentenciaría: “Busco en vano al poeta que describo. No nos dirigimos con suficiente sencillez o suficiente profundidad a la vida ni osamos cantar nuestros propios tiempos y circunstancias sociales”. Falta el “reconciliador que todas las cosas esperan”.<sup>63</sup> Formulado de un modo más desesperanzadamente gráfico en ‘El poeta’, en consonancia con el siguiente ensayo de la misma serie, ‘Experiencia’: “morimos miserablemente a orillas de las aguas de la vida y la verdad”.<sup>64</sup>

El poemaintroductorio de ‘El poeta’ está protagonizado por “un niño trasto y salvajemente sabio”<sup>65</sup> que podemos identificar con el pequeño fundador sin nombre señor de la vida del poema introductorio de ‘Experiencia’. Si la figura del poeta tiene las cualidades que hemos señalado, encaja adecuadamente con esta descripción: este pequeño gran poeta sería legítimamente el señor del universo y el creador definitivo del sentido de las cosas. Pero ese pequeño hombre habría muerto o no habría nacido: entre la primera y la segunda serie de *Ensayos*, Waldo, el hijo primogénito de Emerson, moriría de escarlatina siendo todavía un niño. Stanley Cavell puso de manifiesto en su ensayo ‘Finding as Founding: Taking

---

61 *Ibid.*, p. 36.

62 RALPH WALDO EMERSON, ‘Poesía e imaginación’, *El poeta y otros ensayos*, p. 132.

63 RALPH WALDO EMERSON, ‘El poeta’, *El poeta y otros ensayos*, p. 47.

64 *Ibid.*, p. 44.

65 *Ibid.*, p. 21.

Steps in Emerson's "Experience"<sup>66</sup> que el tratamiento que hizo Emerson de ello ilustra su parte de escepticismo o su incapacidad para tener definitivamente *fe*, para creer que sabemos definitivamente o que podemos poner nombre efectivamente a las cosas: el poeta soberano es representativo en tanto que indica una perfección a la que aspiramos que sin embargo no puede encarnarse completamente en ninguna figura humana, por lo que buscamos en vano al poeta que describimos. Incluso Shakespeare, "el tipo del poeta", como se referiría a él Emerson provisionalmente, "comparte la medianía e imperfección de la humanidad".<sup>67</sup> La máxima expresión de la inevitable superficialidad de la poesía o expresión humana se dará cuando Emerson, haciendo referencia a la pena que siente por la muerte de su hijo, diga que incluso esto solo le enseñó a "conocer lo superficial que resulta", que

esto, como todo el resto, juega por la superficie y nunca me introduce en la realidad, por contactar con la cual pagaríamos incluso el precio de hijos y amantes. ¿Fue Boscovich quien dijo que los cuerpos nunca se tocan? Bien, las almas nunca tocan sus objetos. Un mar innavegable lava con olas silenciosas entre nosotros y las cosas a las que aspiramos y con las que conversamos.<sup>68</sup>

---

66 STANLEY CAVELL, 'Finding as Founding: Taking Steps in Emerson's "Experience"', *Emerson's Transcendental Etudes*, ed. de David Justin Hodge, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 110-140.

67 RALPH WALDO EMERSON, 'Shakespeare, o el poeta', *Hombres representativos*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 166 y 168.

68 RALPH WALDO EMERSON, 'Experience', *Essays and Lectures*, Library of America, Nueva York, 1983, pp. 472-473. Teniendo en cuenta las condiciones de esta imperfección y de esta medianía, Whitman no

De este modo, Emerson se alejó de la concepción del poeta romántico cuya imaginación es capaz de generar efectivamente realidad, de reconciliarnos definitivamente con la vida y las cosas, de proporcionar definitivamente fe. Como diría el sobrino de Coleridge en la introducción a la cuarta edición de *Aids to Reflection*, en toda su obra, pero fundamentalmente en esta, su tío trató de advertir y guiar a sus lectores contra el error de dejar, en palabras de su tío, *que las verdades de la fe se conviertan para ellos en metáforas*.<sup>69</sup> Emerson cometería lo que Coleridge consideraría un error al afirmar la infinitud del alma humana y declarar de este modo que una parte de nosotros no está representada, que somos una polaridad integrada por *dos mitades*, y una de ellas nunca podrá creer definitivamente: nuestras palabras no engranan efectivamente, nuestra expresión permanece metafórica. Tras dejar el oficio de pastor al morir Ellen Tucker, su primera esposa, y empezar a escribir *Naturaleza*, Emerson ya nunca compartirá con Coleridge que “la fe cristiana es la perfección de la inteligencia humana”.<sup>70</sup> Emerson entendería (y por eso su preferencia platónica, después de Platón, sería Proclo<sup>71</sup>)

---

podría superarlas, pese al júbilo que le generase a Emerson, como le dijo en la carta que Whitman publicaría sin avisar en la edición de *Hojas de hierba* de 1856, su pensamiento valiente y libre.

69 SAMUEL TAYLOR COLERIDGE, *Aids to Reflection*, George Bell and Sons, London, 1884, p. 18.

70 *Ibid.*, p. 29.

71 “La Elefantitis o soberbia, que tantos buenos ingenios destruye, nos lleva de vuelta con renovada gratitud a la sabiduría socrática: el oráculo de la Pitia lo declaró el más sabio, porque él sabía que no sabía nada. Esta es una distinción orgánica de intelectos. ‘En realidad, es verdaderamente sabio aquel que sabe que no es verdaderamente sabio’. Proclo”, RALPH WALDO EMERSON, *Selected journals 1841-1877*, Library of America, Nueva York, 2010, p. 510.

que el cristianismo, creyéndose *afirmación definitiva* (y por tanto *creyendo* que resuelve definitivamente el problema de la trascendencia), a pesar de defender la división de poderes mediante el dogma de la trinidad, cae del lado de la poesía.<sup>72</sup>

La misma crítica se daría en ‘Shakespeare, o el poeta’. Allí alaba Emerson la capacidad de “infinita invención”<sup>73</sup> de Shakespeare, con que “escribió el texto de la vida moderna”<sup>74</sup>, pero señala que Shakespeare no cometería el exceso de ejercer la tiranía de la poesía. Según Emerson, “algunos críticos capaces y apreciativos creen que no hay crítica de Shakespeare valiosa si no se fija solo en el mérito dramático, que es juzgado falsamente como poeta y filósofo”.<sup>75</sup> Sin embargo, en su opinión “resulta que lo que tiene que decir tiene tal peso que aparta cierta atención del vehículo”.<sup>76</sup> Esto determina que Shakespeare “nunca diera el paso que parecía inevitable para tal genio, es decir, explorar la virtud que reside en estos símbolos e imparte este poder: ¿qué es lo que dicen por sí mismos?”.<sup>77</sup> Emerson, a diferencia de lo que *creería poder* hacer Coleridge, tampoco podría responder a esta pregunta última, no podría rebasar los símbolos que al parecer somos y habitamos (y esto implica no poder afirmar realmente *qué* son o somos).

---

<sup>72</sup> En su ‘Discurso a la Facultad de Teología’, Emerson se referiría a Jesucristo como poeta, en RALPH WALDO EMERSON, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 119.

<sup>73</sup> RALPH WALDO EMERSON, ‘Shakespeare, o el poeta’, *Hombres representativos*, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2008, p. 167.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 169.

El poeta no puede expresarse definitivamente porque *no sabe qué* son definitivamente sus símbolos, sus palabras. Paradójicamente, este defecto de poder en Emerson (y en su opinión también en Platón y en Shakespeare) estaría determinado por la completitud de su educación, por estar compuesto de dos mitades: no es solo poeta, sino poeta y filósofo. Veamos con detenimiento en qué sentido.

LA ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA. El único ensayo de Emerson que incluye en su título la palabra “filósofo” es ‘Platón, o el filósofo’ (en ningún título incluye la palabra “filosofía”). En la primera página puede leerse que de

Platón provienen todas las cosas que aún debaten y escriben los hombres de pensamiento. Causa estragos entre nuestras originalidades... Platón es la filosofía y la filosofía es Platón, al mismo tiempo la gloria y la vergüenza de la humanidad.<sup>78</sup>

Si esto es así, ver en qué consiste la *relación original* con el universo a la que Emerson aspira depende de que entendamos cuál es para él la originalidad de Platón. Y él mismo nos advierte:

Platón no se puede exhibir como un catálogo chino, sino que ha de ser comprendido de un modo original y ejerciendo un poder original. El abandono más libre se une en él a la precisión de un geómetra.<sup>79</sup>

Si Emerson tiene razón, no hay otra forma de entender cuál es la originalidad de ‘Platón, o el filósofo’ que incorporándola, y la posibilidad de la lectura del ensayo

---

78 RALPH WALDO EMERSON, ‘Platón, o el filósofo’, *Hombres representativos*, *op. cit.*, p. 69.

79 *Ibid.*, p. 79.

emersoniano dependería de que fuésemos capaces nosotros mismos de disfrutar de una relación *original* con el universo: de que entendiésemos la polaridad natural entre la filosofía y la poesía. Intentémoslo.

En referencia a la polaridad en Platón, nos dice Emerson lo siguiente:

No podía perdonarse una parcialidad, decidido a que los dos polos del pensamiento aparecieran en sus enunciados. Su argumento y su frase son ponderados y esféricos. Aparecen los dos polos y se convierten en dos manos para coger y apropiarse de lo suyo.

Los grandes artistas lo son por síntesis. Nuestra fuerza es transitoria, alternante, diría que un hilo de dos hebras. La orilla del mar, el mar visto desde la orilla, la orilla vista desde el mar..., la experiencia de la creatividad poética, que no se encuentra quedándose en casa ni viajando, sino en las transiciones entre una cosa y la otra, lo cual ha de ser dispuesto como es debido para presentar tanta superficie en la transición como sea posible, este manejo de los dos elementos debe explicar el poder y el encanto de Platón. El arte expresa lo uno, o lo mismo, por lo diferente. El pensamiento trata de conocer la unidad en la unidad; la poesía mostrarlo por la variedad, es decir, siempre por un objeto o símbolo. Platón tiene junto a sí las dos ánforas, una de éter y la otra de pigmento, y las usa invariablemente.<sup>80</sup>

Como veíamos al respecto de Shakespeare, para no ser parcial, paradójicamente, es necesario estar dividido, representar una polaridad. Esta imparcialidad o completitud dependería de que llevásemos a cabo adecuadamente las transiciones entre los dos polos. Uno de ellos es, como vemos, la poesía, que se hace cargo de la

---

80 *Ibid.*, p. 78.

variedad que constituye la expresión. Pero la completitud de Platón dependería de entender la poesía de un modo determinado:

Creía que la poesía, la profecía y una elevada intuición provienen de una sabiduría de la que el hombre no es dueño; que los dioses no filosofan, sino que, por medio de una manía celestial, se obran estos milagros.<sup>81</sup>

Como decíamos más arriba, el peligro de la tiranía de la poesía consiste en que el ser humano se autoproclame creador de la naturaleza, que conciba la naturaleza como su poema. Pero Emerson nos dice que Platón creía que la poesía proviene de una sabiduría de la que el ser humano no es dueño, que la expresión humana no es autosuficiente, que las palabras se trascienden a sí mismas y no podemos agotar su significado: que nuestro *poder* no es definitivamente nuestro. Sin embargo, la virtud de Platón residiría para Emerson en su capacidad de hacer la *transición*, y por tanto ejercer la moderación, adecuadamente en las dos direcciones:

¡Qué moderación, y entendimiento, y freno a los truenos que arroja! Les ha dado de modo natural al cortesano y al ciudadano todo cuanto puede decirse contra las escuelas. 'La filosofía es algo elegante si la mezclamos con modestia, pero si conversamos con ella más de lo conveniente, corrompe al hombre.' Podía permitirse ser generoso, pues en la centralidad solar y en el alcance de su visión tenía una fe sin nubes. Su discurso era como su percepción: juega con la duda y le saca todo su provecho; pinta y resulta elusivo, y de repente suelta una frase que mueve mar y tierra.<sup>82</sup>

---

81 *Ibid.*, p. 79.

82 *Ibid.*, p. 80.

Platón “desposa las dos partes de la naturaleza”<sup>83</sup> o hace que *dialoguen* indefinidamente.<sup>84</sup> Es, para Emerson, consciente de que con la poesía se construyen las ciudades, de que los seres humanos habitan la expresión que son sus símbolos: palabras y actos. Las palabras y los actos ejercen un poder que establece límites, y sin límites no hay ciudades ni personas (sin participar de la poesía el filósofo solo podría guardar *silencio*).<sup>85</sup> El poder consiste en tener fe en las *expresiones* que constituyen la vida, de las que por otra parte no somos *dueños*, y por ello el exceso de fe nos deja a medias. Para estar completos la transición no ha de interrumpirse:

Platón, amante de los límites, amaba lo ilimitado... Dijo entonces: “Nuestras facultades llegan al infinito y vuelven hasta nosotros desde allí. Podemos definir una parte, pero hay un hecho que no podemos pasar por alto y respecto al cual sería suicida cerrar los ojos. Todas las cosas están en una escala y, empecemos por donde queramos, ascienden y ascienden. Todas las cosas son simbólicas y lo que llamamos resultados son inicios”.<sup>86</sup>

---

83 *Ibid.*, p. 95.

84 “La platónica es la tendencia poética; la llamada ‘científica’ es la negativa y venenosa. Está bastante claro que Spenser, Burns, Byron y Wordsworth serán platonistas, y que los aburridos serán lockeanos. Así, la política y el comercio absorberán de la clase educada a hombres de talento sin genio, precisamente porque estos no ejercen resistencia”, RALPH WALDO EMERSON, ‘Literature’, *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 897.

85 Las últimas palabras del príncipe Hamlet son “the rest is silence”. Podemos entender que su contrapartida, teniendo en cuenta el uso de la ambivalencia de los términos teatrales que harían tanto Shakespeare como Emerson, es que “every expression is an act”.

86 RALPH WALDO EMERSON, ‘Platón, o el filósofo’, *Hombres representativos*, *op. cit.*, pp. 84-85.

Que todas las cosas sean simbólicas implica que siempre cabe apelar a una instancia *más allá* de ellas. Esto evita que ejerzan *legítimamente* un poder definitivo, de modo que, si cualquier ejercicio de poder impone límites que parecen necesarios para la vida humana, lo ilimitado, paradójicamente, pone límites al poder:

Queda por decir que el defecto de poder en Platón es el que resulta inevitablemente de su cualidad. Su aspiración es intelectual y, en consecuencia, su expresión es literaria. Ascienda al cielo, descienda al abismo, exponga las leyes del Estado, la pasión del amor, el remordimiento del crimen, la esperanza del alma difunta, es literario y de ningún otro modo. Casi lo único que podemos deducir de su mérito es que sus obras no tengan —lo que sin duda es inherente al reinado de la inteligencia en su obra— la autoridad vital que el clamor de los profetas y los sermones de los iletrados árabes y judíos tienen. Hay un intervalo y el contacto es necesario para la cohesión.

No sé qué podríamos decir para responder a esta crítica, salvo que hemos llegado a un hecho en la naturaleza de las cosas: un roble no es una naranja.<sup>87</sup>

Sobre esta cita podemos decir, en primer lugar y empezando por el final, que la comparación entre un roble y una naranja ilustra el problema de que la completitud de un ser humano depende de que integre los dos elementos de la polaridad: si Platón es un roble y los profetas e iletrados árabes y judíos una naranja, es porque un roble es un árbol y una naranja un fruto, y los árboles dan frutos y *otras cosas* (por otro lado, una naranja puede entenderse como el fruto espurio de un roble).<sup>88</sup> En segundo lugar, reconocerse (o reconocer a

---

87 *Ibid.*, p. 89.

88 “Qué gozoso sentido de libertad tenemos cuando Sócrates, en el

alguien como) poeta en el sentido emersoniano implica suponer *otra realidad* que la poética. Si, como decíamos, lo ilimitado pone límites al poder, lo hace suponiendo una realidad *más allá*, ante la que el poder de nuestra expresión es siempre inicial, literario:

Ningún genio ha logrado tener el menor éxito al explicar la existencia. El perfecto enigma perdura. Pero es injusto atribuir esta ambición a Platón. No quisiera que pareciera que trato con ligereza su venerable nombre. Los hombres, en proporción a su inteligencia, han aceptado sus exigencias trascendentes.<sup>89</sup>

Para Emerson, Platón enciende “un fuego tan vivo en el centro que vemos la esfera iluminada y podemos distinguir los polos”.<sup>90</sup> Representa la incorporación de los dos elementos de la polaridad: el poder poético de imponer límites para vivir y la limitación a este poder que ejerce la contemplación y el *uso* de lo ilimitado, de la posibilidad de la trascendencia. Y esto es importante

---

*Cármides*, nos dice que ciertos encantamientos curan las enfermedades del alma y que tales encantamientos son las bellas razones, con las que se genera la templanza en el alma; cuando Platón llama al mundo un animal y Timeo afirma que las plantas también son animales, o afirma que un hombre es un árbol divino creciendo con su raíz, que es su cabeza, *hacia arriba*”, RALPH WALDO EMERSON, ‘El poeta’, *El poeta y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 42-43. Por otra parte, en las referencias que hace Emerson a los árboles en su obra hemos de tener en cuenta el mito de que comimos del árbol del conocimiento pero aún no hemos comido del árbol de la vida.

89 RALPH WALDO EMERSON, ‘Platón, o el filósofo’, *Hombres representativos*, *op. cit.*, p. 90.

90 *Ibid.*, pp. 95-96.

en la medida en que “no podemos instituir nada sin el peligro del charlatanismo”<sup>91</sup> y, podríamos añadir, de la tiranía de la poesía.

Es así como la educación platónica consiste para Emerson en disfrutar de una relación original con el universo: en que se encarne en su persona la polaridad de la naturaleza, que para nosotros es simbólica, está siempre más allá de sí misma: “[Platón] Domestica el alma en la naturaleza: el hombre es el microcosmos. Todos los círculos del cielo visible representan los mismos círculos en el alma racional”.<sup>92</sup> Contra el peligro del charlatanismo o la tiranía de la poesía, Platón representaría la naturaleza desposando sus dos partes. El escolar americano haría lo mismo.

‘EL ESCOLAR AMERICANO’. “Nuestro día de dependencia,” diría Emerson en el primer párrafo de su ensayo, “nuestro largo aprendizaje de las enseñanzas de otras tierras, ha terminado... ¿Quién duda de que la poesía revivirá y regirá en una nueva época...?”<sup>93</sup> Teniendo en cuenta este momento constitucional, Emerson afirma asumir el motivo que la costumbre y la naturaleza de su asociación parece prescribirle: el escolar americano, y se dispone a examinarlo. Citando “la vieja fábula” propone Emerson que el ser humano ha sido dividido, lo que según él encubre la doctrina de que hay *un* ser humano, pero “por desgracia, esa unidad original, esa fuente de poder

---

91 *Ibid.*, p. 96.

92 *Ibid.*, p. 95.

93 RALP WALDO EMERSON, ‘El escolar americano’, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 91.

se ha distribuido hasta tal punto... que no hay modo de reunirla”.<sup>94</sup> Para explicar en qué sentido está dividido el escolar podemos acudir al siguiente pasaje:

Toda la teoría de su oficio se encuentra en esta perspectiva del escolar como hombre que piensa. La naturaleza le solicita, placenteramente, todas sus imágenes ejemplares. El pasado le instruye. El futuro le invita. ¿No es, de hecho, todo hombre un estudiante y no existen todas las cosas para provecho del estudiante? ¿No es, al cabo, el verdadero escolar el verdadero maestro? Pero, como dice el viejo oráculo, “todas las cosas tienen dos partes: cuidado con la errónea”. En la vida, demasiado a menudo el escolar yerra con la humanidad y echa a perder su privilegio.<sup>95</sup>

Podemos empezar diciendo que la completitud inicial del escolar queda truncada por la división que caracteriza aquello que resume la teoría de su oficio: “hombre que piensa” son dos términos y un conector. En segundo lugar, este es el pasaje respecto del cual Stanley Cavell diría que la parte errónea a la que se refiere Emerson sería cualquiera de las dos por separado.<sup>96</sup> En tercer lugar, que para que el escolar fuese “el verdadero maestro” tendría que detentar legítimamente el poder completo de instruir, de enseñar con seguridad las cosas, y para ello habría de saber efectivamente *qué* son. Pero el propio Emerson, tras ser el precursor de una tradición de pensamiento que incluiría a Thoreau, a Whitman, a Melville o a Twain entre muchos otros, afirmaríase enorgullecerse de no haber sido maestro de nadie. La explicación de este

---

94 *Ibid.*, p. 92.

95 *Ibid.*, p. 93.

96 STANLEY CAVELL, ‘What is an Emersonian Event?’, *Emerson’s Transcendental Etudes*, *op. cit.*, p. 191.

defecto de poder podemos encontrarla unas líneas más adelante. Refiriéndose a la primera influencia del escolar en el tiempo y en importancia, la naturaleza, pregunta Emerson:

¿Qué es la naturaleza para él? No hay un principio, no hay un final a la inexplicable continuidad de esta trama de Dios, sino un poder circular que vuelve siempre a sí mismo. En ello encuentra el parecido con su propio espíritu, cuyo principio, cuyo final no encuentra, tan íntegro e ilimitado.... Para el joven, todo es individual y se sostiene por sí mismo. Poco a poco aprende a unir dos cosas y ve en ellas una sola naturaleza; luego tres, luego tres mil, hasta que tiranizado por su propio instinto unificador, sigue vinculando cosas... [hasta el punto de que] a él, a ese muchacho bajo la bóveda del día, se le sugiere que él y la naturaleza proceden de una misma raíz; una es la hoja y el otro la flor; la relación, la simpatía recorren cada vena. ¿Qué es esa raíz? ¿No es el alma de su alma? Un sueño demasiado osado, un pensamiento demasiado salvaje.<sup>97</sup>

Inmediatamente después de no poder responder a la pregunta por el *qué* de esa raíz, diría Emerson que cuando se revele la ley de naturalezas más terrenales y el escolar aprenda a rendir culto al alma, se hará dueño de un conocimiento que se extiende hasta convertirse en creador, que lo que desconoce de la naturaleza equivale a lo que no posee de sí mismo. Si llegase a conocer la naturaleza por completo, la acción y la palabra del escolar sería definitiva, pero aunque la acción en el escolar es esencial es, a la vez, “*subordinada*”.<sup>98</sup> La acción del escolar, y por tanto su expresión, no puede ser definitiva porque el principio que rige la naturaleza, sigue

---

97 RALP WALDO EMERSON, ‘El escolar americano’, p. 94.

98 *Ibid.*, p. 99.

Emerson, es la ondulación, a la que damos “el nombre de polaridad”, una polaridad, insistimos, que tiene dos partes, cada una de las cuales por separado resultaría errónea, y una de las partes contempla que preguntar *qué* es esa raíz es una aspiración cuya respuesta trasciende las capacidades humanas. No tener en cuenta esto, sin embargo, sería quedarse a medias y correr el peligro del charlatanismo, obviando que nuestras palabras son símbolos, que al fin sólo sabemos que no sabemos.

Una vez expuesta la educación del escolar, sigue Emerson en su ensayo, cabe hablar de sus deberes, que “pueden resumirse en la confianza en sí mismo”<sup>99</sup>, lo que representa “las más elevadas funciones de la naturaleza humana... El escolar, y solo él, conoce el mundo”.<sup>100</sup> Cuando el escolar se ha dado cuenta de que él mismo y la naturaleza tienen una misma raíz, ve que lo más íntimo es a la vez lo más universal. La naturaleza, él mismo e incluso tú, lector, mi semejante, mi hermano, compartimos un mismo *enigma*. Por ello, afirmará Emerson que “para esta confianza en sí mismo, la razón es más profunda de lo que puede sondearse, más oscura de lo que puede ser iluminada”.<sup>101</sup> Sobre lo que esto representa dice Emerson lo siguiente:

Tal como son, los hombres buscan naturalmente dinero o poder, y el poder porque es tan bueno como el dinero: los llamados “despojos del cargo”. ¿Por qué no? Aspiran a lo más elevado y, al soñar despiertos, creen que eso es lo más elevado. Despertadlos y pondrán a un lado los falsos bienes y saltarán hacia la verdad, dejando los gobiernos a los empleados y las oficinas. Esta revolución tendrá lugar mediante

---

99 *Ibid.*, p. 103.

100 *Ibid.*, p. 104.

101 *Ibid.*, p. 107.

la domesticación gradual de la idea de cultura. El propósito más claro del mundo en esplendor, en extensión, es la edificación de un hombre.<sup>102</sup>

Y sobre lo que representa esta domesticación (o *traer a casa*) gradual de la idea de cultura diría Emerson lo siguiente:

Hay, pues, una escala ascendente de la cultura, desde la primera agradable sensación que una brillante gema o una mancha escarlata proporcionan a la mirada..., de los rasgos de la forma y la faz humana, signos y pruebas de pensamiento y carácter en los modales, hasta los inefables misterios de la inteligencia. Dondequiera que empecemos, hacia allí tienden nuestros pasos: un ascenso desde el júbilo del caballo con sus jaeces hasta la percepción de Newton, de modo que el globo en el que andamos es sólo una manzana mayor que la que cae de un árbol; hasta la percepción de Platón, en que el globo y el universo son rudas y primitivas expresiones de una unidad disolvente, el primer peldaño en una escala hacia el templo del espíritu.<sup>103</sup>

Recorrer la escala que lleva al escolar a contemplar la unidad disolvente de la raíz común cuyo conocimiento es un sueño demasiado osado, un pensamiento demasiado salvaje, tiene consecuencias eminentemente prácticas: deslegitima cualquier aspiración a detentar efectiva o definitivamente el poder absoluto en cualquiera de sus manifestaciones, porque le da a entender el carácter simbólico de la naturaleza para él, que lo que parecen resultados son inicios, y de este modo le libera de aspirar

---

102 *Ibid.*, pp. 107-108.

103 RALPH WALDO EMERSON, *La conducta de la vida*, op. cit., p. 234. *The Globe* era el teatro predilecto de Shakespeare.

legítimamente a ser un tirano.<sup>104</sup> Por ello, “la palabra de ambición en nuestros días es cultura. Mientras que el mundo entero va en busca de poder, y de la riqueza como medio del poder, la cultura corrige la teoría del éxito”.<sup>105</sup> Así se produce en el poeta romántico o parcial una transformación:

Al poeta, como al artesano, sólo le interesa la alabanza... Pero el *poeta cultivado* se convierte en propietario de ambas compañías, dice el señor Clarín, en la compañía de Clarín y en la compañía de la humanidad... Tan pronto como se pone de parte de su *crítico*, con alegría, contra sí mismo, es un hombre cultivado. Hemos de tener una cualidad intelectual en toda propiedad y en toda acción, o no valdrán nada.<sup>106</sup>

El poeta que ha domesticado la idea de cultura ha incorporado las dos partes de la polaridad natural (representadas por la poesía que constituye la expresión y la filosofía que la usa para manifestarse pero le pone límites). Incorporar de este modo las dos partes de la naturaleza determina que el escolar sea libre “incluso de la definición misma de libertad, ‘sin otro obstáculo que no surja de su constitución’”.<sup>107</sup> Sobre esto podríamos decir varias cosas.

Por un lado, si el escolar es libre incluso de la definición misma de libertad ha de ser libre de las palabras mismas (las palabras son los símbolos que somos y habitamos), y lo sería en la medida en que domestique la idea de cultura

---

104 “En lo que respecta a la delicada cuestión de la cultura, no creo que puedan establecerse sino reglas negativas. Las reglas positivas, las sugerencias, sólo las inspira la naturaleza”, *Ibid.*, p. 164.

105 *Ibid.*, p. 119.

106 *Ibid.*, p. 137.

107 RALPH WALDO EMERSON, ‘El escolar americano’, *op. cit.*, p. 105.

del modo que acabo de mencionar. Contemplar de esta forma a la vez lo que Cavell llamaría las *condiciones* y *contradicciones* de su expresión<sup>108</sup> evitaría que la expresión del escolar fuese como las “medias visiones de medios hombres”<sup>109</sup> y la convertiría en la expresión de quien *conoce el mundo* o el enigma que encierra, contemplando su trascendencia: que es simbólico, que está siempre *más allá* de sí mismo. En referencia a la liberación que representa la figura del escolar respecto de la del poeta romántico con fe definitiva, Merton M. Sealts señalaría en *Emerson on the Scholar* una cita capital del diario de Emerson: “El escolar va a por fe, pero es un escéptico”.<sup>110</sup>

Por otro lado, si el escolar ha de ser libre incluso de la definición de libertad que cita Emerson, ha de ser libre incluso *de los obstáculos que surjan de su constitución*. Si individualmente el escolar está constituido de los símbolos que es y habita, ser libre de su constitución significa, de nuevo, ser libre de los símbolos que es y habita. Pero ¿acaso la comunidad no está constituida del mismo modo que el escolar? ¿No son símbolos los materiales de la *Constitución*?

EL DERECHO A LA REVOLUCIÓN. El inicio de la escritura constitucional americana<sup>111</sup> puede remontarse hasta el periodo constituyente que cristalizó en la *Declaración de*

---

108 “[S]u escritura como una continua resistencia al dictado, una oposición a la conformidad, no una aceptación sino una exploración de, o un experimentar con, las *condiciones* y *contradicciones* de la expresión”, STANLEY CAVELL, ‘Old and New in Emerson and Nietzsche’, *Emerson’s Transcendental Etudes*, *op. cit.*, p. 231.

109 RALPH WALDO EMERSON, ‘Shakespeare, o el poeta’, *Hombres representativos*, *op. cit.*, p. 170.

110 MERTON M. SEALTS, JR., *Emerson on the Scholar*, *op. cit.*, p. 158.

111 Por cuya tematización y tratamiento guardamos una deuda impagable con Antonio Lastra (Ver ANTONIO LASTRA, *Constitución*

*Independencia y la Constitución Americana*. Emerson emularía a los padres fundadores que redactaron los parámetros básicos de las formas de vida del bravo nuevo mundo, que emularían a su vez en cierto modo a Shakespeare, a quien Emerson consideraría un platónico en los términos que he señalado.<sup>112</sup> Podríamos decir, pues, que el centro de la escritura constitucional americana consiste en que, como dice Antonio Lastra en ‘El nuevo mundo de lectores de Shakespeare’, el “pueblo [We the people], como Shakespeare le pide a Horacio, ha de contar su historia”.<sup>113</sup> Sin embargo, si esta escritura supone la declaración de independencia de la historia de los conceptos del viejo mundo en términos emersonianamente shakespearianos, no puede ser la expresión parcial de quien se cree poeta soberano.

Uno de los intentos americanos más claros de evitar que la tiranía de la poesía formase parte de su escritura constitucional es, emulando a Gonzalo en *La tempestad* (Acto II, Escena I), la ausencia del término “soberanía” en la *Declaración de Independencia* y en la *Constitución*. No sería este el caso de los Estados confederados, que en su intento de secesión redactaron en 1861 una constitución que lo incluía desde el preámbulo.<sup>114</sup> Frente

---

*y arte de escribir*, Aduana vieja, Valencia, 2009; y ANTONIO LASTRA, *Emerson como educador*, Verbum, Madrid, 2007).

112 “Shakespeare es platónico cuando escribe: ‘La naturaleza no mejora por medio alguno, sino que la naturaleza produce ese medio’, o Aquel que soporta/seguir con lealtad a un señor caído,/conquista a quien su señor conquista/y gana un lugar en la historia. Hamlet es un platónico puro, y sólo la magnitud del genio de Shakespeare impide que lo clasifiquemos como el más eminente de la escuela”, RALPH WALDO EMERSON, ‘Platón, o el filósofo’, *Hombres representativos*, *op. cit.*, p. 96.

113 ANTONIO LASTRA, ‘El nuevo mundo de lectores de Shakespeare’, *Emerson como educador*, *op. cit.*, p. 22.

114 “We, the Deputies of the Sovereign and Independent States...”.

a ellos, Lincoln (un ejemplo de escritura constitucional) insistiría en defender, como señala Antonio Lastra en ‘La escritura constitucional de Abraham Lincoln’, *el sagrado derecho a la revolución*, implícito en la *Declaración de Independencia*, privándolos de argumentos al contemplar la posibilidad revolucionaria en el funcionamiento normal de la Unión, convirtiendo su causa en mera rebelión.<sup>115</sup> Esto, además de abrir la posibilidad de examinar y enmendar constantemente la ley política, ponía diques al impulso tiránico de decir las cosas de una vez por todas o por encima de algunos.<sup>116</sup>

Emerson suscribiría este gesto implícitamente, como en parte hemos visto, durante toda su obra, pero podemos encontrar en ella algunos ejemplos explícitos. Al comienzo a su ensayo ‘Política’, deliberadamente situado en su segunda serie de ensayos antes de ‘Nominalismo y realismo’, Emerson afirmaría que “al tratar con el Estado, hemos de recordar que sus instituciones no son aborígenes”.<sup>117</sup> Esta afirmación invalida la soberanía del Estado poniendo de manifiesto su carácter *simbólico*, es decir, señalando una instancia de apelación previa o

---

115 ANTONIO LASTRA, ‘La escritura constitucional de Abraham Lincoln’, *Emerson como educador*, *op. cit.*, p. 69.

116 “El derecho a la revolución, inherente a la Declaración de Independencia, sería un presupuesto implícito en la fórmula de la emancipación que trataría de vincular la causa antiesclavista a la escritura constitucional”, ANTONIO LASTRA, ‘La escritura constitucional de Abraham Lincoln’, *Emerson como educador*, *op. cit.*, pp. 69-70. “En un fragmento de 1858, Lincoln escribiría: ‘Así como no querría ser esclavo tampoco querría ser amo. Esto expresa mi idea de la democracia. Lo que difiera de esto, hasta donde llegue la diferencia, no es democracia’”, ANTONIO LASTRA, ‘La escritura constitucional de Abraham Lincoln’, *Emerson como educador*, *op. cit.*, pp. 71-72.

117 RALPH WALDO EMERSON, ‘Politics’, *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 559.

anterior o superior al Estado: más allá. Dice Emerson en ‘Política’ más adelante: “el único interés para la consideración del Estado son las personas.”<sup>118</sup>

“Persona” es un concepto capital en la historia de la filosofía política. Jacques Maritain, como uno de los principales promotores de la DUDH, propondría en su redacción la sustitución del término “individuo” por el de “persona” en consonancia con su voluntad (implícita en la DUDH) de afirmar que el Estado no es la instancia legítima superior, que hay algo que lo trasciende. Y esto se entiende con especial claridad cuando tenemos en cuenta que el término “persona” empieza a formar parte de la historia del pensamiento a partir del Concilio de Nicea del 325 para ilustrar, en el contexto de la discusión sobre el dogma de la trinidad, las dos partes de la naturaleza de Cristo: una humana y otra divina, una corporal y otra trascendente.

Dejando de igual modo un espacio para la trascendencia en el Estado y en las personas, Emerson comenzaría ‘Nominalismo y realismo’ afirmando que no podía “decir suficientemente que el hombre es solo una naturaleza relativa y representativa. Cada uno es una pista de la verdad, pero está bastante lejos de ser esa verdad, que recién e inevitablemente nos sugiere. Si la busco en él no la encontraré”.<sup>119</sup> Y esto es así porque “todos nuestros poetas, héroes o santos fallan completamente, en una o muchas partes, a la hora de satisfacer nuestra idea”.<sup>120</sup>

Teniendo esto en cuenta, cuando Emerson en ‘El poeta’, a la vez que dice que el poeta representa entre hombres parciales al hombre completo, afirma que

---

118 *Ibid.*, p. 561.

119 RALPH WALDO EMERSON, ‘Nominalism and Realism’, *Essays and Lectures*, *op. cit.*, p. 575.

120 *Ibid.*, p. 576.

“América es aún un poema en nuestra mirada”,<sup>121</sup> podemos entender mejor a qué tipo de poema se refiere: “Según nuestro modo de hablar, decimos ‘esto es tuyo, esto es mío’; pero el poeta sabe bien que no es suyo, que es tan extraño y bello para él como para ti”.<sup>122</sup> Una parte de América es, al parecer de Emerson, trascendente, extraña o inalcanzable además de bella. América está siempre más allá de sí misma, “esta nueva aunque inalcanzable América que he encontrado en el Oeste”.<sup>123</sup> El secreto de la poesía no se explica, es siempre nuevo. No tenemos más que mero asombro ante la delicadeza del tacto y la eternidad inherente. En cada casa hay un niño que en el mero juego usa oráculos sin saber lo que son, es tan fácil como respirar. Es como la gravedad, que mantiene unido el Universo y nadie sabe lo que es.<sup>124</sup>

Por ello, frente a la condición aborigen del poeta o del Estado, en uno de los ensayos clave de su primera serie, diría Emerson integrando los dos polos de la disputa entre la filosofía y la poesía: “I am only a experimenter... I unsettle all things... People wish to be settled: only as far as they are unsettled, is there any hope for them”.<sup>125</sup>

---

121 RALPH WALDO EMERSON, ‘El poeta’, *El poeta y otros ensayos*, op. cit., p. 48.

122 *Ibid.*, p. 49.

123 RALPH WALDO EMERSON, ‘Experience’, *Essays and Lectures*, op. cit., p. 485.

124 RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Fernando Vidagañ Mugui, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2015, p. 270.

125 “Soy solo un experimentador... Desestabilizo todas las cosas... La gente quiere estabilizarse: solo en la medida en que estén desestabilizados hay alguna esperanza para ellos”, RALPH WALDO EMERSON, ‘Circles’, *The Essays of Ralph Waldo Emerson op. cit.*, p. 38. De igual modo que alabaría Emerson de Platón que levantase “un puente desde las calles de las ciudades a la Atlántida”, afirmaría que “When the Muses nine/ With the Virtues meet/ Find to their design/ An Atlantic seat”.

Mantengo la cita en inglés porque “unsettle” puede traducirse por “desestabilizar”, pero “settler” significa a la vez “colono”, que es el nombre que recibieron los supuestos primeros pobladores de procedencia europea en Nueva Inglaterra.

# La recepción de C. S. Peirce en España y las aportaciones de los estudiosos españoles a los Estados Unidos

Jaime Nubiola

“The life of science is in the desire to learn.”  
Charles S. Peirce, *CP* 1.235, c.1902

INTRODUCCIÓN.<sup>126</sup> La recepción de Charles S. Peirce (1839-1914) en el mundo hispánico fue hasta 1980 —al decir de José Vericat— un tanto fantasmagórica en el

---

126 Agradezco la invitación de los editores Esmeralda Balaguer García y Carlos X. Ardaín Trabanco para colaborar en este volumen. La fuente principal para elaborar este trabajo se encuentra en el libro que con Fernando Zalamea preparamos en el año 2006: *Peirce y el mundo hispánico. Lo que C. S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

sentido de reconocerse abiertamente su importancia, pero sin que apenas se conocieran sus ideas.<sup>127</sup> Esta situación comenzó a cambiar con algunas traducciones a finales de los ochenta del siglo pasado, las primeras tesis doctorales sobre la semiótica peirceana y, sobre todo, con la creación en 1994 de un Grupo de Estudios Peirceanos con base en Navarra que ha aglutinado en los últimos veinticinco años buena parte de los esfuerzos de los investigadores hispanoparlantes interesados en la figura de C. S. Peirce.

En el marco del presente volumen sobre los diálogos filosóficos entre los Estados Unidos y España, deseo con esta colaboración dar cuenta sumaria de la recepción del pensamiento de Peirce en nuestro país y también de las aportaciones de los estudiosos hispánicos al diálogo filosófico con los Estados Unidos. He organizado mi exposición en cinco secciones diferentes: 1) El marco general de esta relación; 2) La “prehistoria”; 3) El desarrollo inicial; 4) La eclosión, y finalmente, 5) Las aportaciones españolas.

EL MARCO GENERAL. Un hecho sorprendente en la historiografía filosófica hispánica del siglo XX es su casi total opacidad hacia la tradición filosófica norteamericana. Esta desconexión resulta todavía más llamativa cuando se advierte el olvido de un pensador hispano-norteamericano tan excepcional como Santayana o se comprueba la peculiar sintonía entre los temas y problemas de los más relevantes pensadores hispánicos (Unamuno, Ortega, d’Ors, Vaz Ferreira, Ferrater Mora, Xirau) con las cuestiones centrales del pragmatismo norteamericano. En los últimos años asistimos a un resurgir de la filosofía pragmatista en la

---

127 Cf. JOSÉ VERICAT, ‘Introducción’ a C. S. Peirce, *El hombre, un signo. (El pragmatismo de Peirce)*, trad. de José Vericat, Crítica, Barcelona, 1988, p. 15.

cultura contemporánea que está generando una honda transformación del horizonte intelectual, también en España. Uno de los hitos de ese proceso es precisamente la recuperación y la mejor comprensión del pensamiento de Charles S. Peirce, que ofrece sugerencias para abordar algunos de los problemas más persistentes de la filosofía actual, y además puede ayudarnos a reasumir la responsabilidad filosófica a la que buena parte de la filosofía del siglo XX había renunciado. Puede afirmarse, como se verá en estas páginas, que España y los países hispanoamericanos están jugando un importante papel en el conocimiento y la difusión del pensamiento peirceano a nivel mundial.

El pragmatismo norteamericano ha sido tratado a menudo como una peculiar tradición local, muy alejada de las corrientes de pensamiento que constituyen el centro de la reflexión filosófica occidental. Entre los filósofos europeos el pragmatismo ha sido considerado habitualmente como un “modo americano” de abordar los problemas del conocimiento y la verdad, pero, en última instancia, como algo más bien ajeno a la discusión general. Como señaló Rorty, aunque los filósofos de Europa estudien a Quine y a Davidson

tienden a quitar importancia a la sugerencia de que estos filósofos actuales compartan unas mismas perspectivas básicas con los filósofos americanos que escribieron antes del denominado giro lingüístico.<sup>128</sup>

Sin embargo, no era esto así en las dos primeras décadas del siglo XX ni en Europa<sup>129</sup> ni en España. Algunas de las mentes más perspicaces de nuestro país se habían

---

128 RICHARD RORTY, ‘Pragmatism as Anti-Representationalism’, en J. P. MURPHY, *Pragmatism from Peirce to Davidson*, Westview, Boulder, CO, 1990, p. 1.

129 JAIME NUBIOLA, ‘Pragmatism in the European Scene: The Heidelberg International Congress of Philosophy, 1908’, *Rivista di*

dado cuenta de la importancia decisiva del pragmatismo y de su peculiar afinidad con el pensamiento hispánico al que aportaba un talante profundamente renovador. Quiero citar solo a dos de ellos: Eugenio d'Ors (1881-1954) y José María Izquierdo (1886-1922).

Eugenio d'Ors recibe el impacto del pragmatismo en 1906 en París, adonde se había trasladado como corresponsal de *La Veu de Catalunya*. Aquellos años en París, en los que contó con una beca de investigación de la Diputación catalana, constituyen una etapa decisiva en su formación. En París descubre las ciencias experimentales, la biología, la psicología experimental, asiste a clases de los filósofos Emile Boutroux y Henri Bergson, conoce a Henri Poincaré y a Madame Curie. De todo ello —que tanto contrasta con la ciencia española de la época— va dando noticia en las glosas que envía desde la capital francesa. Así en diciembre de 1907 en una glosa titulada precisamente 'Pragmatisme' se definirá a sí mismo como un pragmatista, movido por los mismos afanes de los pensadores norteamericanos, a los que aspira a superar mediante el reconocimiento de una dimensión estética de la acción humana no reductible a la meramente utilitaria:<sup>130</sup>

Apasiona al mundo entero y en especial al anglosajón la nueva escuela, o mejor dicho, la nueva posición filosófica que el pragmatismo representa, iniciada por los norteamericanos Sanders Peirce y William James. Esta doctrina gira alrededor del deseo que obedece a las necesidades ya expuestas aquí de integrar urgentemente la *Sofía* en la *Vida*. Su principio fundamental se cifra en considerar la verdad como instrumento de acción, y juzgar, por consiguiente, que si por un lado todo cuanto no tenga

---

*Storia della Filosofia*, LXXII (2017), pp. 339-355.

130 EUGENI D'ORS, *Glosari 1906-1907*, ed. de Xavier Pla, Quaderns Crema, Barcelona, 1996, pp. 729-730.

adecuada relación con la práctica humana no es *interesante* y debe abandonarse, es por otra parte, verdadero, todo lo útil.<sup>131</sup>

Desde una perspectiva histórica, puede demostrarse una afinidad notable entre el pensamiento de Eugenio d'Ors y el pragmatismo de Charles S. Peirce. Ambos coincidían en la convicción de que el conocimiento comienza por la experiencia y en el rechazo a los principios indubitables en los que la filosofía racionalista fundaba el conocimiento. Existe además una clara afinidad entre d'Ors y Peirce en las tesis acerca de la comunidad de investigación como el lugar en el que surge y progresa el conocimiento, el falibilismo de la ciencia y la teoría del significado.<sup>132</sup>

Por lo que se refiere al poeta José María Izquierdo (1886-1922), descubrí casi por casualidad en el catálogo de la Biblioteca Nacional un ejemplar de la conferencia 'Del pragmatismo' que José María Izquierdo había impartido en el Ateneo de Sevilla el 14 de marzo de 1910 y que había sido publicada el 18 de mayo de aquel mismo año en un folleto de 60 páginas por la librería de Víctor Lozano, sita en la sevillana calle de las Sierpes, nº 8. Inicialmente pensé que el contenido de aquella conferencia se limitaría a algunas consideraciones generales sobre el pragmatismo jurídico o político —que había sido uno de los temas del siglo XIX— y que en ella no se aludiría al movimiento filosófico norteamericano denominado "pragmatismo". No obstante, movido quizá

---

131 EUGENIO D'ORS, *Glosas. Páginas del Glosari de Xenius*, Saturnino Calleja, Madrid, 1920, p. 82.

132 Cf. MARTA TORREGROSA Y J. NUBIOLA, 'Eugenio d'Ors y el pragmatismo', *Eugenio d'Ors e Charles S. Peirce: jogo e pragmatismo em ação*, ed. de P. Russi, OJM, Sarapuí, Brasil, 2016, pp. 18-46; JAIME NUBIOLA, 'Eugenio d'Ors: Una concepción pragmatista del lenguaje', *Revista de Filosofía*, VIII, 13 (1995), pp. 49-56.

por el ansia de exhaustividad típico del investigador, pedí de inmediato una copia de aquel texto a través del servicio de préstamo interbibliotecario de mi Universidad.

Cuando a los pocos días llegó a mis manos el texto de la conferencia de José María Izquierdo quedé del todo deslumbrado.<sup>133</sup> Tenía ante mí uno de los primeros estudios hechos en español sobre el pragmatismo norteamericano que había sido pasado por alto en mi casi exhaustiva exploración de la recepción del pragmatismo en el mundo hispánico, publicada en el año 2006 con Fernando Zalamea en *Peirce y el mundo hispánico*. Se trataba de un texto del todo coetáneo al volumen *El pragmatismo*, publicado por Carlos Vaz Ferreira en Montevideo en 1909, o al folleto de Coriolano Alberini con ese mismo título, publicado en Buenos Aires en 1910. Pero, sobre todo, lo que me deslumbró fue la erudición bibliográfica que desplegaba el autor y el entusiasmo pragmatista que destilaban aquellas páginas. Frente a los recelos que el pragmatismo suscitaba por aquel entonces en nuestro país entre los autores de formación escolástica, se advertía en contraste la enorme ilusión de José María Izquierdo ante aquella nueva manera de pensar: “Ved cómo el Pragmatismo, más que una filosofía del sentido común, es filosofía de los muy refinados, de los que ahítos de filosofar anhelan, ansían vivir”.<sup>134</sup> Izquierdo advierte con claridad que el pragmatismo que está exponiendo es realmente revolucionario en su tiempo:

La occidentación del espíritu que supone el Pragmatismo podemos considerarla como una alternativa del pensamiento, como una reacción

---

133 JOSÉ MARÍA IZQUIERDO Y MARTÍNEZ, ‘Del pragmatismo’ (Conferencia), Ateneo y Sociedad de Excursiones de Sevilla, 14 de marzo de 1910, 60 pp., impreso en la Librería de Víctor Lozano, 18 mayo de 1910.

134 JOSÉ MARÍA IZQUIERDO Y MARTÍNEZ, ‘Del pragmatismo’, *op. cit.*, p. 36.

contra el abstracto e inútil intelectualismo, como el culminar de la protesta que en la humanidad se ha levantado contra el culto idolátrico que a ‘la diosa razón’ tributaron los enciclopedistas del siglo XVIII y la mayor parte de los filósofos y científicos del XIX.<sup>135</sup>

Contra ese rancio intelectualismo —que parece a Izquierdo la negación del pensamiento vital— reacciona el pragmatismo y eso entusiasma al poeta filósofo. Izquierdo piensa que el pragmatismo se halla, quizá como él mismo,

en el período más bello de la vida, en la florada de las ilusiones, en su juventud. Aún no ha cristalizado, ni ha deformado sus principios con un sistema preconcebido. Lucha, sí, por el triunfo de sus ideales; pero no quiere imponerlos con esa intolerancia burguesa y filistea de los que por no producir ya nada quieren conservarlo. Cuando llegue a ser una obra clásica, perfecta, acabada, terminará su trayectoria, porque su misión será cumplida; y entonces desaparecerá para dejar paso a otras direcciones del espíritu que terminarán nuevos movimientos de ideas.<sup>136</sup>

No es posible en estas páginas hacer justicia a la conferencia de Izquierdo, que además está accesible a todos mediante su lectura directa,<sup>137</sup> pero sí quiero decir que habrían de pasar más de tres décadas para que en lengua castellana volviera a escribirse con tanto acierto,

---

135 *Ibid.*, p. 15.

136 *Ibid.*, p. 37.

137 Accesible online en:  
<http://www.unav.es/gep/IzquierdoDelpragmatismo.pdf>

precisión y documentación sobre el pragmatismo. Me refiero a las voces que Ferrater Mora dedicó al pragmatismo y a sus principales autores en las ediciones de 1941 y 1944 de su *Diccionario de Filosofía*.

Para cerrar esta sección introductoria que aspira a encuadrar la recepción del pragmatismo norteamericano en España y en particular el pensamiento de su fundador Charles S. Peirce, resulta indispensable mencionar la hostilidad del pueblo español y de sus pensadores más conspicuos hacia los Estados Unidos de América, sobre todo a partir de la humillante derrota de 1898. La pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, la penosa derrota militar y la destrucción de la armada española hicieron que los españoles fueran completamente refractarios a cualquier iniciativa intelectual recibida de Norteamérica.

Algo semejante puede decirse con seguridad de la actitud de los norteamericanos de la época hacia España: se trataba de una recíproca y total incomprensión. Baste mencionar los propios comentarios de Charles S. Peirce al respecto. En 1898, Peirce escribe a su primo Henry Cabot Lodge, a propósito de la guerra de Cuba, ofreciéndole una máquina inventada por él para cifrar y descifrar mensajes y le augura que los españoles apenas ofrecerán resistencia:

Los he estudiado en España —se refiere a su breve visita en noviembre de 1870—; es un pueblo corrompido por los siglos de crueldad, injusticia y rapiña a que se han entregado, y les ha quedado poca hombría efectiva.<sup>138</sup>

Sin duda, Peirce es hijo de la cultura de la Nueva Inglaterra de su tiempo que sostenía esa tesis de la leyenda negra acerca de la depravación de los españoles

---

138 Carta de CHARLES S. PEIRCE a Henry Cabot Lodge, 1898; Charles S. Peirce Papers, Houghton Library (*MS Am 1632, L 254*), Harvard University.

en la colonización de América. De modo análogo puede decirse que el antinorteamericanismo sistemático ha sido uno de los factores dominantes —todavía presente— en la cultura hispánica a lo largo de todo el siglo XX.<sup>139</sup>

LA “PREHISTORIA” DE LA RECEPCIÓN DE C. S. PEIRCE EN ESPAÑA. Como acabo de decir, Peirce visitó España en el otoño de 1870. Las circunstancias de esta visita expresan bien sus intereses y su perfil intelectual. En 1861 —contaba entonces Peirce con veintiún años— había entrado a trabajar como ayudante de su padre Benjamin en el United States Coast and Geodetic Survey, el principal organismo científico del gobierno americano en aquella época, mientras completaba sus estudios en Harvard. En 1869, Charles S. Peirce formó parte de uno de los equipos que estudiaron el eclipse total de sol del 7 de agosto en Shelbyville, Kentucky. La observación mediante el telescopio de la corona solar y de sus protuberancias y la detección de helio en el sol con el espectroscopio llevaron a los astrónomos americanos a formular nuevas teorías sobre la composición del sol que fueron recibidas con escepticismo entre sus colegas europeos.

Como no iba a haber otra ocasión tan favorable en el siglo XIX, Benjamin Peirce, superintendente entonces del Coast Survey, obtuvo una dotación del Congreso norteamericano para organizar una expedición que observara el siguiente eclipse que habría de tener lugar al mediodía del 22 de diciembre de 1870 sobre el Mediterráneo. Para asegurar el éxito de la expedición envió a su hijo Charles a Europa con seis meses de antelación para que organizara los preparativos. Este pasó por Londres, Rotterdam, Berlín, Praga, Viena, Pest

---

139 Sobre esta cuestión en el pensamiento y la obra de C. S. Peirce, puede leerse L. GALANES y JAIME NUBIOLA, 'Building Castles in Spain: Peirce's Idea of Scientific Inquiry and its Applications to the Social Sciences and to Ethics', *Cognitio*, 17/1 (2016), pp. 131-142.

y llegó a Constantinopla, para recorrer luego de Este a Oeste la zona de totalidad del eclipse en busca de los emplazamientos más adecuados como observatorios. En Italia seleccionó algunos asentamientos en Sicilia y el 28 de octubre abandonaba Florencia para iniciar la que calificó como su correría española (“Spanish hurry skurry”).

Los datos disponibles de la estancia de Peirce en España no son muy abundantes: se trata de un viaje de apenas dos semanas, pues el 15 de noviembre se encuentra ya en Grenoble. Seguramente llega por barco al sur de Andalucía, muy probablemente a Málaga, en los primeros días del mes de noviembre. Desde Málaga escribe a su padre Benjamin —que está ya en Munich— comunicándole que Marbella es a su juicio el lugar más adecuado para la observación del eclipse en España: está a 32 millas de Málaga, esto es, a diez horas a caballo, puede alquilarse un remolcador para trasladar el instrumental si no fuera posible llevarlo a lomo de mulas, y lo que es más importante “hay menos días lluviosos que en el Atlántico y los días claros son más claros”. Curiosamente la única dificultad que planteaba Marbella entonces era la falta de alojamiento para el equipo de observadores, pero afortunadamente el cónsul americano en Málaga, Thomas R. Geary, se había ofrecido a solucionar el problema. Peirce recuerda en su carta que la expedición no podrá hacer el viaje hasta Marbella por la ruta de Barcelona —esta ciudad estaba aislada por una epidemia de fiebre amarilla— y anuncia que hará un viaje rápido por Granada, Sevilla y Cádiz tal como había convenido inicialmente con su padre Benjamin.<sup>140</sup>

---

140 Carta de BENJAMIN PEIRCE a Joseph Winlock, 16 noviembre 1870, Harvard University Archives (UAV 630.12), *Observatory Letters Received 1870-75*, n<sup>o</sup> 48.

De acuerdo con ese plan, viaja a Granada, en donde el 7 de noviembre visita el palacio de la Alhambra acompañado de un anciano guía que habla un buen inglés y deja su firma en el libro de visitantes. Es el único visitante ilustre registrado ese día y figura simplemente “Nov. 7 Charles S. Peirce Cambridge, Mass”. Peirce conservará el buen recuerdo de su visita a la Alhambra toda su vida, pues en 1898 —casi treinta años después— comparará las hipótesis matemáticas con los dibujos de la decoración de la Alhambra: las hipótesis son inferiores, pero le recuerdan aquellas decoraciones porque son “igualmente bellas, aunque sin alma”.<sup>141</sup> En Granada se aloja en el Hotel Siete Suelos, en donde es estafado, pues le pasan a sabiendas moneda falsa.

Apenas disponemos de datos del resto del viaje de Peirce por España. El día 12 de noviembre de 1870 Peirce está ya en Madrid, según figura en el pasaporte expedido en la legación de los Estados Unidos. Muy probablemente hace en tren casi todo el viaje por España, pues Málaga, Sevilla, Madrid e Irún están ya conectadas por la red de ferrocarriles. Sabemos por la carta a su madre del 16 de noviembre que en Madrid quedó encantado por una estatua de un artista madrileño de la época —se trata probablemente de *La ninfa Eurídice* de Sabino Medina (1814-87) que se encuentra actualmente en el Museo del Prado—,<sup>142</sup> “que es una de las cosas más bellas que he visto”.<sup>143</sup> En esa misma carta describe a su madre las tres compras que ha hecho en España, entre ellas una docena

---

141 C. S. PEIRCE, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. de K. L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge, MA, p. 284, n. 6.

142 Puede verse en <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-ninfa-euridice-mordida-por-la-vibora/occ0580a-3f70-4419-9fa1-09cb6a84e73f>

143 Carta de CHARLES S. PEIRCE a su madre Sarah Mills Peirce, Chambéry, 16 noviembre 1870, L 341.

de fotografías de los mejores cuadros cuyos originales ha visto. Las otras dos compras son una manta fea, pero muy confortable, de lana española con bordados gitanos, para abrigarse en los gélidos viajes en tren y un hermoso abanico antiguo con varillas de madreperla. Peirce no sabía español y de poco se enteraría, pues añade en esa misma carta: “Los españoles hablan como si tuvieran piedras en la boca, lo que hace muy difícil captar la distinción de sus sonidos”.

Después de aquel breve viaje exploratorio Peirce no volvió de nuevo a nuestro país. Su impresión general de España no debió ser particularmente positiva y guarda relación con el notable retraso cultural y económico a lo largo del siglo XIX respecto de las potencias europeas. Precisamente, aquel 16 de noviembre en el que escribe esa carta a su madre desde Chambéry en Saboya es el día en que las Cortes españolas han proclamado rey de España a Amadeo de Saboya con el apoyo del sector progresista de las Cortes y de los carlistas para suceder a Isabel II después de la abdicación de esta. A finales de diciembre, mientras Amadeo I venía en barco hacia España para tomar posesión, el general Juan Prim, su principal valedor, moriría asesinado. Son años convulsos para España, de una notable postración cultural, que quizá no resulta fácil comprender hoy.

A pesar de esto, hemos identificado algunos documentos tempranos de la recepción de Peirce en España durante su vida. En primer lugar, los textos del científico español Ricardo Becerro de Bengoa (1845-1902), catedrático de Física y Química en el Instituto de San Isidro de Madrid —institución de la que nacerá la Universidad Complutense—, que en sus informes anuales sobre las ciencias correspondientes a los años 1879 y 1880 para la *Revista Contemporánea* se hace eco de las investigaciones de Peirce.<sup>144</sup> Poco después, encontramos

---

144 Pueden leerse los textos en las página web Extractos de ‘Las

ya la primera traducción de Peirce al castellano: se trata de un breve artículo ‘Irregularidades en las oscilaciones del péndulo’, que publica la revista barcelonesa *Crónica Científica* el 25 de octubre de 1883, dando noticia de las observaciones de Peirce publicadas el año precedente en *The American Journal of Science*.<sup>145</sup>

Las siguientes referencias a Peirce en la bibliografía española tienen mucha más entidad, pues se trata de los artículos que el matemático Ventura Reyes Prósper publica en 1891 sobre ‘La Lógica simbólica’ y sobre la discípula de Peirce ‘Christine Ladd-Franklin’,<sup>146</sup> y en 1892 sobre Charles S. Peirce y su discípulo Howard Mitchell en *El Progreso matemático* de Zaragoza.<sup>147</sup> Reyes Prósper es un curioso personaje, catedrático del Instituto de Toledo, que tiene amplia correspondencia — lamentablemente extraviada— con los matemáticos más conocidos de su tiempo, cuyos mejores resultados desea dar a conocer en nuestro país. Se conserva solo una de sus cartas a Peirce en la que pedía le enviara algunos de sus trabajos, cosa que este efectivamente hizo, pues se guardan unos cuantos de ellos en el legado bibliográfico de Reyes Prósper en la Biblioteca Jorge Juan del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. En la referencia de esos trabajos peirceanos en *El Progreso matemático* Reyes ofrece a Peirce, “con las excusas por

---

ciencias en 1879’ y de ‘Las ciencias en 1880’. *Revista Contemporánea*, Madrid (marzo y noviembre 1880), accesible en <http://www.unav.es/gep/BecerroDeBengoa.html>

145 Puede leerse en <http://www.unav.es/gep/irregu.html>

146 VENTURA REYES PRÓSPER, ‘La lógica simbólica’ [I, II, II (1)], *Naturaleza, Ciencia e Industria*, XXVII (1891), pp. 187-188, 254-256, 319-321; ‘Christine Ladd-Franklin’, *El Progreso matemático*, 12 (1891), pp. 297-300.

147 VENTURA REYES PRÓSPER, ‘Charles Santiago Peirce y Oscar Howard Mitchell’, *El Progreso matemático*, 18 (1892), pp. 170-173. Accesible en <http://www.unav.es/gep/PeirceMitchell.html>

los errores en que haya incurrido, un testimonio de admiración sincera que desde el otro lado de los mares le envía un extranjero”.

Además del matemático Ventura Reyes Prósper solo hay otros dos personajes de la vida española con los que Peirce tuvo relación. Se trata, por una parte, del General Carlos Ibáñez e Ibáñez de Ibero (1825-1891), Marqués de Mulhacén, cofundador en 1866, y luego presidente hasta su fallecimiento, de la Asociación Geodésica Internacional con sede en París. Charles Peirce tuvo trato con Ibáñez de Ibero con ocasión de sus viajes europeos, primero en París en 1875 y luego en Stuttgart, donde en 1877 se celebró un Congreso Internacional de Geodesia, en el que Peirce fue el representante de los Estados Unidos. Por ahora no ha sido posible localizar el archivo de la correspondencia del general Ibáñez de Ibero.

El otro personaje español de relieve que tuvo alguna relación con Charles S. Peirce es Santiago Ramón y Cajal (1852-1934). La información disponible al respecto no es mucha, pero sabemos a ciencia cierta que Peirce asistió a las conferencias que impartió Cajal en julio de 1899 en la Clark University, en Worcester, Massachusetts, con ocasión de la celebración del décimo aniversario de su fundación. De hecho, siete años después Peirce recordará vivamente “las maravillosas preparaciones que Ramón y Cajal puso ante nuestros ojos en la Clark University en 1899” (MS 298, p. 11bis, c.1906). Tanto las tres conferencias de Cajal como sus ilustraciones fueron después publicadas en el volumen conmemorativo del décimo aniversario de la Universidad, que Peirce recensionaría para *Science*.<sup>148</sup>

---

148 C. S. PEIRCE, ‘Recensión de *Clark University, 1889-1899, Decennial Celebration*’, *Science New Series*, 11 (20 abril 1900), pp. 620-622. Traducción castellana de Marta Revuelta en <http://www.unav.es/gep/ClarkUniversity89-99.html>

Como se advierte, todas estas referencias a Peirce en la bibliografía española y sus relaciones personales se centran en su actividad como científico, pero no en su papel como fundador del pragmatismo y padre de la semiótica. En el ámbito de la filosofía española aparecen —como se indicó más arriba— las primeras menciones a Peirce en el glosario de Eugenio d’Ors en 1907-1908, pero es preciso esperar hasta 1933 para encontrar una primera exposición sistemática: se trata de la breve presentación de la lógica de Peirce que ofrece Juan David García Bacca en la voz ‘Simbólica (Lógica)’ del *Apéndice a la Enciclopedia Espasa*, en la que resumía la información proporcionada por el libro de C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic* de 1918.<sup>149</sup>

EL DESARROLLO INICIAL. La primera traducción de un texto completo de Peirce al español ha de esperar a 1963. En aquella fecha Julián Marías incluye en el tercer tomo de *La filosofía en sus textos* una traducción de ‘How to Make Our Ideas Clear’.<sup>150</sup> A principios de la década de los setenta Juan Martín Ruiz-Werner publica con Aguilar Argentina de Buenos Aires *Deducción, inducción e hipótesis* (1970, 90 pp.) y *Mi alegato en favor del pragmatismo* (1971, 91 pp), a las que sigue la de Beatriz Bugni *La ciencia de la semiótica* (editada por Armando Sercovich en Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, 116 pp.). Un alcance mayor tiene la traducción de Dalmacio Negro de las *Lectures on Pragmatism* de 1903 —bajo el título *Lecciones sobre el pragmatismo*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1978,

---

149 V. MUÑOZ DELGADO, ‘Notas para la historia de la lógica durante la Segunda República Española (1931-39)’, *Religión y Cultura*, 26 (1980), pp. 909-911.

150 JULIÁN MARIÁS, *La filosofía en sus textos*, Labor, Barcelona, 1963, III, pp. 1-12.

275 pp.— que se encuadraba dentro de un proyecto —que nunca prosperó— de traducción de todos los *Collected Papers* de Peirce.

En la década de los ochenta vieron la luz tres traducciones españolas que hicieron más asequible una parte relevante de la vasta producción peirceana. Se trataba de la edición de Armando Sercovich *Obra lógico-semiótica* (Taurus, Madrid, 1987, 431 pp.), que compilaba —traducidos por R. Alcalde y M. Prelooker— algunos escritos de Peirce sobre semiótica, diez cartas de entre las más relevantes a Lady Welby en las que Peirce explicaba la teoría del signo, y diez secciones de los *Collected Papers* sobre estas materias; la traducción de Pilar Castrillo Criado bajo el título *Escritos lógicos* (Alianza, Madrid, 1988, 264 pp.), que reúne once trabajos de Peirce representativos de sus aportaciones en lógica; y la edición de José Vericat titulada *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (Crítica, Barcelona, 1988, 428 pp.), que cuenta con una relativamente amplia introducción y abundantes notas e información bibliográfica.

Para completar esta referencia bibliográfica peirceana cabe mencionar la traducción de algunas páginas de ‘Some Amazing Games’, sobre trucos de cartas con fundamento matemático, en *Investigación y Ciencia*, 24 (1978), pp. 104-106), la traducción de José Miguel Gamba del libro de Pierre Thibaud *La logique de Charles Sanders Peirce* (Paraninfo, Madrid, 1982) y la única monografía sobre Peirce producida hasta entonces en España: *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce* de Antonio Tordera, publicada en 1978 en Valencia, bajo el sello editorial, ya desaparecido, Fernando Torres Editor.

El interés creciente en España por la obra peirceana se debe probablemente, más que a estas traducciones, al influjo de Umberto Eco, de Jürgen Habermas y de Karl-Otto Apel y quizá también a la progresiva aproximación en las últimas décadas de la filosofía académica española

a la norteamericana. Ambos factores han sido decisivos — en mi opinión— para advertir que Charles Sanders Peirce era o, mejor, es importante para una cabal comprensión de la cultura contemporánea.

LA ECLOSIÓN: WENCESLAO CASTAÑARES Y EL GRUPO DE ESTUDIOS PEIRCEANOS. En este panorama bibliográfico de la recepción de Peirce en España, que podría calificarse como más bien escaso, debe hacerse una mención especialísima del trabajo durante treinta años del profesor Wenceslao Castañares (1948-2018). Reproducimos aquí debajo lo que de él escribíamos con la Dra. Sara Barrena en el reciente volumen en el que hemos compilado sus quince trabajos más importantes sobre C. S. Peirce publicados entre 1986 y 2008:<sup>151</sup>

Wenceslao fue el primero en España en realizar una tesis doctoral sobre Charles S. Peirce, titulada *El signo: problemas semióticos y filosóficos* (1985) y publicada en la web del Grupo de Estudios Peirceanos con una ‘Advertencia al lector’ escrita veinte años después. Esa tesis supuso el inicio de una trayectoria de muchos años en la que, como él mismo afirmaba en uno de los textos aquí recogidos, sucumbió al “efecto Peirce”. La lectura detenida y rigurosa del pensamiento de Peirce constituye, en palabras de Wenceslao, una “aventura intelectual con sentimientos encontrados que hacen de ella una experiencia nada fácil de olvidar” (‘El efecto Peirce. Sugestiones para una teoría de la comunicación’, 1996). A lo largo de ese camino, Wenceslao supo enfrentarse con rigor a los aportes —y también a las insuficiencias— del pensamiento peirceano, y formó parte del diálogo que ese pensamiento permite entablar con diversas disciplinas y líneas de investigación.

---

151 WENCESLAO CASTAÑARES, *Escritos sobre Peirce*, ed. de S. Barrena y J. Nubiola, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2019.

Aunque Wenceslao llegó a Peirce a través de la semiótica, pronto fue consciente de la verdadera dimensión de sus teorías. Intuyó desde el principio que Peirce podía contribuir a superar muchas de las limitaciones del enfoque lingüístico y estructuralista —en la línea de Saussure— que reduce todo signo al lingüístico, y que olvida un enfoque más lógico y universal que Peirce puso de manifiesto con su concepción triádica del signo frente a la dualidad sujeto-objeto. Lejos de las modas, Peirce podía constituir un antídoto contra el “esnobismo semiótico”, como afirma Wenceslao en ‘C. S. Peirce: historia de una marginación’ (1987).

Wenceslao supo por tanto reconocer el valor de la semiótica dentro del conjunto de la obra de Peirce, y defendió la necesidad de un estudio sistemático de su pensamiento para todo aspirante a semiótico. Así, afirmaba:

Para muchos, entre los que me encuentro, el acceso a la obra de Peirce ha tenido lugar a través de la semiótica. Pero enseguida es posible apreciar que, en primer lugar, no es ni la única ni quizá la principal puerta de acceso; en segundo, que, se entre por donde se entre, resulta necesario conocer, o al menos vislumbrar, los elementos sustentadores de una obra de la que se pueden desconocer en detalle algunas de sus partes, pero no su carácter arquitectónico.<sup>152</sup>

Wenceslao atravesó con valentía esa puerta de entrada, y su enfoque principalmente semiótico no fue impedimento para que se enfrentara a los aspectos más filosóficos de la obra de Peirce, como la teoría de las categorías, la abducción y los modos de inferencia e

---

152 ‘El efecto Peirce. Sugestiones para una teoría de la comunicación’, 1996.

incluso los aspectos cosmológicos ligados a la evolución del universo. Hay una sistematicidad en el pensamiento de Peirce que es necesario captar, como bien supo hacer Wenceslao a lo largo de los años, para comprenderlo y proseguirlo en una traducción libre: la única, como él mismo afirmaba, que nos permite avanzar en el conocimiento.

En estrecho contacto con las enseñanzas de Wenceslao Castañares, en agosto de 1994 se creó el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra. El equipo inicial estaba formado por el profesor Jaime Nubiola y tres estudiantes de doctorado, entre los que se contaban Joan Fontrodona, en la actualidad director del departamento de *Business Ethics* de la *IESE Business School* en Barcelona, y Sara Barrena, coordinadora general del Grupo y la más importante traductora de Peirce al español. El Grupo tenía como finalidad la promoción del estudio de la obra de Charles S. Peirce especialmente en España y en los países de lengua castellana, con la convicción de que en su pensamiento pueden encontrarse algunas claves decisivas para la cultura, la ciencia y la filosofía del siglo XXI. El Grupo —situado en el Departamento de Filosofía y en la Biblioteca de la Universidad de Navarra— ha venido proporcionando desde entonces no solo un ámbito para el intercambio de ideas acerca de la obra de C. S. Peirce, el pragmatismo americano, su recepción en Europa y en el mundo hispánico, sino que ha prestado también un valioso apoyo metodológico y bibliográfico para el desarrollo de tesis doctorales e investigaciones en esta área a muchos estudiosos de numerosas universidades españolas e hispanoamericanas. Este espíritu de cooperación quedó hermosamente reflejado en el lema elegido para el Grupo con palabras de C. S. Peirce:

No llamo ciencia a los estudios solitarios de un hombre aislado. Solo cuando un grupo de hombres, más o menos en intercomunicación, se ayudan y estimulan unos a otros al comprender un conjunto particular de estudios como ningún extraño podría comprenderlos, [solo entonces] llamo a su vida ciencia.<sup>153</sup>

Cuando el Grupo comenzó su estudio de Charles S. Peirce, advirtió de inmediato que la primera tarea que tenía por delante era traducir al español sus textos principales y ponerlos en libre acceso público gracias a internet —que entonces apenas comenzaba—, pues —tal como se ha señalado— solo una parte muy reducida de su obra estaba disponible en castellano. Gracias al trabajo de Sara Barrena, quien coordinó toda la tarea, fue posible con una red internacional de académicos de habla hispana traducir en un lapso de doce años (1994-2006) la mayoría de los textos más relevantes de Peirce, instalándolos en la web del Grupo.<sup>154</sup> De hecho, puede decirse que hoy en día hay en internet en acceso gratuito más textos de C. S. Peirce en español que en inglés. Además, el Grupo ha promovido numerosas traducciones impresas entre las que debe destacarse la traducción de los dos volúmenes del *Essential Peirce* a cargo de Darin McNabb y Sara Barrena (FCE, México, 2012). En la última década el interés del Grupo se ha centrado en la traducción de la correspondencia de C. S. Peirce en sus cinco viajes europeos (1870-1883), para lo que ha contado con financiación pública y privada. La

---

153 C. S. PEIRCE, 'The Nature of Science', *MS 1334, Adirondack Summer School Lectures*, 1905.

154 Pueden consultarse las traducciones disponibles en <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>

exploración de la web con los resultados de ese trabajo de investigación sobre el ‘Cosmopolitan Peirce’ resulta fascinante.<sup>155</sup>

Por otra parte, los seminarios periódicos del Grupo se han venido celebrando desde 1995 y son impartidos habitualmente por destacados investigadores nacionales y extranjeros de la obra de Peirce o del pragmatismo norteamericano, así como por los propios miembros y colaboradores del Grupo. Cabe destacar quizá las visitas de Nathan Houser y de André de Tienne, directores sucesivos del Peirce Edition Project, donde se lleva a cabo la edición cronológica de la obra de Peirce.<sup>156</sup> Una mención especial merecen las ocho reuniones científicas que bajo el rótulo general de ‘Peirce en Argentina’ ha venido auspiciando el Grupo en la sede de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires con carácter bienal desde el año 2004. Estas reuniones han aglutinado a estudiosos de la obra de C. S. Peirce y del pragmatismo en general de toda Hispanoamérica. Las actas con todas las ponencias y comunicaciones están también en libre acceso en internet.<sup>157</sup> Además el Grupo distribuye gratuitamente cada quince días un boletín con novedades peirceanas que cuenta con más de 300 suscriptores.

Por lo que se refiere a publicaciones llevadas a cabo merecen especial referencia los cinco números monográficos sobre Peirce promovidos en distintas revistas para aglutinar los resultados de los proyectos de investigación. Se trata de los volúmenes de *Anuario Filosófico* que llevan por título *Claves del pensamiento de C. S. Peirce para el siglo XXI* (XXIX/3, 1996, 313 pp.) y *C.*

---

155 <http://www.unav.es/gep/CorrespondenciaEuropeaCSP.html>

156 Algunos de los textos de esos seminarios —y el listado completo— se encuentran disponibles en la *web* del Grupo: <http://www.unav.es/gep/Seminarios.html>

157 <http://www.unav.es/gep/JornadasPeirceArgentina.html>

*S. Peirce y K. R. Popper: Filosofía de la ciencia del siglo XX* (XXXIV/1, 2001, 199 pp.), el de *Analogía Filosófica* (México), *Charles S. Peirce y la abducción* (12/1, 1998, 187 pp.), el de *Anthropos* (212, 2006, 250 pp.), *C. S. Peirce: Razón e invención del pensamiento pragmatista*, y el de *Utopía y Praxis Latinoamericana* (40, 2008, 125 pp.), editado por Sara Barrena, bajo el título *Charles Sanders Peirce. Los universos creativos de la razón*. Todos los artículos de estos cinco volúmenes están instalados también en la web del Grupo de Estudios Peirceanos.<sup>158</sup>

Además de estos resultados de investigación, también puede ser ilustrativo mencionar algunos de los grados académicos obtenidos por miembros del Grupo con sus investigaciones. Concretamente defendieron su tesis doctoral Joan Fontrodona ('Ciencia y práctica en la acción directiva. Un enfoque peirceano para la dirección de empresas'), Moris Polanco ('Realismo y Pragmatismo: Biografía intelectual de Hilary Putnam'), Carlos Pardo ('La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico'), Marta Torregrosa ('La filosofía de Eugenio d'Ors: Diálogo entre pensamiento y vida'), José Tomás Alvarado ('Hilary Putnam: El argumento de teoría de modelos contra el realismo'), Rolando Panesa ('Science and Religion in Charles S. Peirce'), Sara Barrena ('La creatividad en Charles S. Peirce: Abducción y razonabilidad'), Izaskun Martínez ('William James y Miguel de Unamuno: Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España'), Antonino González ('Eugenio d'Ors y la estética contemporánea'), Ignacio Redondo ('El signo como medio: Claves del pensamiento de C. S. Peirce para una teoría constitutiva de la comunicación'), Hedy Boero ('Charles S. Peirce: Claves para una ética pragmaticista'), Catalina Hynes ('Pragmatismo y verdad en C. S. Peirce y en W. O. Quine')

---

158 <http://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html>

y Óscar Pablo Zelis ('Sujeto y funcionamiento simbólico: aportes de la semiótica peirceana ante problemáticas de la clínica psicoanalítica'). Deben mencionarse también las tesis de licenciatura o trabajos de investigación de Sara F. Barrena ('C. S. Peirce. Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios'), Gonzalo Génova ('Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento'), Holly Salls ('Refocussing American Character Education. A Study of J. Dewey and A. MacIntyre'), Carmen Llamas ('Metáfora y pragmática. Un estudio de la tradición pragmatista en lingüística') y Juan Irrarázabal ('La filosofía de la educación de John Dewey').

Hay que destacar una publicación particularmente relevante para el estudio de la recepción del pensamiento y la obra de C. S. Peirce en nuestro país. Se trata del impresionante catálogo preparado por Fernando Zalamea bajo el título general de *Bibliografía Peirceana Hispánica (1883-2000)* con un total de 139 entradas, en las que ofrece una descripción exacta y una evaluación detallada de cada uno de los textos.<sup>159</sup> El catálogo, que abarca desde 1883 hasta el año 2000, incluye 96 artículos, 25 libros, 10 disertaciones de doctorado y 8 prólogos a las traducciones de Peirce, todos escritos en español y publicados en los países de habla hispana. Zalamea desarrolló además un exhaustivo estudio cuantitativo y cronológico, que muestra también la distribución geográfica de la producción y un magnífico estudio cualitativo de los temas tratados en esos artículos. En la siguiente tabla se reproduce una distribución geográfica de la producción a lo largo de los años:

---

159 Incluido en JAIME NUBIOLA y F. ZALAMEA, *Peirce y el mundo hispánico. Lo que C. S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, pp. 167-366.

	1883-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1995	1996-2000	Total
España	9	1	21	29	29	89
Uruguay	1	0	2	1	1	5
Argentina	1	4	3	0	6	14
Puerto Rico	1	1	0	0	1	3
México	0	1	3	5	4	13
Venezuela	0	0	1	0	0	1
Colombia	0	0	0	3	10	13
Guatemala	0	0	0	0	1	1
Total	12	7	30	38	52	139

De la tabla se desprende que más de 90 artículos del total de 139 fueron escritos en la última década del siglo XX, lo que constituye clara señal de la eclosión de Peirce y el pragmatismo en el mundo hispano.

Zalamea también desarrolló un excelente mapa con las principales polaridades y agrupaciones de los temas abordados en esos 139 ítems, que refleja bien los intereses principales sobre Peirce a lo largo del siglo XX. La producción bibliográfica en español se centró en tres polos principales de interés: lógica (66), semiótica (65) y pragmatismo (61). En este sentido, podría decirse que la recepción del trabajo de Peirce en español repite los mismos cánones de la recepción de Peirce en el resto del mundo: Peirce se entiende principalmente como

un genérico ‘padre’ del pragmatismo, como el fundador de la semiótica moderna y como un gran lógico (cuyas contribuciones a la lógica son, sin embargo, poco conocidas). Muchos de esos textos tienen un carácter introductorio; los más valiosos de ellos podrían ser, en retrospectiva, algunos cuidadosos estudios de temas específicos, interesados en la elucidación del legado de Peirce.

Sin embargo —concluirá Zalamea—, más allá de esas contribuciones específicas, la *Bibliografía Peirceana Hispánica* fue creciendo gracias a la gradual estabilización de un clima de seriedad y rigor argumentativo:

Los avances de los años 1985-2000 fueron importantes [...], pero estos —así cerraba su exposición en el año 2006— deben aún consolidarse de una manera que se pueda considerar, si no definitiva, al menos estable a mediano plazo, con planes de acción y perspectivas a veinte años vista.<sup>160</sup>

LAS APORTACIONES ESPAÑOLAS. Como se ha dicho más arriba, la distancia afectiva entre los Estados Unidos y España es muy grande e iniciativas como este volumen ayudan decisivamente a tender puentes mutuamente beneficiosos entre esos dos mundos. Viene ahora a mi memoria una larga conversación que el autor de esta colaboración mantuvo con John J. McDermott (1932-2018) en su casa en College Station en el año 2010, en la que este ilustre profesor de Texas A&M alentaba con entusiasmo a preparar una traducción al inglés, en volúmenes de un tamaño manejable, del pensamiento hispánico desde Unamuno y Ortega hasta nuestros días para hacer posible su efectiva recepción en los Estados Unidos. Aquel proyecto no prosperó por falta de financiación, pero era un signo evidente del creciente

---

160 F. ZALAMEA, *Bibliografía Peirceana Hispánica (1883-2000)*, op. cit., p. 199.

interés por el pensamiento hispánico en aquel gran país, también conforme va en cierto sentido hispanizándose a causa de la abundante inmigración de América Latina. De hecho, los únicos filósofos españoles que, traducidos al inglés, pude encontrar en mi última visita en la Harvard Bookstore eran Unamuno, Ortega y Fernando Savater.

La idea central es que para ser leído en los Estados Unidos hay que escribir en inglés. Quizá por eso, resultó de cierta importancia la traducción de Joan Fontrodona en 2002 de su tesis doctoral y su publicación bajo el título *Pragmatism and Management Inquiry. Insights from the Thought of Charles S. Peirce* (Quorum, Westport, CT). En esta línea pueden citarse los artículos en *Transactions of the Charles S. Peirce Society* de J. Nubiola: ‘C. S. Peirce and the Hispanic Philosophy of the Twentieth Century’ (1998), ‘The Classification of the Sciences and Cross-disciplinarity’ (2005), ‘Teaching Peirce in Spain’ (2008), ‘What Reasonableness Really Is’ (2009) y el simposio ‘The Cosmopolitan Peirce: The Impact of his European Experience’ con Sara Barrena y Nathan Houser (2014).

En esta misma dirección pueden también destacarse los descubrimientos documentales que han realizado los miembros del Grupo de Estudios Peirceanos a lo largo de estos años y que han puesto al servicio de la comunidad internacional de investigadores. En particular, cabe destacar el hallazgo del registro de Peirce en la *Reading Room* de la British Library; el de su firma en el libro de visitas de la Alhambra; sus cartas solicitando acceso a la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, o seis cartas originales —y hasta entonces desconocidas— de Peirce entre mayo de 1875 y el 11 de octubre de 1876 que encontramos en los British National Archives.<sup>161</sup>

---

161 Pueden verse imágenes de estos descubrimientos en las páginas web: <http://www.unav.es/gep/PeirceBritishMuseum.html>, <http://www.>

Quizá la aportación más visible de la comunidad académica hispánica a los Estados Unidos fue su amplia participación en el Charles S. Peirce Centennial Congress, celebrado los días 16-19 de julio del año 2014 en la University of Massachusetts-Lowell, cerca de Boston. No solo el *Chairperson* del congreso fue el español Jaime Nubiola, sino que uno de los ponentes principales fue el colombiano Fernando Zalamea. Presentaron valiosas comunicaciones los Peirce *scholars* Fernando Andacht, Sara Barrena, Hedy Boero, Antonio Correa, Eliseo Fernández, Jorge Alejandro Flórez, Joan Fontrodona, Carlos Garzón, Lorena Ham, Rubén Henao, José Higuera, Javier Legris, Rosa Maria Mayorga, Juan Montoya, Douglas Niño, Santiago Pons, Gabriel Pulice, Ignacio Redondo, Paniel Reyes, Arnold Oostra, Edison Torres, Julián Trujillo, Evelyn Vargas, Francisco Vargas, Amadeu Viana y Óscar Zelis. Como se advierte por este listado, hubo una amplia participación del mundo académico hispánico en el corazón de la filosofía académica norteamericana.<sup>162</sup>

Es muy deseable que este activo diálogo filosófico entre los Estados Unidos y España se desarrolle todavía más en los próximos años. El estudio de la figura y el pensamiento de Charles S. Peirce puede ser en este sentido un elemento decisivo para impulsar ese proceso a lo largo del siglo XXI.

---

[unav.es/gep/FirmaAlhambra.html](http://unav.es/gep/FirmaAlhambra.html)  
<http://www.unav.es/gep/Londres05.05.1875.html>, <http://www.unav.es/gep/Paris05.10.1875Delisle.html>

162 El programa del congreso con sus *abstracts* está accesible en <http://peirce-foundation.org/sites/peirce2014/files/attachment/abstracts.pdf>

# Santayana como oportunidad fallida para el diálogo filosófico entre Estados Unidos y España (hasta ahora)

Daniel Moreno y José Beltrán

La tesis que vamos a defender en este artículo es que el diálogo filosófico entre Estados Unidos y España que Santayana no logró establecer en vida, lo propició a partir de su muerte, especialmente desde finales del siglo pasado hasta nuestros días.

Para empezar con una muestra del diálogo reciente establecido, valga destacar que en la página web de *The Santayana Edition*, en su apartado *Texts*, el internauta tiene acceso a las 110 cartas originales conservadas que el padre de Santayana, Agustín Ruiz de Santayana, le envió a su hijo, Jorge Santayana, entre el 3 de octubre de 1873 y

el 27 de mayo de 1893.<sup>163</sup> Su lectura es muy recomendable porque permite reconstruir el ambiente cultural y político de la época,<sup>164</sup> recordar las ideas religiosas del padre de Santayana, que tanto influjo tuvieron en su hijo,<sup>165</sup> y acceder al momento mismo en que Santayana decidió dedicarse a la filosofía —en vez de a la carrera diplomática o de derecho, tal como le aconsejaba, con un tono algo agónico a veces, su padre—. Momento este que explica que, finalmente, estas cartas tuvieran relevancia y que, en lugar de quedar en el olvido —con tantos datos domésticos como incluyen—, salieran a la luz como muestra de la conexión que Santayana ha establecido entre España y Estados Unidos en la actualidad.

MIENTRAS VIVÍA JORGE/GEORGE SANTAYANA. Desde el punto de vista personal, la relación de Santayana con España va más allá del hecho de que naciera en Madrid

---

163 Cf. <http://digitalsantayana.iupui.edu/agustin/index.html>.

164 En la carta del 6 de diciembre de 1887, se lee, por ejemplo: “... hasta que volví de Boston el 73, y hallé a mi país desolado por la Segunda Guerra Civil promovida por el clero, que explota su grande influjo en España, principalmente con las mujeres, y más con los campesinos de las provincias vascongadas, Navarra, Cataluña y Valencia, que además de no saber leer ni escribir, no conocen el idioma castellano, y con su dialecto no pueden comunicarse con el mundo civilizado, sino por la mediación de sus curas, que tienen buen cuidado de que no salgan de su ignorancia, ni sigan otra conducta que la que ellos les inspiran, con gran éxito por cierto, a pesar de ser también hombres muy rudos por lo general”.

165 En la misma carta del 6-XII-87, se lee: “La sustancia es que nuestro entendimiento no alcanza ni puede alcanzar a comprender las primeras causas de lo que vemos, y todas las religiones son fruto de nuestra imaginación e inventiva”. Y en la carta del 23-XII-87: “Pero me parece a mí que un hombre instruido y amante del saber y de la verdad debe aceptar únicamente el fundamento originario de esas creencias que es el asombro, la admiración que nos causa el espectáculo de la naturaleza, pero de ningún modo las fábulas que se han inventado para explicar, lo que está fuera de los límites de nuestra inteligencia, las primeras causas”.

en 1863 de padres españoles, de que escribiera poemas y artículos sobre España<sup>166</sup> y de la anécdota sobre su muerte. Es cierto que el accidente que precipitó su muerte en 1952 ocurrió al bajar las escaleras del Consulado de España en Roma, a donde acudió para renovar el pasaporte español al que no renunció nunca. Pero, buceando en su obra, se descubren otras conexiones con España que están vinculadas directamente con el nervio interno de su pensamiento a modo de cordón umbilical. A partir de 1883, por ejemplo, inicia la costumbre de viajar a España durante los veranos para visitar a su padre en Ávila, costumbre que mantuvo hasta 1930 puesto que su hermanastra Susana se casó con el abulense Celedonio de Sastre y se trasladó a vivir a Ávila desde Boston. De este modo Santayana encontró una gran familia con la que mantuvo contactos hasta el final de sus días. Esta situación le permitió también recorrer numerosas ciudades españolas como turista excepcional. Sus impresiones quedaron recogidas en páginas memorables de su autobiografía, *Personas y lugares*.<sup>167</sup> En ellas se suceden descripciones de Ávila,

---

166 Entre su obra poética destaca el largo poema ‘Spain in America’, “escrito tras la destrucción de la flota española en la Batalla de Santiago, en 1898” y publicado en *A Hermit of Carmel and Other Poems*, Scribner’s, Nueva York, 1901, pp. 216-231. En traducción de ALONSO GAMO vio la luz en *Un español en el mundo: Santayana*, Cultura Hispánica, Madrid, 1966 [reimpresión, 2007], pp. 357-461. En traducción de PEDRO GARCÍA, con un interesante artículo de contextualización titulado ‘Jorge Santayana y los acontecimientos de 1898’, fue publicado nuevamente en *Cuadernos Abulenses*, 26 (1997), pp. 187-194, reimpreso en *Teorema*, 21/1-3 (2002), pp. 153-160. Esta última edición está disponible en Dialnet.

167 Como *Persons and Places. The Background of My Life*, el primer tomo de sus memorias, donde está recogida la relación de Santayana con sus padres y con España, fue un éxito de ventas desde su publicación en 1944 —y tras su publicación conjunta, con las partes segunda (1945) y tercera (1953)—, nunca se exagerará la importancia de esta obra, *Persons and Places*, en sus diversas y múltiples traducciones, como puerta de acceso a España para públicos muy diversos, el

ciudad a la dedicó además uno de sus grandes poemas, Zaragoza, Tarragona, Sevilla, ciudad a la que dedica un curioso articulito titulado 'Overheard in Seville: During the Processions on Maundy Thursday' (1913), que fue elegido precisamente por Angus Kerr-Lawson para nombrar el boletín de la *Santayana Society*, llamado, desde su fundación en 1983, *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society*. En sus cartas figuran direcciones como, además de Ávila: Calle Ancha de San Bernardo, 69, Madrid; Calle Serrano, 7, Madrid; Hotel La Peninsular, Sevilla; Hotel Castilla, Toledo; Hotel Continental, Vigo; Santiago de Compostela. En su contacto epistolar con su hermanastra Susana Sturgis, se recogen numerosas muestras del interés de Santayana por los periódicos españoles y comentarios suyos sobre los acontecimientos políticos más importantes, entre ellos la Guerra de España iniciada en 1936. Prueba de ello es el vivo interés que muestra por la revista mensual *Cruz y Raya. Revista de afirmación y negación*, fundada en abril de 1933 por J. Bergamín. En fecha tan temprana como octubre de 1933 ya manifiesta desde Roma su admiración por ella a sus amigos. En *Cruz y Raya* pudo leer artículos de X. Zubiri, M. Zambrano, J. Ortega y Gasset, P. Claudel, M. Jacob, T. S. Eliot, J. Maritain. Gracias a ella descubrió la figura de M. Heidegger al leer en el número de septiembre de 1933 el texto '¿Qué es Metafísica?' en versión de Zubiri.<sup>168</sup> Grande tuvo que ser la alegría de Santayana al leer los fragmentos del maestro Eckhart seleccionados por Zubiri o de S. Juan de la Cruz a cargo de R. Sijé, al ver traducido su artículo 'Largo rodeo hacia el Nirvana' en el número de julio de 1933 y al ver publicado en mayo de 1936, en el que sería

---

norteamericano principalmente.

168 GEORGE SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Five (1933-1936)*, ed. de W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, The MIT Press, Cambridge, Mass./London, 2003, pp. 55, 70.

el penúltimo número de la revista, una de las mejores recensiones sobre su novela, a cargo de J. Menéndez, ‘Santayana, filósofo y novelista’.

Esta cercanía a España no le facilitó, por extraño que parezca, entrar en contacto con su intensa vida cultural y filosófica. Únicamente hay constancia de una relación directa con Miguel de Unamuno. Aunque Unamuno no cita a Santayana en sus obras —a diferencia de William James, tan presente en *El sentimiento trágico de la vida*— parece que prestó cierta atención a los libros que de él poseía, realizando una lectura atenta de los mismos. Al menos dos de estas obras, *Reason in Society* (1905) (del quinteto *The Life of Reason*) y *Egotism in German Philosophy* (1915), según hemos podido comprobar personalmente, se encuentran en el archivo Unamuno de Salamanca. Ambas aparecen subrayadas en los márgenes para acotar ciertos párrafos y con una serie de números al final de cada libro, aludiendo a las páginas respectivas que más le habían llamado la atención, como era habitual en el hacer de Unamuno.<sup>169</sup> Éste le envió un ejemplar de *El sentimiento trágico de la vida* (1913), que Santayana agradeció, desde Ávila, el 28 de diciembre de 1913:

---

169 La edición que Unamuno manejó de *Reason in Society* fue la de 1914 y el número de páginas anotadas al final del libro fueron: 4-33. En estas mismas páginas los párrafos acotados eran los siguientes: “In this vital labour, we may ask, is nutrition or reproduction the deeper function? Or, to put the corresponding moral question, is the body or the state the primary good?” (p. 4). “In truth, all spiritual interests are supported by animal life; in this the generative function is fundamental; and it is therefore no paradox, but something altogether fitting, that if that function realised all it comprises, nothing human would remain outside” (p. 33) (núm. de referencia del archivo: 2069). En cuanto a las páginas anotadas al final de *Egotism in German Philosophy* (J. M. Dent & Sons Limited, London & Toronto, Charles Scribner’s Sons, New York, 1915), éstas son: 31-47-84-93-96-103-117-129-134-135-152, correspondientes a los capítulos IV, VII, XI y XII (núm. de referencia del archivo: 0894).

Sr. Don Miguel de Unamuno

Muy Señor mio: Acaba de llegar á mis manos el tomo de su obra 'El sentimiento trágico de la vida' que ha tenido V. la amabilidad de dedicarme. Estimo en lo que vale este obsequio inesperado, y me apresuro à darle las mas expresivas gracias. Basta con ojear el primer capítulo para cerciorarse de que brilla en esta obra como siempre su conocido ingenio, y anticipo el mas exquisito gusto en saborearla, admirando detenidamente los variados horizontes que descubre y la espontaneidad de pensamiento que la distingue.

Hace dos años que dejé la Cátedra que ocupaba en América para renovar, despues de largo intervalo, los *Wanderjahre* estudiantiles. Siendo español y encontrándome en este momento en ciudad tan puramente castellana como Avila, no he querido escribir á V. sino en la lengua materna, aunque sea con la torpeza propia de quien se sirve habitualmente de otro idioma.

Me es muy grata esta ocasión de enviarle un saludo respetuoso y de profesarme su atento y seguro servidor q.b.s.m.

Jorge Ruiz de Santayana<sup>170</sup>

Fue *Egotism in German Philosophy* el libro que dio pie a la siguiente lábil conexión de Santayana con España. Como el libro fue traducido al francés en 1917 y al italiano en 1920 y armó cierto revuelo, sus ecos llegaron hasta Eugeni D'Ors, quien, en su glosa 'Un filòsof madrileny' (*La Veu de Catalunya*, 22-XI-1917) daba unas pinceladas a sus lectores sobre Santayana que, en la reconstrucción que lleva a cabo Xavier Pla, suena así: "profesor en Harvard, nacido en Madrid, citado por William James y Èmile Boutroux, filósofo, autor egotista (*sic*),

---

170 GEORGE SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*, ed. de W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, The MIT Press, Cambridge, Mass./London, 2001, p. 164.

pragmatista y, sin embargo, realista”.<sup>171</sup> Aunque la glosa más conocida fue la publicada el 3 de julio de 1921 en *Las Noticias*: “¿Por qué esta resistencia española a informar sobre Santayana, famoso escritor, famoso filósofo, y nacido precisamente en Madrid?”. Pregunta que halló respuesta, como iremos viendo, por parte de Antonio Marichalar en 1924 y por José Gaos en 1941. D’Ors llegó a conocer personalmente a Santayana, aunque para eso tuvo que esperar al Congreso de Filosofía que tuvo lugar en Roma, recién acabada la Segunda Guerra Mundial, en 1946. Entonces Eugenio D’Ors —quien ostentaba en ese momento el cargo de Jefe Nacional de Bellas Artes— visitó a Santayana en su residencia de aquella época, la *Clinica della Piccola Compagna di Maria*, el hospital regido por monjas irlandesas donde pasó sus últimos años. El encuentro le permitió publicar varias glosas en el diario *Arriba* entre 1946 y 1952, rescatadas en su momento por Jaime Nubiola,<sup>172</sup> a las que hay que sumar las dos rescatadas por Pla y publicadas originalmente en *La Vanguardia española*<sup>173</sup> en 1947 y 1952.

Pero, por seguir la línea temporal, hemos de dejar España por un momento e irnos a México, a Cuba y a Argentina. Se entenderá así por qué el diálogo que Santayana estableció entre Estados Unidos y España pasó por la América Hispana. Allí, el polígrafo y viajero dominicano Pedro Henríquez Ureña ya estaba muy atento a las publicaciones de Santayana en Estados Unidos en fechas relativamente tempranas. De hecho en el primer

---

171 XAVIER PLA, ‘De héroes, ángeles y ángeles caídos. Cuatro cartas inéditas de George Santayana a Eugeni d’Ors’, *Revista de Occidente*, 397 (2014), pp. 49-59, cit. p. 51.

172 Cfr. JAIME NUBIOLA, ‘George Santayana y Eugenio d’Ors, Roma 1946’, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 45 (1996), pp. 111-119.

173 Cfr. XAVIER PLA, ‘Dos artículos olvidados de Eugenio d’Ors sobre Santayana’, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 34 (2014), pp. 91-100.

número de *Índice*, se preguntaba, en uno de sus aforismos: “¿Por qué España —que con tanto empeño aspira a tener filósofos— no se entera de quién es Santayana?”.<sup>174</sup> Y en carta del 28 de abril de 1921, un eufórico Pedro le escribe a Alfonso Reyes, siguiendo su costumbre de ponerle al corriente de cuanta novedad literaria, tanto anglosajona como española, caía en sus manos: “Santayana ha escrito un libro muy notable, *Character and Opinion in the United States*”.<sup>175</sup> De modo que cuando Santayana publica, en 1922, sus *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, rápidamente Henríquez Ureña traduce el brevísimo soliloquio ‘Aversión al platonismo’, seguido de once citas del resto de soliloquios y de una breve reseña bio-bibliográfica, y lo publica en *México Moderno*.<sup>176</sup> En la reseña, por cierto, afirma que Santayana:

es hoy uno de los pensadores más influyentes en “el mundo que habla inglés”, uno de los jefes —y aún pudiera llamársele el jefe— del movimiento *neo-realista*. Aunque escribe en lengua extranjera, y con maestría que pocos ingleses alcanzan, Santayana sigue declarándose español.<sup>177</sup>

---

174 PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, ‘En la orilla’, *Índice. Revista de definición y concordia*, n° 1 (1921), p. 4. El tono general de los catorce aforismos, por cierto, sintonizaba con Santayana: hay ahí una defensa del buen gusto, de la claridad frente a la bruma, cierta sensibilidad ante el clima como símbolo de diferencias culturales entre el norte y el sur, la sensación de vivir en plena anarquía ideológica y estética, el cultivo de la belleza. En definitiva, aunque Henríquez Ureña era veinte años más joven que Santayana, no era ajeno a su influjo, estaba atento a sus obras.

175 PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA y ALFONSO REYES, *Epistolario íntimo (1906-1946)*, recopilación de Juan Jacobo de Lara, vol. III, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo, 1983, p. 194.

176 *México Moderno*, Edición facsimilar, FCE, México, 1979, pp. 185-186.

177 *Idem*.

Una vez asentado en Buenos Aires, volvió a hablar de Santayana en su estudio 'Veinte años de literatura en los Estados Unidos' publicado en *Nosotros*<sup>178</sup> y en *Patria*.<sup>179</sup> Con el título 'Panorama de la otra América' fue incluido en su libro *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928).<sup>180</sup>

Antes de volver a España, merece la pena recordar la presencia de Santayana en la entonces rompedora *revista de avance* cubana. Allí apareció, en 1927, en traducción de Jorge Mañach, 'La sabiduría de Avicena (Diálogo en el limbo)',<sup>181</sup> que Santayana acababa de publicar en la revista modernista norteamericana *Dial* (agosto, 1925); traducción que también incluía una pequeña presentación donde se decía: "Jorge Santayana es un notabilísimo filósofo de origen español que, por no haber escrito sino en lengua inglesa, apenas es conocido fuera del mundo anglo-sajón, donde goza de raro prestigio".<sup>182</sup>

El impulso de D'Ors unido a la advertencia de Henríquez Ureña llevaron a Antonio Marichalar a interesarse por Santayana y a convertirse en la primera referencia española efectiva del santayanismo. Con

---

178 Cf. año 21, tomo 57 (1927), pp. 353-371.

179 Cf. 1928 (26 de mayo, 2, 16, 23, 30 de junio y 7 de julio).

180 Al interés por Santayana de Henríquez Ureña en Argentina se sumaron Julio Irazusta y Raimundo Lida, auténtico germen del núcleo que fue traduciendo en Argentina, casi puntualmente, las novedades de Santayana. Julio Irazusta llegó a conocer a Santayana personalmente en Roma en 1925. Dada su influencia en la revista *Sur*, desde allí dio a conocer a Santayana con dos artículos: 'Acerca de Jorge Santayana' (1932) y 'Una opinión de Santayana sobre el testimonio filosófico de Proust' (1936). A este núcleo se unieron emigrantes españoles tras la Guerra en España que comenzó en 1936.

181 En realidad la traducción apareció dividida en tres números de 1927 *revista de avance*, 4, pp. 78, 79, 81, 84; 5, pp. 108, 109; 6, pp. 136, 137.

182 1927 *revista de avance* (1917), 4, p. 78.

ocasión de la publicación del librito de Santayana *The Unknowable* (1923), conferencia dada como *Herbert Spencer Lecture* en Oxford, Antonio Marichalar publicó su ahora famoso artículo de 1924 ‘El español inglés George Santayana’,<sup>183</sup> que sigue siendo de lectura obligada para cualquier santayaniano. Fueron también muy importantes como presentación de Santayana sus traducciones de ‘Largo rodeo hacia el nirvana’,<sup>184</sup> de ‘Breve historia de mis opiniones’,<sup>185</sup> de ‘Religión última’,<sup>186</sup> de ‘Prólogo a *Los reinos del ser*’,<sup>187</sup> de ‘Prólogo y Epílogo a *El último puritano*’,<sup>188</sup> y de ‘Prólogo al *Reino de la verdad*’<sup>189</sup> en las revistas *Cruz y Raya*, *Sur* y *Revista de Occidente*. A pesar de lo cual, Marichalar no consiguió que Santayana participara en la efervescente vida filosófica de la Universidad Central.

---

183 Cf. *Revista de Occidente*, 9 (1924), pp. 340-341. El artículo fue rescatado para el monográfico que *Teorema* dedicó a Santayana en 2002, 1-3, pp. 167-177. Esta edición está disponible en Dialnet.

184 Cf. *Cruz y Raya*, 4 (1933), pp. 64-81. El artículo, en realidad la reseña de un libro de S. Freud, apareció en *Dial*, 75 (1923), pp. 435-442. La traducción de Marichalar fue rescatada por *Limbo (Teorema 16/3)*, 3 (1997), pp. 5-11.

185 Cf. *Sur*, 7 (1933), pp. 7-44; la traducción fue recuperada en *Limbo (Teorema 17/1)*, 4 (1998), pp. 5-21.

186 Cf. *Revista de Occidente*, 126 (1933), pp. 274-292. El artículo fue la conferencia pronunciada por Santayana en el centenario de la muerte de Spinoza, en 1932. Está recogida también en *Limbo (Teorema 16/3)*, 3 (1997), pp. 13-23.

187 Cf. *Revista de Occidente*, 144 (1935), pp. 233-254. El artículo corresponde al Prólogo de Santayana a *El reino de la esencia. Primer libro de “Reinos del ser”* (1927).

188 Cf. *Sur*, 34 (1937), pp. 7-28.

189 Cf. *Sur*, 63 (1939), pp. 11-17.

Menos conocidos serán seguramente sus esfuerzos para que Santayana viniera a Madrid a dar una conferencia. Porque Marichalar entró en contacto epistolar con Santayana seguramente a finales 1923 para invitarle a dar una conferencia en la Residencia de Estudiantes. La iniciativa no era del todo descabellada porque Santayana había estado, durante 1906, dando una serie de conferencias en París y en otras universidades francesas a invitación de la Universidad de la Sorbona. De la negativa de Santayana dio cuenta Marichalar en 1926 en su contribución para *Residencia* con estas palabras:

La Residencia se ha honrado invitándole reiteradamente; mas no habiendo obtenido todavía una aceptación por parte del profesor Santayana, se complace, en tanto se presenta la oportunidad propia, en publicar un breve ensayo, cuya traducción ha sido especialmente autorizada por él.<sup>190</sup>

Gracias a la reciente publicación de las cartas de Santayana a Marichalar publicadas por Domingo Ródenas de Moya —que van desde el 24/I/1924 hasta el 12/8/1933—, sabemos que la respuesta, definitiva, de Santayana data del 26 de febrero de 1924<sup>191</sup> y que, efectivamente, Santayana revisó la traducción de

---

190 ANTONIO MARICHALAR, 'George Santayana. Traducción y nota', *Residencia*, 1.2 (1926), p. 151.

191 "Espero que mi breve respuesta a la invitación de la Residencia de Estudiantes no pareciese descortés, pero quería dejar claro que ya no estoy para dar conferencias (...) Si vuestra amable invitación para hablarles a los estudiantes de Madrid y para conocer algo de su vida y preocupaciones me hubiera llegado hace treinta, o veinte, años atrás, hubiera sido un enorme placer para mí", 'Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Marichalar', *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 33 (2013), pp. 109-132, cit. p. 114. Cfr. DOMINGO RÓDENAS DE MOYA, 'La amistad correspondida entre George Santayana y Antonio Marichalar', *Revista de Occidente*, 391 (2013), pp. 63-76.

‘Paganismo’, uno de los *Pequeños ensayos* de Santayana que el crítico norteamericano afincado en Londres, Logan P. Smith, había publicado en 1920 y que fue el elegido para presentar a Santayana al público, lector si no presente, de la Residencia de Estudiantes. Fue, de hecho, la segunda traducción al castellano, después de la de Henríquez Ureña ya reseñada. El mismo año 1926 daba noticia Marichalar en *Orientaciones*<sup>192</sup> de la reciente novedad de Santayana, *Diálogos en el limbo*, de 1925.

De nada de esto quedan rastros, sin embargo, en la obra del gran referente de la filosofía española de la época: Ortega y Gasset. Tampoco, todo hay que decirlo, Santayana nombra a Ortega en sus obras. Sólo recientemente se han publicado sus anotaciones marginales a la edición de 1938 de *La rebelión de las masas*.<sup>193</sup> De ahí que hablemos de una oportunidad perdida para el mutuo enriquecimiento entre la filosofía española y la filosofía de Santayana. Hubo presencia testimonial, pero no diálogo propiamente dicho. Aunque siempre cabe imaginar qué hubiera pasado si, siguiendo las indicaciones de Eugeni D’Ors y de Henríquez Ureña, se hubiera incluido la obra de Santayana en el abundante, e impresionante, catálogo de traducciones de *Revista de Occidente*. Ahí hubiera encontrado un lugar ideal la pentalogía *La vida de la razón* (1905-1906) donde Santayana ofrecía un sistema filosófico, que abarcaba filosofía, política, religión, arte, ciencia y moral, con una buena carga de Aristóteles y con las dos novedades

---

192 Cfr. ANTONIO MARICHALAR, ‘Literatura. Rivière, Tolstoy, Keyserling. Santayana. Chesterton’, *Orientaciones* 1 (1926).

193 GEORGE SANTAYANA, ‘José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*’, *George Santayana’s Marginalia. A Critical Selection*. McCord-Zeller, edición e introducción de J. McCormick, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2011, pp. 92-100. Cf. DANIEL MORENO, ‘George Santayana y José Ortega y Gasset. Nuevos datos’, *Revista de estudios orteguianos*, 36 (2018), pp. 73-95; el artículo está disponible en la página web de la revista.

intelectuales más recientes ya digeridas: Charles Darwin y Friedrich Nietzsche. Considerada esta obra como una invitación vitalista a la acción y, en sintonía con el movimiento naturalista de la época, *La vida de la razón* fue saludada con entusiasmo, erigiéndose en una especie de Biblia para los jóvenes coetáneos. Se trataba de descubrir qué sabiduría es posible en un animal cuya mente es poética antes que literal. Siendo la razón una armonía entre diferentes impulsos, muchos de ellos rivales, su función no consiste en condenar impulsos opuestos, sino en integrarlos e instrumentalizarlos de la forma más adecuada en las actividades de los individuos y de las sociedades. La genialidad de Santayana fue darse cuenta de que aceptar que somos animales no nos obliga a prescindir de nada de lo que somos capaces: el ideal, la belleza y la felicidad. Ideas todas estas que hubieran encajado perfectamente con los planteamientos orteguianos.

De modo que, quizá, haya de buscarse el motivo del silencio orteguiano ante el creciente ruido en torno a Santayana en otro libro. Ya hemos recordado que *Egotism in German Philosophy* fue traducido al francés en 1917, con un Prefacio a cargo de Émile Boutroux, y al italiano en 1920. ¿Por qué no se tradujo en ese momento al español? Pues seguramente porque el tono crítico respecto a la filosofía alemana del que Santayana hacía gala lo alejaba del ambiente progermano que Ortega promocionaba en filosofía. En un momento en que Kant, por ejemplo, estaba siendo rescatado y convertido en un nódulo fundamental de la Historia de la Filosofía, Santayana escribía que:

El genial profesor Paulsen de Berlín (del cual tuve una vez el beneficio de ser alumno) recurría continuamente en sus conferencias a esta frase: *Man kann sagen* [puede decirse], como quien dice: las cosas adoptarán la siguiente figura, al procurar dibujarlas. Y, en cierta ocasión escribió un artículo

sobre Kant titulado muy atinadamente: *Was uns Kant sein kann* [Lo que Kant puede suponer para nosotros] porque ningún verdadero discípulo de Kant acepta lo que Kant enseñaba tal como él lo transmitía, sino que cada uno surge del estudio del maestro habiendo formado irresistiblemente uno o más sistemas propios. Tomar las vistas que deseamos de las cosas, si las cosas nos permiten simplemente tomarlas, y declarar luego que las cosas son meros términos de las vistas que tomamos de ellas, tal es el trascendentalismo.<sup>194</sup>

Resulta así que de Kant, directa o indirectamente, los egotistas alemanes sacan la convicción que constituye su más trágico error. Su presunción y su ambición son antiguas locuras de la raza humana; pero ellos consideran que estas pasiones vulgares son el espíritu creador del universo. Kant, es decir, el alma existente en el interior de Kant que estaba todavía un poco trabada en su expresión, fue el profeta e incluso el fundador de la nueva religión alemana.<sup>195</sup>

Que *El egotismo en la filosofía alemana* resultaba un libro incómodo se muestra en el comentario, algo exculpatorio, de Antonio Marichalar:

Nos hemos detenido en este libro porque quizá pudiera parecer circunstancial, excesivo: impropio de su autor, y, sin embargo, el síntoma que señala es un hecho cierto que se descubre en el transcurso de la filosofía alemana y que ha venido exaltándose hasta adquirir su máxima tensión en

---

194 GEORGE SANTAYANA, *El egotismo en la filosofía alemana*, traducción de Vicente P. Quintero, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, p. 72.

195 *Ibid.*, p. 88.

el expresionismo, donde el hombre —como en *La Aurora humanocéntrica* de Rubiner— se constituye en centro del Universo.<sup>196</sup>

Y que Santayana era consciente de la situación se percibe en la carta que le escribe a Antonio Marichalar el 14 de junio de 1933: “*Cruz y Raya* me interesa y me instruye mucho; solamente me extraña un poco que los alemanes hayan podido engañar con tanta facilidad a los filósofos españoles”.<sup>197</sup>

El comienzo de la Guerra en España en 1936 fue nefasto también para la filosofía en España. Pero, por paradójico que parezca, de Santayana se sigue hablando en la España franquista, a la vez que algunos se llevan su nombre a México o a la Argentina. En España, el jesuita Joaquim Iriarte ya empezó a escribir sobre Santayana en 1945; y a él se sumaron José María Alejandro y José Pemartín. En Argentina recalaron Ricardo Baeza, que tradujo la novela de Santayana *El último puritano* (1935) en 1940 (reseñada encomiásticamente por otro exiliado, Francisco Ayala), José Ferrater Mora, que tradujo *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe* (1910) en 1943 y Pedro Lecuona, que tradujo los tres volúmenes de *Personas y lugares*, prácticamente al ritmo que Santayana los publicaba, en 1944, en 1946 y en 1955. José Gaos, por su parte, desde México, se hizo eco del libro recopilatorio *Diálogos en el limbo* (1941), publicado en Buenos Aires, que recogía los ensayos de Santayana traducidos hasta ese momento, en su reseña ‘Santayana o de la filosofía española’ (1941). Ahí, por cierto, Gaos responde a la pregunta de Henríquez Ureña:

---

196 ANTONIO MARICHALAR, ‘El español inglés George Santayana’, o. c., p. 352.

197 GEORGE SANTAYANA, ‘Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Marichalar’, o. c., p. 127.

¿Por qué, en efecto [los españoles no se enteran de quién es Santayana]? Casi seguramente, por la versión que Ortega impuso a la curiosidad filosófica en España y en estos países americanos de lengua española hacia la producción filosófica germánica. No menos seguramente, porque las ganas españolas de tener un filósofo eran de tener un filósofo filósofo, si no un filósofo científico; no un “filósofo místico”, como puede considerarse a Fray Luis de León o a Santa Teresa, ni un filósofo literario, como Gracián o como Ortega.<sup>198</sup>

En honor a la verdad hay que decir que, aunque fugazmente, Juan Ramón Jiménez, Joaquín Xirau, María Zambrano, Jorge Guillén y Ramón J. Sender prestaron atención a Santayana. Y, desde América, Jorge Luis Borges, Jorge Mañach, Concha Zardoya, Xavier Villaurrutia, Luis Farré, Guillermo de Torre o Enrique Zuleta, entre otros, contribuyeron a su difusión.

En Estados Unidos, mientras tanto, aunque Santayana había renunciado a su puesto en la Universidad de Harvard en 1911 y abandonado su país de adopción para no volver más, sus editores, y su público, le seguían fieles. De hecho, cuando el profesor Schilpp decide crear la colección de “Filósofos vivos” para la Northwestern University Press, le dedica el primer número a John Dewey y el segundo a Santayana: *The Philosophy of George Santayana*, ed. de P. A. Schilpp, 1940. El libro incluyó la famosa ‘Confesión general’ santayaniana, varios ensayos sobre su obra —entre los que destaca el de Bertrand Russell— y la respuesta de Santayana, *Apologia*

---

198 JOSÉ GAOS, ‘Santayana o de la filosofía española’, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 32 (2012), pp. 53-64, cit. p. 57.

*pro mente sua*, traducida precisamente por J. Rovira Armengol para la *Revista de Educación* de Montevideo en 1945.<sup>199</sup>

Todas estas iniciativas fueron encomiables, pero hay que decir que, en conjunto, la posición de Santayana como eje del diálogo no sólo entre Estados Unidos y España sino entre España y América no cuajó del todo. De ahí que calificuemos a esa posibilidad de fallida. Pueden servir de colofón a esta parte las palabras de Julio Irazusta, escritas en 1932, cuando afirma que Santayana: “era a la vez famoso y desconocido. Cada vez que se hablaba de él, se lo hacía en términos del más alto encomio. Pero ise hablaba con tan poca frecuencia!”.<sup>200</sup>

EL DISCRETO DIÁLOGO EN TORNO A SANTAYANA EN LOS ÚLTIMOS TREINTA AÑOS. Con la muerte de Santayana en 1952 se multiplicaron las reseñas sobre su figura tanto en Estados Unidos como en América y en España. Fue un momento de esplendor que se vio seguido por un rápido apagón de su figura, que no impidió la reedición de sus obras, los estudios sobre su pensamiento ni que revistas como *The Journal of Philosophy*, *Revue internationale de Philosophie* o *Southern Journal of Philosophy* le dedicaran números monográficos.<sup>201</sup> La Guerra Fría

---

199 En Montevideo se preparó un manual para la formación del profesorado con *El sentido de la belleza*, de Santayana, traducido por J. Rovira Armengol, *Apología pro mente sua* (1940), el opúsculo nombrado, y algunos de los artículos recogidos en *The Philosophy of George Santayana*. Todo un intento de integrar la filosofía de Santayana en el *currículum* universitario uruguayo.

200 JULIO IRAZUSTA, ‘Acerca de Santayana’, *Sur*, 6 (1932), p. 186. El artículo está disponible en Cervantes virtual.

201 *The Journal of Philosophy* le dedicó, de hecho dos números, el primero en 1954, n° 51, y el segundo para conmemorar el centenario de la muerte de Santayana, en 1964, n° 61; a tal evento se sumó *Revue internationale de Philosophie* con su número 17 de 1963. A los veinte años de su muerte, *Southern Journal of Philosophy* le dedicó su

determinó, en el ámbito filosófico, el dominio ya del marxismo ya de la filosofía analítica ya del existencialismo, un contexto donde la figura de Santayana no resultaba muy cómoda. De ahí que cuando el ambiente filosófico norteamericano se vio dominado por el giro lingüístico y científico europeo, no solo Santayana sino W. James, R. W. Emerson, J. Royce, incluso J. Dewey y Ch. S. Peirce, quedaron en segundo plano; o, en el caso de los dos últimos, se salvaban solo sus aportaciones lógicas y metodológicas. Así y todo, Santayana ya había sido incluido en 1951 por Max H. Fisch en su *Classic American Philosophers, Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead*.<sup>202</sup> En España no fue hasta 1970 que Alfonso López Quintás decidió incluir a Santayana en su volumen de *Filosofía española contemporánea*. En ambos casos, los editores han de justificar la presencia de Santayana, dado que, por un lado, era español, y, por otro, se había formado en Estados Unidos y había escrito toda su obra en inglés. Constituyó así un caso, que consideramos único, de un pensador reivindicado desde las dos orillas del Atlántico. A estos editores pioneros le siguieron John J. Stuart, que incluyó a Santayana, junto a Peirce, James, Royce, Dewey y Herbert Mead en su *Classical American Philosophy. Essential Readings and Interpretative Essays* (1987), y José Luis Abellán, que incluyó a Santayana en 1989, en su monumental *Historia crítica del pensamiento español 5/3* bajo el epígrafe de “filosofía

---

número 10.2 en 1972, coordinado por Andrew J. Reck y John Lachs. Por parte española, hemos de esperar al número especial que *Teorema* 21.1-3 (2002) le dedicó a Santayana con ocasión del cincuentenario de su muerte, y que está disponible completo en Dialnet; y al número monográfico, coordinado por Graziella Fantini, de *Archipiélago*, nº 79, 2006. En 2009, la revista *Transactions of the Charles S. Peirce Society* le dedicó a Santayana su número 45.4.

202 Fordham University Press, Nueva York. El libro se reimprimió en 1991. La introducción a la selección de textos de Santayana corrió a cargo de Ph. B. Rice (pp. 257-256).

independiente”. Recientemente, Manuel Garrido ha colocado a Santayana en un lugar digno tanto en su *El legado filosófico y científico del siglo XX* (2007) como en su *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (2009).

De modo que cuando hace unos treinta años se derrumba la Unión Soviética y acaba de algún modo la Guerra Fría, retorna lo reprimido y, asociado al neopragmatismo, vuelve Santayana a subir unos escalones en su consideración como filósofo y en su presencia editorial. En Estados Unidos, John Lachs organizó, desde la Universidad de Vanderbilt, la *Santayana Society* en 1980; en 1983 Angus Kerr-Lawson fundó la revista anual *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society*,<sup>203</sup> y desde 1986 The MIT Press publica la edición crítica de las obras de Santayana,<sup>204</sup> a iniciativa de William G. Holzberger y Herman Saatkamp, Jr. Y no se puede olvidar la gran iniciativa de Kenneth M. Price y de Robert C. Leitz de editar en 1991 treinta ensayos sobre Santayana y su obra bajo el título *Critical Essays on George Santayana*,<sup>205</sup> algunos de cuyos colaboradores participarían en los congresos de los que hablaremos enseguida. En España, mientras tanto, Fernando Savater da a conocer a Santayana en

---

203 Cf.: <https://www.iupui.edu/~santedit/sant/santayana-society/bulletin/>.

204 Cf.: <https://www.iupui.edu/~santedit/sant/about-the-edition/publications/>.

205 *Critical Essays on George Santayana*, editados por K. M. Price y R. C. Leitz, III, G. K. Hall & Co., Boston, Massachusetts, 1991. Los integrantes fueron: Paul E. More, Newton Arvin, Lewis Mumford, Ellen Glasgow, Richard Church, Conrad Aiken, Frances W. Knickerbocker, Philip B. Rice, Newton Arwin, Malcolm Cowley, Adrienne Koch, John M. Mayor, Maurice F. Brown, William H. Marshall, Douglas L. Wilson, James C. Ballowe, Douglas L. Wilson, James C. Ballowe, Edward L. Shaughnessy, Lucy Beckett, Joel Porte, John McCormick, Daniel Aaron, William G. Holzberger, Herman Saatkamp, Jr. y Peter Conn.

varios artículos, Pedro García Martín publica *El sustrato abulense de Jorge Santayana* (1989) e Ignacio Izuzquiza su monografía *George Santayana o la ironía de la materia* (1989).

Como se ve, el rescate de Santayana fue un fenómeno que, de algún modo, corrió paralelo en Estados Unidos y en España, y que vino a coincidir en el *Primer Congreso Internacional sobre Jorge Santayana (1863-1952)* celebrado en Ávila los días 27, 28, 29 y 30 de mayo de 1992, donde coincidieron todos los nombrados.<sup>206</sup> Dado que fue el primer diálogo efectivo llevado a cabo entre Estados Unidos y España, y auténtico germen de todo lo que vino después, haremos un repaso pormenorizado a sus circunstancias y participantes, además de incluir un pequeño testimonio personal.

El marco general del congreso fue la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, cuya Comisión organizadora fue la patrocinadora del congreso; como colaboradores figuran el Ayuntamiento de Ávila, la Caja de Ahorros de Ávila y la Diputación Provincial; a efectos académicos, los organizadores fueron la Fundación Cultural St. Teresa, de la UNED de Ávila, y el Department of Philosophy & Humanities de la Texas A&M University; y las dos personas que encarnaron el encuentro fueron, respectivamente, Pedro García Martín y Herman Saatkamp, Jr. La sintonía y el papel que ambos asumieron como “embajadores académicos” resultaron decisivos. En el caso de Pedro García Martín, sin duda, debemos a su empeño buena parte de la restitución de Santayana dentro del panorama filosófico e intelectual en nuestro país.<sup>207</sup> Fueron quince ponencias y treinta y seis comunicaciones. Santayana era presentado como

---

206 Cf. PEDRO GARCÍA MARTÍN, ‘La vigencia de Jorge Santayana. (Breve memoria del Primer Congreso Internacional sobre su obra)’, *Isegoría*, 7 (1993), pp. 223-226.

207 A Pedro García Martín se debe no solo su investigación sobre

un cosmopolita que vivió y desarrolló su obra entre dos mundos y llevó a cabo en su pensamiento una perfecta síntesis de lo más universal y rico de ambos. Una síntesis entre el pragmatismo americano y el espiritualismo mediterráneo, entre el materialismo y el idealismo, entre lo moderno y lo clásico, entre la realidad vital y la tradición.

La apertura del congreso corrió a cargo del presidente de la Diputación de Ávila y del diplomático Emilio Garrigues y Díaz-Cañabate, que había estado presente en el entierro de Santayana en Roma cuarenta años antes.<sup>208</sup> La ponencia inaugural de Saatkamp llevó como título ‘Santayana. The Popular Stranger’ y la de Pedro García Martín ‘La idea de Ávila en Jorge Santayana’. Lamentablemente no se publicaron las actas del congreso. Quizá por eso sea relevante citar pacientemente los títulos y los nombres de los participantes.

El jueves 28 se abrió con la ponencia del ya citado John Lachs, ‘Santayana as Pragmatist’ y de Fernando Savater ‘Las vinculaciones entre estética y ética en Jorge Santayana’<sup>209</sup> y se cerró con el también citado profesor Izuzquiza, ‘Posibilidad y armonía: Santayana y el pensamiento como aristocracia’. Las ponencias del viernes 29 fueron de José María Alonso Gamo, autor de *Un español en el mundo. Santayana* (1966), ‘Dos inéditos de Santayana con Ávila al fondo’, de John McCormick, autor de *George Santayana. A Biography* (1987), ‘Santayana’s

---

las raíces abulenses de Santayana, sino la traducción, entre otras, de *Personas y lugares*, y la iniciativa de otorgar el nombre de Jorge Santayana a uno de los institutos de educación secundaria de Ávila.

208 Cf. DANIEL MORENO, ‘Santayana, un modo de morir’, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 827 (2019), pp. 108-113.

209 Como prueba del diálogo establecido, este artículo de Savater apareció en inglés en *The Bulletin of the Santayana Society*, 13 (1995), pp. 13-24.

Reading of Freud’, del escritor José Jiménez-Lozano, ‘Jorge Santayana, un solitario castellano’, de Timothy Sprigge, autor de *Santayana. An Examination of his Philosophy* (1974), ‘How Many Members Has The Realm of Truth?’ y del profesor de la Cornell University Joel Porte, ‘My Life with Santayana’. Finalmente, el sábado 30 hablaron Gerard Deledalle, de la Universidad de Perpignan, ‘George Santayana: Scepticism and Politics’, Jude Dougherty, de la Universidad Católica de América, ‘Santayana and the Role of Religion in Society’, Richard Lyon, autor de la presentación de la edición crítica de *Persons and Places* (1986), ‘The Spirit’s Alchemicana’, e Irving Singer, autor de *Santayana’s Aesthetics* (1957), ‘Santayana as a Humanist Philosopher’.

Los que presentaron comunicaciones, algunos ya con importantes textos sobre Santayana y otros que los escribirían en los años posteriores al congreso, fueron: de Estados Unidos, P. Kuntz, D. MacDonald, H. Levinson, D. Dilworth, K. Price, W. Holzberger, Mette Pedersen, H. Dawson, J. Gouinlock, M. Grossman, J. Anton, E. Shirley, K. Wallace, I. K. Wenkart, J. McDermott, L. Hickman, T. Alexander, R. Robin, A. Reck, V. Luizzi, V. Tejera, M. Baseheart y M. Miller; de España, A. Domínguez Rey, Carmen González, José Luis Abellán y José Beltrán Llavador; de Canadá, A. Kerr-Lawson y J. Michelsen; de Sudáfrica, A. Woodward; de Nigeria, J. A. I. Bewaji; de Guatemala, R. Juárez-Paz; de Bulgaria, I. Stupova, y de Rusia, T. Yepoyan.

La comunicación de José Beltrán se tituló ‘Filosofía del viaje: el pensamiento “nómada” de Santayana’; en ella daba cuenta de uno de los temas abordados en mi Tesis doctoral que apareció en 2002 con el título *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*.<sup>210</sup> Lo más importante que recordamos de

---

210 JOSÉ BELTRÁN LLAVADOR, *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*, Biblioteca Javier Coy d’estudis

aquellos intensos días fue ver el paisaje de la ciudad de Ávila poblado por un nutrido grupo de notables académicos convertidos esos días también en “turistas accidentales” que, procedentes principalmente de Estados Unidos, habían acudido al Congreso inspirados por la obra del pensador español. También pudimos saludar personalmente a los pocos jóvenes filósofos españoles que ya habían dado noticia —y seguirían haciéndolo después— de su predilección por el “raro” Santayana.

El efecto del congreso a medio plazo se fue haciendo evidente a tenor de las sucesivas publicaciones de y sobre Santayana. Fue decisiva la incorporación del profesor Manuel Garrido prologando varias ediciones de Santayana y fundando en 1996 *Limbo. Boletín de la Cátedra “Jorge Santayana” del Ateneo de Madrid*. Las editoriales que fueron incluyendo a Santayana en sus catálogos fueron: Cátedra, Tecnos, Trotta, Biblioteca Nueva, Prensas Universitarias de la Universidad de Valencia, Verbum, Krk, El Instituto Cervantes de Roma, Renacimiento, Machado Libros, Prensas Universitarias de la Universidad de Murcia, MuVIM y FCE. De modo que, en la actualidad, es bien fácil conseguir gran parte de la obra de Santayana en ediciones recientes. Todo un logro.

Volviendo al diálogo entre santayanianos de diversos países, la siguiente ocasión formal para ello la constituyó el *II International Conference on George Santayana*, coordinada por Krzysztof Piotr Skowroński y desarrollada entre el 2 y el 24 de junio de 2006 en la Universidad de Opole, Opole (Polonia). Nada de extraño que, tras la caída del comunismo en Polonia, se interesaran por el pragmatismo; acaso más casual fue centrarse en Santayana, pero ahí estaba el infatigable

---

nord-americans, Universitat de València, Valencia, 2002. Hay una segunda edición de 2008.

Chris acogiendo a todos los intervinientes, que fueron los siguientes: Angus Kerr-Lawson, presidente de la *Santayana Society*; Marianne Wokeck, directora de la *Santayana Edition*; Herman J. Saatkamp Jr., presidente de *Stockton College* de New Jersey; Krist Frost, de la *Santayana Edition*; Krzysztof (Chris) Piotr Skowroński, de la Universidad de Opole; Till Kinzel, de la *Technische Universität* de Berlín; Daniel Moreno, del IES Miguel Servet de Zaragoza; H.G. Callaway, de la Universidad de Mainz; Ángel Faerna, de la Universidad de Castilla-La Mancha; Glenn Tiller, de la Universidad de Texas A&M; Matthew Flamm, del *Rockford College*, USA; Ramón del Castillo, de la UNED; Charles Padrón, de la Universidad Stephen F. Austin de Texas; Jessica Wahman, del *Dickinson College*, USA; Richard Rubin, de la *Washington University* de S. Louis, USA; Tomasz Czernik, de la Facultad de Teología de Wrocław; James Seaton, de la Universidad de Michigan; Giuseppe Patella, de la Universidad *Tor Vergata* de Roma; Daniel Pinkas, de la *Haute École d'Arts Appliqués* de Ginebra; Lenka Krejsova, de la Universidad de Presov, Eslovaquia; y Jacek Gutorow, de la Universidad de Opole.

Del desarrollo del congreso di cuenta en la 'Crónica del *II International Conference on George Santayana*';<sup>211</sup> y mi ponencia daba a conocer también una parte de mi tesis doctoral que acabó convirtiéndose en la monografía *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida* (2007). Como efecto a medio a plazo del diálogo establecido en Opole se puede contar que uno de los participantes, Charles Padrón, se hizo cargo de la traducción del libro, que fue publicado en inglés en 2015.<sup>212</sup> Pero, a corto plazo, el profesor Kerr-Lawson,

---

211 DANIEL MORENO, 'Crónica del *II International Conference on George Santayana*', *Limbo (Teorema 25/3)*, 26 (2006), pp. 43-47.

212 DANIEL MORENO, *Santayana filósofo*, Madrid, Trotta, 2007. *Santayana the Philosopher*, traducción de Charles Padrón, Bucknell

se entusiasmó al tener entre sus manos un ejemplar de *Limbo* y propuso iniciar la publicación de una ‘Carta desde España’ en *Overheard in Seville*.<sup>213</sup> En esta ocasión las actas del congreso sí que fueron publicadas en 2007 bajo el título *Under Any Sky: Contemporary Readings of George Santayana*,<sup>214</sup> que incluyó textos de autores que no pudieron acudir personalmente: John Lachs, Paul Foster, Thomas Alexander, Antonio Lastra y Manuel Garrido.

Ante el interés suscitado, el tercer congreso no se hizo esperar. En esta ocasión lo organizó José Beltrán solamente tres años más tarde, de nuevo en España, concretamente en Valencia: *Tercer congreso internacional sobre Jorge Santayana/III Internacional Conference on George Santayana*, 16-18 de noviembre, 2009, Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad (MuVIM), Valencia. De dar cuenta de lo ocurrido se encargó en esta ocasión Andrés Tutor en las páginas de *Limbo*.<sup>215</sup> Las actas se publicaron en 2011: *Santayana: un pensador universal*.<sup>216</sup> Y los integrantes

---

University Press, Lanham (Maryland), 2015.

213 ‘Carta desde España’, *Limbo (Teorema 25/3)*, 26 (2006), pp. 49-50 y, en inglés, *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society*, 24 (2006), p. 39. Las siguientes cartas aparecieron, hasta el fallecimiento del profesor Kerr-Lawson en 2011, en los números 25 (2007), pp. 29-30; 26 (2008), p. 41; 27 (2009), p. 37; 29 (2010), p. 40.

214 La edición corrió a cargo de Matthew Caleb Flamm y Krysztof Piotr Skowroński, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle (Inglaterra), 2007.

215 ANDRÉS TUTOR DE URETA, ‘Informe del Congreso Internacional sobre Jorge Santayana’, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 30 (2010), pp. 155-159.

216 La edición corrió a cargo de Sergio Sevilla, Manuel Garrido y José Beltrán, Biblioteca Javier Coy d’estudis nord-americans, Universidad de Valencia, Valencia, 2011. La publicación incluyó un CD con todas las ponencias, y las comunicaciones, ya en inglés ya en español ya en

como ponentes fueron los ya citados H. Saatkamp, Pedro García, Chris Skowroński, M. C. Flamm, A. Faerna, R. del Castillo, G. Patella, D. Dilworth; John Lachs y Manuel Garrido excusaron su asistencia, aunque se leyeron sus ponencias; José Beltrán y Daniel Moreno incluyeron su texto en las actas. A estos se añadieron nuevas voces como las del poeta Vicente Cervera, Graziella Fantini, Martin Coleman y Cayetano Estébanez, todos ellos con importantes obras sobre Santayana en su haber. Las comunicaciones corrieron a cargo de Manuel Bermúdez, Michael Brodrick, Sixto J. Castro, Rafael Cejudo, Ramón Román, María Aurelia di Berardino, Carmen González, Belén Hernández, Edward E. Lovely, Daniel Pinkas, Richard M. Rubin, José Miguel Sabater Rillo, Julio Seoane y Leonarda Vaina. Todo un elenco internacional que aseguraba a Santayana gran presencia y relevancia, y que hacía verdad el título del congreso: ‘Santayana un pensador universal’.

Organizado por Giuseppe Patella, el cuarto congreso tuvo lugar en Roma: *IV International Congress on George Santayana, ‘George Santayana and Italy*, los días 30 y 31 de octubre de 2012, en Roma, para conmemorar el 60 aniversario de la muerte de Santayana y como anuncio del 150 Centenario de su nacimiento, que se celebraría en 2013. El congreso contó con la colaboración de la Università di Roma Tor Vergata, la Società Geografica Italiana, la Casa delle Letterature y el Instituto Cervantes de Roma. En la ciudad donde Santayana vivió los últimos años de su vida y donde está enterrado, se reunieron los siguientes ponentes, utilizando en las ponencias ya el inglés ya el español ya el italiano: de los ya citados, H. Saatkamp, D. Dilworth, D. Pinkas, L. Vaiana, G. Tiller, M. Coleman, M. Flamm, D. Moreno, V. Cervera, J. Lachs, C. Estébanez, G. Patella, J. Beltrán, K. Skowroński, B. Hernández y Ch. Padrón; las voces nuevas en esta

ocasión fueron: Michael P. Hodges, de la Universidad de Vanderbilt, Michael Brodrick, entonces en la *Santayana Edition*, Gionvanni Dessi, de la Università di Roma Tor Vergata, Amparo Zacarés,<sup>217</sup> de la Universidad de Valencia y Federico Bellini, de la Università Cattolica di Milano. De cronista para *Limbo* ejerció Andrea Nicita.<sup>218</sup> Las ponencias en este caso se dividieron en dos grupos, unas vieron la luz en *Santayana at 150. International Interpretations*, editado por Matthew C. Flamm, Giuseppe Patella y Jennifer A. Rea (2014), y otras en *Limbo* 34 (2014).

Llegamos así al que hasta ahora ha sido el quinto encuentro de estudios sobre Santayana: el V *International Congress on George Santayana 'The Life of Reason in the Age of Terrorism'*, celebrado, con la organización de Chris Skowroński, en Berlín, los días del 11 al 14 de julio de 2016, en el marco del Berlin Practical Philosophy International Forum e. V. Gran parte de los allí reunidos constituían ya un grupo de amigos llenos de proyectos para dar a conocer a Santayana *urbi et orbi*. El lector ya conoce a Cayetano Estébanez, Matthew Flamm, John Lachs, Till Kinzel, Daniel Moreno, Charles Padrón, Giuseppe Patella, Daniel Pinkas, Herman Saatkamp y Chris Skowroński. Pero, como en el resto, este congreso sirvió para reunir a otros santayanianos más o menos cercanos a Santayana, como: Nora Horvath, de Hungría, Jacquelyn Kegley, de California, Katarzyna Krempleska, de Polonia, Eduardo Mendieta, de Estados Unidos, Maja Niestroy, de Berlín, Luka Nikolic, de Montenegro, Matteo Santarelli, de Italia, y Alicia García Ruiz y Andrés Tutor,

---

217 Traductora, además, de la obra de GIUSEPPE PATELLA: *Belleza, arte y vida: La estética mediterránea de George Santayana*, PUV, Valencia, 2010.

218 ANDREA NICITA, 'George Santayana and Italy. IV International Congress on George Santayana (Rome, 30-31 ottobre 2012)', *Limbo*, 33 (2013), pp. 201-215.

de España. Este último fue el cronista del congreso.<sup>219</sup> Surgieron así nuevas posibilidades de colaboración internacional. Las actas en este caso tardaron un poco en salir: *The Life of Reason in an Age of Terrorism*, editado por Charles Padrón y Krzysztof Piotr Skowroński (2018), e incluyeron la ponencia de José Beltrán.

En definitiva, se puede conceder al profesor Herman Saatkamp el título de único participante en los cinco congresos internacionales celebrados en torno a Santayana hasta el momento. El título de decano del santayanismo pertenece sin lugar a dudas al longevo y muy activo profesor Lachs (Budapest, 1934), de hecho acaba de apoyar la publicación de la última monografía sobre Santayana: Katarzyna Krempleska, *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeutics of Finite Life and Human Self* (2019), un libro escrito por una estudiosa polaca, en inglés, relacionando por vez primera a Santayana con su contexto filosófico europeo y publicado por la Universidad del Estado de Nueva York. Todo un ejemplo de diálogo transatlántico.

En estos años hemos visto desaparecer la generación que empujó a Santayana: José María Alonso Gamó, Richard Lyon, John McCormick, Henry S. Levinson, Timothy Sprigge, Angus Kerr-Lawson, Irving Singer, Manuel Garrido, William Holzberger o James Seaton. Pero nuevos santayanianos están surgiendo, de modo que la llama (o si se prefiere, “el fuego pálido”, en expresión de Ramón del Castillo) de Santayana seguirá viva.

Hay que decir que, con ser larga la lista de nombres no incluye a todos los que han publicado sobre Santayana. Son numerosos los participantes nuevos en cada número del *Bulletin* y, en España, destacan dos libros colectivos: (1) *Los reinos de Santayana* (2002) que, en edición de

---

219 ANDRÉS TUTOR DE URETA, ‘Report on the 5<sup>th</sup> International Conference on Santayana’, *Limbo*, 36 (2016), pp. 153-155.

Vicente Cervera y de Antonio Lastra, daba a conocer diez ensayos, y una carta donde el infatigable Saatkamp, por cierto, decía:

Las aportaciones españolas sobre Santayana son muy importantes. Estoy convencido de que muchas de las intuiciones de Santayana no llegan al público americano a causa de su falta de conocimiento y apreciación de la cultura y la herencia intelectual de España;<sup>220</sup>

(2) *El animal humano. Debate con Jorge Santayana* (2008), editado por Jacobo Muñoz y por Francisco José Martín, que contó con la colaboración de doce ensayistas.

Y el diálogo sigue también vivo, a la espera del siguiente congreso, que sería estupendo que se celebrara en Estados Unidos. El 28 de junio de 2016, de hecho, tuvo lugar en el Instituto Cervantes de Nueva York la mesa redonda ‘Santayana, la filosofía como forma de vida’, en la que participaron Ángel Alcalá,<sup>221</sup> Herman J. Saatkamp Jr., Daniel Moreno y Martin A. Coleman.<sup>222</sup> Y el 13 de abril de 2017, a su vez, se reunieron en el Instituto Cervantes-Observatorio de la Lengua Española en la Universidad de Harvard Daniel Moreno, Martin Coleman y John Lachs, moderados por Sean Kelly, profesor de la Universidad de Harvard, para conmemorar la edición crítica de de los

---

220 ‘Una carta de Herman J. Saatkamp, Jr. Editor general de *The Works of George Santayana*’, *Los reinos de Santayana*, ed. de Vicente Cervera Salinas y Antonio Lastra, Biblioteca Javier Coy d’estudis nord-americans, Universidad de Valencia, Valencia, 2002, pp. 13-15, cit. p. 13.

221 La fuerte vinculación del profesor Ángel Alcalá (Andorra, 1928-Nueva York, 2017) con Santayana —don Jorge para él— se dio a conocer en ‘Ángel Alcalá sobre Santayana: un testimonio inédito’, *Limbo*, 28 (2002), pp. 179-185.

222 Véase la crónica del acto por ANA VÁZQUEZ BARRADO, ‘Santayana en Amster Yard’, *Limbo*, 36 (2016), pp. 143-152.

cinco libros que componen *The Life of Reason*<sup>223</sup> —que aún siguen sin estar publicados completos en español, por cierto.

Mención especial merece, para ir cerrando este apretado repaso al diálogo reciente entre santayanistas, la Segunda Navegación de *Limbo*. Efectivamente, ante el auge del santayanismo en España y en Estados Unidos, Manuel Garrido decidió en 2006 que *Limbo* pasara de ser el Apéndice a la revista cuatrimestral *Teorema* — que había empezado su primera andadura veinte años antes— a ser un volumen exento anual que acompañaría al volumen de otoño de *Teorema*. Adoptó además como subtítulo: *Boletín internacional de estudios sobre Santayana*,<sup>224</sup> destacando así su voluntad de convertirse en una plataforma para el diálogo filosófico internacional. Y efectivamente desde el número 27, publicado en 2007, hasta el último por ahora, el número 39, de 2019, ha salido puntualmente; desde hace unos años, todos los números están alojados en Dialnet.

Acaso merezca la pena, finalmente, aportar la estadística que agrupe por países a los contribuyentes de *Limbo* desde su segunda navegación: hasta el momento, España está representada en *Limbo* 27-39 con 45 personas, que han publicado en torno a 82 textos; Estados Unidos ha aportado 27 intervinientes y del orden de 35 artículos; de Italia han colaborado 7 participantes, repitiendo dos de ellos; de Argentina 3, una de ellas tres veces; y en Polonia, Suiza, Alemania, México y Hungría contamos con un enlace en cada país, repitiendo dos veces Polonia y Suiza.

Se puede decir, por tanto, que se han hecho verdaderas las palabras de Santayana:

---

223 El hispanista ANTONIO BARBAGALLO dio noticia de la mesa redonda en ‘Santayana en Harvard’, *Limbo*, 37 (2017), pp. 147-151.

224 ‘*Limbo* inicia hoy una segunda navegación’, *Limbo*, 27 (2007), pp. 5-9.

Como pensador, nací en la época equivocada y fui alimentado de un modo equivocado. Confío en que más adelante alguien reviva partes de mi filosofía en circunstancias más favorables.<sup>225</sup>

---

225 GEORGE SANTAYANA, 'The Idler and His Works', *The Idler and His Works, and Other Essays by George Santayana*, ed. de Daniel Cory, George Braziller, New York, 1957, p. 19.

## Waldo Frank y *Our America* en la España intelectual de los años veinte

Margarita Garbisu Buesa

En 1919, hace ahora cien años, se publicó en Estados Unidos *Our America*, de Waldo Frank. En 1920 veía la luz *Notre Amérique* la versión francesa del ensayo. En 1921, en un caluroso mes de julio, Frank viajaba por primera vez a España. Son tres acontecimientos en la vida del autor norteamericano que van indisolublemente de la mano.

En el prólogo a la primera edición de *Our America*, Frank escribía:

Durante la guerra, Francia envió a los Estados Unidos artistas y literatos con el fin de hacer conocer ese país en América. Y al poco tiempo de estar aquí, se les ocurrió a algunos de ellos que sería

bueno hacer conocer América en Francia. [...] Estos hombres descubrieron todo un mundo en América que, como no tenía expresión propia, no lo habían ni siquiera imaginado en Francia; y pensaron que lo mejor sería hacer que la América joven dejase escuchar su voz en París.

De este modo es como fui instado a escribir este libro.<sup>226</sup>

Esos artistas y literatos franceses fueron Gaston Gallimard, editor de la mítica *La Nouvelle Revue française*, y Jacques Copeau, director del Théâtre du Vieux-Colombier y antiguo director de la revista. Coincidieron con Frank en Nueva York, ciudad en la que vivía, durante los años de la Primera Guerra Mundial y pronto se afianzó una buena amistad entre ellos. Cuenta Frank en sus *Memorias* que los franceses acudían a menudo a su apartamento neoyorquino para aislarse de los ruidos desgarradores de la urbe; y allí, entre tertulia y tertulia, “no cesaban de formular preguntas” sobre Estados Unidos y sus habitantes.<sup>227</sup> De estas preguntas y sus posibles respuestas nació *Our America*.

Gallimard y Copeau tuvieron claro que querían un ensayo sobre América escrito desde la perspectiva de un joven americano. El volumen que, como se ha señalado, se publicó en 1920 en Francia bajo el título *Notre Amérique* y en traducción de Hélène Boussinesq, cosechó una mejor recepción en Europa que en Estados Unidos. La versión gala se convirtió, por tanto, en la mejor puerta de entrada del primer pensamiento americanista de Waldo Frank en Europa y, por ende, en España.

---

226 W. FRANK, *Nuestra América*, trad. de E. Garro, Babel, Buenos Aires, 1929, p. 13.

227 W. FRANK, *Memorias*, trad. de E. Goligorsky, Sur, Buenos Aires, 1975, p. 208.

Pero esto Frank no lo sabía cuando, en julio de 1921, decidió viajar por primera vez a nuestro país. En esos años, la fabulosa década de los veinte, todos sus colegas recorrían Europa; con dólares en el bolsillo era fácil conquistar el Viejo Continente y “a la intelectualidad norteamericana —explica asimismo en sus *Memorias*— le gustaba Europa porque esta no era los Estados Unidos”.<sup>228</sup> Frank ya conocía Francia, Italia y Alemania (una educación privilegiada se lo había permitido), pero quiso sumarse a la moda imperante, si bien optando por España. ¿Por qué España? Porque los elementos hispánicos del Sudoeste de los Estados Unidos mostrados en *Our America* le habían conmovido; y quiso acudir al origen de tal conmoción.<sup>229</sup> Una vez en España fue cuando descubrió que su ensayo estaba cosechando una buena acogida en el país, gracias, fundamentalmente, a la versión francesa.

Sobre todo ello se pretende reflexionar en este trabajo: sobre cómo, en efecto, desde la década de los veinte la figura, la obra y el pensamiento de Frank tuvo una importante recepción entre los intelectuales españoles del momento; y también sobre cómo el pensamiento de los más importantes intelectuales del momento hizo mella en Frank, a raíz de esa primera estancia en España. Tal vínculo de ida y vuelta tuvo su expresión en artículos, ensayos y cartas y, por supuesto, en relaciones personales que se cosecharon en ese verano de 1921 y en un segundo viaje del estadounidense a España, tres años después, en la primavera de 1924. Esta segunda estancia, más larga y fructífera que la anterior, significó el inicio de un cambio en su perspectiva intelectual, que desde entonces irá virando hacia un acercamiento a la América hispana. Precisamente el marco temporal de este trabajo va a llegar hasta 1929, año en el que Frank realiza su

---

228 *Ibid.*, p. 202.

229 *Idem.*

primer viaje a Latinoamérica y en el que, además, tienen lugar otros hechos fundamentales en ese viraje de su trayectoria.

Diversos estudiosos ya han abordado el primer vínculo de Frank con España y su transcendencia posterior: Chapman, Fernández Borchardt, Ogorzaly o Rogers, entre ellos.<sup>230</sup> Y aunque el análisis de cada cual aborda una perspectiva diversa del tema, todos mencionan como punto de partida en la andadura americanista del escritor la publicación en 1919 de *Our America*. Cabe, por tanto, iniciar el desarrollo de nuestro discurso con una breve reflexión sobre esta obra.

*OUR AMERICA* Y EL DESENCANTO. Cuando Frank comenzó a escribir *Our America* en 1918, tan solo había publicado un libro: la novela *The Unwelcome Man*. Aun así, gozaba de un nombre en el mundo intelectual estadounidense gracias a su labor periodística y a su estrecho vínculo con *The Seven Arts*, una revista cultural que vivió tan solo un año (de noviembre de 1916 a octubre de 1917) y que lanzó únicamente doce ejemplares, pero que se convirtió en un referente en la crítica literaria y artística norteamericana. La publicación había nacido de la iniciativa del escritor James Oppenheim y tanto Frank como el joven crítico Van Wyck Brooks en seguida se convirtieron en dos de sus guías, al asumir conjuntamente la ayudantía de dirección. A ambos, a Oppenheim y a Brooks, Frank dedica varias páginas del capítulo séptimo de *Our America*, titulado

---

230 Véase A. CHAPMAN, 'Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase', *Hispania*, XLIV, 4 (1961), pp. 626-634; y 'Waldo Frank in Spanish America: Between Journeys, 1924-1929', *Hispania*, XLVII, 3 (1964), pp. 510-521; R. FERNÁNDEZ BORCHARDT, *Waldo Frank, un puente entre las dos Américas*, Universidade da Coruña, A Coruña, 1997; M. A. OGORZALY, *Waldo Frank. Prophet of Hispanic Regeneration*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1994; G. ROGERS, 'The Circulation of Interwar Anglophone and Hispanic Modernisms', ed. de M. Wollaeger y M. Eatough, *The Oxford Handbook of Global Modernisms*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 461-477.

‘Nueva York’. Nueva York, la ciudad en la que Europa y América confluyen, la ciudad a la que cientos de miles de europeos llegaron a finales del XIX para emprender una nueva vida y convertirse en *pioneers*, al igual que muchos años antes habían hecho los primeros colonos, los *pioneers* que crearon en el siglo XVIII la América de Frank.

La figura del *pioneer* (en español, pionero, con la acepción también de colonizador e iniciador) está presente a lo largo de todo el ensayo, si bien es el protagonista absoluto del capítulo primero que se titula ‘La tierra del *pioneer*’. Desde el inicio Frank deja claro la tesis del volumen: el convencimiento de que, desde su origen, los Estados Unidos se sustentaron sobre cimientos capitalistas. Las primeras colonias de la costa Este y sus habitantes —afirma Frank— “tuvieron un propósito consciente de riqueza”,<sup>231</sup> propósito a partir del cual se impulsó el desarrollo de la nación: desde la propia constitución de 1789, que se asentó sobre una base claramente económica, hasta la circunstancia de los emigrantes europeos, que llegaron del país que llegaron y fueran de la condición que fueran, desembarcaron en la costa americana con el único afán de hacer riqueza. Eran gentes pragmáticas, racionales, utilitaristas; eran los *pioneers*.

En pro de lo material, la máquina se convirtió en el mejor aliado del *pioneer*; se pasó de la esclavitud del negro a la “esclavitud del asalariado”, del colonialismo al industrialismo, de la producción a la acumulación.<sup>232</sup> La espiritualidad sobraba; la cultura, también. Como afirma Fernández Borchardt, el *pioneer* era “un hombre

---

231 FRANK, *Nuestra América*, op. cit., p. 25.

232 *Ibid.*, p. 60.

práctico por excelencia, sin más vuelos intelectuales que los proporcionados por su asistencia a la iglesia y la escuela”.<sup>233</sup>

Por los restantes capítulos del ensayo (nueve en total), se van uniendo al *pioneer* otros de los perfiles y colectivos que ayudaron a construir y definir el país; así, por ejemplo, el capítulo segundo se centra en el puritano. Se titula ‘Nueva Inglaterra’ pues en esta zona de Estados Unidos se asentó una mayoría de puritanos ingleses, que, en su nueva tierra, se convirtieron en comerciantes. Surgió de este modo la combinación perfecta: el pionero y el puritano, el ambicioso colonizador y el comerciante calvinista bendecido por Dios. Si el primero, simbolizaba “la dinámica simple y primitiva del capitalismo”, el segundo, “la superestructura ideológica y religiosa de la burguesía”,<sup>234</sup> esto es, los dos pilares en los que se soportaría la sociedad americana.

Vienen después los que, sobre esta base, completaron el sueño de América: la figura del judío, que llegó al Nuevo Continente a finales del XIX “con su espíritu y su voluntad de poderío bien aguzados”;<sup>235</sup> el negociante de Chicago, hombre activo e insaciable en una ciudad áspera de mataderos, fábricas y ferrocarriles; o el urbanita de Nueva York, descendiente de Europa y súbdito de la ciudad de los rascacielos.

Pero en medio del desamparo materialista, América ha escuchado voces disidentes, hombres de la ciencia y la cultura, que llevaron la contraria al orden establecido: Albert Ryder, Sherwood Anderson, Robert Frost, Amy Lowell, muchos escritores y críticos del Greenwich Village neoyorquino (como los antes citados) y, por encima y antes que todos ellos, dos nombres fundamentales:

---

233 FERNÁNDEZ BORCHARDT, *Waldo Frank*, p. 27.

234 *Ibid.*, p. 28.

235 FRANK, *Nuestra América*, p. 83.

Henry David Thoreau y Walt Whitman. Thoreau —afirma Frank— “buscó en el retorno a la naturaleza, un remedio a las falsedades de la vida moderna” y se aventuró a desmontar el mito americano sustentado en el binomio pionero-puritano:

Como si estuviese en contacto con la América atormentada y circundada de acero del siglo XX, Thoreau revela la profunda hostilidad que existe entre la vida y la fe en los negocios del americano; descubre las falsas pasiones que nacen de la posesión; ridiculiza la dirección fanática de la voluntad puritana que rechaza la vida, prefiriendo un poder que sin vida no podrá ejercer o dirigir.<sup>236</sup>

Y Whitman —continúa— preparó a su pueblo para una tarea futura, para salir de la represión vital causada por la constante ambición de lo material. Dándole voz, dando voz a Whitman, Frank concluye el ensayo y agita así las almas de una joven generación de hombres y mujeres que anhela se conviertan en los futuros *pioneers* del espíritu:

He aquí nuestra tarea. Whitman la previó, la cantó y nos preparó. Debemos atravesar un periodo de sufrimiento estático, de cultivo interior. Debemos vencer nuestra manía impotente de alcanzar éxito en las proezas insignificantes. Debemos comenzar a suscitar dentro de nosotros mismos la energía que es el amor de la vida; porque esa energía, cualquiera que sea la forma que la mente le asigne, es religiosa y su función es crear. Y, en un mudo agonizante, creación quiere decir revolución.<sup>237</sup>

---

236 *Ibid.*, pp. 140, 142-143.

237 *Ibid.*, pp. 202-203.

Pero como se ha afirmado previamente, Frank viajó a España en 1921 por la conmoción que en él despertaron los componentes hispánicos del Sudoeste de los Estados Unidos mostrados en *Our America*. Y es que el capítulo cuarto del volumen, titulado ‘La tierra de las culturas sepultadas’, está dedicado a las poblaciones mexicanas residentes en esa zona del país. Y del mismo modo que en los capítulos anteriores Frank solo había visto en el *pioneer*, el puritano y el judío un anhelo permanente de riqueza, ahora en el mexicano ve un esfuerzo de comunión con la tierra y la asunción de la cultura india.

Afirma que el mexicano no se corresponde con el prototipo de *pioneer*, que, muy al contrario, desde un principio “se aferró a su suelo y lo amó, y de él extrajo placer y belleza”. En 1848, cuando los Estados Unidos arrebataron a México buena parte de sus tierras, el mexicano fue sometido y pasó a convertirse en ciudadano de segunda, en “un grasiendo, un mestizo, un negro”, despreciado por el nuevo colono y, perdido el respeto y el orgullo, despreciado hasta por sí mismo. A pesar de ello, a pesar de ese sometimiento, el mexicano mantuvo su seña de identidad y siguió amando a su tierra.

“El mexicano encontró al indio y aprendió de él” — asegura Frank—; adaptó ese aprendizaje a su propia idiosincrasia, y así hizo suya “la ciudad de adobe” y le añadió “su color y su fisonomía”. El mexicano, en definitiva, creó su propia cultura a partir del maridaje “del indio y el español”.<sup>238</sup>

Con el descubrimiento de este maridaje empezó el contacto del autor con la cultura hispánica, con España primero y con la América hispana después.

EL PRIMER VIAJE DE FRANK A ESPAÑA (1921) Y EL ENCUENTRO CON ARAQUISTÁIN. Relata Frank que en julio de 1921 se embarcó junto a su esposa Margaret a bordo

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

de “un viejo paquebote que nos dejaría en Lisboa, en el trayecto a Marsella”. De Lisboa la pareja viajó a Badajoz y allí, en la estación de la ciudad extremeña, Frank contempló a los “primeros españoles en su tierra natal”:

Se trataba de un destacamento de soldados jóvenes: una o dos veintenas de ellos. Descendieron de un vagón de tercera clase, caminaron treinta metros a través de la playa de maniobras y subieron a otro vagón. Eso fue todo. Pero fue suficiente. Capté, con dramática nitidez, la marcada diferencia que los separaba de los portugueses [...] Tenían tensión, su risa era varonil y proyectaban sus cuerpos hacia delante como si nada pudiera detenerlos. [...] Esos hombres tenían algo que no capté antes, y algo que debería desentrañar, porque interiormente sabía que era importante.<sup>239</sup>

Badajoz deparó también a Frank otra sorpresa que reforzó esa intuición inicial. Decidió coger un tren a Sevilla y, para amenizar el largo trayecto y de paso practicar su incipiente español, adquirió un libro en el kiosco de la estación: ¿su título? *El peligro yanqui*; ¿su autor? Un tal Luis Araquistáin. No sin cierta curiosidad, comenzó a hojearlo durante el trayecto y descubrió, con asombro, que su nombre y *Our America* se citaban elogiosamente entre sus páginas: “Hay un libro, *Our America* —leyó Frank en *El peligro yanqui*—, de un joven y brillante escritor norteamericano, Waldo Frank, en que aparece convincentemente descrito el proceso psicológico del utilitarismo yanqui”.<sup>240</sup> Mientras sus ojos recorrían estas líneas, Frank sospechó que no solo no era un autor desconocido en España, sino que incluso podría

---

239 FRANK, *Memorias*, op. cit., pp. 203-204.

240 L. ARAQUISTÁIN, *El peligro yanqui*, Publicaciones España, Madrid, 1921, p. 197.

estrechar un vínculo con los intelectuales del país, entre ellos, con ese tal Araquistáin; debía, por tanto, tratar de encontrarlo.

No fue difícil. Entonces Araquistáin dirigía la revista *España*, a cuya redacción de Madrid Frank le remitió una carta, que no conservamos, a la que Araquistáin respondió con otra fechada el 2 de julio de 1921, que sí conservamos. En ella el escritor mostraba sorpresa y felicidad por la visita del americano a España, le comunicaba que estaba a punto de partir de veraneo hacia una localidad de Vizcaya y le ofrecía concertar un encuentro en San Sebastián en días venideros.<sup>241</sup> En efecto, los dos intelectuales se conocieron en la bella ciudad donostiarra, en donde seguramente departieron sobre Estados Unidos, sobre España y sobre ese “peligro yanqui” que había atraído la atención del americano.

Araquistáin, además, acababa de publicar el ensayo. *El peligro yanqui* había visto la luz en el mismo 1921, si bien lo había empezado a escribir en 1919, fecha de edición, precisamente, de la versión estadounidense de *Our America*. Araquistáin tenía entonces treinta y tres años, tres más que Frank, una larga experiencia como periodista y un asentado vínculo político con el socialismo que, sin embargo, se interrumpiría también en 1921.

Había comenzado su andadura periodística en diarios como *La Mañana* y *El Mundo*, y en 1911 se convirtió en corresponsal ‘Desde Londres’ (así se llamaba su columna) de *El Liberal*. Sus crónicas inglesas se caracterizaron por su apego al fabianismo, por su admiración por Lloyd George y sus propuestas sociales, y por el elogio de la educación y la prensa británicas. Bizcarrondo asegura

---

241 Carta inédita de Luis Araquistáin a Waldo Frank del 2 de julio de 1921. Waldo Frank Papers, Kislak Center for Special Collections, Rare Books and Manuscripts, University of Pennsylvania. Ms. Coll. 823.

que “el laborismo inglés, como más tarde el socialismo belga” le interesaron “en la medida en que podían constituir una enseñanza para el socialismo español”.<sup>242</sup>

No en vano fue también en 1911 cuando Araquistáin se afilió al Partido Socialista. Durante sus primeros años de compromiso político, el suyo se definió como un socialismo moderado y conciliador. Demócrata convencido, europeísta y aliadófilo en la Gran Guerra, Araquistáin creía en el papel del intelectual como agitador de la opinión, y como tal, en 1916 asumió la dirección de la revista *España*, creada un año antes por Ortega y Gasset y cuyas riendas llevó hasta 1923. Dos años antes había abandonado las siglas socialistas, desencantado por la escisión del partido entre los terceristas y los partidarios de la II Internacional: fue en 1921, el mismo año en el que conoció a Waldo Frank y en el que había publicado *El peligro yanqui*.<sup>243</sup>

El libro había surgido a raíz de una estancia de Araquistáin en Estados Unidos entre octubre y diciembre de 1919. Viajó a Washington por encargo de la Unión General de trabajadores, para acudir a la Conferencia Internacional del Trabajo, junto a Fernando de los Ríos

---

242 M. BIZCARRONDO, *Araquistáin y la crisis socialista de la II República. Leviatán (1934-1936)*, Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 23.

243 Durante los años veinte Araquistáin permaneció alejado de la política para volcarse en la escritura. Regresará a ella tiempo después, con una clara radicalización en sus ideales, expresados a través de la revista *Leviatán*, que dirige desde 1934. Como bien explica Ángeles Barrio Alonso, se ha hablado de tres Araquistáin: “el primero, el periodista aliadófilo, director de la revista *España*, pasa por ser un socialista moderado y posibilista; el segundo, el político y escritor, fiel a Largo Caballero, director de *Leviatán* y *Claridad*, es probablemente el más conocido y criticado como inductor de la ‘bolchevización’ del partido socialista; y, finalmente, el tercero, el del exilio, el escritor escéptico y liquidador que retornaba a sus orígenes socialdemócratas” (A. BARRIO ALONSO, ‘El socialismo elíptico de Luis Araquistáin’, coord. de M. Fuentes Codera, A. Duarte Montserrat, P. Dogliani, *Itinerarios reformistas, perspectivas revolucionarias*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2016, pp. 65-88, cit. pp. 70-71).

y Francisco Largo Caballero.<sup>244</sup> Era su primer contacto con Estados Unidos y *El peligro yanqui* se convirtió — dicho por él mismo en su prólogo— en el “resultado de las impresiones de ese tiempo y de lecturas y reflexiones posteriores”; estas impresiones —prosigue— quedaron condensadas en el título del libro, en el peligro mundial que representa esta gran nación, “un trasunto de la Alemania que se embriaga en altivez y mesianismo de 1870 a 1914”. La sombra de la Gran Guerra era en 1921 aún demasiado alargada y el autor, antiimperialista acérrimo, veía con pesimismo el futuro de un mundo regido por el capitalismo y por la arrogancia de las naciones: “El mundo está amenazado de otra paz armada, que acabaría como todas en cruentísima guerra”.<sup>245</sup> Tras el prólogo, Araquistáin desarrolla sus ideas en capítulos breves, agrupados en siete grandes bloques, en los que se acaba adentrando en la economía, la evolución social, el feminismo, la hispanofilia, la prensa y la política internacional del país. Y todos o casi todos estos capítulos desgranar más pesimismo que benevolencia.

Indudablemente, Araquistáin adquiriría y leería en su estancia estadounidense *Our América*, pues su tesis es muy similar a la del ensayo de Frank. Considera que los Estados Unidos se define como una nación cimentada en la cantidad, en el capital, en lo utilitario, en la materia. En el capítulo titulado ‘Cantidad y maquinismo’ afirma:

La primera impresión de los Estados Unidos es de aturdimiento. Estamos en el reino de la cantidad. Todo es grande. [...] Una preocupación cuantitativa domina en todas partes. No se aspira tanto a ser

---

244 BIZCARRONDO, *Araquistáin y la crisis*, op. cit., p. 61.

245 ARAQUISTÁIN, *El peligro yanqui*, op. cit., pp. 1-2.

mejor que otro, a crear cosas mejores que otros, como a ser más que los demás. [...] Se busca el récord, el número más alto, no la calidad.<sup>246</sup>

Por ese afán de cantidad —continúa—, el país desarrolló vertiginosamente las máquinas y tendió a la multiplicación, que a su vez derivó en el dinamismo, en las prisas, en el anonimato y en las muchedumbres: los americanos son masas impersonales que viven en rascacielos, grandes residencias anónimas en ciudades sin suburbios “de unos cuantos millares de seres humanos numerados”.<sup>247</sup>

En ‘Una democracia sin libertad’, otro de los capítulos, advierte del temor del norteamericano hacia las doctrinas socialistas: “El socialismo es allí aún una herejía social”; y el socialista, “un enemigo de la patria”.<sup>248</sup> En este momento el autor desvela por primera vez la influencia de Frank, al citar un fragmento de *Our America* que apoya esta idea. En el cuerpo del ensayo, sin embargo, no vuelve a aludirlo expresamente, aunque se descubra su presencia en reflexiones sobre la cultura, los negros y los judíos, las universidades o la prensa. A este respecto, por ejemplo, muy lejos de la admiración que profesaba por la independencia de los medios británicos, Araquistáin afirma:

La fuerza social más temible de los Estados Unidos es la de su prensa. Como todo lo norteamericano, es también una institución cuantitativa, de mucho papel, de muchos lectores, de muchos anuncios, sobre todo esto, fin capital de su existencia; el idealismo y la verdad, si no ausentes,

---

246 *Ibid.*, p. 19.

247 *Ibid.*, p. 25.

248 *Ibid.*, p. 72.

son valores subalternos y aleatorios: [...] En la prensa norteamericana diaria rara vez se antepone la idea desinteresada a la finalidad utilitaria.<sup>249</sup>

Araquistáin remata su ensayo con un epílogo que titula ‘El niño gigante’ y es en él donde termina de revelar el influjo directo de Frank, donde el estadounidense se encontró citado cuando leyó aquello de que “hay un libro, *Our America*, de un joven y brillante escritor norteamericano...”. Porquesi Araquistáin había comenzado *El peligro yanqui* anunciando en su prólogo que el afán de poder y el capitalismo americano constituían un peligro para el mundo, termina corroborando esta tesis en su epílogo, apoyándose para ello en amplios pasajes del capítulo inicial de *Our America*, ‘La tierra del *pioneer*’, posiblemente en los más duros, aquellos en los que Frank denunciaba el utilitarismo feroz de su país, el poder de la máquina, el atroz industrialismo, el crecimiento incesante, el anhelo de riqueza, el optimismo excesivo, el patriotismo exagerado y el entusiasmo mal entendido de sus conciudadanos. Por eso, Araquistáin, parafraseándole, asiente con él en comparar al pueblo americano con un “niño gigante”:

“Nada hay más horrible que un cuerpo físicamente maduro, movido por un cerebro infantil”. “El cerebro de un niño en el cuerpo de un niño es una flor. El cerebro de un niño en el cuerpo de un hombre o de una mujer es un espectáculo repelente”. [...] “América —continúa Frank— fue construida sobre un sueño de tierras encantadas, y el sueño se ha hecho realidad. [...] La hazaña física tenía mejor éxito inconscientemente y estimulada por un sueño. El crecimiento espiritual, sin afrontar el mundo, es una concepción imposible”.

---

249 *Ibid.*, p. 117.

Resumiendo el sombrío cuadro de Waldo Frank: “El industrialismo barrió la tierra americana y la hizo rica. Penetró en el alma americana y la hizo pobre”.<sup>250</sup>

Contra ese niño gigante, “todo mecanización e incapaz de toda crítica”,<sup>251</sup> es contra el que Araquistáin previene al lector español. El mensaje de *Our America* estaba calando en Europa y, como el propio Frank había descubierto en un viejo tren a Sevilla, también en España.

ENTRE VIAJE Y VIAJE, VARIAS CARTAS CON ORTEGA Y GASSET (1922-23). Frank asegura en su *Memorias* que, durante aquella primera estancia en España en 1921, conoció, además de a Araquistáin, a Ramón Pérez de Ayala, Azorín, Pío Baroja y José Ortega y Gasset, lo que no es cierto, o no lo es en su totalidad.<sup>252</sup> Al recordar tiempos pasados, el memorialista tiende a dejarse llevar por la nostalgia y la idealización, y a menudo cae en el error al concretar fechas y acontecimientos; las cartas, sin embargo, no fallan, y en una epístola del 23 de julio de 1922, Frank afirmaba que, durante el verano previo en España, había conocido a Araquistáin, Azorín y Pérez de Ayala, pero no a Ortega. Podría tomarse como un despiste del autor si no fuera porque el destinatario de la misiva era el propio Ortega: “El pasado verano estuve en España —escribía Frank—. Coincidí con algunos de sus colegas, con Luis Araquistáin, Azorín y Pérez de Ayala. De haber sabido entonces de su obra, sin duda, habría hecho por conocerle”.

---

250 *Ibid.*, p. 199.

251 *Ibid.*, p. 200.

252 FRANK, *Memorias*, *op. cit.*, p. 206.

Según se deduce de estas palabras, antes de su viaje a España en 1921, Frank no conocía nada de la creación y la persona del filósofo y fue precisamente durante su estancia en el país cuando, seguramente por consejo de Araquistáin, adquirió algunos de sus textos para leerlos a su regreso en Estados Unidos; no en vano le explicaba también en la carta:

En esta última temporada he leído dos volúmenes de *El Espectador*, sus *Meditaciones del Quijote* y fragmentos de *Personas*, *Obras*, *Cosas*. Haberle descubierto ha supuesto un gran acontecimiento en mi vida;

y, conmocionado, añadía:

[...] Usted es un gran crítico, quizá el mejor crítico literario que actualmente conozco. Sé lo feliz que me siento cuando la gente rompe el silencio de su anonimato para dirigirse a mí, si mi obra ha significado algo para ellos. Por este motivo me aventuro a transmitirle que, en este último año, usted me ha nutrido profundamente.<sup>253</sup>

Ortega tenía fama de perezoso en su correspondencia: o no respondía o lo hacía tarde. Pero en este caso escribió a vuelta de correo a Frank una carta que nunca llegó a su destinatario (así se deduce a partir de la información de cartas posteriores) y, ante la falta de noticias por parte del americano, lo intentó de nuevo un año después, en el verano de 1923. Entonces le remitió una extensa misiva, sin fecha expresa, que se desvela como un tesoro de

---

253 Carta del 23 de julio de 1922 de Frank a Ortega. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, sig. C-11/1. Traducción mía. En 2018 yo misma realicé una labor de edición de la correspondencia entre los dos intelectuales. Véase: M. GARBISU, 'José Ortega y Gasset-Waldo Frank Epistolario (1922-1930)', *Revista de Estudios Ortegaianos*, 37 (2018), pp. 37-98.

información; entre otras cosas, en ella Ortega explicaba a su colega que quería poner en marcha una revista —que no era otra que *Revista de Occidente*—, para la que le pedía su colaboración:

[...] en julio comienzo la publicación de una revista bajo el título *Revista de Occidente*. Quisiera ser la expresión más selecta posible, más ajena a toda política, a todo *Pathos*, del momento actual en la vida de Occidente. Será pues una revista no solo literaria sino también ideológica. [...] Ahora bien, me interesaría mucho encontrar en Norte América buena acogida y sobre todo alguna persona de temperamento parejo al mío, que quisiese de cuando en cuando enviarme una correspondencia sobre lo que ahí pasa, indicándonos qué gentes verdaderamente nuevas y logradas podrían ser requeridas para diversos tipos de colaboración. En suma traernos la vida de allá y llevarnos un poco a aquella vida. No conozco cuál es su régimen de vida y por tanto solo tímidamente, aunque con vivo deseo, me atrevo a proponerle que esa persona sea Vd.

Como se ve, lejos de una aportación aislada, Ortega estaba solicitando a Frank que se convirtiera en poco menos que el corresponsal cultural estadounidense de la revista, en lo que se advierte una muestra de confianza plena por su parte en el americano. ¿Por qué confía de este modo en él, si aún no se conocían en persona? La respuesta se halla en esta misma carta cuando afirma:

Nada hay en efecto más grato que descubrir súbitamente estas afines resonancias en un espíritu desconocido y selecto. Conocía yo de Vd. el libro *Nuestra América* que había leído dos años antes. Al leer su carta recordé que durante aquella lectura había obscuramente sentido un extraño parentesco entre su modo de sentir las cosas y el mío.

Y tras tratar otros asuntos, Ortega culminaba la epístola con un sincero ofrecimiento de “su amistad más cordial”.<sup>254</sup>

Un Frank exultante le contestaba de inmediato: en carta del 22 de julio de 1923 aceptaba colaborar con la *Revista* (de manera ocasional, no de continuo), aceptaba, por supuesto, esa cordial amistad y le comunicaba que viajaría de nuevo a España en los meses venideros.<sup>255</sup>

Pero detengámonos ahora en las palabras de Ortega, en esa admiración por *Nuestra América* y, sobre todo, en ese “extraño parentesco entre su modo de sentir las cosas y el mío” que había percibido a través del ensayo. ¿Existe, en verdad, tal parentesco? El profesor Darío Villanueva sugiere que sí, que algunas de las ideas de *Our America* se acercan al principio del “hombre masa” orteguiano, principio ampliamente desarrollado, como es sabido, en *La rebelión de las masas*, pero ya apuntado en la segunda parte de *España invertebrada*. *La rebelión* se publicó por entregas entre 1929 y 1930 en el diario *El Sol* y, como volumen, en 1930, es decir, una década más tarde que la versión en inglés de *Our America*; sin embargo, *España invertebrada* vio la luz en 1921 al tiempo que *El peligro yanqui* de Araquistáin y solo dos años después que el ensayo de Frank.

Ahora bien, la huella de Frank en Ortega no se descubre con tanta claridad como en Araquistáin. Ya se ha señalado que este último bebió directamente del ensayo del norteamericano, que había leído en versión original tras un viaje de dos meses a Estados Unidos en 1919, el mismo año de su publicación. Araquistáin, por tanto, conocía la sociedad y forma de vida estadounidenses y de

---

254 Carta de Ortega a Frank, sin fecha expresa. Waldo Frank Papers, Kislak Center for Special Collections, Rare Books and Manuscripts, University of Pennsylvania. Ms. Coll. 823.

255 Carta del 22 de julio de 1923 de Frank a Ortega. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, sig. C-11/2.

ahí su rápida identificación con un texto sobre América, escrito por un joven americano. Ortega, en cambio, ni sabía inglés (leyó *Our America* en su versión francesa), ni conocía Estados Unidos; es más, siempre mostró cierta reticencia hacia lo anglosajón —posiblemente porque no se sentía cómodo con el idioma—, y no pisó suelo norteamericano hasta 1949 y suelo británico hasta 1951.<sup>256</sup> Por consiguiente, las concomitancias entre la obra de Ortega y la de Frank se deben a la cercanía entre dos pensadores que, a miles de kilómetros, denunciaron las mismas “lacras coyunturales y vicios constitutivos” de la sociedad occidental del momento.

Como se ha adelantado, Villanueva se detiene en una de esas lacras: el peligro de las masas. Afirma el crítico, citando a su vez *Our America*:

Norteamérica y sus grandes ciudades — Nueva York, Chicago...— están habitadas por gentes insípidas, tristes, gregarias, por masas inertes. Frente al empuje del pionero, el sistema economicista y pragmático ha confirmado que “una vez más el hombre se niveló por lo inferior” (Frank, *Nuestra* 186) y el resultado es una ciudadanía cuya calificación por parte del escritor se aproxima muy mucho a la que Ortega y Gasset hará diez años más tarde del “hombre masa”.<sup>257</sup>

*Our America* cuenta con dos capítulos dedicados a estas dos ciudades: el quinto, a Chicago y el séptimo —ya se ha señalado— a Nueva York. Es en este último en el que la visión de sus gentes se aproxima, según

---

256 En 1949 viajó a Aspen (Colorado) con motivo del bicentenario del nacimiento de Goethe; en 1951, se desplazó a Glasgow por la concesión de un doctorado *honoris causa* en su universidad.

257 D. VILLANUEVA, ‘Ortega y Waldo Frank: *La rebelión de las masas*’, *Anales de literatura española contemporánea (ALEC)*, 40.1 (2015), pp. 479-495, cit. p. 482.

Villanueva, a la teoría orteguiana. Porque, si bien Nueva York es una ciudad resplandeciente, “altiva, arrogante, lujuriosa, con pulsaciones de ritmo férreo” —asegura Frank—, sus habitantes son seres “humildes, dóciles, opacos”, seres de mirada sin brillo, que se arrastran por el pavimento sórdido de la ciudad;<sup>258</sup> el neoyorquino de hoy —continúa—, lejos de su antecesor, el *pioneer* emprendedor, “es inflexible e indolente; es hijo y víctima del acero”: esta es “la masa que yace —culmina— bajo las torres brillantes de Nueva York”.<sup>259</sup>

Para corroborar su tesis, Villanueva centra después su atención en el capítulo titulado ‘Las multitudes de Whitman’, el penúltimo de la obra. En él Frank se pregunta: ¿Dónde quedan hoy día las multitudes cantadas por Whitman? ¿Dónde quedan esas “sociedades de hombres iluminados, de mujeres amantes, multitudes creadoras, multitudes conscientes, multitudes que viven”, en las que el poeta confió el futuro en libertad y democracia de su tierra?<sup>260</sup> Pero antes de responder, Frank arremete: arremete contra el poder de las clases dominantes, fiscalizadoras de la información y la educación del país; arremete, por tanto, contra la prensa estadounidense, una prensa parcial y dependiente que “canta las alabanzas del poder que los gobierna [a los medios], fortifica el materialismo organizado, borra por el silencio o la deformación cualquier germen que en el vasto país parezca hostil al reinado permanente del dinero”; arremete igualmente contra las universidades, fundadas antaño “por puritanos y *pioneers*”, después sostenidas por sus herederos “los amos de la industria”, y carentes, por tanto, de “libertad de pensamiento y

---

258 FRANK, *Our America*, *op. cit.*, p. 155.

259 *Ibid.*, pp. 157, 159.

260 *Ibid.*, p. 181.

libertad de palabra”;<sup>261</sup> arremete, en fin, contra unos poderes fácticos que mantienen a las multitudes “en estado de ignorancia, de presunción y complacencia”. ¿Dónde quedan hoy día las multitudes de Whitman? Esas multitudes —responde por fin el autor— no son más que masas, un rebaño “obediente a las bajas incitaciones de los periódicos, al llamado a las pasiones y apetitos gregarios”, pero sordo “a la voz del poeta y del artista”.<sup>262</sup>

Las palabras de Frank recuerdan inevitablemente a estas otras de la *España invertebrada* de Ortega:

En España vivimos hoy entregados al imperio de las masas. [...]

Negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de estos, y solo triunfarán en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles. [...]

La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas.<sup>263</sup>

Adquiere entonces pleno sentido esa cercanía entre ambos intelectuales, ese “extraño parentesco entre su modo de sentir las cosas y el mío” que manifestaba Ortega a Frank en su carta de 1923. Regresemos a aquel cruce epistolar porque, tal y como el americano anunció a su destinatario el 22 de julio de 1923, en octubre de ese año iniciaba un largo viaje con destino, de nuevo, a España.

---

261 *Ibid.*, pp. 183-185.

262 *Ibid.*, pp. 186-187.

263 J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa, Madrid, 2005, pp. 89-91, 138.

EL SEGUNDO VIAJE DE FRANK A ESPAÑA (1924) Y EL MENSAJE DE ALFONSO REYES. El largo viaje comenzó, en realidad, en París; desde allí partió hacia el Norte de África, para arribar a España en enero de 1924. Como afirmó José Carlos Mariátegui, “para conquistar España” Frank siguió “la ruta del moro, del berebere”; su primera estación fue el oasis y su primera pregunta, al Islam.<sup>264</sup> Una vez en el país, primero permaneció un tiempo en Sevilla y hacia mediados de febrero se instaló en Madrid, si bien realizó numerosos viajes por lo ancho y largo de la Península.

En España volvió a coincidir con sus colegas del viaje previo (Araquistáin, Pérez de Ayala, Azorín), así como con otros muchos intelectuales del momento: Guillermo de Torre, Enrique Díez-Canedo, Federico de Onís o Ramón Gómez de la Serna. Este último dejaba constancia de su encuentro en las páginas de *El Sol* del 14 de marzo de 1924:

Hasta ayer no tuve el placer de encontrarme con el gran novelista norteamericano que está pasando una temporada entre nosotros, y del que se desprende una alegría juvenil, animosa, de las que dan serenidad a los naufragos —escribía—. Llegó al café como jinete viajero que saluda desde lo alto de su caballo, tirando del ala de su chambergo claro, con un gesto de ráfaga franca.<sup>265</sup>

Y, por supuesto, Frank se encontró en persona con Ortega. Habían seguido carteándose desde París y Sevilla y ya en Madrid, los dos autores se vieron a menudo en la

---

264 J. C. MARIÁTEGUI, ‘Waldo Frank’, *Obras completas de José Carlos Mariátegui*. Véase [https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el\\_alma\\_matinal/paginas/waldo%2Ofrank.htm#1a](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/waldo%2Ofrank.htm#1a). [Fecha de consulta: 6/02/2020]

265 R. GÓMEZ DE LA SERNA, ‘El eclecticismo de Waldo Frank’, *El Sol* (14-03-1924), p. 1

tertulia de la *Revista de Occidente* o en la propia casa del filósofo. En ese tiempo se afianzó entre ellos una relación de amistad y de trabajo: por ejemplo, Frank propuso a Ortega convertirse en el corresponsal desde España para *The Dial*, revista cultural neoyorquina con la que el americano tenía un estrecho vínculo; es decir, Frank estaba haciendo a Ortega una oferta similar a la que Ortega le había hecho a él en la carta del verano de 1923, al solicitarle una colaboración asidua con *Revista de Occidente*; pero, al contrario que Frank (que aceptó solo colaboraciones esporádicas) Ortega dijo sí y se convirtió, aunque por poco tiempo, en corresponsal español de *The Dial*.<sup>266</sup>

Durante su estancia española, Frank continuó con la redacción de un ensayo sobre el que llevaba tiempo trabajando y del que también había dado noticia epistolar a Ortega: “I am working on a book on Spain, in which, needless to say, you shall figure largely”, le contaba el 6 de febrero de 1924.<sup>267</sup> Este ensayo sobre España iba a ser *Virgin Spain. Scenes from the Spiritual Drama of a Great People*, que se publicaría en Estados en 1926 y del que tanto *The Dial* como *Revista de Occidente* sacarían un anticipo en sus ejemplares de septiembre y octubre de 1925, respectivamente.<sup>268</sup> En 1927, la editorial de la propia *Revista de Occidente* lanzaría también la versión en español de la obra, en traducción de León Felipe y bajo el título *España virgen. Escenas del drama espiritual de*

---

266 Ortega publicó una ‘Spanish Letter’ en el número de octubre de 1924. Fue la primera crónica de Ortega para *The Dial*, pero también la última, ya que el filósofo no remitió ningún texto más a Nueva York.

267 Carta del 6 de febrero de 1924 de Frank a Ortega. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, sig. C-11/4.

268 W. FRANK, ‘The Spaniard’, *The Dial*, LXXIX (septiembre 1925), pp. 211-216. / W. FRANK, ‘El español’, *Revista de Occidente*, X, 28 (octubre 1925), pp. 39-45. Se trataba de un extracto de ‘The Will of God’ (‘La voluntad de Dios’), el capítulo décimo de *Virgin Spain*.

*un gran pueblo*. El propio Frank definiría el ensayo como una “historia sinfónica” de esa unidad compleja llamada España.<sup>269</sup>

Además de esta obra, durante esos meses en España, Frank escribió algunas colaboraciones en medios de la época, en *El Sol*, por ejemplo,<sup>270</sup> y escribió igualmente un texto que adquiriría una especial trascendencia en su persona, obra y pensamiento; Alfonso Reyes se refiere a él en ‘Significado y actualidad de *Virgin Spain*’, artículo en el que rememora su primer encuentro con Frank precisamente en Madrid en 1924.<sup>271</sup> Reyes explica que entonces vivía en España por su trabajo como diplomático, si bien aquel destino iba a llegar a su fin en el abril del mismo 24; Frank, a sabiendas de ello, le entregó una carta, un ‘Mensaje de Waldo Frank a los escritores mexicanos’, para que lo difundiera en su tierra a su regreso. Reyes —continúa explicando— prometió hacerlo, pero no sin antes sugerir a su colega: “No olvides que España es el camino para nuestra América”.<sup>272</sup>

La sugerencia de Reyes no le era demasiado extraña a Frank, pues no hay que olvidar que había viajado a España por primera vez en 1921, movido por los componentes hispánicos de las zonas limítrofes de su país con México.

---

269 W. FRANK, *España virgen. Escenas del drama espiritual de un gran pueblo*, traducción de León Felipe, Losada, Buenos Aires, 1947, p. 26.

270 En este periódico Frank sostuvo un interesante intercambio de opiniones sobre América con Ramón Pérez de Ayala entre el 2 y el 9 de marzo de 1924. Para conocer algo más sobre este tema, véase A. CHAPMAN, ‘Waldo Frank in the Hispanic World: The First Phase’.

271 ‘Significado y actualidad de *Virgin Spain*’, publicado en el primer número de *Cuadernos Americanos* en 1942, se incorporó, en su versión en inglés, como prólogo de la segunda edición estadounidense de *Virgin Spain*, también en 1942. Desde entonces este texto de Reyes se ha incluido en las ediciones posteriores de la obra.

272 A. REYES, ‘Significado y actualidad de *Virgin Spain*’, en W. FRANK, *España virgen*, *op. cit.*, pp. 9-23, *cit.* p. 13.

Sin embargo, en su segundo viaje español, Frank fue viendo con mayor claridad el camino sugerido por Reyes, comprendió que debía seguir avanzando por esa senda y, por ello, dio el paso de escribir el ‘Mensaje’.

A pesar de su título, no solo iba dirigido a los escritores mexicanos; iba dirigido a todos los intelectuales de la América latina, y comenzaba diciendo:

Mi mensaje es muy sencillo: que debemos ser amigos. No amigos de la ceremoniosa clase oficial, sino amigos en ideas, amigos en actos, amigos en una inteligencia común y creadora. Estamos comprometidos a llevar a cabo una solemne y magnífica empresa. Tenemos el mismo ideal: justificar América, creando en América una cultura espiritual. Y tenemos el mismo enemigo: el materialismo, el imperialismo, el estéril pragmatismo del mundo moderno.<sup>273</sup>

Con estas palabras Frank estaba llamando a sus hermanos de Latinoamérica a unirse intelectual, cultural y espiritualmente contra el materialismo, el imperialismo y el mundo moderno; a crear, de hecho, una “unión intelectual de americanos, del Norte y del Sur”, que promoviera el intercambio de obras artísticas y literarias y la convivencia “en una atmósfera de reconocimiento espiritual y de cambio cultural”; a que “nuestra América” se convirtiera en toda la América, desde el Ártico hasta el Cabo de Hornos.<sup>274</sup> En definitiva, en su ‘Mensaje’, Frank estaba llamando a los jóvenes intelectuales del continente a convertirse en esa generación de pioneros espirituales que reclamaba en el último capítulo de *Our América*.

---

273 W. FRANK, ‘Mensaje de Waldo Frank a los escritores mexicanos’, *Repertorio Americano*, 20 (4 de agosto de 1924), pp. 305-306, cit. p. 305.

274 *Ibid.*, p. 306.

Reyes cumplió su promesa y, a su regreso a México, difundió el ‘Mensaje’ publicándolo en el mismo año 1924 en las revistas *Repertorio Americano*, *Atenea* y *Valoraciones*, de Costa Rica, Chile y Argentina, respectivamente. Aunque Frank no era un total desconocido en Latinoamérica —*Our America* había tenido alguna repercusión precisamente en México— lo cierto es que el *Mensaje* obtuvo un fuerte eco y la figura de Frank empezó a ganar en influencia y renombre. A ello se unió la publicación en 1927 de *España virgen*, que cosechó una profunda acogida en aquellas tierras; en palabras de Fernández Bochardt, “se puede afirmar que, a partir de 1927, [...] ya era Frank un escritor conocido en los medios intelectuales de toda Latinoamérica”.<sup>275</sup>

No por azar la dedicatoria de *España virgen* decía:

A mis hermanos de América que hablan español y portugués, y cuyos hogares se alzan entre el Río Grande y la Tierra del Fuego, pero cuya América, como la mía, se extiende desde el Ártico hasta el Cabo de Hornos.<sup>276</sup>

Sin duda, se trataba de un paso más en la senda trazada por Reyes, que ya entonces, en 1927, Frank veía con total nitidez. Solo le quedaba dar el paso definitivo: conocer *in situ* a sus hermanos, ensanchando hasta Latinoamérica el camino iniciado en España.

1929, EL AÑO DEFINITIVO. Entre junio y diciembre de 1929 Frank realizó un viaje de varios meses por México, Argentina, Chile, Bolivia, Perú y Cuba, con breves escalas en ciudades de Brasil o Uruguay, invitado por autoridades culturales de distintos países latinoamericanos. En esa gira, trató en persona a numerosos intelectuales —

---

275 FERNÁNDEZ BORCHARDT, *Waldo Frank*, op. cit., p. 72.

276 W. FRANK, *España virgen*, op. cit., p. 7.

Samuel Glusberg, José Carlos Mariátegui, Coriolano Alberini, Eduardo Mallea, Victoria Ocampo— y pronunció diversas conferencias, en las que desarrolló reflexiones similares a las expuestas en *Our America*, así como la idea que había adelantado en el ‘Mensaje’ sobre la unión cultural de las dos Américas. Esas conferencias quedaron recogidas en el volumen *Primer Mensaje a la América Hispana*<sup>277</sup> y constituyeron la plasmación de la esencia del ideario americanista del escritor, de la que desde entonces no se iba a separar.

Pero en 1929 tuvieron también lugar otros acontecimientos fundamentales en la trayectoria de Frank. El primero fue la publicación en Estados Unidos de un nuevo ensayo titulado *The Rediscovery of America*. El propio Frank definió el volumen como una continuación de *Our America*, si bien contenía argumentos de mayor calado que aquel y un profundo análisis de “los antecedentes históricos que habían provocado el caos de la sociedad norteamericana”, todo ello visto desde una perspectiva comparada con la situación europea.<sup>278</sup>

Y en este sentido, no es de extrañar que en *The Rediscovery* Frank reiterara la comparación del pueblo americano con un rebaño, con una masa sin libertad, en coincidencia de nuevo con el concepto del “hombre masa” orteguiano.<sup>279</sup> Si se tiene en cuenta que en 1929 *La rebelión de las masas* estaba a punto de salir como libro, y que, además, *Redescubrimiento de América*, la versión española del ensayo, se publicó en el mismo 1929 en la editorial de *Revista de Occidente*, resultan lógicas las nuevas concomitancias entre los dos intelectuales.

---

277 Fue publicado en 1930 por la editorial de *Revista de Occidente*.

278 FERNÁNDEZ BORCHARDT, *Waldo Frank, op. cit.*, p. 39.

279 VILLANUEVA, ‘Ortega y Waldo Frank’, *op. cit.*, p. 483.

A esta publicación se unió, también en 1929, la germinación de una revista cultural que pretendió, entre sus objetivos, aunar intelectualmente a las dos Américas, esto es, culminar el sueño de Frank; la revista acabó lanzándose en 1931 y se llamó, por consejo de Ortega y Gasset, *Sur*, pero la idea inicial había sido pergeñada por Frank y Victoria Ocampo dos años antes.

Finalmente, también en 1929, veía la luz *Nuestra América*, la versión española de *Our America*. No se publicó en España, sino en la editorial argentina Babel. A propósito de la edición, Frank escribió un emotivo prólogo, en el que narraba el nacimiento de la obra, su propósito inicial y su sentido posterior; un prólogo, en suma, en el que Frank aunaba pasado, presente y futuro de su vida como escritor. Decía primero:

*Nuestra América* se publicó en los Estados Unidos a fines de 1919 y en Europa en 1920. Fue casi el primero de mis libros; fue ciertamente el primero en conquistar la atención del mundo intelectual, y es, en un sentido todavía más profundo, el primero, porque contiene la simiente y el espíritu de mi mensaje literario. [...]

Fue escrito por un joven americano, en los fríos años de colapso que siguieron a la guerra; cuando órganos de la juventud tales como *The Seven Arts* y *The Masses* se habían extinguido. [...] Fue el llamamiento de este joven americano a una América no nacida, a hermanos americanos no encontrados [...]

El tema de este libro es el tema de todos los libros que he escrito después; de cada libro que escribiré en adelante.<sup>280</sup>

---

280 FRANK, *Nuestra América*, op. cit., pp. 7-8.

Y añadía después:

Ya cuando escribía esta obra, tenía mis ojos puestos desde lejos sobre vosotros, queridos hermanos de América. Sabía que las juventudes creadoras de nuestro nuevo mundo potencial tendrían que buscarse unas a otras desde el Canadá hasta el Cabo de Hornos —alimentarse mutuamente, consolidarse, para que la América en que podamos vivir exista siempre. Tenemos un enemigo común, una causa común. Este libro anhelaba juntar aquí un pequeño grupo de americanos de corazón, con el objeto de que nuestro mensaje pudiera ser escuchado y respondido por nuestros hermanos potenciales de todas partes. [...]

Esta nueva edición americana de mi primer mensaje en el idioma americano de origen español, y su aparición diez años después de escrito [...] es una prueba que estimula a mi espíritu. Yo lo tomo como un signo de que no debo perder la fe, de que debo perseverar... <sup>281</sup>

En esos diez años se había forjado el pensamiento de Waldo Frank y en ese proceso España ocupó un lugar importante. “España es el camino para nuestra América” le había dicho Reyes. Frank ya lo intuyó al escribir *Our America*, pero lo confirmó aquel verano de 1921 en Badajoz cuando vio a los primeros españoles y captó en ellos “algo que debería desentrañar”. Tres años después, durante su segunda estancia en España, desentrañó ese misterio conociendo a sus gentes, sus lugares y su cultura, leyendo a sus autores y departiendo con Araquistáin, Ortega, Pérez de Ayala, Reyes o Díez-Canedo; y plasmó el misterio desentrañado en las páginas de *España virgen*, ensayo que dedicó a sus hermanos de América “que hablan español y portugués y cuyos hogares se alzan entre el Río Grande y la Tierra del Fuego, pero cuya

---

281 *Ibid.*, pp. 9, 11.

América, como la mía, se extiende desde el Ártico hasta el Cabo de Hornos”. Lejos de la casualidad, más que una dedicatoria, una declaración de intenciones, un alegato futuro y un profundo anhelo de esperanza.

“No puedes ser tan sólo  
un poco irónico”.

## Richard Rorty y la ironía a ambos lados del Atlántico

Vicente Raga Rosaleny

Richard Rorty fue, quizá, uno de los pensadores estadounidenses del siglo XX más conocidos y citados. Su obra, además, se reivindicaba deudora de una tradición filosófica con gran arraigo en los Estados Unidos, el pragmatismo, con figuras estelares como John Dewey o William James. Asimismo, autores contemporáneos, como W. V. O. Quine, Hilary Putnam o Richard J. Bernstein, se han preocupado por recuperar dicha corriente filosófica, dando pie a un resurgimiento de las ideas de los autores mencionados bajo el marbete del neo-pragmatismo.

Sin embargo, el legado de Rorty no ha encontrado un fácil acomodo en su país, ni en el panorama filosófico actual. De hecho, una de las nociones centrales de este autor en su etapa madura, la de ironía, podría ser un epítome de dicha dificultad. En este concepto, creemos, se resume tanto la resistencia que ofrece Rorty a cualquier intento de clasificación académica, como el carácter ambiguo de su influjo. Por tal motivo, queremos dedicar este texto al análisis somero de dicha noción, y al de la compleja influencia del pensamiento rortyano a partir de ella en Estados Unidos y en España.

Y es que la ironía no ha suscitado excesivo interés entre los filósofos contemporáneos, menos aún entre los anglosajones, que la sitúan en el campo de la crítica literaria.<sup>282</sup> Puede que uno de los motivos sea la multiplicidad de sentidos (a veces incluso contradictorios) asociados a este término, que podemos encontrar en innumerables obras consagradas a la ironía en el campo de la retórica, de la teoría literaria o de los estudios culturales.<sup>283</sup> Así, esta noción parece resistir

---

282 Aunque pueden señalarse excepciones recientes muy importantes para nuestros intereses, en concreto la de J. LEAR, *A Case for Irony*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2011 y la de R. J. BERNSTEIN, *Ironic Life*, Polity Press, Malden y Cambridge, 2016. Ambos mencionan a Rorty, aunque el primero de manera muy breve y crítica, y el segundo por extenso, defendiendo la ironía rortyana de sus críticos, empezando por Lear.

283 Por mencionar alguno de los textos recientes que se dedican a recorrer la historia del concepto en nuestra lengua, podemos citar a P. BALLART, *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*, Quaderns Crema, Barcelona, 1994, o P. SCHOENTJES, *La poética de la ironía*, trad. de D. Mascarell, Cátedra, Madrid, 2003. En cuanto a estudios clásicos, resultan indispensables los de D. C. MUECKE, *The Compass of Irony*, Methuen, Londres, 1969 y W. C. BOOTH, *Retórica de la ironía*, trad. de J. Fernández y A. Martínez, Taurus, Madrid, 1986.

cualquier intento de definición, y en ese sentido, desde la filosofía se observa con cierta desconfianza por su vaguedad.

Más aún, como hemos señalado, no es casual que los filósofos sitúen la ironía en el campo filológico. Después de todo, de entre las muchas interpretaciones existentes una de las más sólidas procede precisamente de la retórica clásica. A partir del término griego *eironeia* autores romanos como Cicerón o Quintiliano terminaron entendiendo por ironía un tropo del discurso mediante el que se dice lo contrario de lo que se piensa, estableciendo una distancia entre el significado explícito y la intención implícita del hablante.<sup>284</sup>

Sin embargo, desde sus orígenes griegos y latinos la ironía se ha ligado a un personaje tan paradigmático para la filosofía como Sócrates, que a juicio de los retóricos parecía personificarla.<sup>285</sup> Y en la historia del pensamiento occidental encontramos autores tan relevantes como Friedrich Schlegel (representante de la ironía romántica, a la que Hegel se opuso vivamente) o Søren Kierkegaard (quien dedicó amplias reflexiones a la ironía) que contradicen la actitud desdeñosa y el desinterés de los filósofos contemporáneos.

Aun así, cabe señalar que Richard Rorty no se comprometió con ninguno de los significados tradicionales de dicha noción. En efecto, la ironía rortyana no es la

---

284 CICERÓN ejemplifica esta concepción antifrástica de la ironía en múltiples anécdotas, como en *Sobre el orador*, trad. de J. Iso, Gredos, Madrid, 2002, II 66, 262. Por lo que respecta a QUINTILIANO, la comprensión de lo irónico como un tropo del discurso, que tan popular ha llegado a ser, podemos encontrarla en *Institutio Oratoria* IX, 2, 44.

285 Y no sólo de los retóricos, estudiosos de la filosofía antigua como G. VLASTOS, *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca y New York, 1991, le han dedicado importantes estudios al “irónico” maestro de Platón.

mencionada por la retórica clásica,<sup>286</sup> ni tampoco encaja exactamente con ninguna de las concepciones filosóficas o filológicas previas, sino que, en lugar de ello, el pensador estadounidense apuntó novedosamente a una cuestión muy polémica para la mayor parte de los pensadores académicos, pasados y presentes. Por avanzar ya de manera sucinta, la ironía rortyana se opone a la existencia de fundamentos definitivos o justificaciones racionales para lo que Rorty denomina nuestros léxicos últimos. Esto es, que las nociones mediante las que constituimos las perspectivas teóricas, o los compromisos prácticos, que caracterizan nuestras vidas son contingentes y no podemos defenderlas mediante argumentaciones que eviten la circularidad.<sup>287</sup>

De hecho, a diferencia de otros autores, Rorty no pretende dar con la definición “correcta” de ironía, sino que estipula una para introducir cierta figura clave de su pensamiento político, la del “ironista liberal”.<sup>288</sup> Y es que la noción de ironía en Rorty no se limita al cuestionamiento de nuestros conceptos teóricos fundamentales, sino que tiene una dimensión práctica fortísima. El ironista rortyano, como el ciudadano Sócrates, se encuentra comprometido política y moralmente con un tipo de sociedad, en su caso la liberal, emergida históricamente en las sociedades desarrolladas del Occidente contemporáneo.

---

286 “A menudo se asocia la ironía con la indiferencia y la distancia. Yo asocié algo distinto a esta palabra. Con ella quise referirme a la intuición de que todo acto creador también es siempre una creación del tiempo y el accidente” (R. RORTY, *Cuidar la libertad*, ed. de E. Mendieta y trad. de S. Arribas, Trotta, Madrid, 2005, p. 93).

287 Sobre la definición de ironía en Rorty puede consultarse su obra central al respecto, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A. E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991, p. 91.

288 Como lo señala, por ejemplo, R. J. BERNSTEIN, *Ironic Life*, *op. cit.*, p. 7.

El ironista liberal (entendiendo por liberalismo algo semejante a la socialdemocracia europea), cercano a una perspectiva que en otros textos Rorty denomina izquierda reformista, será el mejor defensor del tipo de sociedad que ha resultado ser menos cruel y egoísta.<sup>289</sup> Y esta defensa la lleva a cabo separando la esfera privada, consagrada a la auto-perfección e imaginación personales (donde la literatura juega un papel más importante que la filosofía), de los compromisos sociales propios de la esfera pública (en la que, de nuevo, la teoría tiene un papel secundario y la clave reside en las intervenciones políticas concretas).

Es importante dejar claro en este punto que Rorty no defiende el liberalismo, ni la ironía como la mejor estrategia para las sociedades democráticas liberales, en consonancia con una argumentación teórica sólida, esto es, por su mayor racionalidad o por sus bondades sustanciales. Esto iría en contra de lo que muestra la trayectoria de este pensador que ya desde sus primeros libros, *El giro lingüístico* de 1967 y, sobre todo, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de 1979, criticaba la concepción filosófica presente tanto en la dominante tradición cartesiano-kantiana como en sus herederos contemporáneos, los pensadores analíticos.

En realidad, el rechazo de Rorty no se circunscribe a una corriente, sino que alcanza cualquier propuesta teórica con ansias de universalidad, formulada por los pensadores usualmente encerrados en sus torres de

---

289 La concepción del liberalismo como una posición contraria a la crueldad la toma explícitamente el pensador estadounidense de Judith Shklar, como nos lo aclara RAFAEL DEL ÁGUILA en su magnífica introducción a R. RORTY, *Pragmatismo y política*, trad. R. del Águila, Paidós, Barcelona, 1998, p. 11, n. 3. Las referencias podemos encontrarlas en R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., pp. 17 y 164. Sobre la izquierda reformista, encontramos una definición sucinta en R. RORTY, *Forjar nuestro país*, trad. de R. del Castillo, Paidós, Barcelona, 1999, p. 49.

marfil.<sup>290</sup> A diferencia de otros neo-pragmatistas, como los ya mencionados, Rorty parece cuestionar mucho más radicalmente la utilidad de la filosofía, especialmente en el ámbito de la política. Su pragmatismo, tal y como queda plasmado en la noción de ironía, se centraba en las cuestiones prácticas y rechazaba la concepción contemplativa, teórica. Frente a la filosofía que busca la verdad o la objetividad que están allá afuera, por detrás de las apariencias y las convenciones humanas, el pensador norteamericano apostaba por introducir el pensamiento en la historia y las conversaciones de los ciudadanos, en pie de igualdad con muchas otras disciplinas, con sugerencias antes que como voz de la razón rectora.

Por ello mismo, la propuesta ironista de Rorty, anti-autoritaria, contraria al universalismo y distante de la teorización, no cayó bien entre los filósofos más abstractos, ni del campo analítico ni del continental (por utilizar una división tópica). Ni su defensa del liberalismo agradó a los miembros de la izquierda cultural o de la derecha conservadora en política. Pero, pese a todo, en Estados Unidos las múltiples críticas no han impedido que sus reflexiones políticas cobren nueva vigencia con el ascenso de un cierto tipo de discurso de corte conservador, personificado en la figura del presidente Donald Trump. Y es que su éxito parece vinculado no sólo a la situación socio-económica mundial, sino también a la irrelevancia para las clases populares de muchas de las reflexiones académicas de los intelectuales de “izquierdas”, entre otros muchos factores.

Por otra parte, en España, aunque su influencia sea más dispersa, se nota tanto en la presencia de buenos especialistas, dedicados a difundir su pensamiento, como en un cierto tono de filosofía. Como señalaremos luego, el influjo de la ironía rortyana se deja sentir en sus

---

290 Así lo expresa, remedando a Rorty, entre otros, A. MALACHOWSKI, *Richard Rorty*, Acumen, Chesham, 2002, p. 184.

explícitos seguidores, y también en las intervenciones de intelectuales hispanos menos interesados en la fundamentación racional de la democracia, o en las discusiones teóricas alambicadas, y más atraídos por la intervención pública, o en aproximarse a temas accesibles a la población general, desde lo que denominaremos un enfoque humanista amplio.<sup>291</sup>

Pero antes de abordar estos puntos, debemos insistir en la importancia que Rorty otorgaba al concepto de ironía. Tal relevancia no resulta caprichosa, ni puede desvincularse de la vida del pensador estadounidense, de su “relato” biográfico.<sup>292</sup> Hay suficiente evidencia en los textos, y en los testimonios sobre su vida, como para aseverar que Rorty se mostró claramente insatisfecho con la concepción estándar de la filosofía como portavoz de la razón y fundamento de la moral, así como con la hiper-especialización que la aproximaba a las ciencias naturales:

Pero el hecho de que las ideas tengan consecuencias no significa que nosotros los filósofos, nosotros los especialistas en ideas, estemos en una posición clave. No estamos aquí para proveer principios o fundamentos o diagnósticos teóricos profundos o visiones sinópticas. Cuando se me

---

291 Entiendo humanismo aquí de un modo algo peculiar, como un cierto cultivo de sí, cercano y a la vez distante del ideal renacentista clásico, y sin duda no identificable de inmediato con una suerte de improbable relegitimación social de las Humanidades en nuestro contexto. Véase V. SANFÉLIX, *Elogio de la filosofía. Apología de la idiotéz*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, especialmente los capítulos 1 y 2, para una aproximación a la idea que trato de bosquejar.

292 Una biografía intelectual bastante completa, y con interesantes reflexiones sociológicas, es la de N. GROSS, *Richard Rorty: la forja de un filósofo americano*, trad. de J. J. Colomina y V. Raga, PUV, Valencia, 2010.

pregunta (cosa que ocurre a menudo) cuál creo que es la “misión” o la “tarea” de la filosofía me quedo mudo.<sup>293</sup>

Por eso, no parece casual que, tras alcanzar el objetivo de ser un profesional reconocido, Rorty abandonara uno de los Departamentos de filosofía más influyentes de Norteamérica, el de Princeton, para convertirse en profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia. Esta inquietud, este malestar incluso, pueden estar ligados, como sugiere por ejemplo Bernstein,<sup>294</sup> a un vivo interés por saber qué significa ser filósofo hoy. Pregunta ésta que recuerda bastante a la que caracteriza a la ironía de Kierkegaard cuando se interroga: “¿Hay algún cristiano en toda la cristiandad?”, y que el pensador danés ligaba a una existencia humanamente valiosa (y difícil de lograr).<sup>295</sup>

Y esa perturbación, vinculada a la percepción de una distancia entre las pretensiones de los profesionales de la filosofía y sus realizaciones efectivas, es la que quedó reflejada en textos biográficos como ‘Trotsky y las orquídeas silvestres’, que precisamente transmite a sus lectores una preocupación existencial de tipo irónico.<sup>296</sup> Aquí nos relata Rorty su periplo vital, que le llevó a entender que no era posible unir sus deseos filosóficos de verdad y objetividad con sus ansias de libertad social

---

293 R. RORTY, ‘Trotsky y las orquídeas silvestres’, *Pragmatismo y política, op. cit.*, p. 46.

294 R. J. BERNSTEIN, *Ironic Life, op. cit.* p. 27.

295 J. LEAR, *A Case for Irony, op. cit.*, pp. 9ss, explora la experiencia irónica a partir de los textos de Kierkegaard de manera muy sutil, y en consonancia con lo que aquí sugerimos sobre Rorty, aunque el autor rechaza explícitamente que su interpretación pueda aplicarse a la concepción rortyana de la ironía.

296 Véase, especialmente, ‘Trotsky y las orquídeas silvestres’, *Pragmatismo y política, op. cit.*, pp. 31-32, 38.

o, por decirlo de otro modo, los ensueños privados y los compromisos públicos.<sup>297</sup> En suma, leyéndole comprendemos cómo se llega a ser irónico en el seno de una sociedad liberal, con una esfera privada consagrada al perfeccionamiento subjetivo, y una pública donde la libertad, en términos negativos, es lo primordial.<sup>298</sup>

Así, el ironista liberal cuestiona, como dijimos, la búsqueda de la verdad, la razón o la justicia, pero no directamente, mediante una argumentación filosófica, sino mostrando su escasa utilidad práctica.<sup>299</sup> Por ello, en lugar de esas aspiraciones socialmente estériles, propone que la filosofía se vuelva más sugerente (*edifying*),<sup>300</sup> que atienda a la sabiduría de la novela (que ha contribuido a constituir la esfera pública mucho más que, por ejemplo, las interminables discusiones en torno a la verdad en nuestro campo), y que entre en conversación con otras disciplinas.<sup>301</sup> Y esto porque el ironista no sólo es consciente de la contingencia y finitud humanas, sino que también entiende que los ideales filosóficos tradicionales tienen escasa incidencia en la vida cotidiana. De hecho,

---

297 Declaraciones biográficas que coinciden plenamente con lo dicho por el autor en R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., pp. 15, 101.

298 Hacemos alusión aquí, claro, a la famosa definición de I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 191.

299 R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos vol. I*, trad. de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 54-55.

300 Seguimos aquí, y a lo largo del texto, la propuesta de Ramón del Castillo de preferir “sugerente” a “edificante” en la traducción de “edifying”, evitando así resonancias religiosas. Véase, R. DEL CASTILLO, ‘¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty’, *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, ed. de J. J. Colomina y V. Raga, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 206.

301 R. RORTY, ‘Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy’, *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 638-639.

la ampliación de la solidaridad, tan importante en nuestras conflictivas sociedades y bajo el reto de la globalización, ha de basarse, de acuerdo con Rorty, más en descripciones o historias que en argumentaciones que pretenden descubrir ocultas naturalezas humanas.<sup>302</sup>

Pero, no hay que dejarse llevar por la primera impresión: pese a sus provocadoras declaraciones, Rorty no apuntaba al fin de la filosofía, sino a su transformación, devolviéndole su relevancia, quizá más práctica que teórica. Aunque no se trataría del retorno enmascarado de la filosofía primera, sino de una consciente de su modesta condición, en pie de igualdad con otros participantes en la conversación humana. Importante en la medida en que ayuda a conectar pasado y futuro,<sup>303</sup> y en tanto que logre ampliar nuestra imaginación, rechazando la crueldad y el egoísmo que nos impiden vivir en sociedades decentes.<sup>304</sup> Sin embargo, la invitación de Rorty a que la filosofía entrara en modo conversacional, y dejara de considerarse un tipo de investigación, así como sus propuestas prácticas, suscitaron agrías reacciones desde los puntos más opuestos del espectro filosófico y político.

---

302 En lo que respecta a las propuestas de Rorty de una solidaridad no metafísica y su cuestionamiento de la necesidad de una naturaleza humana como base de ésta, pueden consultarse, entre otros, R. RORTY, 'Trotsky y las orquídeas silvestres', *Pragmatismo y política*, op. cit., p. 39 y R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., pp. 106, 109-110, así como R. DEL CASTILLO y D. LÓPEZ, 'Cuidarnos a/de nosotros mismos. El pensamiento de Richard Rorty', *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, ed. de C. de Peretti y C. Rodríguez, Dykinson, Madrid, 2014, p. 183.

303 Véase R. RORTY, 'Philosophy and the Future', *Rorty and Pragmatism: the Philosopher Responds to his Critics*, ed. de H. J. Saatkamp Jr., Vanderbilt University Press, Nashville, 1995, p. 198.

304 Para la definición de sociedad decente, que Rorty toma de Avishai Margalit, y su crítica al egoísmo y la crueldad, puede consultarse R. RORTY, *Forjar nuestro país*, op. cit., pp. 36, 40.

Pues, como humorísticamente señala el propio Rorty: “Si hay algo de verdad en la idea de que la mejor posición intelectual es aquella atacada con igual vigor por izquierda y derecha, entonces estoy en buena forma”.<sup>305</sup> Y, en efecto, rápidamente se sucedieron las críticas ante las ideas enunciadas por el pensador estadounidense. Así, le acusaron algunos de etnocéntrico, por defender, supuestamente sin ambages, los valores del capitalismo occidental o de la izquierda reformista, a sabiendas de su carácter espacial y temporalmente situado, esto es, de su contingencia. Más aún, tales cuestionamientos se llevaban al extremo de considerar que Rorty era un cínico, puesto que tomaba la defensa de la socialdemocracia sin creer seriamente en ella, y rechazaba al mismo tiempo la posibilidad de un diálogo intercultural razonable, quedando reducido éste a mera persuasión.<sup>306</sup>

Por otra parte, hubo quienes pensaron que, con su división entre esfera privada y pública, y su caracterización del ironista liberal como sujeto político distante y algo ensimismado, se dejaba la puerta abierta a posturas neo-elitistas carentes de compromiso social: mientras que la gente del común seguiría saludando la bandera y tomándose la vida en serio, el irónico se distanciaría de toda creencia y viviría de la manera más narcisista posible.<sup>307</sup> Claro que el reverso de tales posturas distanciadas sería la ausencia de recursos críticos y la necesaria aceptación del peor relativismo.

---

305 R. RORTY, ‘Trotsky y las orquídeas silvestres’, *Pragmatismo y política*, *op. cit.*, p. 27.

306 De hecho, esa fue nuestra interpretación en un texto previo que, sin duda, es necesario matizar, V. RAGA, ‘Un ironista moderno. Richard Rorty, irónico privado y cínico público’, *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, *op. cit.*, pp. 102ss.

307 Véase T. EAGLETON, *Ideología. Una introducción*, trad. de J. Vigil, Paidós, Barcelona, 2005, p. 31.

Políticamente, desde la derecha se leyó la ironía rortyana como una manifestación de irresponsabilidad y desde lo que Rorty llama la izquierda cultural, atenta a introducir discusiones de identidad y temas políticos de alto nivel en las humanidades, sus propuestas parecieron reaccionarias y frívolas.<sup>308</sup> Para los mismos humanistas su empleo de la literatura era banal y superficial,<sup>309</sup> y muchos pensadores no valoraban mejor su peculiar re-apropiación de los textos de pragmatistas norteamericanos o de las tradiciones del pensamiento europeo. En efecto, varios consideraban que su desdén por las teorizaciones, especialmente en filosofía política, iban en contravía del esfuerzo ilustrado por basar la política en la racionalidad, que en tiempos de Rorty tenía eximios representantes para el liberalismo, como John Rawls y su *Teoría de la justicia*.

Otras voces, como la de Nancy Fraser, fueron más minuciosas, y acertadas para nuestros propósitos, a la hora de señalar los problemas de, por ejemplo, una distinción tajante entre esfera privada y pública.<sup>310</sup> Dado que, como esta politóloga feminista destacó, la escisión entre ambas despolitizaría peligrosamente a la primera, que está claramente necesitada de comprensión y evaluación. O por decirlo de otro modo, yendo incluso más allá de la reelaboración de Fraser del bien conocido lema de los setenta (a saber, que todo lo personal es

---

308 Así lo explicita el propio RORTY en, por ejemplo, *Forjar nuestro país*, *op. cit.*, pp. 20, 72 y 74.

309 Véase, R. DEL CASTILLO, *Rorty y el giro pragmático*, Batiscafo, Madrid, 2015, p. 16.

310 N. FRASER, 'Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy', *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1989, p. 94.

político), lo que cabía preguntarse era si no resultaba incapacitante tal división de esferas para una adecuada intervención pública del ironista liberal.<sup>311</sup>

En ese sentido entendería, por ejemplo, Jonathan Lear la ironía de Rorty. Para este pensador la concepción rortyana es muy exigua, puesto que carece del compromiso y la honestidad que Lear asocia a la existencia irónica, quedándose tan sólo con la distancia respecto de toda creencia que usualmente caracteriza a las concepciones retóricas más tópicas. Haciéndose eco de algunas declaraciones del pensador estadounidense, este crítico leería la aparente libertad y desconcierto del ironista liberal ante los múltiples léxicos últimos entre los que optar privadamente como señal de una ausencia de exigencia y cuestionamiento auténticos que trasladar a una esfera pública decente.<sup>312</sup>

Y en esa misma línea otros, como Michael Williams, interpretaron al ironista liberal como un escéptico bajo otro nombre, cuestionando que fuera posible detener el ascenso de la ironía. La propuesta del pensador estadounidense disolvería en realidad todo vínculo y lealtad, incluso los compromisos frente a la crueldad y el egoísmo que supuestamente caracterizarían al ironista rortyano. Más aún, incluso las formas privadas de auto-creación de éste podrían ser lesivas, dañinas, crueles en suma, para los otros. Y no parecería que el disolvente irónico pudiera detenerse en punto alguno sólo por mera estipulación de los intelectuales post-metafísicos de la sociedad liberal imaginada por Rorty.<sup>313</sup>

---

311 B. T. RAMBERG, 'Irony's Commitment: Rorty's Contingency, Irony, and Solidarity', *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 19 (2014/2), p. 147.

312 Véase, J. LEAR, *A Case for Irony*, loc. cit., pp. 37-38. En cuanto a Rorty, una de las fuentes de Lear puede ser, entre otras, R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 26.

313 M. WILLIAMS, 'Rorty on Knowledge and Truth', *Richard Rorty*, ed.

Sea como fuere, y sin entrar a debatir en detalle ninguna de las objeciones planteadas a su pensamiento (de hecho, el propio Rorty fue muy activo a la hora de responder a sus críticos), lo cierto es que las reflexiones políticas del pensador estadounidense han cobrado nueva vigencia en su país. Y es que, aunque *Forjar nuestro país* suele considerarse una obra menor, el libro ha recibido últimamente un gran impulso en los medios de comunicación de Estados Unidos, que encontraron al menos un pasaje en el que el intelectual norteamericano parece predecir el ascenso de un populismo conservador como el encarnado por el actual presidente del país, Donald Trump:<sup>314</sup>

Muchos estudiosos de política socioeconómica han advertido que las viejas democracias industrializadas están adentrándose en un período como el de Weimar, una fase en la que los movimientos populistas podrían llegar a derrocar gobiernos constitucionales. [...]

Llegado este punto, algo tiene que reventar. El electorado que no vive en los barrios residenciales decidirá que el sistema ha fallado y empezará a buscar por ahí un hombre de hierro al que votar, alguien que les asegure que, cuando sea elegido, los burócratas engreídos, los abogados liantes, los corredores comerciales con sueldos desproporcionados y los profesores posmodernistas no seguirán teniendo la sartén por el mango. [...]

Lo que muy probablemente sí pasará es que todos los logros obtenidos en los últimos cuarenta años por los estadounidenses negros y morenos, y

---

de Ch. Guignon y D. R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 76. Aunque contra esta lectura pueden mencionarse, al menos inicialmente, las observaciones de R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *op. cit.*, p. 105.

314 Véase, D. RONDEL, 'Richard Rorty on the American Left in the Era of Trump', *Contemporary Pragmatism*, 15 (2018), pp. 194ss.

por los homosexuales, serán barridos a un lado. El desprecio sarcástico por las mujeres volverá a ponerse de moda [...].<sup>315</sup>

Y, en efecto, una de las tesis más repetidas tras las elecciones presidenciales estadounidenses ha sido la de que el ascenso de Trump estuvo vinculado al notorio declive económico del país que, por cierto, habría sido una de las indeseadas consecuencias de la globalización. Y a éste lo habría acompañado el desencanto de los intelectuales de izquierdas en Estados Unidos, cuyos discursos teóricos no terminan de conectar con amplias capas de la clase trabajadora, más preocupada por la inestabilidad laboral que por abstractas teorizaciones.

Sea o no correcta esta lectura, para quienes han vuelto a prestar atención a Rorty en estos tiempos más allá del pasaje citado, parece claro que es posible encontrar concomitancias con la situación actual en sus recomendaciones a la izquierda de su país. Así, de acuerdo con la interpretación usual, la propuesta de Rorty pasa, esencialmente, por sugerir que los intelectuales progresistas se centren más en una agenda económica, buscando la equidad distributiva y la justicia económica, y menos en asuntos de género, raza o cultura, cuestiones de identidad típicamente atractivas para los teóricos de izquierdas.<sup>316</sup>

Y ciertamente en esta obra Rorty expone una atractiva reinterpretación de la historia política de su país en términos de una división entre las ya mencionadas izquierda reformista e izquierda cultural. Si la primera, y más antigua, se habría caracterizado por involucrarse en campañas con fines concretos, principalmente de tipo económico, la segunda, surgida a partir de los setenta como fruto del enojo de muchos ciudadanos con la

---

315 R. RORTY, *Forjar nuestro país*, op. cit., pp. 82-83.

316 Véase, R. RORTY, *Forjar nuestro país*, op. cit., p. 52.

política exterior estadounidense, se habría centrado en cuestiones de género, cultura o raza, lideradas por los académicos progresistas más destacados del país.

Sin embargo, como algunos han sugerido,<sup>317</sup> si atendemos con más detalle, pese a que Rorty observa con cierta distancia dichas políticas de la identidad, sobre todo por el habitual lenguaje técnico y erudición académicas con que las engalanan los intelectuales académicos, no se opone a que se tengan muy en cuenta estos aspectos, relacionados en realidad con la disminución de la crueldad social. Efectivamente, lo que se desprende de los textos de Rorty es el contraste entre una política cultural y otra real, siendo la primera aquella cuya bandera habrían portado los intelectuales de la izquierda cultural durante las últimas décadas. Frente a las políticas que buscan cambios a largo plazo y atienden a un horizonte utópico, Rorty proponía poner una moratoria a la teoría y realizar campañas concretas a corto plazo, de carácter fragmentario y resultados muy precisos.<sup>318</sup>

En suma, y pese a lo que una primera lectura un tanto precipitada pueda sugerir, el argumento de Rorty es pluralista, y las iniciativas que propone a la izquierda abordan tanto los problemas relacionados con el egoísmo, o las cuestiones económicas, como con la crueldad, o los asuntos que giran en torno a problemas de identidad. Y en ese planteamiento amplio ocupa un lugar destacado la ironía, puesto que la prioridad de la política sobre la teoría en el ámbito público no deja de

---

317 D. RONDEL, 'Richard Rorty on the American Left in the Era of Trump', *Contemporary Pragmatism*, op. cit., p. 207, o EDUARDO MENDIETA en la introducción de R. RORTY, *Cuidar la libertad*, op. cit., p. 21.

318 Referencias que apoyen esta interpretación las encontramos en diversos textos de Rorty, por aludir a algunos ya citados podemos mencionar R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 104, *Forjar nuestro país*, op. cit., pp. 23, 27, 45 y 'Trotsky y las orquídeas silvestres', *Pragmatismo y política*, op. cit., p. 45.

ser otra manera de enunciar la división de esferas que para Rorty era clave en la sociedad ironista liberal. Más aún, la ironía rortyana, en la medida en que supone un cuestionamiento de los usuales intentos de los intelectuales, especialmente de los filósofos, de ir más allá de las apariencias y de ofrecer respuestas aparentemente universales y definitivas, funciona como una suerte de filtro también con los compromisos teóricos excesivos de las propuestas políticas (por ejemplo, en el caso de la izquierda cultural, con determinadas concepciones profundas de la naturaleza humana).<sup>319</sup>

Así, tales críticas, apuntan a las posiciones políticas autoritarias y excluyentes, sin conducir al desinterés ni por los problemas económicos, ni por los identitarios, sino sólo a la sustitución de los modelos verticales, teóricos, de justificación de las propias posiciones, por modelos horizontales, apostando por la persuasión antes que por la argumentación. De lo que se trata, de acuerdo con la exposición rortyana, es de centrarse en la práctica, en los problemas reales de la gente, y justificar el vocabulario final que favorezcamos no por su mayor conexión con la realidad o con el bien, sino por su atractivo como motivador de la solidaridad y del rechazo a la crueldad, por comparación con las alternativas existentes. En ese sentido, su influjo en el panorama político e intelectual estadounidense sigue más vigente que nunca y su relectura actual, más allá de la coyuntura social que la ha motivado, todavía puede ejercer un papel inspirador a la hora de escribir el poema de la democracia en Estados Unidos.

En cuanto a la influencia del pensamiento de Rorty en España, vale la pena señalar que, como en el caso de Estados Unidos, su legado ha resultado ser un tanto ambiguo, aunque indirectamente siga muy activo. En

---

319 Véase, R. RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londres, 1999, pp. 23ss.

todo caso, en el ámbito del pensamiento ético-político, y con la noción de ironía como eje, es posible hablar de una influencia a dos escalas. Por una parte, en un plano más detallado, han de destacarse los estudios de intelectuales como Ramón del Castillo, Rafael del Águila o Ángel Rivero, entre otros. Estos pensadores se han dedicado a minuciosos análisis de algunas de las nociones centrales del filósofo estadounidense, contribuyendo a la difusión de sus propuestas. Por otra parte, en un sentido más laxo y a gran escala, se pueden mencionar ciertos cambios de actitud de algunos intelectuales, tanto con respecto a la disciplina como en relación con su participación en las campañas políticas de nuestro país. En cierta medida, puede hablarse de una modificación irónica en la concepción de la teoría y su relación con la praxis por parte de ciertos pensadores hispanos.

Así pues, si nos detenemos en el influjo concreto del pensamiento político de Rorty, y específicamente en los autores mencionados, la lectura más propiamente filosófica sería la del profesor Ramón del Castillo. Aun así, sus trabajos, en sintonía con la concepción rortyana, no versan tanto sobre lo apropiado o inapropiado de las lecturas de Rorty, o acerca de sus problemáticas “redescripciones”, sino que constituyen, más bien, una aproximación sociológica al pensamiento del autor estadounidense.<sup>320</sup> Realizando una lectura un tanto crítica con las posiciones del propio Rorty en relación con la izquierda académica, el profesor Del Castillo contribuye a esclarecer en gran medida conceptos como

---

320 Como evidencian algunos de sus textos ya citados, por ejemplo, R. DEL CASTILLO, ‘¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty’, *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, op. cit., que da cuenta de las tensiones en la recepción de Rorty por parte de lo que el profesor Del Castillo denomina *fuzzies* y *techies* (*grosso modo*, los dos bandos en que tópicamente suelen agruparse los pensadores contemporáneos, continentales y analíticos, respectivamente).

el de la ironía que, como vimos en las críticas destacadas previamente, a menudo fueron interpretados de manera un tanto apresurada.

Y lo mismo sucede en el caso de los profesores Rafael del Águila o Ángel Rivero, que han traducido e introducido textos de Rorty, en el caso del primero, o sobre Rorty, como el de Gideon Calder, en el caso del segundo.<sup>321</sup> En ambos casos, además, han elaborado estudios aún más explícitamente centrados en los presupuestos políticos del pensador estadounidense. No en vano, siendo politólogos, el interés de estos estudiosos ha sido el de desgranar el aporte de Rorty al pensamiento democrático contemporáneo. Y aunque sus lecturas son críticas, y atienden a aspectos conflictivos de la propuesta irónica liberal rortyana, no dejan de valorar en cierta medida el liberalismo con rostro humano que propone este atípico filósofo.<sup>322</sup>

No obstante, si el influjo del pensamiento de Rorty en España se redujera a los trabajos especializados de algunos estudiosos (de los que hemos mencionado únicamente una muestra, los más destacados para el tema que concita nuestro interés en este texto) no podría

---

321 G. CALDER, *Rorty y la redescipción*, trad. de A. Rivero, Alianza, Madrid, 2005.

322 Entre otros textos, pueden consultarse, R. DEL ÁGUILA, 'Ironía, democracia y etnocentrismo. Sobre la obra de Richard Rorty', *Claves de la razón práctica*, 20 (1992), pp. 50-55, y A. RIVERO, '¿Es Richard Rorty un conservador?', *El retorno del pragmatismo*, ed. de L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona, Trotta, Madrid, 2001, pp. 349-362. También es importante destacar el número 8 de 1993 de la revista *Isegoría*, que fue el primer monográfico dedicado al neo-pragmatismo en España, coordinado precisamente por Rafael del Águila y Ángel Rivero, y la traducción de José Miguel Esteban Cloquell de R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, que junto con la selección de textos de Rorty realizada por el profesor Del Águila en el ya citado *Pragmatismo y política*, fueron los primeros volúmenes del pensador estadounidense accesibles en español.

hablarse de una vigencia muy acusada.<sup>323</sup> Además, limitar su presencia al angosto espacio de la academia iría, precisamente en contravía de las esperanzas públicas del Rorty maduro. Pero, en los últimos tiempos es posible rastrear una cierta modificación en las actitudes e intervenciones de algunos intelectuales que guarda cierto parecido con lo esbozado por Rorty en relación con la prioridad de la democracia sobre la filosofía.

De una parte, parece claro que muchos de los detallados trabajos filosóficos contemporáneos resultan muy alejados de los intereses de la ciudadanía, que ni entiende ni se preocupa por dichas reflexiones teóricas, ajenas a sus preocupaciones ordinarias. De otra, en el caso de la filosofía política, los grandes temas de investigación también escapan, a menudo, a la comprensión de gran parte de los individuos ajenos a la disciplina. Dichas discusiones, se enraízan en una tradición racionalista que no se resigna a entender la democracia como producto contingente de una historia llena de luces y sombras, antes que como un asunto que requiere de complejas y abstractas justificaciones. Quizá por eso recientemente algunos intelectuales, como Remedios Zafra o Vicente Sanfélix,<sup>324</sup> no necesariamente relacionados con el pensamiento de Rorty, se han interesado mucho más por la vida cotidiana, por las aspiraciones y frustraciones de

---

323 Probablemente la temprana muerte del profesor Rafael del Águila, y el hecho de que Rorty no fuese un pensador que sustentara una teoría fuerte alternativa a las existentes en el ámbito de la filosofía política, explican que su resonancia académica haya sido menor que, por ejemplo, la de los defensores de la racionalidad comunicativa en nuestro país. También es relevante señalar que nos hemos limitado a los representantes de la lectura más política porque nos interesa la noción de ironía y también porque desde el ámbito de la epistemología Rorty, aunque tolerado, siempre ha sido tratado con cierta reserva y un talante muy crítico.

324 Véase, por ejemplo, R. ZAFRA, *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Anagrama, Madrid, 2017 y el ya citado V. SANFÉLIX, *Elogio de la filosofía. Apología de la idiotez*.

los seres humanos reales, en sintonía con las propuestas del pensador estadounidense, irónicamente contrarias a la hiper-especialización o a los grandes relatos de filiación ilustrada.

En esa misma línea puede señalarse el modo en que algunos intelectuales de prestigio, como destacadamente el filósofo Fernando Savater, han ido más allá del papel crítico que, al menos desde los tiempos de Unamuno y Ortega y Gasset, tuvieron muchos pensadores en España.<sup>325</sup> Aunque no puede hablarse de una influencia directa del pensamiento rortyano, sin duda es significativo el modo en que pensadores de distinto signo se han lanzado a la arena política, en partidos de centro e izquierda de reciente creación, así como en los de trayectoria más dilatada. De todos modos, no cabe decir que la intervención de estos intelectuales haya dado los frutos esperados, puesto que tampoco en España se ha podido evitar una cierta desafección con el pensamiento de centro e izquierdas por parte de las clases más populares (que no se verían ni reconocidas, ni representadas en los discursos de los académicos), y el consiguiente viraje hacia posiciones populistas conservadoras o progresistas, con un discurso que guarda ciertas similitudes con el del presidente de Estados Unidos.<sup>326</sup> Aunque los problemas que enfrenta

---

325 En ese sentido cabe decir que el intelectual hispano podía asumir una posición ironista con mayor facilidad que el académico estadounidense, dado que este último apenas tiene presencia pública. Rorty, también en este caso, fue una moderada excepción a esa regla.

326 Puede consultarse con provecho, entre otros, I. SÁNCHEZ-CUENCA, *La desfachatez intelectual*, La catarata, Madrid, 2016, para un buen análisis del problemático papel de los pensadores en la política española reciente. De algún modo, mientras que el presidente Obama en Estados Unidos aprovechó algunas de las ideas vinculadas a la noción de religión cívica y la apelación a las emociones que propuso Rorty en sus textos más políticos, retardando el ascenso de Trump, la socialdemocracia española no supo qué hacer con ese tipo de propuestas, y han sido otras corrientes populistas las que han elaborado discursos más cercanos a la

el ironista liberal de Rorty no aparezcan en primer plano en este panorama novedoso del pensamiento hispano, no resulta muy difícil trasladar las recomendaciones y análisis rortyanos del contexto estadounidense al nuestro (máxime cuando, precisamente, las cuestiones de identidad se han vuelto un asunto espinoso, y que amenaza la coexistencia pacífica, en nuestra comunidad imaginada).

En definitiva, aunque Rorty redescubrió la ironía de un modo original y aparentemente desconectado de uno de sus sentidos iniciales más populares, de carácter retórico, en realidad logró conectar en dicho concepto el pasado y el futuro de manera muy sugerente. No sólo conservó algo de la distancia propia del concepto en la interpretación de Quintiliano y Cicerón, sino que le añadió un renovado compromiso ético (si bien es cierto que no todos, irónicamente, lo consideran genuino). Y, además, al mismo tiempo logró reivindicar el papel práctico de la filosofía, entendida como forma de vida, tal y como emerge ya desde los inicios socráticos de la disciplina.<sup>327</sup>

Por ello, el ironista liberal esbozado por el pensador norteamericano mantiene su vigencia en ambos lados del Atlántico, tanto en la dimensión pública como en la privada. En la primera, porque propone maneras esperanzadoras de aumentar la solidaridad y disminuir la crueldad. En la segunda, porque abre el campo a la

---

población mayoritaria. Agradecemos a Ramón del Castillo las diversas sugerencias sobre este asunto, y la información acerca del influjo de Rorty entre los intelectuales hispanos, comunicadas en conversación personal.

327 Lo sugiere Rorty de manera lapidaria y, como siempre, provocativa en un bien conocido aserto: “Si uno se preocupa por la libertad, la verdad se cuida a sí misma” (R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 195). Bernstein es quién más enfáticamente ha insistido en la idea de la ironía rortyana como forma de vida, véase, R. J. BERNSTEIN, *Ironic Life*, op. cit. pp. 12, 34.

reinención imaginativa de los sujetos de esas sociedades donde la libertad y la tolerancia son más importantes que las búsquedas filosóficas de objetividad y verdad (campo en el que la ciencia ha ido sustituyendo, además, la labor de la filosofía, al menos a los ojos del gran público).

Ciertamente Rorty fue un pensador atento a su contexto y, principalmente interesado, al menos en el ámbito político, en lo que venía sucediendo en los Estados Unidos. Sin embargo, como hemos podido dilucidar a lo largo de este texto, su pensamiento sigue siendo actual no sólo en su país de origen, sino también en el nuestro, tanto directa como indirectamente. Los cuestionamientos de Richard Rorty a la manera tradicional de filosofar y a su papel en el ámbito público han alcanzado también nuestras tierras, y los retos a los que su reflexión puede contribuir son semejantes, guardando las distancias, en Estados Unidos y en España. Por eso, todavía hoy, siguiendo el *dictum* de un autor al que Rorty no era muy aficionado, Paul de Man, no se puede ser tan sólo un poco irónico.<sup>328</sup>

---

328 R. MOYNIHAN, 'Interview with Paul de Man', *The Yale Review*, 73 (1984/3), p. 579.

II  
Unamuno, Ortega y Gasset  
y Julián Marías  
en los Estados Unidos

La percepción sobre Unamuno en  
Estados Unidos en la estela de las dos  
traducciones al inglés de su  
*Del sentimiento trágico de la vida*  
—‘The tilter at windmills’

Eloy E. Merino

I

Entre las numerosas obras de Unamuno traducidas al inglés en los últimos cien años —que pasarían de las sesenta, entre primeras versiones, reediciones, combinaciones de textos, nuevas traducciones, etc.—, es su *Del sentimiento trágico de la vida* (dado a conocer como *The Tragic Sense of Life*) la que más palpables admiración y resonancia, a la par que escepticismo y azoramiento, hubo despertado en los Estados Unidos.

Uno de los traductores de *Del sentimiento*, Anthony Kerrigan, escribía en el prólogo a su versión en inglés de 1972 que Unamuno había dispersado sus ideas, sus “semillas” gemelas [“the same seeds”] en varias obras de ensayo, pero había sido con *Del sentimiento* con la cual aquellas habían logrado el árbol más potente y las raíces más fuertes (“but this potent tree took the strongest root”).<sup>329</sup>

Sus otros ensayos de corte filosófico han tenido menor repercusión en los Estados Unidos, al ser sus perspectivas menos controvertidas, o su diapason algo menos contencioso, para la intelectualidad norteamericana. El editorialista Herbert L. Matthews,<sup>330</sup> por ejemplo, clasificaba *The Life of Don Quixote and Sancho* (versión en inglés de *Vida de Don Quijote y Sancho*), como un libro de propaganda, sí, pero de propaganda para una gran causa {1}.<sup>331</sup> Su *Agonía del cristianismo* Unamuno la vive como si estuviese él mismo crucificado y ése fuera su tema constante en y desde esa cruz (“it was as if he lived on a cross, and ‘the agony of Christiniaty’ was his theme”), pero la fuerza de su obstinación es contagiosa (“his unconquerable faith haunts me”), dictaminaba el pastor bautista Joseph Fort Newton en 1942, en el comentario que he podido localizar, catorce años después de la primera traducción al inglés de la obra homónima, a cargo de Pierre Loving.<sup>332</sup>

---

329 ANTHONY KERRIGAN, ‘Translator’s Foreword’, *The Tragic Sense of Life*, Miguel de Unamuno, Princeton University Press, Princeton, 1972, pp. vii-xxviii, cit. p. vii.

330 HERBERT L. MATTHEWS, ‘Señor Unamuno’s Quixotic Propaganda for a New Spain’, *The New York Times*, 6-xi-1927, s. p.

331 El número entre llaves refiere al apéndice, donde se incluye un conjunto de citas originales en inglés mencionadas en el ensayo.

332 JOSEPH FORT NEWTON, ‘A Spanish Seer’, *Schenectady Gazette*, 18-viii-1942, p. 6.

Esa dicotomía de opuestos que mencionaba antes, en la recepción del pensador español en los círculos intelectuales o académicos estadounidenses respecto a *The Tragic*, podría ilustrarse en conjunto y resumirse en principio con las ideas centrales de una reseña anónima, publicada en 1925 en el *New York Times*, para presentar la traducción de una colección de crónicas y artículos de Unamuno,<sup>333</sup> *Essays and Soliloquies*, compilados y vertidos al inglés por J. E. Crawford Fitch —el primero que había traducido asimismo *Del sentimiento trágico de la vida* en 1921. La frase con que se cierra el título de este comentario, arriba, se ha tomado de esa recensión, donde se definía a Unamuno y su práctica filosófica de ese modo, como un Quijote redivivo, que malgasta su ingenio y oportunidad en contender con ‘molinos de viento’, las fantasías de su mente {2}. ‘To tilt at windmills’ [literalmente, arremeter contra molinos de viento] es un modismo que se explica por el diccionario Collins como la pérdida del tiempo en asuntos y temas para uno problemáticos, que no lo son así para otros en absoluto {3}. Los molinos de viento representan para el comentarista de *The New York Times* la realidad aparente del deseo y de la imaginación, la que recibe a menudo la completa atención de Unamuno, mientras descuida la verdadera, la concreta, aquella que sí merecía desentrañarse.

La expresión proverbial “to tilt at windmills”, inspirada por la novela de Cervantes, entra en el acervo del lenguaje y de la cultura inglesas a principios del siglo XVII, casi de inmediato después de la publicación de aquella, para significar la acción de combatir a enemigos imaginarios o peligros inexistentes.<sup>334</sup> Así, en su origen,

---

333 ‘Unamuno of the Old School’, *The New York Times*, 19-iv-1925, s. p.

334 WOLFGANG MIEDER, *Tilting at Windmills: History and Meaning of a Proverbial Allusion to Cervantes’ ‘Don Quixote’*, University of

alude de modo directo al famoso episodio del caballero embistiendo molinos de viento porque se le antojaban eran gigantes hostiles. Con el tiempo la utilidad y función del modismo habrán evolucionado para llegar en la actualidad a denotar lo que el diccionario Collins nos especifica. En el caso de ‘Unamuno of the Old School’, una vez propuesto por el autor el quijotismo de Unamuno, la derivación hacia esa caracterización irónica y algo mordaz (*he [being] the tilter at windmills*) parecería lógica o inevitable, en su parecer. El término “quixotic” en inglés tiene connotaciones de ambos signos, pero prevalecen las negativas. La persona así calificada es imaginativa y esperanzada, mas su optimismo es impracticable e irreflexivo, así sean sus intenciones idealistas o visionarias. Su aproximación a la vida es, en suma, desequilibrada y extravagante {4}. Ideas que, por cierto, no se corresponden con las del ámbito cultural de habla española, en el que el “quijote” es un “hombre que antepone sus ideales a su conveniencia y obra de forma desinteresada y comprometida en defensa de causas que considera justas” ([www.rae.es](http://www.rae.es)).

En ‘Unamuno of the Old School’ se le identifica a Unamuno como uno de los ‘personajes tempestuosos’ de España {5}. Así, por un lado admíranse la pasión y energía del español por sus temas y sus obsesiones (la inmortalidad del alma, el irracionalismo, la fe religiosa, el pragmatismo en el vivir, el drama de la existencia, el individualismo, la muerte, el misterio del ser, la problemática relación entre lo real y lo ficticio, su militarismo [“la guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor”]<sup>335</sup>); por el otro se recalca el callejón cerrado, literal y metafórico, que la filosofía de Unamuno

---

Vermont Press, Burlington, 2006, p. 46.

335 MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Renacimiento, Madrid, c. 1927, p. 273.

representa, su contingente esterilidad intelectual, la que al final podrá devaluar y desbaratar su empeño, tan manifiesto y furioso.

En las reseñas originadas en Estados Unidos que he localizado, publicadas entre 1922 y 1923 en revistas norteamericanas, esa bipolaridad en la recepción del libro, según la traducción de Crawford Fitch [C. F.] de 1921, se repite con mayor o menor llaneza, con más o menos vigor, desde el asombro y/o el estupor.

En la contenida en el *North American Review*, el autor, anónimo, parea la originalidad actual de Unamuno {6} con la contradictoria deficiencia de ella, pues no existe en la obra nada intrínsecamente nuevo, en el campo de lo intelectual {7}. Lo novedoso de su pensamiento está en la mixtura de lo analítico con el sentimiento, “the feeling element”, faceta que no puede salvar aquel de la relativa incoherencia, sin embargo {8}.<sup>336</sup>

Comentando el libro en el *Methodical Review*, N. H. Williams señala desde el principio que el notable (“remarkable”) libro de Unamuno es claro indicio de que la sociedad y la mentalidad española ‘se han recrudecido’ {9}, verbo que suele asociarse en ambos idiomas con el resurgimiento de enfermedades y males físicos o morales, y cuya presencia aquí es, cuando menos, equívoca. El fenómeno viene de la mano ahora de un profesor de origen vasco, nacionalidad-alcaloide de los españoles, según Williams. Quien asevera que la filosofía de Unamuno está basada en la tragedia, y es una filosofía dramática {10}, la que, se implica, podría caer en excesos y casi en el melodrama, acometiendo sus conceptos matrices como un taladro, “like a gimlet or an electric drill”. Cuando menos, su libro está lleno de contradicciones y fallos de lógica (“it abounds in contradictions and illogicalities”). La paradójica recomendación de Williams para el lector

---

336 *The Tragic Sense of Life*, {reseña}, *The North American Review*, 215 (1922), pp. 567-568.

indeciso es la siguiente: “No compre este libro si usted desea leer algo con lo que haya de concordar. No lo compre si es que desea leer algo cuya profundidad pueda alcanzar, y cuyo sentido total pueda usted entender” {11}, para enseguida componer su apremio con esta salvedad:

Mas si desea leer mayor número de verdades llamativas y enunciados sorprendentes de lo que pueda haber encontrado de similar rango en cualquier libro contemporáneo, compre este libro {12}.<sup>337</sup>

El ensayo de Unamuno es una obra maestra, un potente libro (“his masterpiece”, “a mighty volume”), según Mark Van Doren, profesor entonces de la Universidad de Columbia. El alegato más rico, más apasionado y más brillante del catolicismo contemporáneo en favor de la inmortalidad, asevera. Uno no tiene que interesarse por ese tema, empero, para apreciar la obra de Unamuno, pero uno ha de mostrar interés al menos por los molinos de viento {13}. Ya que debemos, asegura Van Doren, ser capaces de estar a gusto con las batallas perdidas {14}. Unamuno, continúa el reseñador, combate por sus ideas porque sabe que no hay ninguna oportunidad de ganar. Ha catado la gloria de lo absurdo {15}. Recordemos a Don Quijote, escribe Van Doren, tan estimulante en su locura, como se nos antoja éste, su heredero —“and so is Unamuno”. La reseña concluye con esta cándida y cínica encomienda: Su libro es harto disparatado, pero es colosal obra y entretenimiento para la mente, además {16}.<sup>338</sup>

---

337 N. H. WILLIAMS, ‘The Tragic Sense of Life in Men and in People’, *The Methodist Quarterly Review*, 71.1 (1922), pp. 561-562.

338 MARK VAN DOREN, ‘Don Quixote of Salamanca’, *The Nation*, 114 (1922), p. 600.

Para el poeta y crítico de arte John Gould Fletcher, escribiendo en *The Freeman*, en 1923, Unamuno es un autor que ha de aceptarse por entero o ha de rechazarse de plano {17}. Sus credenciales vivenciales y de erudito son impresionantes, afirma; su retórica es polémica, pero también amarga (“of bitter polemical power”), por lo que Fletcher aconseja al lector interesado que lea la obra dos veces. El desempeño de Unamuno en este libro nos deja al final de cara a una total oscuridad en la cual se avista un mínimo destello, la esperanza de un desesperado místico, tan español, de la misma manera que la palabra “des[es]perado” es española {18}. ¿Es su credo uno práctico? La respuesta es sí y no {19}. Su libro es profundamente religioso, intensamente personal, una tragedia intelectual que ha de leerse, afirma Fletcher, por toda persona que busque la realidad {20}, a pesar de que sus conclusiones no sean fáciles de aceptar.<sup>339</sup>

Katherine Gilbert, profesora en aquel tiempo de la Universidad de Carolina del Norte en Chapell Hill, escribe en *The Philosophical Review*, también en 1923, que el libro de Unamuno es, en la forma y en el contenido, un acumulado de intuiciones y contradicciones, un rendimiento deliberadamente quijotesco {21}. Gilbert lamenta que, desde un punto de vista profesional —el que se supone guía a la revista y a ella—, es imposible aplicar un patrón racional de crítica al torrente de sentimientos personales que el libro de Unamuno representa {22}, el que ella atribuye a la idiosincrasia del ser español y católico, “an expression of the Spanish and Catholic genius”. Por ello dictamina que el ensayo de Unamuno contiene, mezclados, axiomas importantes e ideas desatinadas {23}. Aunque reconoce la reseñadora que la religión no puede definirse sin la experiencia personal, Unamuno se olvida, escribe ella, de que la mejor filosofía

---

339 JOHN GOULD FLETCHER, ‘A Knight-Errant of the Spirit’, *The Freeman*, 7.157 (1923), pp. 65-67.

siempre apela por lo general a un estándar de integridad (en su sentido de completitud), y de lógica, que en su libro faltan. La voluntad y el deseo psicológicos que él concreta, son una abstracción, pues están en oposición a cualquier posible proceso de articulación {24}.<sup>340</sup>

Hay filosofía de sobra en sus obras, dictaminaba el comentarista anónimo de 'Unamuno of the Old School', pero nunca se desarrolla. Se plantea una cuestión, se presenta, se le discute con pasión, se le abandona, y se salta a un nuevo comienzo {25}. Al lector se le antoja que está en presencia de uno de aquellos antiguos peripatéticos de la Grecia clásica, que disertaban a medida que paseaban entre las arboledas del Liceo {26}, sin detenerse en ningún lugar, en constante movimiento de ideas y de acción.<sup>341</sup>

En la edición decimoctava del *Book Review Digest* de Nueva York, en 1923, se incluyen varias reseñas sobre el libro de Unamuno del año anterior, algunas de las cuales he comentado antes. El crítico literario Ernest Boyd, en la suya, publicada en el *Literary Review of the New York Evening Post*, admite que la obra sin duda la leeremos, más por el conmovedor drama espiritual de Unamuno, que, por su doctrina, la cual se apoya muy a la ligera en supuestos que desde hace mucho tiempo han dejado de darse por sentado fuera de España {27}. En el *Nation and Atheneum*, el comentarista anónimo escribe que lo que está descaminado en Unamuno, en esa obra, *The Tragic Sense of Life*, no es su ideal; es su afirmación de que para creer en el mismo ha de abandonarse la razón. Su mentalidad es toda pasión, mas no es lúcida en ninguna modalidad {28}. Reconoce que esa vehemencia atraerá a los lectores, y serán tales los que merece {29}. Pero Unamuno, concluye, es una de las fuerzas actuales

---

340 KATHERINE GILBERT, {reseña}, *The Philosophical Review*, 32.1 (1923), pp. 340-341.

341 'Unamuno of the Old School', *op. cit.*

que orientan a los hombres hacia abajo y hacia atrás, hacia el abismo {30}. De forma anónima también, el recensor en el *New Statesman*, concede por su parte, en una nota positiva, aunque cautelosa, que *The Tragic Sense of Life* es una obra maestra, ya que es la expresión más directa del conflicto personal de Unamuno, con todas sus afirmaciones y sus negaciones {31}. Es decir, todo el pensamiento despiadado de un penetrante intelecto {32}.<sup>342</sup>

Para los académicos y lectores enterados en Estados Unidos, en la década de los años 20, la filosofía de Unamuno despierta un interés propio porque se despliega en dos vertientes principales de consecuencia, la del pragmatismo norteamericano y la del irracionalismo europeo; para ellos local y familiar el primero, y forastero, un tanto exótico (quijotismo filosófico, según Herbert L. Matthews),<sup>343</sup> el segundo.

Que en la interpretación de esos lectores la filosofía de Unamuno tenga ecos o familiaridad con el pragmatismo de William James es motivo para la afinidad ideológica, aunque con reservas, las causadas por el irracionalismo del autor español. Herbert J. Parker, en su comentario para *America*, admite que Unamuno es un pensador pragmatista, puesto que no cree en verdades ni en necesidades absolutas, pero quien al mismo tiempo no desea que las consecuencias de esta postura, que justificarían su posición en la opinión de un pragmatista {33}, acrediten sus emociones, “his feeling”, fundamentándolas, por lo que al final su sistema filosófico, de asignársele uno, es un producto de la imaginación, de las pasiones, de lo arbitrario, no

---

342 *The Book Review Digest*, ‘Review of 1922 Books’, The H. W. Wilson Company, Nueva York, 1923, p. 543.

343 ‘Señor Unamuno’s Quixotic Propaganda for a New Spain’, *op. cit.*

del razonamiento.<sup>344</sup> A su modo Unamuno desde el inicio acepta la posición pragmatista {34}, concede John Gould Fletcher, pero donde diverge con James es en el alcance humano que se ambiciona; el pragmatismo del norteamericano tiene aspiraciones sociales, mientras que el de Unamuno es privado, particular, a toda costa {35}. Así, lo que se considera por el pragmatista como una verdad generalmente aceptada —siendo la utilidad consensuada o social la basa primordial para determinar la certeza de un enunciado—, para Unamuno lo que importa es su verdad, no el fácil y ordinario acomodo con la realidad, sino el triunfo sobre ese compromiso en que consiste la suya {36}.<sup>345</sup>

Los críticos nativos (norteamericanos) del pragmatismo hallan en Unamuno no una discrepancia o bifurcación respecto al pensamiento de William James, sino una magnificación desmedida de su voluntarismo, como si fuera el vasco una especie de James malbaratado por frenéticas quimeras del deseo. De acuerdo con la recensión anónima en el *North American Review*, el autor español encaja bien en la tendencia irracional de la filosofía moderna, una en la cual el pragmatismo es una fase, y el ‘bergsonismo’ la otra {37}. En la penosamente sincera versión que Unamuno realiza del pragmatismo de James, la voluntad de creer se energiza, ¿errada?, por los más hondos y subidos instintos {38}.<sup>346</sup>

La filiación de Unamuno con las corrientes existencialistas europeas se reconocerá décadas más tarde, a medida que se entiendan mejor los postulados

---

344 HERBERT J. PARKER, {reseña de *The Tragic Sense of Life*}, *America. A Catholic Review of the Week*, 27 (1922), p. 43.

345 ‘A Knight-Errant of the Spirit’, *op. cit.*

346 *The Tragic Sense of Life*, {reseña}, *The North American Review*, 215 (1922), *op. cit.*

de aquellas.<sup>347</sup> En 1962 se le agrupará al autor español entre los existencialistas menores (“secondary”) de identificación religiosa, junto con el francés Gabriel Marcel y los rusos León Shestov y Nicholas Berdyaev.<sup>348</sup> Se le atribuye también el haber despejado el camino para otros pensadores de mayor influencia, a través de su propia irrupción en “la espesura” de territorios conceptuales inexplorados {39}. Unamuno fue un pionero del existencialismo {40}, en tanto que inició vías de examen filosófico, antes consideradas arriesgadas o aisladas (“isolated, daring”).<sup>349</sup> Como escribe el filósofo norteamericano William Barrett, Unamuno —desde la publicación de *Del sentimiento*— ha visto su reputación realzada en la visión conjunta del existencialismo, “in its light (or darkness)”, en sus luces o en sus tinieblas.<sup>350</sup>

Ese carácter de adelantado de esa doctrina se lo reconoce el traductor de la segunda versión en inglés de *Del sentimiento trágico de la vida*, Anthony Kerrigan [A. K.], en su prólogo de 1972: “Este hombre de nuestra época, un ‘existencialista’ antes del discurso, un existencialista

---

347 La primera mención que se halla del término “existencialismo” en el *New York Times* es de 1946: “The literary sensation of the moment, Jean-Paul Sartre, gave a lecture on the new cult, ‘existentialism’, which was practically a riot” [La sensación literaria del momento, Jean-Paul Sartre, ofreció una conferencia sobre el nuevo culto, el ‘existencialismo’, que fue en la práctica un desmadre] (THEODORE DRAPER, ‘Island of Past Glory: A Report from Heidelberg’, *The New York Times*, 27-i-1946, pp. 4, 20).

348 ROBERT G. OLSON, *An Introduction to Existentialism*, Dover Publications, Nueva York, 1962, p. 11, en <http://www.Scribd.com>.

349 ALFRED STERN, ‘Unamuno: Pioneer of Existentialism’, en *Unamuno, Creator and Creation*, ed. de José Rubia Barcia y M. A. Zeitling, University of California Press, Berkeley, 1964, pp. 26-47, cit. p. 26.

350 WILLIAM BARRETT, ‘Afterword’, en *The Tragic Sense of Life*, trad. de Anthony Kerrigan, Princeton University Press, Princeton, 1972, pp. 361-374, cit. p. 368.

peculiar” {41}.<sup>351</sup> Un profesor de la Universidad de Manchester, P. E. Brown, en su reseña de esta nueva traducción para el *JBSP* —que, aunque originada en el Reino Unido con probabilidad está en sintonía con el criterio de las instituciones norteamericanas—, afirma que desde el inicio de su escritura Unamuno ha tratado de comunicar a sus lectores, por cualesquiera medios posibles, la agonía existencial que siempre lo hubo agobiado {42}. Le da la bienvenida a la versión de A. K., en medio de los considerables avances en el estudio de la obra de Unamuno en los años recientes, y de un creciente interés en todos los aspectos de su pensamiento existencialista, del cual el español, como Kierkegaard, fue, de varias maneras, un precursor {43}.<sup>352</sup> Para el comentarista Fred J. DiBernardo, el existencialismo de Unamuno no se compara con el de Sartre o el de Camus, por ello niega que se le deba juntar con ellos u otros seguidores europeos de esa doctrina, así sea al menos porque la búsqueda por el español de una inmortalidad viable lo ha de separar del existencialismo más consecuente {44}.<sup>353</sup>

En los más de cincuenta años que median entre la traducción de C. F. y la de A. K., el juicio sobre Unamuno en los Estados Unidos evoluciona desde las impresiones iniciales sobre *The Tragic* que he repasado antes, con motivo de la versión de 1921, en el sentido de que sus novelas y cuentos traducidos van a desplazar el interés sobre su filosofía. En el período transcurrido citado se hubo consolidado la apreciación sobre la distinción u originalidad de la ficción de Unamuno, “a powerful

---

351 ANTHONY KERRIGAN, ‘Translator’s Foreword’, cit. p. xiv.

352 P. E. BROWN, {reseña de *Tragic Sense of Life*}, *Journal of the British Society of Phenomenology*, 5,1 (1974), pp. 89-92.

353 FRED J. DIBERNARDO, {reseña de *Tragic Sense of Life*}, *American Bar Association Journal*, 60 (1974), pp. 1510, 1512.

creator of imaginative literature” [un impactante creador de literatura imaginativa].<sup>354</sup> A menudo, escribe P. E. Brown, es más celebrado como novelista que como filósofo {45}, aunque se acepte de que sus conceptos tienen igual cabida y justificación en su obra de ficción (poesía, teatro, novela) que en sus ensayos de filosofía. El dictamen desfavorable sobre estos últimos, sin embargo, se refuerza con los años y es el trasfondo intelectual que circunscribe la segunda traducción, la de A. K., vinculada esa opinión negativa en parte con la insistencia de Unamuno en toda su obra por enfatizar los sentimientos y las emociones sobre el razonamiento y el orden lógico, y por el otro lado, por la creciente inactualidad de la posición filosófica que el autor español representara. Los sentimientos y las emociones son en él fuertes y naturales, escribía la filósofa Susanne Langer en 1953, sus aforismos poéticos son memorables, pero uno no puede comulgar con sus enunciados conceptuales dada su inconsistencia. Ella lo compara con esas damas exasperantes que demandan el derecho a ser incoherentes, porque así no se les puede ganar en la argumentación, sin darse cuenta de que así tampoco se les puede tomar en serio, como a Unamuno {46}.<sup>355</sup>

Desconcertante en retrospectiva le parece en 1959 a Sidney Hook, profesor de la Universidad de Columbia, que en la recepción inicial de Unamuno en los Estados Unidos se le agrupara en la corriente pragmatista. No comprende Hook que se hiciera entonces una yuxtaposición del pragmatismo norteamericano con el sentido trágico de la vida en Unamuno, relacionando la limitada teoría sobre el significado del primero (“[its] narrow theory of meaning”) con el ‘histórico lamento’

---

354 C. A. LONGHURST, *Unamuno's Theory of the Novel*, Routledge, Nueva York, 2014, p. ix.

355 SUSANNE K. LANGER, *Feeling and Form. A Theory of Art*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1953, p. 35.

(“hysterical lament”) del segundo. El filósofo español, escribe Hook, enloqueció con su sed del infinito (“[got] crazed by this thirst for the infinite”) hasta el punto de glorificar la guerra, un ejemplo de cómo la dialéctica del total absurdo y del pensamiento caprichoso puede conllevar a atrocidades. En la teoría de Unamuno no hay cabida para el mejoramiento humano, para extender los controles razonables en la vida y en la sociedad, para la paz en nuestra praxis {47}.<sup>356</sup>

El novelista y teólogo Arthur A. Cohen atribuye a la obsesión por la muerte en Unamuno el haber obstaculizado cimentar su reputación en el mundo anglosajón. “Nuestra tradición (cualquiera que sea su placer en lo violento) no gusta ni de la muerte ni de la resurrección” {48}. La dificultad en asimilarlo reside más en los lectores que en el mismo Unamuno, escribe; “queremos más de lo que permite. Deseamos un argumento con un desarrollo lineal, una coherencia sistemática, una racionalidad persuasiva” {49}. Las tenebrosas elucubraciones (“murky lucubrations”) de Unamuno podrían explicarse porque él también es poeta, y uno excelente (“a marvelous poet”); ello y su irracionalismo son incómodos para el lector norteamericano (“both set the teeth of American culture on edge”). Pero no hay remedio: si Unamuno es tan poco norteamericano es porque es tremendamente español {50}. Existen pocos pensadores en nuestra época, concluye Cohen, que sean tan irrelevantes como relevantes al mismo tiempo como él {51}.<sup>357</sup>

Falla Unamuno como filósofo, dictamina en 1976 Frances Wyers, hispanista afiliada a la Universidad de Indiana en Bloomington. Uno busca en vano en sus

---

356 SIDNEY HOOK, ‘Pragmatism and the Tragic Sense of Life’, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 33 (1959-1960), pp. 5-26, cit. pp. 10, 21.

357 ARTHUR A. COHEN, ‘Our Lord Don Quixote’, *The New York Times*, 16-xii-1973, pp. 1-6.

obras el orden intelectual que enlazaría sus temas en una manera comprensible para el lector, quien se aboca en su lectura de Unamuno a un caos de paradojas y de negaciones en la maraña de su estilo.

Nada en él puede tomarse por su valor nominal y nos enfrascamos en vano para buscar una estructura de significado que se ha escondido, como si el autor la ofuscara intencionalmente {52}.

La idea en Unamuno se revela y se le encubre al mismo tiempo (“this simultaneous showing and hiding”); es una tragedia de subjetividad, un truco de prestidigitación (“tragedy of subjectivity”, “sleight of hand”).<sup>358</sup>

La inmortalidad del alma, el tema que apasionaba y obsesionaba a Unamuno en *Del sentimiento*, y que los reseñadores de 1922 y 1923 celebran en su vehemencia, aunque no en su menester, es un tópico que hacia la década del 70, cuando se publica la segunda traducción de la obra, ha perdido bastante de la urgencia conceptual o humanística que podría haber tenido durante el entre siglos, en medio de la apatía o repulsa contemporáneas hacia la teología y la metafísica tradicionales, actitudes prevalentes desde los años posteriores a 1945, con la influencia arrolladora del positivismo lógico y de la filosofía analítica. Es un tema que recibiría tal vez su colofón en un famoso e irónico ensayo de Bernard Williams, en el que desarrolla sus reflexiones sobre el tedio de la inmortalidad (“the tedium of immortality”). El filósofo inglés, profesor en Berkeley y en Cambridge, desmonta de manera lógica y metódica el atractivo conceptual de la inmortalidad, la que llama “frozen boredom” [tedio congelado], reconociendo que el español había sido su más ferviente defensor moderno, el

---

358 FRANCES WYERS, *Miguel de Unamuno, the Contrary Self*, Tamesis Books Limited, Londres, 1976, pp. xv-xvi.

que diera más extrema expresión al concepto (Unamuno, “who [gave] perhaps most extreme expression than anyone else [to] the desire to be immortal”).<sup>359</sup>

En acotaciones más expeditivas, el periodista Jeff Riggenbach en su recensión para *Reason*, admite que *The Tragic* está lejos de ser un ensayo filosófico sistemático, convincente o cuidadoso {53}, pero concede que es un libro altamente perspicaz y original, de interés para cualquiera que se concierna (“he can be taken seriously, however”) con los cimientos fundacionales de la religión y de la filosofía irracional {54}.<sup>360</sup> Fred J. DiBernardo, en su comentario para el *American Bar Association Journal*, le recuerda a su lector que Unamuno jugó en su época un rol de tábano socrático (“socratic gadfly”), para poner a prueba la conciencia política y filosófica de entonces. Las alternativas humanas que propuso, aunque influyentes, se perdieron en el ajetreado periodo que le tocó vivir. “En una época como la de ahora, que ha presenciado la polarización ideológica, esas alternativas han ganado, no perdido, vitalidad” {55}. Por ello tal vez, se debe agradecer la oportunidad de redescubrir a Unamuno en esta su obra más insigne; “el mundo lo necesita más que nunca” (“the world seems to need him now more than ever”).<sup>361</sup>

---

359 BERNARD WILLIAMS, ‘The Makropulos Case’, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, pp. 82, 94, 98. Es curioso que Unamuno se anticipara a este reparo: “Y de aquí ese sentimiento que observamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimiento” (*Del sentimiento*, p. 226).

360 JEFF RIGGENBACH, ‘Philosophy & Sense of Life, Revisited’, *Reason* (nov. 1974), pp. 37-42, cit. p. 39.

361 FRED J. DIBERNARDO, {reseña de *Tragic Sense of Life*}, *op. cit.*

## II

Hasta la fecha, en lo que conozco, existen dos versiones al inglés de *Del sentimiento trágico de la vida*, una publicada en 1921, a cargo del escritor de viajes y abogado británico John Ernest Crawford Flitch [C. F.] (1881-1946), y la otra en 1972, bajo la autoría del poeta e hispanista norteamericano Anthony Kerrigan [A. K.] (1918-1991).

Según los datos que facilita Cristina Erquiaga Martínez, C. F. comenzó publicando crónicas de sus viajes a España entre 1911 y 1913, cuando conoció a Unamuno, con el que entabló una larga amistad personal y epistolaria que duró hasta la muerte del filósofo.<sup>362</sup> Su traducción de *Del sentimiento* —que revisó junto al autor español en Salamanca, garantizando así hasta cierto punto su exactitud, según este último (“[it] implies not merely some guarantee of exactitude”)—, la consideraba Unamuno tan buena como para superar la calidad del original {56}.<sup>363</sup> El otro traductor, A. K., quien creció en Cuba hasta los doce años, se destacó también por sus versiones de Borges, Neruda, Ortega y Gasset, Cela. Fue profesor en la Universidad de Notre Dame. Su traducción de otra obra de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, le mereció el National Book Award [Premio Nacional del Libro] en 1975.<sup>364</sup> En el prólogo que acompaña a su versión de *Del sentimiento*, A. K. llama a su precursor en la tarea, C. F., “a remarkable amateur”, un aficionado extraordinario, “for our translator-traveler-essayist

---

362 CRISTINA ERQUIAGA MARTÍNEZ, ‘Flitch, John Ernest Crawford’, *The Hispanic-Anglosphere: transnational networks, global communities*, University of Winchester, en internet.

363 MIGUEL DE UNAMUNO, ‘Author’s Preface’, *The Tragic Sense of Life*, trad. de Crawford Flitch, p. xxxiv.

364 ‘Anthony Kerrigan, Translator of Works in Spanish was 72’, *The New York Times*, 9-iii-1991.

was a man of many facets” [pues nuestro traductor-viajero-ensayista fue un hombre de muchas facetas]. A. K. también informa al lector de que su traducción la comparó oración por oración con la de C. F., y que cuando la solución de éste se estimó válida o superior a la suya misma, aquella se utilizó, en vez de una nueva solución {57}.<sup>365</sup>

Las dos traducciones despertaron y despiertan elogios en sus lectores. La primera la estima el reseñador anónimo del *International Journal of Ethics* en 1923 como excelente y autoritativa (“excellent and authoritative”).<sup>366</sup> Mark Van Doren la valora como “competente trabajo” (“ably translated”). Los demás revisores expresan su evaluación de manera implícita respecto a la versión de C. F., de forma más explícita en cuanto a la de A. K. Esta apreciación se imbrica de forma directa con su recepción, en la que casi siempre se alaba la forma del original, según ésta se traslada al inglés (“his aphorisms are often poetic and memorable”, dictaminaba Langer), pero a menudo se rechaza el contenido de este libro y de otros (“incoherent”, “propaganda”). Mark Van Doren, como se notó antes, aseguraba en 1922 que el libro de Unamuno era absurdo, pero divertido.

De haber C. F. y A. K. desacertado en la relativa calidad de sus versiones, para sus revisores y comentaristas, Unamuno no habría tenido quizás, en relación con *The Tragic*, la repercusión, así todo circunscrita y ambigua, que he repasado anteriormente. El primer traductor, C. F., permite al lector entrar en contacto con el intelecto del filósofo español, “uno de los más vigorosos, penetrantes y sagaces de los tiempos modernos” {58}, según el autor de ‘Unamuno of the Old School’ (ob. cit.). La labor de A. K. en la serie de volúmenes que la Universidad de Princeton

---

365 *Op. cit.*, p. xxv.

366 *The Tragic Sense of Life*, {reseña}, *International Journal of Ethics*, 23 (1923), p. 8.

dedicó a Unamuno en la década del 70, en el marco de la serie Bollingen, se califica por Arthur A. Cohen como “brillante” (v. nota 29). “A beautiful translation” [una bella traducción] es el resultado de verse por segunda vez *Del sentimiento* al inglés, para el editor Henry Regnery, mientras califica la anterior, por C. F., de cuidadosa y concienzuda (“doubtless careful and conscientious”); la de A. K., así y todo, es un placer de leerse (“is a pleasure to read”).<sup>367</sup> Se le da una particular bienvenida a la nueva propuesta del texto de Unamuno por A. K., en la reseña de P. E. Brown (ob. cit.). Se constata el agradecimiento de los lectores hacia el trabajo realizado por este segundo traductor, propone Fred J. DiBernardo (ob. cit.).

En la cultura norteamericana —y por extensión la anglosajona—, de modo general, no se evalúa la traducción de un texto extranjero después del cotejo con el original, pues la gran mayoría de los revisores y comentaristas desconocen el idioma original y son incapaces de leerlo, al menos en calidad profesional o calificadamente. El autor que cito antes, Henry Regnery, por ejemplo, reconoce en su escrito que él no puede determinar si A. K. ha sido fiel o justo al/con el ensayo de Unamuno en castellano {59}, a pesar —y, en consecuencia, lo que parece una contradicción, sin serlo— de que tiene tan seguras palabras de elogio para su traducción. El casi exclusivo baremo que se utiliza en todas las publicaciones académicas y divulgativas (revistas, prensa, foros, etc.) en Estados Unidos para evaluar una traducción, no importa el lenguaje de proveniencia, es la medida en que la traducción resultante logra conseguir ocultar sus orígenes foráneos no sólo de modo radical y completo, sino también sutil. El texto extranjero se domestica, en la terminología de Lawrence Venuti, y se intenta borrar el hecho de la traducción al suprimirse las diferencias

---

367 HENRY REGNERY, ‘Immortal Longings’, *Modern Age* (invierno de 1974), pp. 98-100.

lingüísticas y culturales, asimilándose el texto a los valores dominantes de la cultura meta, pues se le hace ‘corriente’, reconocible, y por lo tanto, en apariencia, no traducido. Con la domesticación, el texto traducido pasaría por uno autóctono, como si fuese un original {60}. La fluidez que pueda obtener esa traducción enfatiza esa familiaridad, haciendo del texto extranjero un discurso tan identificable para el lector promedio que su alteridad se haría invisible {61}.<sup>368</sup> El comentarista del *International Journal of Ethics* (v. nota 38) elogia el hecho de que la traducción por C. F. sirva como una simplificación y revisión de un dificultoso autor {62}, dada la tendencia inevitable —“naturally”— del escritor español a improvisar y a descuidar su estilo, carente así de la necesaria “esmerilada sutileza” en su discurso {63}.

Es curioso que Regnery, sin conocer el castellano, diferencie de manera tan sugerente las dos traducciones. La de C. F. le parece diligente y esmerada, pero no elegante. Esa noción la reserva para la versión de A. K., “a beautiful translation” (o brillante, según Arthur A. Cohen), frase que es un tanto difusa de interpretar en español, pues por lo general no asociamos la labor de traducir textos filosóficos con categorías estéticas, más afines con la poesía, el teatro y la novela. De hecho, según Venuti, la transparencia (domesticación) del discurso traducido en filosofía se da en los Estados Unidos por sentada, donde muy raramente se cita al traductor, y sólo se le hace cuando ha errado en algún detalle importante, nunca para aplaudir su desempeño.<sup>369</sup>

No es el caso de la propuesta por A. K. Tal vez estaría Regnery refiriéndose al lenguaje que este traductor utiliza en su redacción, por lo general más personal, exuberante, más lírico (“beautiful”) que el que usara

---

368 LAWRENCE VENUTI, *The Scandals of Translation. Towards an ethics of difference*, Routledge, New York, 1999, pp. 31, 127.

369 LAWRENCE VENUTI, *op. cit.*, p. 106.

Crawford Flicht. Para ello, el traductor Kerrigan se inclinará en ocasiones hacia la traducción libre, técnica que sólo aspira a una conformidad general de contenido con el original, mientras que C. F. intentará ser fiel, en la medida de lo posible o de su sensibilidad, al mismo.

Ortega y Gasset discurrió en su momento sobre las “virtudes” y “defectos” de la escritura y del pensamiento de Unamuno, donde, aseveró, hay “mucho de gigantismo”, de “feroz dinamismo”.<sup>370</sup> El “espíritu de Unamuno”, avisaba Ortega, “es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas”.<sup>371</sup> A continuación, citaré ejemplos de las características propias de Unamuno en *Del sentimiento*, según mi óptica, para ilustrar la manera en que C. F. y A. K. resuelven la personalidad discursiva del filósofo español, ese “feroz dinamismo”, cada uno en su contexto cultural o intelectual, cara a sus lectores. Ambos traductores decidirán en ocasiones respetar la impronta del original, con mayor (C. F.) o menor (A. K.) fidelidad, mientras en otras lo modificarán por razones que podrían adelantarse, como lo hago, desde mi perspectiva, que no intenta demostrar cuál de las dos traducciones es la ‘mejor’, ni determinar cuál de ellas es más efectiva en transmitir las ideas de Unamuno.

---

370 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 6ta. ed., tomo V (1933-1941), p. 265.

371 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, 7ma. ed., tomo I (1902-1916), p. 118.

<p>[...] y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra (p. 45)</p>	<p>[...] and you yourself also <i>melting away</i> —the very consciousness of nothingness, merely as <i>the phantom harbourage of a shadow</i>, not even remaining to you (p. 42)</p>	<p>[...] and you yourself <i>disappearing</i>, not even the consciousness of nothingness remaining by way of [a] <i>grotesque handhold</i> (p. 47)</p>
---	---	--

En la tabla siguiente, como en todas las restantes, la traducción de C. F. aparece en la columna del medio, antes de la de A. K.; el subrayado con cursivas es mío. Del segundo capítulo, ‘El hambre de inmortalidad’:

La solución de C. F., aunque transmite la idea de Unamuno para el verbo “disiparse”, es un cliché común, “derretirse” [melt away]. A. K. utiliza “desaparecer”, una generalización del sentido original (disiparse es una de las maneras de desaparecer), y con ello logra una idea más directa, la de un evento instantáneo. Para la frase poética, “fantástico agarradero de una sombra”, C. F. se decide por “harbourage”, que es sustantivo inusual en inglés, significando refugio, no precisamente con el sentido de “asidero”, el que tiene Unamuno en mente, y el que recoge A. K. con “handhold”. Lo interesante es que este traductor resuelva eliminar el término “sombra” totalmente, y que convierta “fantástico” en “grotesque” [grotesco]. Este adjetivo, como en español, alude por una parte a lo distorsionado o incongruente, absurdo, en la apariencia, pero también, lo que no sucede en castellano, tiene que ver con lo fantástico, o irreal. La ambigüedad múltiple de su significado refuerza el subjetivismo del pasaje, ya presente en Unamuno.

Un segmento del capítulo ‘En el fondo del abismo’, el sexto:

<p>Y la vida, que se defiende, busca el flaco de la razón y lo encuentra en el escepticismo, y se agarra de él y trata de salvarse asida a tal agarradero (p. 119)</p>	<p>And life, quick to defend itself, searches for <i>the weak point in reason</i> and finds it in scepticism, <i>which it straightway fastens upon</i>, seeking to save itself by means of <i>this stranglehold</i> (p. 117)</p>	<p>And life, quick to defend itself, seeks out <i>the chink of reason's armor</i>, and finds in its skepticism, <i>and attacks reason at this weak point</i>, striving to save itself <i>by this tactic</i> (p. 130)</p>
--	--	--

C. F. traduce de manera bastante fiel el orden semántico de Unamuno, aunque no duda en insertar ideas que no están presentes en el original: “straightway” [de inmediato] como adverbio que acompaña al ‘agarrarse’ es una de ellas; el verbo “fasten upon” [aferrarse] es más elegante que su equivalente, y ejemplo de cómo la primera traducción “refina” la expresión del autor español. “Stranglehold” tiene en inglés connotaciones algo negativas en su simbolismo, al significar control, dominio, opresión y otros conceptos afines de imposición, por lo que C. F. carga el escepticismo, el concepto clave en este fragmento, con una acepción que está ausente en el original, donde tiene utilidad como simple asidero intelectual. A. K. reviste la frase “el flaco de la razón” con un añadido lírico bastante alejado de la intención de Unamuno. Su solución, “seeks the chink of reason’s armor” [busca una grieta/abertura en la armadura de la razón], es también un buen ejemplo de la libertad con

que su versión se ejemplifica, aunque decide incorporar la frase “this weak point” — para el “de él” en Unamuno. Su solución para “agarradero” (“tactic” [táctica]) es también una generalización. En traductología esta técnica responde al uso del hiperónimo, el seleccionar un término más general o abarcador en la lengua meta, es decir, el generalizar en el terreno semántico, por razones estilísticas en este caso. La otra técnica correspondiente es el uso del hipónimo, lo inverso, es decir, particularizar el sentido en el lenguaje meta.

Fragmento tomado del capítulo ‘Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis’, el décimo:

<p>iQué jugo de apacible felicidad, de resignación al destino debe dar en los días de nuestro sol más breve el recordar esperanzas que no se han realizado aún, y que por no haberse realizado conservan su pureza! (p. 198)</p>	<p><i>In the days when our summer is over, what a flow of calm felicity, or resignation to destiny, must come from remembering hopes which have never been realized and which, because they have never been realized, preserve their pristine purity</i> (p. 200)</p>	<p><i>In the winter days of our shorter sunlight, what a savor of calm felicity, or resignation to destiny, should flow from our recollection of hopes never yet realized and conserving thus the purity of the unrealized!</i> (p. 218)</p>
--	---	--

C. F. aquí no habría comprendido la imagen de Unamuno, que podría referirse al invierno —a la ancianidad del hombre, en la metáfora tan socorrida—, y cambia por entero el sentido del original, con la alusión directa al verano [our summer]. A. K., para precisar el tropo, añade el sustantivo adjetivado “winter”, para

obtener “en los días de invierno de nuestra luz solar más breve”. Ambos traductores han evitado hallar una solución más afín al “jugo”, que Unamuno incorpora para denotar la sustancia máxima de dicha en esa felicidad apacible. “A flow of calm felicity” [un flujo de felicidad apacible] es una generalización, por cuanto uniformiza la sensación, neutralizándola. En la imagen de Unamuno, el serlo “apacible” se reforzaba con su calidad provechosa y útil. A. K. escoge un sustantivo que se acerca mucho más a la intención del original, “a savor” [sabor, gusto], es decir, la cualidad característica de la felicidad, su propiedad distintiva, aquello que en ella nos entusiasma de forma plena. Así, aunque particularizando el significado original (el sabor es uno de los atributos del jugo), logra una impronta lírica análoga a la de Unamuno. El acompañar C. F. la pureza con un adjetivo intensificador, “pristine” [prístina], es redundante y no lo justificaba el original, si no, quizás, por el signo de exclamación, que C. F. en consecuencia omite.

Un ejemplo, de la ‘Conclusión’ (‘Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea’):

<p>Sí, ya lo sé, ya sé que es locura querer volver las aguas del río a su fuente, y que es el vulgo el que busca la medicina de sus males en el pasado (p. 312)</p>	<p>Yes, I know, I know very well, that is madness <i>to seek to turn</i> the waters of the river back to their source, and that it is only <i>the ignorant who seek to find</i> in the past a <i>remedy</i> for their present ills (p. 321)</p>	<p>Yes, I know, I know it is madness <i>to try to drive</i> the waters of a river back to their source, and that it is only <i>the populace who rummages</i> in the past for a <i>cure</i> to its ills (p. 348)</p>
---	---	---

“To seek to turn” [procurar en devolver] es una traducción más cercana al original de Unamuno que la versión de A. K. — “to try to drive” [intentar en reconducir], ésta algo más poética. Este tono se comprueba aún más en la otra frase que he recalcado. ‘Vulgo’ en español abarca el conjunto de la gente común, pero también significa el grupo vasto de personas que no conocen de una materia más que la parte superficial, la cual es, pienso, la acepción que busca Unamuno en las cuatro veces que el término aparece en todo el texto. Ésa es la idea que la traducción de C. F. comunica (“the ignorant”, los ignorantes). Pero A. K. se decide por “the populace”, que responde mejor al primer significado, sin la connotación negativa añadida. El verbo que ambos traductores seleccionan para “buscar” reproduce el paralelo; mientras la solución de C. F. es casi literal (“procura en buscar”), la de A. K. es lírica; “rummage” se utiliza en el inglés cuando la búsqueda se hace sin reflexión, de una manera descuidada o apurada, “a lo loco”. La “medicina” en la cita de Unamuno se convierte en el ‘remedio’ de C. F. (“remedy”), palabra afín. A. K. se decide por la cura, “a cure”, el resultado de aplicar la medicina o el remedio. Son, como ya decía antes, la generalización y la particularización estrategias comunes en las traducciones literarias o culturales al inglés.<sup>372</sup> A. K. se decanta por ambas de forma regular (en su traducción de “vulgo” como “populace” hay una generalización implícita, asimismo), sin querer decir que C. F. no acuda también a las mismas estrategias por disímiles motivos (para eliminar la ambigüedad, por ejemplo, o para hacer el discurso un tanto menos “novelero”, o más explícito, en su ver).

---

372 ANA FERNÁNDEZ GUERRA, ‘Translating cultures: problems, strategies and practical realities’, *Art and Subversion*, 3.1 (2012), p. 1-28, cit. p. 11.

Otros ejemplos de generalización o particularización en uno o ambos traductores (mi versión, una traducción inversa —para referencia, en ningún modo correctiva—, aparece en corchetes, a partir de las palabras subrayadas, o de las frases incluidas en la casilla):

[1]	afeminadas sensiblerías contra la guerra (p. 16)	<i>effeminate, sentimental ebullition</i> against war (p. 12) [afeminado y sentimental hervor]	<i>effeminate mawkishness</i> against war (p. 16) [afeminada sensiblería]
[2]	tétrica petición de principio (p. 19)	<i>dismal begging</i> of the question (p. 15) [triste]	<i>dim begging</i> of the question (p. 19) [vago, impreciso]
[3]	estupidez afectiva (p. 20)	<i>affective stupidity</i> (p. 16) [afectiva]	<i>emotional stupidity</i> (p. 20) [emocional]
[4]	poniendo a luz nuestras penas (p. 21)	uncovered our griefs (p. 17) [destaparon nuestras penas]	bruited our sorrows (p. 21) [clamorearon nuestros pesares]
[5]	arte de alcahuetería (p. 33)	spiritual pimping (p. 30) [proxenetismo espiritual]	pimping art (p. 34) [arte del proxenetismo]
[6]	Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo (p. 41)	[...] the most tormenting dizziness [...] (p. 38) [el vértigo más mortificador]	* [no lo traduce. Elimina la oración completa de su traducción, sin dar la razón]
[7]	este supremo escándalo para el racionalismo (p. 74)	this supreme <i>offence</i> in the eyes of reason (p. 72) [atentado, delito]	the supreme <i>outrage</i> in the eyes of reason (p. 80) [atropello]

[8]	no son sino abogacía y sofistería (p. 94)	are merely <i>advocacy and sophistry</i> (p. 91) [patrocinio y sofistería]	are no more than <i>special and sophistical pleading</i> (p. 102) [especial y sofisticado alegato]
[9]	de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental (p. 127)	stupidity of intellect or stupidity of feeling (p. 125) [estupidez de intelecto o estupidez de sentimiento]	deficiency of intellect or deficiency of feeling (p. 139) [deficiencia de intelecto o deficiencia de sentimiento]
[10]	carne de la fe (p. 197)	the incarnation of faith (p. 199) [encarnación de la fe]	the flesh of faith (p. 217) [la carne de la fe]
[11]	una verdadera monstruosa religión (p. 218)	a real though distorted religion (p. 220) [una verdadera aunque distorsionada religión]	a truly prodigious religion (p. 240) [una verdaderamente prodigiosa religión]
[12]	pegarse un tiro (p. 256)	shooting himself (p. 261) [dispararse a sí mismo]	shooting himself in the head (p. 283) [dispararse a sí mismo en la cabeza]
[13]	unos cuantos atolondrados (p. 298)	a parcel of <i>shallow-brained critics</i> (p. 306) [críticos superficiales / frívolos]	a packet of <i>shallow-pates</i> (p. 332) [descerebrados]
[14]	pobres indias siervas (p. 300)	poor Indian slaves (p. 308) [pobres esclavos/as indios/as]	benighted Indian girls (p. 334) [desgraciadas / ignorantes jóvenes indias]

En [4], [5], [11] y [14], A. K. acomete en mayor o menor medida lo que Anna Brickhouse llama “motivated mistranslations” [“destraducciones” intencionales],<sup>373</sup> no porque el traductor decidiera, según el significado del prefijo en inglés (*mis-*) producir enteramente falsas versiones de las ideas de Unamuno, con el fin de desinformar al lector, sino para indicar aquello de que en la opinión de A. K. carece el discurso de Unamuno en estos fragmentos puntuales, y que le impide alcanzar una resonancia poética más decidida. En [4] hay una clara intensificación semántica y pública, entre la acción pasiva de anunciar nuestras penas y el acto fantaseador y activo de vocearlas, ahora convertidas en “pesares”. Para [5] una traducción más exacta de alcahuetería en inglés sería la de “go-between” [*art of the go-between*], término que existe en el idioma al menos desde la época de Shakespeare, quien usa el término en su comedia *The Merry Wives of Windsor*. Unamuno, en su pasaje, se refiere al hecho de que la filosofía, desde Sócrates, muchas veces se convierte en un mero artificio para corromper o seducir mentes (“Y es que, de hecho, en arte de alcahuetería, aunque sea espiritual, suele no pocas veces convertirse la filosofía” —Unamuno, p. 33). Es a partir de la connotación negativa de la palabra “alcahuetería” en castellano que ambos traductores se deciden por verterla como “proxenetismo”, una particularización del original. En [11] cada traductor opera en el sentido inverso respecto al original. C. F. atenúa el tono condenatorio de Unamuno —quien atribuye a la caballería andante tal adjetivo, “monstruosa”, al parecerle un híbrido anacrónico, “que luego depuró y cristianizó Cervantes”—, mientras que A. K. lo magnifica, al tornarlo ambiguo. No asociamos por lo general los prodigios con monstruos,

---

373 ANNA BRICKHOUSE, *The Unsettling of America: Translation, Interpretation, and the Story of Don Luis de Velasco, 1560-1945*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 19.

sino indirectamente, ya que suelen tener en ambas culturas signos opuestos de expresividad. C. F., en [14], neutraliza del mismo modo la especificidad genérica en la idea de Unamuno, aparte de que traduce como “esclavas” —una “destrucción” singularizante— lo que en el original pasa por cautivas o vasallas (“¿No es nada cultural crear veinte naciones sin reservarse nada y engendrar, como engendró el conquistador, en pobres indias siervas hombres libres?” —Unamuno, p. 300). A. K. no descuida transmitir el sexo de los sujetos de Unamuno; su solución busca quizás lo políticamente correcto, al eliminar la referencia a su condición social de ‘siervas’. Le queda adornar el adjetivo de Unamuno, particularizándolo, añadiéndole sentidos que estaban implícitos en el contexto histórico del original.

La locución adverbial “pegarse un tiro” [12], suicidarse, de ordinario la asociamos mentalmente en castellano con la cabeza, pero el diccionario de la Real Academia no contiene esta delimitación en su entrada. A. K. lo concreta mediante una expansión textual (aunque una particularización semántica) para realzar el carácter romántico, un tanto agresivo, de la idea de Unamuno (“La misma razón que uno cree que le impulsa a cuidarse para prolongar su vida, es la que en la creencia de otro le lleva a éste a pegarse un tiro” —Unamuno, p. 256). En [6] la omisión completa de la oración por A. K. podría deberse a una negligencia por parte del traductor —aunque es contingencia no muy factible; recuérdese el cotejo que realizó entre su traducción y la de C. F., oración por oración, “every sentence”—, o a una decisión deliberada, por entender que la intervención de Unamuno era superflua para comprender la idea anterior y la subsiguiente, como sucede:

<p>[T]rata de llenar su conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. <i>Causa congojosísimo</i> [...] <i>no comprenderlo</i>. No podemos concebirnos como no existiendo (pp. 41-42)</p>	<p>Try to flood your consciousness with the image of non-consciousness, and you will see the difficulty. [Ø] We cannot conceive or ourselves as not existing (p. 43)</p>
--	--

El traductor, A. K. aquí, perseguiría con la omisión “mejorar” el original, como lo hace en [8] y en [9]. C. F. se limita en ambos casos a transmitir con bastante fidelidad el sentido de Unamuno, con su evidente carga de desdén original, centrado en la presencia de los sustantivos “sofistería” y “estupidez”. El segundo traductor reduce grandemente el tono peyorativo del original, al convertir el primer nombre en un adjetivo y añadirle el calificativo de “especial”. En el ejemplo numerado como [9], A. K. generaliza el significado de Unamuno (“aquellos individuos y [aquellos] pueblos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental”—p. 27) hasta hacerlo casi inocuo o inocente, en su elegante fraseo.

Esa intención de procurar un mayor pulimento en el texto la muestra C. F. en [1], donde el “hervor”, término con connotaciones elevadas, persigue equilibrar la tirada de Unamuno contra la oposición a la guerra. Es el derrotero de su solución para [5], el llamar a la alcahuetería un evento espiritual, obviando la idea de que ese “arte” en castellano es también la maña y astucia para conseguir algo con medios tal vez oscuros, idea que también existe en inglés, de ahí su uso por A. K. De modo análogo, en [7] C. F. querrá depurar el atentado al racionalismo que cita Unamuno con la utilización de un sustantivo del ámbito legal, más ponderoso o elegante. A. K. se decide por una palabra más “periodística”, “outrage”, a medio camino

entre el escándalo y la transgresión criminal. “Carne de la fe” es una imagen propia del vocabulario religioso, en ambos idiomas; C. F. purga, por así decirlo, la idea de su matiz tangible con la “encarnación”, para quedarse de modo más firme en el plano simbólico.

Ambos Crawford Fitch and Kerrigan habrán también de hallar soluciones propias para las otras singularidades del estilo de Unamuno, entre las cuales se pueden citar las siguientes, según mi perspectiva: la relativa frecuencia de clichés o frases hechas; el estilo desafiante y provocador del autor español; la combatividad de su discurso (“his explosions”, sus “explosiones”, como la define la recensión en *The Month*, de 1922); el exceso de puntos suspensivos; las habituales frases exclamativas; sus peculiares expresiones; los giros idiomáticos; la reiteración de preguntas retóricas; su coloquialismo e informalidad; sus opiniones peyorativas de otros filósofos europeos con el ocasional sarcasmo implícito o explícito; el lirismo ocasional (del cual he dado arriba ejemplos); sus neologismos; el abundante “cosismo”; la repetición deliberada de ideas; su personalismo y subjetivismo; la elección de Unamuno respecto a determinados sustantivos y adjetivos en momentos clave de su discurso, entre otros aspectos.

Algunos ejemplos:

pobre judío portugués (p. 11)	poor Portuguese Jew (p. 7)	idem (p. 10)
perogrullería chillante (p. 13)	sheer platitude (p. 9) [puro lugar común]	idem (p. 12)
dar coces contra el aguijón (p. 20)	to kick against the pricks (p. 17)	to wrestle against thorns (p. 20) [espinas]

No basta curar la peste, hay que saber llorarla (p. 21)	It is not enough to cure the plague: we must learn to weep for it (p. 17)	To cure the plague is not enough, it must also be <i>lamented with bitter tears</i> (p. 21) [lamentarla con amargas lágrimas]
escurrajas (p. 25)	a kind of refuse (p. 20) [un tipo de desperdicio]	idem (p. 24)
ya que a sus disputas fue entregado el mundo (p. 26)	<i>the world having assigned as a theatre</i> for his debate (p. 21) [el mundo habiéndosele designado como teatro]	the world having been given over to their debates (p. 26)
grosería (p. 26)	grossness (p. 22) [ordinariedad]	vulgarity (p. 26) [vulgaridad]
grosera materia (p. 27)	[Ø] [no lo traduce]	<i>gross matter</i> (p. 27) [repugnante / asquerosa]
triste judío de Amsterdam (p. 40)	<i>sorrowful Jew</i> of Amsterdam (p. 36) [afligido]	sad Jew of Amsterdam (p. 41)
trágico judío (p. 40)	tragic Jew (p. 36)	idem (p. 42)

boca al chorro (p. 43)	lips to the spring (p. 40) [labios en la fuente]	lips to the sprout (p. 45) [labios en el retoño]
el menor cachito de materia (p. 49)	the least particle (p. 46) [la mínima partícula]	the smallest dab of matter (p. 52) [la más pequeña pizca de materia]
este dulce momento (p. 49)	this <i>blissful</i> moment (p. 46) [dichoso]	this <i>dulcet</i> moment (p. 52) [melodioso]
la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad (p. 51)	the <i>insecure and slippery</i> foundation of the desire of immortality (p. 47) [insegura y resbaladiza]	the <i>shifting and fragile</i> foundation of a mere desire for immortality (p. 54) [mudable y frágil]
y nos machacan los oídos con el sonsonete (p. 53)	keep on dinning into our ears the <i>refrain</i> (p. 50) [estribillo]	idem (p. 56)
dar coces contra el aguijón (p. 53)	kicking against the pricks (p. 50)	to butt one's head against a stone wall (p. 56) [darse cabezadas contra la pared]
un bellaco (p. 54)	a <i>lying</i> rascal (p. 51) [mentiroso]	a lying rogue (p. 58)

y esta criada salió respondona (p. 77)	and this handmaid <i>turned against</i> her mistress (p. 75) [se volvió en contra]	idem (p. 83)
o dicho en plata (p. 100)	to put it plainly (p. 98) [por decirlo claramente]	idem (p. 109)
y esta voz tristísima y desoladora de Spinoza (p. 100)	and this <i>most</i> <i>dreary and</i> <i>desolating</i> voice of Spinoza (p. 98) [deprimentísima y desoladora]	and that most mournful and desolate voice of Spinoza (p. 109)
expediente repugnante y grosero (p. 109)	<i>indecent</i> and repugnant expedient (p. 106) [indecoroso]	repugnant and <i>vulgar</i> <i>makeshift</i> (p. 119) [vulgar componenda]
una duda de estufa (p. 109)	stove-excogitated doubt (p. 107) [duda excogitada en/por la estufa]	a <i>hothouse</i> doubt (p. 119) [invernadero]
la locura de la cruz (p. 114)	the <i>foolishness</i> of the Cross (p. 114) [insensatez]	“the madness of the Cross” (p. 124)

<p>Ya sé que me pongo pesado, molesto, tal vez tedioso; pero todo es menester (p. 125)</p>	<p><i>I know that all this is dull reading, tiresome, perhaps tedious, but it is all necessary (p. 123)</i> [sé que todo esto es lectura aburrida]</p>	<p><i>I realize the argument is becoming heavy-handed, annoying, perhaps tedious, but there is no help for it (p. 136)</i> [me doy cuenta de que la idea se torna forzada]</p>
<p>en este valle de lágrimas (p. p. 127)</p>	<p>this vale of tears (p. p. 126) [cliché equivalente]</p>	<p>idem (p. p. 139)</p>
<p>arroyico (p. 227 / 251)</p>	<p>stream (p. 230 / 255) [arroyo]</p>	<p>idem (p. 250 / 278)</p>
<p>el humorista yanki (p. 253)</p>	<p>the <i>American</i> humorist (p. 257) [norteamericano]</p>	<p>the Yankee humorist (p. 280)</p>
<p>Merecía ser fusilado (p. 267)</p>	<p>He would deserve to be shot (p. 273)</p>	<p>He would <i>of course</i> deserve to be shot (p. 296) [desde luego]</p>
<p>maldito si se cuidan (p. 269)</p>	<p><i>for they are not concerned</i> to give (p. 275) [pues no se conciernen con]</p>	<p>damned if they'll bother to (p. 298)</p>

Así dijo la teósofa (p. 284)	Thus spoke <i>theosophy</i> (p. 291) [la teosofía]	idem (p. 284)
Y así se explica que se krausizaran (p. 288)	And this explains why not a few [became] <i>followers of Krause</i> (p. 295) [seguidores de Krause]	And this explains why not a few [...] <i>were touched by Krausist doctrine</i> (p. 320) [fueron inspirados por la doctrina krausista]
Oliver Wendell Holmes, el yanqui (p. 303)	[Ø] Oliver [...] (p. 311) [no traduce el adjetivo]	[...] Holmes, the Yankee (p. 338)
¡Y además, tienen unas entendederas los pobres! (p. 313)	And besides, poor folk, <i>they have neither eyes nor ears!</i> (p. 322) [no tienen ojos ni oídos]	And besides, poor folk, they have <i>so little understanding!</i> (p. 349) [tan poca comprensión]
topofobia (p. 317)	topophobia (p. 326) [neologismo también en inglés]	idem (p. 354)

[i]los que hacen el primo! [...] no hacer el primo (p. 319)	<i>who are befooled!</i> [...] not to be taken in (p. 328) [a los que se les engaña]	<i>who are easily duped!</i> [...] not to be taken in (p. 356) [a los que fácilmente se embauca]
---	--	---

### III

Entre las dificultades a las que se enfrenta el traductor de textos filosóficos, Gerald Parks identifica la solución para los términos técnicos, “often of the philosopher’s own invention” [a menudo inventados por el mismo filósofo], y las dificultades inherentes en el uso de lenguaje literario, metafórico, “with all the consequent ambiguity and stylistic questions involved” [con toda la consecuente ambigüedad y cuestiones de estilo involucradas] como los más relevantes.<sup>374</sup> Por su parte, Jonathan Rée cita también la oscuridad intrínseca del texto filosófico en general; su carácter dialógico (la presencia en el original de la convergencia, transacción o repulsa de ideas rivales —“active negotiation with rival ideas, or even in open combat with them”); la desconfianza del medio intelectual anglosajón hacia la ironía y el discurso indirecto o fluctuante (“a horror of indirect or floating discourse, even of simple irony”); y el hecho de que los más importantes idiomas europeos hacen en los escritos filosóficos uso frecuente del subjuntivo y del condicional

---

374 GERALD PARKS, ‘The Translation of Philosophical Texts’, *Rivista internazionale di tecnica della traduzione*, 8 (2004), pp. 1-10, cit. p. 1.

para presentar puntos de vista hipotéticos, ajenos al ánimo objetivista del inglés, que en ese terreno prefiere el modo indicativo.<sup>375</sup>

Cada uno de los traductores del texto de Unamuno resolverá esos retos según su contexto histórico particular y el horizonte de expectativas personal y coyuntural, entre otras numerosas influencias; el horizonte estará determinado por el proceso de diálogo entre el traductor y la obra, y entre éste y los lectores implícitos, por citar algunas de las coordenadas. La experiencia de cada traductor, así como su diversa formación cultural, conforman diferentes horizontes, los cuales afectarán su concepción mental del texto original y los resultados {64}.<sup>376</sup>

En una perspectiva textual y semántica, C. F., quien trata de ser lo más fiel posible al original de Unamuno, aprovecha su labor para ‘normalizar’ el estilo del original en lo que se le permite, limando un poco la estridencia del texto primario y con ello aminorando el vuelo poético de aquel (C. F. es fiel a la letra del original, aunque menos a su sentido figurado).

Antes de iniciarse la traducción sistemática de Unamuno al inglés, su nombre se conocía en Estados Unidos y en Inglaterra por las noticias y titulares provenientes del continente europeo, que lo identificaban como a un erudito que defendía la justicia social y la libertad intelectual en su nación frente al oscurantismo y la intolerancia. La traducción por C. F. de *Del sentimiento* se recibe en el Reino Unido en términos similares a los que ya he repasado anteriormente respecto a Estados Unidos; es una respuesta llena de perplejidad (“a puzzled

---

375 JONATHAN RÉE, ‘The Translation of Philosophy’, *New Literary History*, 32 (2001), pp. 223-257, cit. pp. 227-228.

376 JINFENG ZHANG, ‘Translator’s Horizon of Expectations and the Inevitability of Retranslation of Literary Works’, *Theory and Practice of Language Studies*, 3.8 (2013), pp. 1412-1426, cit. p. 1412.

reception”), pues tampoco el lector inglés comprende que el libro de Unamuno no satisfaga las expectativas convencionales de rigor, consistencia, distanciamiento objetivo que se esperan de un filósofo profesional. El ensayista español, por obra de la traducción de C. F., se convierte en un autor del que se sospecha o al que se necesita defender.<sup>377</sup> Aunque Unamuno nunca llegó a tener honda importancia en la Inglaterra prebélica (“Unamuno never became of any deep significance in [prewar] England”), su nombre vino a apreciarse, no como novelista o paradigma literario —a diferencia de los Estados Unidos—, sino como un escritor de prosa ensayística que forzaba a su lector a reflexionar sobre los temas de la fe religiosa y la existencia humana {65}.<sup>378</sup> En mayor o menor medida, esto sucedió gracias a la mediación del traductor Crawford Fritch.

Para Anthony Kerrigan, por su parte, la excelencia en la tarea de cualquier traducción reside en su arista literaria compartida, y el texto original deberá merecer la fe que el traductor pone en el mismo. Su lector ideal implícito habría de ser una proyección de los altos estándares y de la conciencia literaria del mismo traductor {66}.<sup>379</sup> A. K. intentará, en aquellos lugares donde decide no reproducir la solución de su antecesor, sublimar la expresión del filósofo español, para recalcar su singularidad, por un derrotero paralelo a la intención

---

377 DAVID CALLAHAN, ‘The Early Reception of Miguel de Unamuno in England, 1907-1939’, *Modern Language Review*, 91.2 (1996), pp. 382-392, cit. pp. 386, 387.

378 DAVID CALLAHAN, *op. cit.*, p. 392.

379 MICHAEL SCOTT DOYLE, ‘Anthony Kerrigan: The Attainment of Excellence in Translation’, *Translation Excellence: Assessment, Achievement, Maintenance*, ed. de Marilyn Gaddis Rose, *American Translators Association Scholarly Monograph Series*, volume 1, University Center at Binghamton, Binghamton, 1987, pp. 135-141, cit. pp. 135, 136.

de Unamuno, no necesariamente confluyente, empero (su fidelidad al original pasará por recalcar el espíritu del mismo más que su letra, en oposición a C. F.). Acentuará en inglés el carácter lírico y subjetivo que el ensayo en castellano concierta, tratando de reproducir, a su modo, la mezcla de metafísica y poesía que el original, según el mismo A. K., comporta {67},<sup>380</sup> con lo cual parece desentenderse de las normas no escritas para el traductor de filosofía, la de “autocancelar” (“self-effacement”) su personalidad textual.<sup>381</sup> En la “retraducción” de A. K. habrá un intento de explorar aún más, sin renegar de los logros supuestos de C. F., el valor artístico del original (forma, estilo, significado, imaginería, cultura), y la existencia de esta segunda traducción se justificaría por lo que A. K. considerase un diálogo inadecuado entre el primer traductor y sus lectores implícitos del pasado, en la década de los 20; y el diálogo del traductor C. F. con su mismo presente, el de Kerrigan (circa 1972).<sup>382</sup>

Además de las consideraciones poéticas y estéticas, como afirman Susanne M. Cadera y Andrew Samuel Walsh, una “retraducción” respondería también a los cambios externos en el contexto histórico, cultural y social de la cultura de recepción, en nuestro caso la norteamericana, por efecto de la teoría, válida en traductología, según la cual una primera traducción — la de C. F., por ejemplo— suele resultar más afín a la cultura de meta (la anglosajona) que la segunda, la de A. K. en nuestro caso, la cual tiende a corresponder mejor con la cultura de origen, la española aquí {68}.<sup>383</sup> Cuando aparece la versión de Crawford Fritch, en 1921,

---

380 ANTHONY KERRIGAN, ‘Translator’s Foreword’, *op. cit.*, p. xvi.

381 JONATHAN RÉE, *op. cit.*, p. 223.

382 JINFENG ZHANG, *op. cit.*, cit. p. 1412.

383 *Literary Retranslation in Context*, ed. de Susanne M. Cadera y Andrew Samuel Walsh, Peter Lang, Bern, 2017, cit. p. 1, 6.

Norteamérica está expectante y receptiva por y hacia las corrientes y tendencias filosóficas que se suceden en Europa en el primer tercio del siglo, pero a partir de finales de la Segunda Guerra Mundial el ascendiente de la variante analítica se refuerza y se atrinchera en las universidades de Estados Unidos, tras lo cual la filosofía europea contemporánea se va a ignorar o a juzgarse bastante menos en serio en el país, pues se considerará más bien como literatura ensayística, desde una evidente posición de desdeñosa superioridad {69}.<sup>384</sup> La segunda traducción, la de Anthony Kerrigan, se publica en esta nueva coyuntura, y, paradójicamente, su labor será la de reforzar ese carácter literario, subfilosófico, del texto de Unamuno, en armonía con la opinión académica en boga. Como ese traductor escribe en el prólogo a su versión, el ensayo de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, es tanto la cúspide de toda su obra, su más alto pino (“the Great Pine [tree] [of] Miguel de Unamuno’s work”), como el hongo mortal (“the deadly mushroom”) que la pone en franco peligro, un cultivo arriesgado, “a dangerous cultivation”, en el marco de sus escritos.<sup>385</sup> Idea la primera que justificaría su traducción y la de J. E. Crawford Fritch como empresas de prolegómeno, legitimación y difusión culturales, mientras la segunda adelantaría el sesgo de su recepción en los Estados Unidos en los últimos cien años, enmarcada por el polémico diapason que la ha singularizado y que la sigue caracterizando.

## APÉNDICE

{1} “a book of propaganda, but of propaganda in a great cause”

---

384 JAMES CHASE y JACK REYNOLDS, *Analytic Versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*, Acumen Publishing, Durham, 2011, cit. p. 4, 24.

385 ANTHONY KERRIGAN, ‘Translator’s Foreword’, *op. cit.*, p. vii.

{2} “Unamuno is Don Quixote returned to life, but more profoundly is he the tilter at windmills *in his philosophy*. For what are windmills? They are the apparent reality with which we are ever concerned, to the neglect of the true reality with which only it is worthwhile to be concerned”

{3} “To waste your time in problems or issues which in other people’s opinion are not really problems at all”  
(Collins Dictionary: [www.collinsdictionary.com](http://www.collinsdictionary.com))

{4} “extravagantly chivalrous or foolishly idealistic”  
—Collins Dictionary

{5} “one of the stormy figures of modern Spain”

{6} “the most original philosopher writing today”

{7} “intellectually, there is nothing strikingly new in Unamuno’s work”

{8} “the book as a whole is a bit incoherent”

{9} “an illustration of the recrudescence of the Spanish mind and people”

{10} “it is the philosophy of tragedy, and a tragic philosophy”

{11} “Do not buy this book if you wish to read something with which you will agree. Do not buy it if you wish something whose depths you can sound, and whose complete meaning you can fathom”

{12} “But if you wish to read more striking truths and startling statements than you have read in equal compass in any contemporary books, buy this book”

{13} “but one should be interested in windmills”

{14} “one should be able to like a losing fight”

{15} “He has tasted the glory of absurdity”

{16} “His book is very absurd, but it is tremendous work and fun for the mind”

{17} “one must either accept or reject him”

{18} “essentially Spanish in the same way the word ‘desperado’ is Spanish”

{19} “Is this creed of his practical? The answer is Yes and No”

{20} “this book of Don Miguel de Unamuno must be read by every seeker for reality”

{21} “a deliberately Quixotic performance”

{22} “it is impossible to apply rational standards of criticism to this outpouring of personal feeling”

{23} “the book contains both absurdities and important truths”

{24} “The psychic will and desire which he makes ultimately real is an abstraction, for it is set in opposition to any possible process de articulation”

{25} “A point is raised, it is presented, passionately advanced, abandoned, and the leap made to a fresh start”

{26} “who expounded as they walked in the groves of the Lyceum”

{27} “which rests too easily upon assumptions which have long since ceased to be taken for granted outside Spain”

{28} “His mind is all passion and nowhere lucid”

{29} “That passion will command readers, and readers that he will deserve”

{30} “But it is one more force heading men back and down to the abyss”

{31} “with all his affirmations and all his negations”

{32} “all the pitiless thought of a penetrating mind”

{33} “which would justify his position in the eyes of the pragmatist”

{34} “Thus Unamuno at the outset accepts the pragmatist position”

{35} “Where James and the earlier pragmatists insisted on a social pragmatism, he is all for an individual pragmatism”

{36} “not the cheap commonplace compromise with reality, but the victory over that compromise which is [his] reality”

{37} “a tendency of which Pragmatism is one phase and Bergsonism another”

{38} “this is Unamuno’s [...] distressingly sincere version of James’s Pragmatism —a ‘will to believe’ energized by deep instincts”

{39} “through the thicket of unexplored territories”

{40} “Unamuno was a pioneer of existentialism”

{41} “This man of our age, an “existentialist” *avant la parole*, an existentialist *sui generis*”

{42} “Early in his writings Unamuno made clear his desire to instill in his reader, by whatever means possible, something of the existential agony which obsessed him”

{43} “This new translation and edition is particularly welcome as there have been considerable advances in Unamuno studies in recent years, and growing interest in all aspects of existential thought, of which Unamuno, like Kierkegaard, whom he greatly admired, was in many ways a forerunner”

{44} Unamuno cannot really be deemed an existentialist, at least not in the sense that Sartre and Camus are so classified. If nothing else, his quest for a viable immortality must separate him from the existentialism”

{45} “Often he is celebrated as a novelist rather than a philosopher”

{46} “Unamuno’s feelings are strong and natural; his aphorisms are often poetic and memorable. With his philosophical assertions, however, one cannot take issue, because he prides himself on being inconsistent [...] Like some exasperating ladies, who claim “a woman’s right to be inconsistent,” he cannot, therefore, be worsted in argument, but—also like them—he cannot be taken seriously”

{47} “Unamuno glorifies war as the best means of spreading love and knowledge. He illustrates the dialectic of total absurdity and caprice in thought which often prepares the way for atrocity in life. Here is no quest for the better, for the extension of reasonable controls in life an society, for peace in action”

{48} “Undoubtedly it is his preoccupation with death that has impeded Unamuno’s reputation in the Anglo-Saxon world. Our tradition (whatever its pleasure in violence) is neither fond of death nor hopeful of resurrection”

{49} “The difficulty of Unamuno’s thought rests more with us, his readers, than with what he wrote. We want something other than what he allows. We want an argument with a linear unfolding, a systematic coherence, a persuasive rationality”

{50} “But there is nothing to be done about it. If Unamuno is un-American, he is incredibly Spanish”

{51} “there are few thinkers in our time who are both as irrelevant and relevant as he”

{52} “Nothing can be taken at face value and we must search for an undisclosed fabric of meaning that author seems to be almost purposely obfuscating”

{53} “It should be acknowledged at this point that *Tragic Sense of Life* is far from satisfactorily systematic and careful as a work of philosophy”

{54} “He can be taken seriously, however, as a highly insightful and original explicator [...] *Tragic Sense of Life* would prove interesting, I think, to anyone seriously interested in the pre-conceptual foundations of religion and of irrationalist philosophy generally”

{55} “Nevertheless, in an age that has witnessed polarization into dichotomous fundamental world philosophies, these alternatives have gained, not lost their vitality”

{56} “namely, a correction, in certain respects, of the original [...] this English translation [...] presents in some ways a more purged and correct text than that of the original Spanish”

{57} “his 1921 version [was] collated with every sentence of our own —and wherever his word was superior, it was used”

{58} “the translator bring[s] the reader into contact with a mind which is undoubtedly one of the most vigorous, penetrating and sagacious of modern days”

{59} “Whether it does full justice to the original I am not in a position to determine”

{60} “the fact of translation is erased by suppressing the linguistic and cultural differences of the foreign text, assimilating it to dominant values in the target-language culture, making it recognizable and therefore seemingly untranslated. With this domestication the translated text passes for the original”

{61} “In fluent translating the emphasis is placed on familiarity, on making the language so recognizable as to be invisible”

{62} “serves as a simplification and revision of a difficult author”

{63} “being naturally given to a kind of extemporization and to neglectfulness of a filed niceness in words”

{64} “[a] dialogic process between translator and the [work], and between translator and implied readers [...] Out of different experiences as well as different cultural backgrounds, different translators have different horizons which will affect their mental conception of the SL text”

{65} “This book satisfies none of the conventional expectations of rigour, consistency, or the fiction of the urbane distance of the philosophizing subject. [Unamuno became] an author about whom one could have suspicions or whom one would have to defend [...] Furthermore, when he was appreciated it was as a writer of non-fictional prose who forced one to reflect on issues of faith and existence and not as someone who could be read and learnt from as a novelist or literary example”

{66} “For Kerrigan, excellence in translation is first and foremost ‘a question of Literature [...]’ The text in the source language must be deserving of the translator’s

faith [...] The ideal reader may be no more than a projection of the translator's own high standards and literary conscientiousness"

{67} "*The Tragic Sense of Life* [...] Unamuno himself thought it a combination of metaphysics and poetry"

{68} "each new translation [must] also be linked to external changes in the historical, cultural and social context of the target culture or to changes in the poetic and aesthetic considerations of the translations themselves [...] According to [the] Retranslation Hypothesis, the first translation of a literary text is more target language oriented whereas retranslations are nearer to the source text and language"

{69} "the very real disdain [that] many analytic philosophers feel for continental philosophy"

## Tocqueville y Ortega ante América<sup>386</sup>

Jaime de Salas

Ortega y Tocqueville se encuentran ante América, es decir, Estados Unidos, en momentos distintos de sus respectivas trayectorias. El viaje a América de Tocqueville tiene lugar entre 1831 y 1832, cuando Tocqueville cumple 26 años. Su obra resultante, *La democracia en América*, se publica en 1835 y en 1840, años en los que nuestro autor cumple 30 y 35 años. Se trata, pues, de una obra de relativa juventud que responde a una experiencia

---

386 Este trabajo se inscribe dentro de los proyectos de investigación “El desván de la razón: Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales” (Entidad participante: Instituto de Filosofía del CSIC; investigador principal: C. Roldán; FF12017.82272-P:PAIDESOC) y “Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset” (Entidad participante: Departamento de Historia del Pensamiento de la UCM e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset; investigador responsable: J. Zamora Bonilla; FF12016-76891-C2-2-P).

política muy definida, pero que antecede los años de política activa por parte del autor francés. Plasma en ella pronto la cuestión fundamental de su obra: la definición de las condiciones de la libertad política que encontró en Estados Unidos.

En cambio, la experiencia de Ortega como intelectual con gran proyección en su sociedad es muy temprana. Joven comienza una acción de publicista cara a la sociedad española del momento que se concreta en iniciativas como la Liga de Educación Política Española. Se trata de un proceso de toma de posición ante la realidad española, de diagnóstico y de propuestas que pueden tener un alcance político y que a su vez determina una visión siempre positiva de Europa: *Vieja y nueva política, Meditaciones del Quijote* de 1914, cuando Ortega cumplió 31 años, *España invertebrada* de 1923, cuando Ortega llegó a los 40 años para finalmente concretarse en *La rebelión de las masas*, aparecida en 1930 al llegar a los 47 años. Y sólo en este último periodo comienza a tomar posición con respecto a Estados Unidos y ello de una manera subsidiaria a la definición precisa de una actitud ante Europa.<sup>387</sup>

---

387 Incluso se puede decir que la valoración en Ortega de América fue pareja a la valoración de Argentina, casos de pensamiento colonial distante del nivel de pensamiento de la metrópoli. El artículo continúa otro publicado en 2010 en la *Revista de Estudios Orteguianos* donde comentaba las notas de trabajo de Ortega sobre Tocqueville, publicadas en el mismo número gracias a la ayuda de Isabel Ferreiro (JAIME DE SALAS y M. ISABEL FERREIRO LAVEDÁN, 'Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad', *Revista de Estudios Orteguianos*, 20 (2010), pp. 179-192). No es que Ortega leyera y sobre todo estudiara a Tocqueville en el momento de la formación de su pensamiento. Creo que la primera mención textual de Tocqueville tiene lugar en 1937 en el 'Prologo para franceses' de *La rebelión de las masas*, teniendo ya al menos 53 años. Y entiendo que su interés por estudiar el pensamiento del francés parece ya ser de los últimos años de su vida. Preparó un prólogo para *La democracia en América* que los editores de las obras completas han fechado en 1951 y parecen claramente de la misma época los comentarios que hace a *La democracia en América* en

Efectivamente, la madurez política de Ortega se concreta en la segunda parte de *La rebelión de las masas*. Desde el principio de su obra ha estado presente Europa en su pensamiento, pero fundamentalmente este término alude a un conjunto de experiencias que de alguna manera deben repetirse, o por lo menos inspirar una versión por parte de la sociedad española. Es en ese sentido que debe interpretarse la sentencia “España ... (es) el problema y Europa la solución”.<sup>388</sup> Ciertamente, es consciente de que hay una vida intelectual común en Occidente que se mantiene y vivifica por la intercomunicación de sus miembros, pero ante esta el acento se pone sobre todo en lo que la sociedad española, o por lo menos unos grupos cualificados de ella, deberían aprender, comunicar o intentar poner en práctica.<sup>389</sup> Tales son desde luego las experiencias detrás de la *Revista de Occidente*, por ejemplo.<sup>390</sup> Con *La rebelión de las masas* no sólo define el peligro de los totalitarismos sino por vez primera se perfila la unidad europea como la solución. “Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa”.<sup>391</sup> Se trata de institucionalizar políticamente el espacio en el que las minorías deberían trabajar con vistas a un proyecto común.

Por otro lado, la posición de 1930 en la medida en que podemos juzgar la mantendrá hasta el final de su vida en sus escritos publicados. Viaja a Estados Unidos en 1950,

---

sus notas de trabajo.

388 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004 y ss., 2-102. Se citará mencionando el tomo seguido de la paginación.

389 3-412.

390 3-530.

391 4-493.

es decir ya teniendo 67 años y es posible que el interés por Tocqueville fuera ocasionado por ese viaje. Por ello, en principio, tenemos que pensar que su actitud es la que aparece en las conferencias sobre Toynbee de 1948 y que las 'Notas de trabajo' no desmienten.<sup>392</sup> Las relaciones académicas con Estados Unidos que comienzan posteriormente a esa fecha no parecen haber alterado el juicio que había realizado previamente.

Debemos concluir que Ortega no solo estudió mucho menos a Estados Unidos que Tocqueville, sino que vio en ellos algo distinto: la potencia hegemónica que amenazaba la confianza que los europeos necesitaban tener en sí mismos, y no la experiencia política aleccionadora de igualdad y libertad que inspira al pensador francés. Tocqueville todavía no podía atisbar la enorme potencia de la economía de Estados Unidos y las técnicas y prácticas que la acompañan, ni su importante proyección militar decisiva mundialmente a lo largo del siglo XX. En su momento la nación hegemónica era Inglaterra. Se limitó a constatar aprobatoriamente el dinamismo comercial de la sociedad americana y sobre todo su logro como sociedad integrada que mostraba la libertad política de sus miembros. Consideremos con más detalle las dos visiones de Estados Unidos.

LA ESPERANZA QUE SUSCITA AMÉRICA EN TOCQUEVILLE. Como anticipábamos, *La democracia en América* es el resultado de un viaje que Tocqueville emprendió a Estados Unidos en abril de 1831, volviendo a Francia en mayo de 1832. Publicó la obra en su primer volumen en 1835 y el segundo apareció en 1840. El interés y aprecio por Estados Unidos nunca desaparecieron, aunque la preocupación por la inmigración, por la venalidad de la política americana y por la esclavitud pasaron a

---

392 9-1397.

ocupar un lugar importante en sus juicios posteriores.<sup>393</sup> Incluso entre la primera y la segunda parte del primer volumen hay un cierto ensombrecimiento de la mirada del autor. Pero hay que reseñar ante todo la aprobación del autor cuando encuentra una sociedad que es al tiempo libre e igualitaria en un grado que no había encontrado en Europa. A lo largo de la obra se presentan dos líneas argumentales al exponer esta cualidad; líneas argumentales que se refuerzan entre sí. Por un lado, históricamente la democracia en América se debe en una parte relevante a una experiencia de la igualdad en la misma práctica de la religión. La vida comunal en los primeros enclaves de emigrantes protestantes en Nueva Inglaterra había partido del pacto en el Mayflower de una gestión igualitaria de la vida en común. Se había dado en la vida en las colonias desde el principio una experiencia de autogestión en la base de la convivencia que daba lugar a prácticas democráticas. Esta posición adquiere formulaciones precisas: “Los americanos confunden tan completamente en su representación el cristianismo y la libertad que es imposible hacerles concebir el uno sin la otra”.<sup>394</sup> La vida comunal era una vida en la fe y en las buenas costumbres que había dado lugar a la emigración

---

393 AURELIAN CRAITU y JEREMY JENNINGS, *Tocqueville on America after 1840. Letters and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 21 y 29 y ss.

394 ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique. Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1951, volume 1, t. 1 y t. 2. Se citará mencionando el tomo, la parte, el capítulo y la página con la sigla DA. DA 1-2-9; 1-307. Asimismo “la religión ve en la libertad civil un ejercicio noble de las facultades del hombre; en el campo de la política, un campo que el Creador ha abierto a los esfuerzos de la inteligencia [...] La libertad política ve en la religión la compañera de sus luchas y de sus triunfos, la cuna de su infancia, y la fuente divina de sus derechos. Considera la religión la salvaguarda de las costumbres y las costumbres como garantía de las leyes”, DA 1-1-2; 1-42 y ss.

inicial de los colonos y que pasa a ser comprendida por Tocqueville literalmente como una escuela de democracia:

En la vida de las pequeñas comunidades se encuentra la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones locales son a la libertad lo que las escuelas primarias son a la ciencia, aquellas que ponen aquella al alcance del pueblo. Hacen que (el pueblo) adquiera el gusto de su utilización sosegada e incluso la costumbre de recurrir a ellas.<sup>395</sup>

A partir de la experiencia de la vida comunal en la primera parte del primer volumen, el texto va revisando el conjunto de las instituciones políticas de Estados Unidos, entendiéndose que el origen religioso de la democracia en Estados Unidos se puede rastrear a partir de ese punto. Es cierto que los enclaves protestantes de Nueva Inglaterra daban pie a experiencias sociales distintas a las de los Estados del Sur como el propio Tocqueville apunta, pero con todo, Estados Unidos se caracterizaba por la fuerza de su experiencia democrática. Esta dimensión de la vida pública en Estados Unidos se ve reforzada por la inclusión de instituciones inglesas como el jurado y también por la experiencia, previa al levantamiento, de autogobierno bajo la corona inglesa. Otro cuarto factor importante para la libertad política es el hecho de que en la redacción de la constitución se había respetado en mucho la autonomía de los estados, reservando para el poder federal facultades en el mundo de la política exterior y la economía, y buscando en todo momento un equilibrio entre el poder de los estados y el poder federal.

Una segunda línea de exposición que predomina en el segundo volumen, de 1840, partiría del peligro que la distinción entre vida privada y vida pública

---

395 DA 1-1-5; 1-58.

inevitablemente crea en una sociedad moderna.<sup>396</sup> El egoísmo y el desinterés por la cosa pública serían la consecuencia inevitable. La participación directa en la gestión política, la creación de ámbitos de opinión a través de partidos y de asociaciones, la división de poderes y la descentralización administrativa, y, sobre todo, la experiencia religiosa, pueden compensar esta limitación.<sup>397</sup> Aquí no se refiere exclusivamente a Estados Unidos ni hay una visión diacrónica de la evolución de esta sociedad, sino de una manera más amplia Tocqueville se plantea la conveniencia de un equilibrio político que logre que los individuos lleguen a identificarse con aquella.

En los dos casos la exposición se hace desde la conciencia de la carencia que se puede encontrar en Francia y en Europa en general frente al dinamismo político, la madurez del proceso político que se apoya en la igualdad de los ciudadanos y la naturalidad con que el ciudadano estadounidense entra en el juego político. En este sentido, Estados Unidos representa un estadio más avanzado de un proceso en el que se encuentra el resto del mundo, sobre todo el civilizado. Se trata de la revolución democrática que se puede observar históricamente como indica el ‘Prólogo’ de la obra.<sup>398</sup> Su intención no es la de realizar un panegírico sino extraer las consecuencias necesarias desde la observación de una sociedad que ha avanzado más en un proceso que también

---

396 La otra importante dificultad que reconoce Tocqueville en Estados Unidos es la tiranía de la mayoría. Cfr. DA 1, 2, 4; 1-197. Asimismo, DA 1, 2, 7; 1-161 y 170.

397 A ello que conduce a una vida política que tiende a justificarse a sí misma, habría que añadir la doctrina del “interés bien comprendido”, DA 2, 2, 2 y 8; 2-105 y 131.

398 DAP 1-1.

afecta a Europa.<sup>399</sup> A pesar de sus reservas ante Estados Unidos, el balance del examen es positivo y los pasajes en los que elogia la sociedad americana abundan.<sup>400</sup> Es importante la calidad y el detalle de las observaciones de Tocqueville, por ejemplo, la ya mencionada valoración del buen conocimiento que el ciudadano americano tiene de su propia constitución y el inevitablemente complejo funcionamiento de la misma. Le pesa favorablemente la naturalidad con que se puede llegar a la democracia una vez que supera la experiencia histórica de una sociedad dividida por clases. La conclusión muchas veces repetida es la admiración por la organización política y la sociedad de Estados Unidos.<sup>401</sup>

Detrás de las dos líneas de exposición se da una valoración que pudiéramos llamar proto-republicana del peso de la argumentación pública y de la comunicación, y del encuentro entre iguales que sostiene una democracia

---

399 DAP 1-11. Es el término posible de este movimiento mismo que le permite a Tocqueville exclamar: “Concibo una sociedad en el que todos viendo la ley como su obra, la aman y se someten a ella sin pena, donde la autoridad del gobierno es respetada como necesaria [...] Teniendo cada uno sus derechos y estando seguro de mantener sus derechos, habría entre todas las clases una vigorosa confianza y una confianza recíproca tan alejada del orgullo como del servilismo”, DAP 1-7.

400 DAP 1-11. Se puede entender que Tocqueville pretende estudiar en América un sistema donde la democracia no conduce a una forma de dictadura (véase FRANÇOIS FURET, ‘Préface’ de *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris 1981, p. 18) o con la expresión elegante de Ortega: “El tema de Tocqueville es descubrir las condiciones de posibilidad de la libertad —esto le lleva a investigar las condiciones de la sociedad”; pero la América que descubre tiene de por sí su propia envengadura. Por ejemplo, gracias a la descentralización administrativa puede decir: “La unión (de estados) es libre y feliz como una pequeña nación, gloriosa y fuerte como una grande”, DA 1-1-7; I-167.

401 Por ejemplo, con respecto a la descentralización, DA 1, 1, 5. 1-90 y 93; con respecto a la constitución como documento que se puede cambiar o enmendar, DA 1, 1, 6; 1-101; con respecto a la concepción del poder federal y su relación directa con los ciudadanos, DA 1, 1, 8; 1-158 y ss.; DA 1, 1, 9; 1-318.

lograda. Si podemos hablar de un descubrimiento es justamente porque el viajero observa la vida política haciéndose en el contexto de las distintas formas de comunicación que observa en la sociedad americana: “Los sentimientos y las ideas se renuevan, el corazón se ensancha, y el espíritu humano se desarrolla por la acción recíproca de los hombres, los unos sobre los otros”.<sup>402</sup> En este contexto Tocqueville reconoce la verdadera libertad política por la que los mismos individuos participan voluntariamente en la actividad común.<sup>403</sup> Inicialmente la libertad era el atributo de los aristócratas en la medida en que tratan con iguales con la responsabilidad y el poder de dirigir la vida social, ahora se puede lograr en un contexto democrático por medio de las asociaciones, la participación y en última instancia por el dialogo.<sup>404</sup>

A ello se añade la valoración implícita pero real de la soberanía popular. No existen instancias externas detentadoras del poder:

La sociedad actúa por sí misma y sobre sí misma [...] el pueblo participa en la composición de las leyes por la elección de legisladores, en su aplicación por la elección de agentes del poder ejecutivo; se puede decir que se gobierna a sí mismo tanto porque se deja un pequeño y limitado margen a la administración, como porque esta obedece al poder de que emana.<sup>405</sup>

Ello culmina con un patriotismo nuevo, ajustado a las realidades de la política moderna:

---

402 DA 2, 2, 5. 2-115.

403 DA 1, 2, 6. 1-254.

404 DA 2, 2, 5. 2-116.

405 DA 1, 1, 4. 1-56.

No se encontrará nunca, haga lo que se haga, verdadero poder entre los hombres más que en la concurrencia libre de voluntades. Mas, solo hay en el mundo el patriotismo o la religión que puede lograr que la totalidad de los ciudadanos marchen en la misma dirección. No depende de las leyes dar vitalidad a creencias que se apagan, pero sí depende de las leyes interesar a los hombres en el destino de su país.<sup>406</sup>

Terminemos este epígrafe haciéndonos dos preguntas: ¿Qué tipo de descubrimiento permite el viaje de Tocqueville? ¿Qué tipo de esperanza? Sabemos que desde tiempo antes Tocqueville sabía lo que iba a encontrar en Estados Unidos, como también que su obra no recogía unas experiencias de viaje sin más, sino que necesitó prácticamente diez años para completarse. Se trata, pues, de un escrito donde las tesis se exponen de una manera muy gráfica y con el apoyo de datos.<sup>407</sup> Se puede decir que es un descubrimiento doble, por un lado, la confirmación del movimiento político y social indeclinable hacia la igualdad, y al tiempo el que dicho movimiento es compatible con un determinado grado de libertad en circunstancias apropiadas como se daban en el Estados Unidos que Tocqueville conoció. Es, pues, no solo un conjunto de experiencias del viajero y de conocimientos sino la constancia fehaciente de que un grado mayor de libertad es factible en la historia. Visto desde Francia era necesariamente una experiencia aleccionadora. En el caso de Estados Unidos sería

---

406 DA 1, 1, 5. 1-94 y ss. Cfr. asimismo DA 2, 1, 6. 1-245 y ss.

407 ANDRÉ JARDIN, *Tocqueville. A Biography*, Farrar, Straus and Giroux, New York. 1988, pp. 90 y ss. Ello justifica la valoración que JON ELSTER hace de la obra de Tocqueville en *Alexis de Tocqueville. The First Social Scientist*, Cambridge University Press, Cambridge/ New York, 2009.

históricamente fundamental una forma determinada de experiencia religiosa pero la realidad de la libertad se puede conseguir sin necesidad de acudir a esa circunstancia histórica.

LAS RESERVAS QUE ESTADOS UNIDOS INSPIRA EN ORTEGA. La visión de Ortega sobre los Estados Unidos tiene también una dimensión política. Aquella es fundamentalmente una consecuencia de la posición que él adopta ante la crisis europea de su momento, noventa años después de la publicación de *La democracia en América*. *La rebelión de las masas* concluye que cada una de las naciones europeas ya no podían por sí sola llevar a cabo una cultura y una política válidas, si se limitaran al marco de su organización estatal. Ortega defiende la tesis de que debían buscar una comunidad de mayor extensión donde fuera posible que la acción de las minorías —acción que figura prominentemente en *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*— llegaría a ser efectiva.

En este diagnóstico Ortega remite a sus posiciones sobre el papel de los políticos y su visión general de la historia. En general su opinión de ellos no era muy positiva, aunque destaca dos excepciones notables. En los dos casos de políticos que merecen la aprobación de Ortega, son autores que, dentro de una coyuntura histórica, son capaces de encontrar nuevas posibilidades institucionales en lo que respecta al ordenamiento del estado y en consecuencia de la sociedad. Uno sería Julio César con su visión de una Roma que pasa a incluir representación de todos sus dominios,<sup>408</sup> y otro Fernando

---

408 4-220 y 4-336. M. ISABEL FERREIRO apunta: “Ortega distingue en ‘Mirabeau o el político’ (1927), el intelectual del político, uno reflexivo, otro ejecutivo. Hay, pues, dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es preocuparse antes de ocuparse, es preocuparse por las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘Notas de trabajo de la carpeta Prólogo Tocqueville’, ed. de Jaime de Salas y M. Isabel Ferreiro

el Católico<sup>409</sup> que atisba primero las posibilidades políticas de un estado moderno: “Política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el estado”.<sup>410</sup> Lo interesante es la dimensión intelectual de una acción transitiva por parte de la autoridad que se concreta en la re-estructuración institucional que contrasta con la falta de visión de la mayoría de los políticos. Así la política debe partir de una visión de conjunto relativo a las posibilidades de una sociedad. Por ejemplo, César tenía “una comprensión analítica de lo que era la sociedad romana de aquel instante, de lo que podía ser, de lo que no podía ser”.<sup>411</sup> La idea de Ortega en la segunda parte de *La rebelión de las masas* es justamente atisbar estas posibilidades que se derivarían de la superación del marco de las naciones, con una unidad política más abarcadora.

Así, Estados Unidos constituye, desde la consideración de algunos contemporáneos como Waldo Frank,<sup>412</sup> una sociedad que puede aspirar a una hegemonía mientras que para Ortega corresponde este papel a la vieja Europa, sobre todo en el momento de la redacción de *La rebelión de las masas*. En este contexto, condena explícitamente

---

Lavedán, *Revista de Estudios Orteguianos*, 20 (2010), pp. 21-42, p. cit. 35, nota 48.

409 4-449 y 6-337.

410 4-217.

411 4-220. En un texto clave para la obra de Ortega aparece la noción de posibilidad en un contexto también político. Se trata de la España posible a la que *Meditaciones del Quijote* pretende llegar. 1-793: “La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad de España [...] En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser”.

412 4-460.

la falsa valoración de Estados Unidos.<sup>413</sup> La intención de *La rebelión de las masas* era justamente asistir al resurgimiento europeo.<sup>414</sup> Antes de la crisis que acecha a Estados Unidos en los comienzos de los años treinta, Ortega entiende que la realidad americana ya no tiene derecho a pensar su propia supremacía.<sup>415</sup> Previamente,

su ascensión portentosa, su exuberante riqueza, su eficacia no eran interpretadas como manifestaciones de una hora favorable que pasaba sobre un pueblo, sino como síntomas de una capacidad colectiva radicalmente superior a la de todos los pueblos que hasta ahora han existido.<sup>416</sup>

Por ello, “[l]os norteamericanos tenían derecho a decir y pensar que ellos eran y son sustantivamente superiores a los pueblos más viejos, pero los pueblos más viejos no tenían derecho a creerlo”.<sup>417</sup> Esto le conduce a Ortega a una interpretación del hombre americano:

Que el norteamericano sea un hombre standard no obedece, pues, a ninguna condición peculiar ni de la forma de civilización ni de su sistema educativo, sino que es síntoma inmediato de primitivismo.<sup>418</sup>

---

413 4-621.

414 4-628.

415 5-38.

416 5-36 y ss.

417 5-37.

418 5-43. Comentando *La rebelión de las masas* mantenía que: “América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado porque era primitivismo”, 4-371.

Y detrás de la valoración errónea de Estados Unidos habría la renuncia a la sensibilidad histórica que la propia experiencia histórica confiere a los europeos.<sup>419</sup>

Independientemente del juicio que esta posición merezca, es importante entender que Ortega, apelando a Hegel, está introduciendo una consideración tan irrefutable como difícil de aplicar a casos concretos, el que en la historia cultural e institucional la densidad de la cultura es un factor a tener en cuenta. Las ‘Notas de trabajo’ redactadas probablemente después del viaje de Ortega a Estados Unidos, confirman las posiciones que había tomado con respecto a Estados Unidos previamente en este sentido.<sup>420</sup> Por densidad, un término que introduzco, entiendo una calificación del nivel de la comunicación social. Así una masa crítica en una sociedad moderna produce comunicaciones más densas en la medida en que a lo largo de las discusiones y decisiones colectivas se profieren puntos de vistas más elaborados intelectualmente que en el caso de que dicha masa crítica no existiera. Los sistemas de formación de opiniones, de confrontación de opciones, justificación de decisiones, y aplicación de la legislación a la realidad social adquieren complejidad en función del peso de esa masa crítica. En el mismo diálogo aparece por un lado un campo de posible acuerdo entre los interlocutores que satisfagan al menos en parte sus propias pretensiones. Cuando Ortega expone a Hegel en ‘Hegel y América’<sup>421</sup> no introduce explícitamente ese concepto de densidad, pero sí alude al efecto que el espacio tiene sobre la convivencia no solo de una forma física y directa sino

---

419 4-371.

420 Una formulación novedosa: El “tener pasado” puede equipararse a la densidad que se describe a continuación: “El pasado es por esencia. Por eso es lo íntimo del presente, lo intestino, la víscera del presente”.

421 Texto dos años previo a la primera redacción de la segunda parte de *La rebelión de las masas*, pero crucial para nuestro tema.

también en lo que respecta a la comunicación simbólica. Cuanto menos es el espacio más es la tensión producida por su falta y mayor será la necesidad de inventiva cara a los problemas colectivos. La capacidad de innovación sería el resultado de la presión interna que emana de la misma sociedad, el Espíritu para Hegel, que a lo largo de la historia va llegando a nuevas figuras. Cuando, por el contrario, como ocurre en América, el espacio sobra, entonces la convivencia no exige ni urgencia ni precisión.<sup>422</sup> Es interesante mantener el término densidad en la medida en que la razón que pudiera tener Hegel al reconstruir la historia, no consiste tanto en la defensa de un proceso histórico gobernado por la necesidad sino más bien en el hecho de que en la historia se puede llegar a dar razón de los hechos atendiendo a los antecedentes.<sup>423</sup> En términos generales, el avance de la historia implica el alumbramiento y la posterior realización de posibilidades que antes no habían existido. El pensamiento hegeliano acertaría no solo en poner de manifiesto que cada hecho histórico tiene antecedentes, sino el hecho de que la forma concreta de estos y su nivel de complejidad determinan a aquel.

En los estudios sobre Hegel, sobre todo en ‘Hegel y América’, Ortega critica la decisión de Hegel de quedarse en su presente como culminación del proceso histórico. Lo normal es que el proceso dialéctico esté siempre abierto al futuro tanto desde el punto práctico como del intelectual.<sup>424</sup> La razón histórica pretende poner de relieve los cambios en las formas intelectuales. Esta crítica a Hegel se repite en las ‘Notas’ de 1950 con motivo de Tocqueville. “No parece, leyendo a Tocqueville sino que los Estados Unidos son consustancialmente democracia

---

422 5-41.

423 2-675.

424 2-669.

lo cual es un absoluto error”.<sup>425</sup> La razón histórica subraya la génesis de las formas culturales de modo que no hay realmente nada que sea sustancial. Pero ello no obsta para que se deba valorar desde el punto de vista de Ortega, el esfuerzo hegeliano por entender el acontecer histórico como una forma de mantenimiento y de superación de lo anterior, de *Aufhebung* que remite a una determinada altura y densidad del momento histórico. No es que se puede aplicar a la historia la racionalidad determinista de las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, pero sí se puede encontrar tanto antecedentes como soluciones a las limitaciones de una etapa anterior.<sup>426</sup>

Lo más importante es que siendo acertada la visión de Ortega, inspirada, entre otras fuentes, por Hegel, de que la historia intelectual, institucional y en última instancia los hechos históricos tienen unos antecedentes, y siendo, además, cierto que la distancia y el espacio de las colonias imponen su ley, hay que tener en cuenta que determinadas formas se han trasplantado a otras sociedades, unas con tradiciones distintas y otras con poca historia, y que este proceso ha tenido en algunos casos éxito histórico, incluso llegando a ser decisivos para las sociedades en cuestión. En este sentido, es satisfactoria la visión de Tocqueville por la que determinadas formas culturales

---

425 Da la razón a Hegel como en ‘Hegel y América’. Con la razón histórica Ortega pretende entender las formas históricas como productos de una evolución histórica. Para ello, es necesario contar con un pasado. Estados Unidos sería de pensamiento colonial caracterizado por un “anacronismo viviente” propio de un hombre antiguo “cuya intimidad ha recaído en el primitivismo mientras que su dintorno vital goza de plena civilización”, 5-42.

426 En la última etapa de su pensamiento, en 1943, Ortega intenta exponer en un ‘Epílogo de la Filosofía’ su concepción de la dialéctica en la historia de la filosofía. Aparece una versión elaborada de la *Aufhebung* de Hegel, 9-592.

trasplantadas a un medio social diferente llegan a dar un resultado distinto e incluso más puro que aquel que han conseguido originalmente:

Es verdad que en lugar de personas que han dejado de existir, hemos visto nacer pueblos nuevos que toman prestado algo a cada uno de sus predecesores. A este la lengua, a aquel sus leyes, al otro sus costumbres, y a un cuarto ciertas opiniones y prejuicios; estos elementos existían ya, solo su combinación es nueva.<sup>427</sup>

Lo importante es la combinación nueva que puede resultar tan legítima como cualquier otra.

En cualquier caso, la pervivencia de formas culturales de la metrópoli no evita la convivencia y la innovación en las colonias. En ocasiones, incluso se dan formulaciones más puras de lo que en el día a día de la convivencia en Europa han tendido a darse de manera menos clara. Pueden darse grandes equívocos, por ejemplo, en el caso de la recepción de la filosofía griega por parte de la Escolástica como señalaba el propio Ortega,<sup>428</sup> pero ello no evita que estos préstamos se conviertan en experiencia social válida. En nuestro contexto, Tocqueville está pensando en el espíritu religioso que animaba a los colonos estadounidenses, pero el principio fundamental es que en la configuración de la convivencia, formas externas provenientes de otras sociedades pueden adquirir no solo un nuevo sentido sino dar pie a una trama histórica paralela a la de la sociedad de origen. Si uno se atiene a la conclusión hegeliana del valor del

---

427 DA 1-1-2. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, ed. bilingüe de Eduardo Nolla, trad. de James T Schleifer, Liberty Fund, Indianapolis, 2010.

428 9-1065 y ss.

presente en una determinada sociedad,<sup>429</sup> lo que no contribuye a ello es históricamente irrelevante, pero si uno piensa en un contexto más amplio por el que teniendo antecedentes, con todo, el futuro queda abierto, entonces la experiencia histórica puede llegar a tener un valor análogo en cualquiera de las orillas del Atlántico.

¿QUÉ PODEMOS CONCLUIR? Esta divergencia de visiones sobre Estados Unidos en autores que por otra parte tenían mucho en común, se debe fundamentalmente a que nuestros autores enjuician aquel país desde distintas perspectivas. En Tocqueville pesa una forma de convivencia lograda en un contexto de igualdad, mientras que en Ortega se da una reacción ante una sociedad hegemónica que a sus ojos carecía de una historia propia y por tanto de fondo cultural para encarar la historia. Aunque las 'Notas' de Ortega sobre *La democracia en América* no lo señalan explícitamente, le pudo sorprender negativamente lo que para Tocqueville era una de las cualidades de Estados Unidos, la relativa falta de empaque administrativo en la vida comunal y la consiguiente informalidad, pero eficacia, con las que se desarrollaban los asuntos públicos a nivel local. Tocqueville subraya la extraordinaria diferencia con la situación de la administración francesa en la era moderna que desarrollándose en el Antiguo Régimen se mantuvo en el nuevo como una fuerza social importante. Ortega, por el contrario, subraya en su exposición de Hegel la importancia que para el pensador alemán tenía la realidad del estado, como indicador que el país se encontraba dentro de la trama de la historia mundial.<sup>430</sup> Tocqueville valoraba más la descentralización del poder. En Ortega se puede observar una evolución en este sentido hacia la descentralización, contrastándose lo que mantiene en

---

429 En su caso, la prusiana.

430 2-670.

*España invertibrada*<sup>431</sup> con lo que defiende en ‘Maura o política’<sup>432</sup> y ‘La redención de las provincias’.<sup>433</sup> Pero el punto de partida estaría en la perfección de un Estado que ha de acometer funciones cada vez más sofisticadas.

Es muy posible que en la confrontación entre la visión de Ortega y la de Tocqueville de Estados Unidos, hay que entender que sin faltarle al español la razón en muchos casos, sus posiciones pueden resultar insuficientes en otros, y justamente el papel que juega la religión en las colonias de Nueva Inglaterra o la constitución de Estados Unidos serían un ejemplo de ello. En este punto, habría que dar la razón a Tocqueville. Por el contrario, desde el punto de vista sistemático, el pensamiento de Ortega resulta superior en la medida en que la libertad a la que los dos apelan, estaría más caracterizada en la obra de Ortega. Sobre todo, la libertad da paso al ejercicio de una autoridad, incluso al ejercicio de un mando sobre otros. En el pensamiento de Ortega no se trata tanto de un mando sobre uno mismo pues tiende a evitar la dualidad que se encuentra en Kant entre dos “yos” en favor del reconocimiento de la superioridad del impulso vital.<sup>434</sup> Pero en el mundo social el mando es fundamental. Por supuesto que no se trata formalmente de violencia sino más bien de ejemplaridad<sup>435</sup> que desemboca en la participación en un proyecto colectivo.<sup>436</sup> Claro está, si bien esta idea de mando relaciona a Ortega con una

---

431 3-447.

432 3-882.

433 4-673.

434 2-181.

435 4-456 y ss.

436 4-466.

tradicción decimonónica de liberales autoritarios,<sup>437</sup> se presta al rechazo de quienes entienden que la libertad debe disfrutarse por igual en la sociedad.

Además, la libertad para el pensador español tiene una dimensión metafísica que se encuentra ausente en la obra de Tocqueville. Es una de las categorías de la vida desde un punto de vista de una antropología metafísica,<sup>438</sup> y se concreta en la presencia de una vocación a la que un individuo puede ser más o menos fiel como se expone en ‘Pidiendo un Goethe desde dentro’.<sup>439</sup> En cambio, en el caso de Tocqueville la libertad no solo se restringe al ámbito político sino que queda internamente sin definición hasta el punto de que por ello su figura se presta a distintas interpretaciones.<sup>440</sup> En medio de sus observaciones sobre la sociedad de su tiempo, hay un fondo pascaliano por el que el individuo se encuentra a merced de la propia coyuntura, o entre los famosos dos abismos.<sup>441</sup>

Habría que pensar que la libertad se trata de una categoría social y al tiempo una categoría ética que Tocqueville no se preocupa por tematizar. Como categoría social se refiere primordialmente a la clase que por herencia es poseedora de importantes extensiones de

---

437 ALAN S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burkhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2001, pp. 81 y ss.

438 8-371.

439 5-126.

440 ROGER BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1987, p. 15 y sobre todo la conclusión del libro en pp. 265 y ss. Véase también JAMES T. SCHLEIFER, *Tocqueville's Democracy in America*, Chicago University Press, Chicago, 2012, pp. 64 y ss.

441 PETER AUGUSTINE LAWLER, *The Restless Mind. Alexis de Tocqueville on the Origin and Perpetuation of Human Liberty*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1993, pp. 73 y ss.

tierras. Esta condición da paso a una libertad de acción a la que en el Antiguo Régimen no puede acceder el que no es aristócrata. Es decir, se pasa de la categoría social a una categoría ética. La posesión de tierras puede conllevar una carga de superioridad moral que se concreta en el ejercicio de la libertad. Pero el paso del antiguo al nuevo régimen cambia esta situación. En la modernidad cabe el ejercicio de la libertad y de la excelencia sin la posesión de tierras. Acompaña el surgimiento de la clase media. Dentro de esta composición de lugar la visión del francés es compleja en la medida en que entiende también que en América, por lo menos, se darían comportamientos valiosos al ejercerse la libertad política. En la medida en que Tocqueville era, por familia, aristócrata, y al tiempo convencido que la Revolución Francesa era un hecho insuperable por la marcha de los acontecimientos hacia una mayor igualdad, una de sus aportaciones estaría en la observación de que la libertad política se fomenta gracias a la igualdad entre los mismos ciudadanos.

En ese sentido, el contraste con Ortega es importante. Los dos creen en la democracia como forma política,<sup>442</sup> pero en Ortega hay un esfuerzo muy marcado por dejar de lado el sentimiento de igualdad que subyace a su funcionamiento. Lo importante era, por el contrario, la excelencia como muestra sobre todo *La rebelión de las masas*:

El eterno hombre-masa, consecuente con su índole, deja de apelar (y contar con otras instancias, sobre todo con instancias superiores) y se siente soberano de su vida. En cambio, el hombre selecto o

---

442 2-271 y ss., donde a pesar de su afiliación al régimen parlamentario, mantiene la importancia de superar el plebeyismo. “Toda interpretación de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo”. Esta posición se mantiene en *La rebelión de las masas* al entender que las críticas al parlamentarismo tienen un alcance limitado pues no se propone una sustitución que parezca preferible.

excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone.<sup>443</sup>

Sin una forma de aristocracia no habría, pues, para Ortega sociedad.<sup>444</sup> Por el contrario, *La democracia en América* arranca de la enunciación de un “primer hecho” que condiciona “de manera prodigiosa” la vida de la sociedad,<sup>445</sup> la igualdad de condiciones, que por ello resulta no sólo compatible con la libertad sino incluso generadora de la misma en determinadas condiciones.

Además, en el análisis de Estados Unidos, Tocqueville aprecia que además del ejercicio de la libertad política, habría formas de vida que ocuparían el lugar que inicialmente tenía la aristocracia terrateniente, la que él conocía como la aristocracia del Antiguo Régimen. En primer lugar, la acción de los juristas y hombres de leyes:

Si se me preguntara donde encuentro la aristocracia americana, respondería sin dudarle no entre los ricos que no tienen nada de común que los una. La aristocracia americana se encuentra en los banquillos de los abogados y en los sillones de los jueces.<sup>446</sup>

---

443 4-411.

444 3-488.

445 DA, ‘Introduction’, 1-1, p. 1, ed. de Nolla, p. 4. Scheifer remite en su comentario (p. 57) a DA 1-3, p. 46. Cita un mismo nivel patrimonial, la movilidad en lo que respecta al patrimonio, un nivel de educación similar, unas creencias religiosas compartidas y la desaparición o reducción de las jerarquías sociales.

446 DA 1-2-8, p. 1-279. Lo explica de la siguiente manera: “Así uno encuentra en el fondo del alma del jurista, los gustos y los hábitos de la aristocracia. Como la aristocracia, tienen una propensión al orden, un amor natural por las formas; como la aristocracia, les produce desagrado las acciones de la multitud y secretamente desprecian el gobierno de la gente”, DA 1-2-8, p. 275. De todas formas, Tocqueville añade que “el

Junto con estos habría que tener en cuenta la acción de los empresarios en un mercado libre: “Cuando uno se fija en la fuente, parece que la aristocracia surge por un esfuerzo natural del mismo seno de la democracia”. Efectivamente, el proceso de división del trabajo determina no solo la especialización del obrero sino también la conveniencia de personas que son capaces de coordinar los resultados de dicha especialización: “Mientras que la masa de la nación acude a la democracia, la clase que se dedica a la industria se vuelve más aristocrática”.<sup>447</sup>

Donde se reencontraría Tocqueville con el pensamiento del Ortega de *El hombre y la gente* es en la medida en que los usos y las creencias de Ortega se pueden acercar a *mœurs* que traduciremos como costumbres.<sup>448</sup> Se puede entender que salvando algunas diferencias, *mœurs* incluyen lo que Ortega entiende como uso y como creencia. En el caso de Ortega hay una importante diferencia entre estos. La sociedad, la gran desalmada,<sup>449</sup> impone los usos que el individuo sigue automáticamente en la práctica mientras que las creencias forman un contexto que permite al individuo actuar en su mundo de una forma positiva. Las creencias son inconscientes frente a las ideas, pero implican un pensamiento aceptado comúnmente en un determinado contexto

---

cuerpo de los juristas constituye el solo elemento aristocrático que se puede mezclar sin esfuerzo a los elementos naturales de la democracia y combinarse con ellos de manera feliz y duradera”, DA 1-2-8. 1-277.

447 DA 2-2-20. 2-166.

448 SCHLEIFER, *Tocqueville's Democracy in America*, *op. cit.*, pp. 52 y ss. Resalta la indeterminación de este concepto en Tocqueville. La posición de Tocqueville se resume bien en la tesis de que en Estados Unidos “causas físicas contribuyen menos —al mantenimiento de instituciones democráticas— que leyes, y leyes menos que mores”, DA 1-2-9. 1-322.

449 9-305 y 321.

histórico. Incluso se puede pensar que en las perspectivas individuales las creencias colectivas se flexionan a la manera de un lenguaje, encontrando el individuo en cada contexto la palabra justa, es decir, en este caso, las creencias desde las que puede pensar la situación en la que se encuentra. Justamente el resultado de esa flexión es la variación de la perspectiva individual. La inconsciencia de las creencias se añadiría a la inconsciencia en el manejo del lenguaje. No reflexionamos sobre el concepto de mesa cuando pedimos que alguien deposite un bulto en la cocina. Pero sí estamos conscientes del lugar donde ese bulto debe quedar antes de abrirlo y disponer de su contenido. Gracias a la inconsciencia con que maneja el término, puedo ir más allá en mi pensamiento y sobre todo adaptarlo a mis necesidades pragmáticas.

En el caso del término “uso”, Ortega está pensando en situaciones prácticas como, por ejemplo, el saludo, donde mi comportamiento fuera de un grado mínimo de reflexividad, sigue unas pautas impuestas. El caso del saludo es interesante por la complejidad y universalidad del mismo. Su neutralidad —indiferencia— a lo que ha de ser el intercambio posterior es importante justamente porque marca el comienzo del trato social entre interlocutores. El saludo tiene como función orientar la atención de los interlocutores y marcar el momento en el que uno, estando en presencia del otro, comienza a inter-actuar. En ese sentido, ya no se da por hecho sólo el sentido de las palabras como el caso de la creencia, sino también se cuenta con el comportamiento físico que acompaña a aquellas de una forma más o menos elaborada, permitiendo con ello que la conciencia se instale en un nivel de intercambio posterior.<sup>450</sup>

Cuando Ortega atiende a las creencias está pensando en el movimiento creativo de la historia cultural, por la que se llega a nuevas formas intelectuales que se ajusten

---

450 10-269 y ss. 10-281.

mejor a las exigencias de la vida cotidiana. Desde luego esta posición se encuentra claramente en *En torno a Galileo*,<sup>451</sup> pero lo podemos observar en la siguiente década cuando analiza el comienzo de la filosofía<sup>452</sup> o analiza el pensamiento del siglo XVII.<sup>453</sup> Al tiempo, la visión de la sociedad que refleja *El hombre y la gente* es una visión mucho más abierta a la práctica de la vida cotidiana. En realidad, son dos perspectivas sobre el pensamiento que se pueden encontrar. Las creencias intelectuales se transforman en épocas de evolución cultural importante, mientras que los usos también cambian, desde luego, pero sin el estrépito propio de la vida intelectual.

El peligro que Tocqueville veía en Estados Unidos de un despotismo amable, es perfectamente congruente con la noción y extensión del uso orteguiano. Desde este punto de vista, el autoritarismo de los pensamientos colectivistas puede ceder a formas de distopía como la que anticipa Tocqueville como posibilidad para Estados Unidos. Sería más bien la distopía de Huxley antes que la de Orwell, donde los individuos están programados a lograr una conciencia de su propio valor acorde a lo que la sociedad pide de ellos.

Se puede evitar la rebelión de las masas y el consiguiente reino de terror sin por ello prescindir de un despotismo efectivo. Al contrario, hay un peligro de ello en el mundo libre de la actualidad. El escenario probable de confrontación internacional en un mundo globalizado y la mediatización política de la imagen refuerza el poder ejecutivo en general y la personalidad autoritaria en el sentido de 1984, pero al tiempo se puede reconocer una situación de creciente regulación dentro de la sociedad

---

451 6-421 y ss.

452 6-847 y ss. de una manera implícita.

453 9-931 y ss.

que se ajusta a las prevenciones de Tocqueville y que la teoría de los usos de Ortega también puede hacer inteligible:

Después de tomar cada individuo uno a uno en sus poderosas manos y haberle conformado a su gusto, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera. Cubre su superficie de una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas, y uniformes, a través de las cuales los espíritus más originales y las almas más vigorosas no sabrían producirse y rebasar la masa. No rompe voluntades, pero las debilita, las pliega y las dirige; rara vez fuerza una acción, pero se opone sin cesar a lo que se hace; no destruye sino evita que nazca. No tiraniza sino comprime. Obstaculiza, enerva, apaga, atontece y reduce cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos y trabajadores cuyo gobernante es el pastor.<sup>454</sup>

---

454 DA 2-4-6. 2-324; Nolla 1252.

## Ortega y la otra América: capitalismo, creencias y confluencias<sup>455</sup>

Rodolfo Gutiérrez Simón

Pese a las reticencias —cuando no críticas directas (III, 628 ss.)—<sup>456</sup> que Ortega ofrecía al ser vinculado con la filosofía anglosajona, hoy parece claro que esta relación puede establecerse de forma rigurosa. Prueba de ello son los diferentes estudios (antiguos o ya del siglo XXI) que han insinuado conexiones más o menos profundas entre la filosofía orteguiana y, en concreto, el pragmatismo

---

455 Este texto ha sido posible gracias a la financiación obtenida por el proyecto “La Biblioteca Digital de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo—Ayudas Fundación BBVA a equipos de investigación científica 2018”.

456 Cito las obras de Ortega siguiendo la siguiente edición: J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, 10 vols., indicando en romanos el tomo y en arábigos la página.

norteamericano clásico de James y Dewey.<sup>457</sup> Esto no sólo supone una ampliación del horizonte de lectura de la filosofía de Ortega, sino también una mayor versatilidad a la hora de aplicar su obra al mundo contemporáneo y, lo que más va a interesar aquí, ayuda a explicar el interés sostenido en el tiempo que su obra ha generado en Estados Unidos, empezando por las traducciones auspiciadas generalmente por su editor norteamericano W. W. Norton,<sup>458</sup> siguiendo por las relaciones entre Ortega y personalidades de la intelectualidad estadounidense como James B. Conant<sup>459</sup> o Hutchins<sup>460</sup> y llegando a la más absoluta actualidad,<sup>461</sup> que va mucho más allá de

---

457 He realizado un recorrido exhaustivo sobre estos intentos, a modo de “estado de la cuestión”, en R. GUTIÉRREZ SIMÓN, ‘Ortega y el pragmatismo norteamericano: estado de la cuestión y prejuicio plausible’, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 40 (2020), pp. 185-197.

458 Así, MILDRED ADAMS KAYNON fue la traductora de *Invertebrate Spain* (G. Allen & Unwin, Londres, 1932 y Norton, Nueva York, 1937); *Man and Crisis* (Norton, Nueva York, 1958); *What Is Philosophy?* (Norton, Nueva York, 1961); *Some Lessons in Metaphysics* (Norton, Nueva York, 1969); *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory* (Norton, Nueva York, 1971); y *An Interpretation of Universal History* (Norton, Nueva York, 1973); sobre esta información, véase: *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, ed. de Gesine Märten, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008, p. 188, n. 42.

459 Cf. A. LÓPEZ COBO, ‘José Ortega y Gasset–James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario’, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 35 (2017), pp. 37-83 (primera parte) y 36 (2018), pp. 33-69 (segunda parte).

460 T. MERMALL, ‘La redención de las masas: Ortega en los Estados Unidos’, *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, p. 219.

461 Un ejemplo sintomático, más allá de los trabajos que mencionaré en el cuerpo del texto, es el afán de divulgar la obra de Ortega (entre otros pensadores españoles) que llevan a cabo autores como *Other Voices. Readings in Spanish Philosophy*, ed. de John R. Welch, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 2010, pp. 313-331.

los aportes bibliográficos de Udo Rukser<sup>462</sup> y José Luis Gómez-Martínez<sup>463</sup> (tal y como ha mostrado y continúa mostrando, por ejemplo, Jackson Davis);<sup>464</sup> todo ello sin olvidar la aparición de nuestro filósofo en obras bien conocidas de la literatura estadounidense, como ocurre en *Fahrenheit 451* de Bradbury. Asimismo, también aclara en cierto modo que autores herederos de la corriente pragmatista —como Richard Rorty, Hilary Putnam o Thomas S. Kuhn (discípulo del ya mencionado J. B. Conant)— sostengan tesis muy afines a las del pensador madrileño, llegando incluso a citarlo como referente en el caso de los dos primeros.

Mi propósito en este texto es realizar una suerte de viaje de ida y vuelta entre Madrid y Estados Unidos. Por supuesto, un tratamiento completo de la cuestión requeriría un espacio del que aquí no se dispone, por lo que me limitaré a seleccionar unos hitos que sirvan de marco de referencia para una comprensión adecuada del diálogo existente —aunque latente— entre el pensamiento norteamericano y el de Ortega. Más concretamente abordaré los siguientes puntos: 1) cómo concibe Ortega los Estados Unidos en tanto que pueblo joven, americano y “colonial”; 2) de qué modo vincula en su sistema de pensamiento el modo de vida norteamericano, la expansión estadounidense por el territorio en la conquista del Oeste, el desarrollo urbanístico y el capitalismo; y, en relación con ello, cómo comprende que lo indicado subyace a una racionalidad meramente instrumental que él (de forma, a mi parecer, injustificada) atribuye al pragmatismo clásico; 3) las *creencias* como elemento de contacto claro entre Ortega y autores norteamericanos

---

462 U. RUKSER, *Bibliografía de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 229-252.

463 J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, ‘Bibliografía estadounidense sobre Ortega’, *Quinto Centenario. América: economías, sociedades, mentalidades*, 6 (1983), pp. 177-212.

464 Véase su pormenorizada página web, que además remite a otros repertorios sobre el particular: <https://longknowledge.wordpress.com/about/> [Fecha de la última consulta: 10 de febrero de 2020].

clásicos (especialmente William James); y 4) algunas recepciones estadounidenses de Ortega de la segunda mitad del siglo XX y cómo pueden interpretarse a la luz de lo expuesto en los tres puntos anteriores.

“EL PUEBLO DE MAYOR JUVENTUD”. En un texto de juventud llamado ‘Planeta sitibundo’, Ortega afirmaba sin ningún rubor sobre los *yankees* (sic) que eran “el pueblo de mayor juventud” (I, 368). Lejos de poner con ello el foco en la proximidad cronológica de la fundación de tal país, quería el filósofo madrileño incidir en un aspecto al que, dotándolo de distintas vertientes, había dedicado ciertos textos —particularmente, ‘Meditación del pueblo joven’—. Y es que la *juventud* no es en Ortega algo únicamente vinculado a la relativa cortedad de una vida individual o colectiva, sino a algo mucho más profundo que influirá tanto en los modos de vida de los distintos pueblos como en el punto de vista que el propio filósofo adoptó (de manera prejuiciosa o, por usar el término de Rockwell Gray, “condescendiente”)<sup>465</sup> a la hora de pensar sobre el desarrollo del continente americano respecto al devenir del Viejo Mundo. En este sentido, y aunque la juventud de un pueblo puede ser algo positivo en el planteamiento orteguiano, es indudable que al hablar de Estados Unidos suele ofrecer la cara peyorativa del término (de forma más enmascarada o menos y con algunas excepciones).<sup>466</sup> Esto no debe sorprender: generalmente, nuestro pensador es muy poco amable al referirse a dicho país.<sup>467</sup>

---

465 R. GRAY, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994, p. 199.

466 Por ejemplo, cuando habla elogiosamente de esta “tierra de mocedad” en un contexto de reivindicación de la I Guerra Mundial como caldo de cultivo de heroísmo; alaba también por ello a Francia, Inglaterra, Bélgica e Italia (III, 151).

467 De nuevo es necesario aquí hacer excepciones. Por ejemplo, elogia su federalismo con la clara intención de enfrentarse, de paso, a Maura (III, 163).

Es bien conocido el hecho de que Ortega desatiende al subcontinente septentrional respecto al meridional (especialmente si tomamos en consideración sus reflexiones sobre Argentina). Pese a ello, las no muy numerosas ocasiones en que se refiere a Estados Unidos pueden dividirse en dos grandes grupos, a saber: aquellas que hacen de esta nación una excepción respecto al resto de América (entendiendo por tal la América de habla hispana) y las que la vinculan con ésta en tanto en cuanto tienen características comunes.

Indudablemente, una característica distintiva de los Estados Unidos en el pensamiento orteguiano tiene que ver con el periodo que a nuestro filósofo le tocó vivir: son los años de la llegada norteamericana a la hegemonía mundial en todos los órdenes (salvo en el intelectual, en el que Ortega no parece reconocerle valía alguna — hablando finamente de “modestia intelectual”, IV, 98— siempre y cuando confinemos el plano de lo intelectual al régimen filosófico, ya que sí estima la obra de literatos como Poe o Whitman). En este contexto se comprende, por una parte, cierta herida respecto a la indiferencia internacional, y especialmente norteamericana, en lo relativo a la Guerra Civil, algo muy patente en ciertos pasajes del ‘Epílogo para ingleses’ a *La rebelión de las masas* (cf. IV, 502-503); indiferencia que, vista desde el otro perfil, queda patente si atendemos a posicionamientos como el del entonces presidente F. D. Roosevelt y su política de no intervención (más concretamente, de no venta de munición a los bandos) en España de cara a mantenerse neutrales y coherentes con su propia política gubernamental.<sup>468</sup> Paradójicamente, a la neutralidad e inacción del gobierno norteamericano respecto a la guerra se une la acción del *pueblo* estadounidense en la misma por medio de la *opinión pública* (IV, 522), algo que se explica (desde un punto de vista filosófico) gracias a esa posible actuación global de lo que antes afectaba

---

468 Cf. F. D. ROOSEVELT, *Discursos políticos del New Deal*, Tecnos, Madrid, 2019, p. 180.

localmente, fruto del crecimiento de la vida a que se refiere el cuarto capítulo de *La rebelión de las masas* (IV, 394).

Por otra parte, Estados Unidos compartiría con el resto de los territorios americanos el hecho de su relativa juventud respecto a Europa. Pese a que dicha juventud supone un *pro* indudable<sup>469</sup> en la medida en que se vincula necesariamente con un desborde de vida, con el lujo deportivo y con la vitalidad tal y como Ortega las entiende en muchos otros lugares ('Vitalidad, alma, espíritu', 'El origen deportivo del Estado', etc.), tiene también una cara negativa que he de destacar por la centralidad para el tema que ahora me ocupa. La juventud americana —encarnada singularmente por Estados Unidos y Argentina— tiene la peculiaridad de producirse en un contexto mundial de pueblos ya viejos (a diferencia, por ejemplo, de Egipto o China, que nacen cuando aún no hay nada alrededor) y, pese a ello, reclamar una posición central en el entramado global (III, 754 ss.), con una petulancia común a todos los jóvenes (IX, 272) que se daría en ellos de singular manera. Esta tesis de Ortega que apunta a un intento (de una parte interesada) por virar hacia el oeste la centralidad del mundo, y que de algún modo parece anteceder a ideas muy posteriores cuyo último exponente quizá sería Wallerstein, resulta coherente de forma indirecta con otra ya sostenida aquí: explicaría la antesala de la hegemonía global que Estados Unidos consigue y consolida a lo largo de la vida de nuestro filósofo (como atestigua, por ejemplo, en III, 480).

Súmese a todo ello la otra gran característica de los distintos países del continente americano que también Estados Unidos parece cumplir: el de enclavarse en la categoría denominada "vida colonial" (cf. IX, 270), que Ortega tematiza como tal. Lo significativo de esta categorización orteguiana es que pretende atender no

---

469 En este estricto sentido ha de entenderse la comprensión de América como una Europa mejor (I, 470), así como las muy posteriores caracterizaciones de Norteamérica como adolescente y vital (X, 37 ss.).

a la conquista sino, precisamente, a todo lo posterior: la colonización y sus consecuencias (distinción entre conquista y colonización que ya había realizado Ortega a propósito de América en *España invertebrada*, III, 504). De este modo, sólo a comienzos del siglo XX estaría finalizando propiamente la etapa colonial estadounidense (y más claramente aún, siempre según Ortega, la de Argentina), lo cual conlleva de suyo que, como la juventud, la existencia de estos países hasta la fecha implicaba un aire de interinidad y transitoriedad: no eran aún nada definido, carentes como estaban de un pasado constituyente. Eran (recojo, pues, la idea que de otra manera estaba ya aquí formulada) *jóvenes* que hollaban por vez primera el umbral de una madurez sustantiva. A ello debe añadirse un último matiz, derivado de lo precedente, a fin de ajustar el tono de la visión general que Ortega tiene sobre Estados Unidos. Tomando en consideración cuanto ya se ha indicado aquí, léase este extracto de ‘Sobre los Estados Unidos’:

El colonial es siempre, en este sentido, un retroceso del hombre hacia un relativo primitivismo en cuanto afecta al fondo de su psique, pero conservando un *outillage* material y social —es decir, cuanto afecta al orden externo— de plena modernidad. Esta duplicidad que le proporciona su constitucional anacronismo produce la ilusión óptica en que ha caído Europa al juzgar a los Estados Unidos (V, 40-41).

Ortega ha conseguido justificar de manera filosófica (no valoraré aquí la pertinencia o no de tal justificación) la *percepción* que de los estadounidenses tiene: unos individuos que, primitivos en el fondo, quedan revestidos de una sofisticada modernidad. Y aún cabe un tipo de sujeto que radicaliza tal apariencia, llevándola hasta el extremo: las *norteamericanas*, a las que Ortega menciona en una cantidad de ocasiones suficiente como para que sea menester llamar la atención sobre ello (por ejemplo, II, 563; IV, 370-371; V, 43-44; X, 223 ss.; etc.).

CAPITALISMO, AMERICANISMO, RACIONALIDAD: DE LA HOMOGENEIZACIÓN A LA RAZÓN INSTRUMENTAL COMO EJE DEL PENSAMIENTO ESTADOUNIDENSE. En 1959, Ludwig Marcuse destacó la habitual identificación entre americanismo y pragmatismo: se tiende a considerar que el pragmatismo es derivado del tipo de vida estadounidense, una vida que se comprende, a su vez, como dominada por el comercio.<sup>470</sup> Aunque (por motivos cronológicos) es imposible que Ortega conociera la obra de Marcuse, resulta indudable que su manera de comprender el modo de vida estadounidense (quizá habría que decir anglosajón, ya que considera que Inglaterra “no es pueblo de escritores, sino de comerciantes, de ingenieros y de hombres piadosos”, IV, 502-503) y la filosofía que de ese modo de vida se desprende estaban permeadas de un espíritu similar en todos los ámbitos. Dado el carácter sistemático del pensamiento orteguiano, la cuestión puede abordarse desde un punto de vista a la vez estético, sociológico, filosófico e incluso económico. Trataré de tocar todos ellos de la forma más clara y pedagógica posible.

Es bien conocida la tesis de *La rebelión de las masas* según la cual se ha cometido un error difícilmente asumible: una igualación ilegítima en todos los planos de la existencia (derivada de la hiperdemocracia, IV, 379) como consecuencia de una igualación legítima en el plano legal (los “derechos niveladores” a los que se refiere Ortega en el capítulo II de la mencionada obra). Aunque en realidad tiene más de anecdótico que de significativo, encontramos en *La rebelión de las masas* una neta vinculación entre la homogeneidad en sentido negativo y el americanismo que me interesa destacar, pues supone una consideración de Estados Unidos como paraíso de las masas (IV, 441 y 447) que más tarde recuperaré. Así, señala el filósofo madrileño:

---

470 Cf. la traducción española: L. MARCUSE, *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, p. 36.

Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”— “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa (IV, 380).

Afirmaciones generales como las indicadas aquí a partir de textos de finales de los años veinte se encuentran ya en los inicios cronológicos de la obra orteguiana. En particular, es interesante destacar una de las vías igualadoras (en el sentido peyorativo ya aludido) que van más allá del derecho. En este contexto es donde adquiere significativa importancia cierta manera que Ortega tiene de comprender el capitalismo histórica y sociológicamente, dadas las relaciones que permite establecer con ciertos aspectos estéticos (concretamente, urbanísticos) y, ante todo, filosóficos.

Lo primero que debe destacarse es que Ortega, incluso en su juventud socialista (aunque sería mejor hablar de “liberalismo socialista”) comprendía que el capitalismo debía ser asumido por los obreros, a la par que aquél tendría que solidarizarse con éstos (véase por ejemplo IX, 35, donde se alude a la necesidad de una norma que equilibre el abuso del interés de uno u otro lado, algo que se habría logrado en algunos países según X, 456-457). Así, los planes políticos de Ortega pasaban por un necesario enriquecimiento de la nación que permitiría con el paso del tiempo la mejora del nivel de vida de la clase obrera. Este enriquecimiento, por supuesto, dependería en gran medida de la tolerancia con unos socios capitalistas que, por su parte, deberían ser capaces de supeditar sus intereses a los nacionales (es decir, si unos y otros dejan de lado el *particularismo*, V, 101; un particularismo al que en *España invertebrada* llama *particularismo de clase*, III, 460) aun dándose el caso de que esta solidaridad generaría al grupo capitalista un enriquecimiento menor que si se centrasen en sí

mismos (cf. IV, 796 y 850-853). Requisito de todo ello, a fin de que el capitalista no se sintiera desprotegido, habría de ser que las normas fuesen claras desde el principio en lo relativo a la intervención del Estado en la economía (cf. VIII, 481-483). Indicado este marco general tan poco ameno como necesario, conviene ahora que abandonemos el plano de la acción política para ver ciertas implicaciones filosóficas del capitalismo imperante ya en las primeras décadas del siglo XX tal y como nuestro pensador lo comprendía.

En 1913, Ortega señala rotundamente:

Hoy el hombre no puede dedicarse a adquirir las virtudes interiores, palpables, sabrosas que aumentan la Humanidad. El régimen capitalista le obliga a consumir sus energías en la conquista del dinero, de un tanto para vivir. Un extremo de la sociedad está compuesto de obreros, es decir, de hombres cuya existencia se resuelve en puro trabajo, trabajo que se mide por la producción, producción que se valora por el precio de la mercancía en el mercado. El obrero, como individuo, como cualidad, como corazón, desaparece; queda sólo una cantidad. El obrero no sólo vive del jornal, sino que es un jornal.

Al otro extremo de la sociedad tampoco hay individuos cualidades: hay el capitalista. En el capitalista el hombre es un soporte del capital, un siervo del dinero (I, 622).

El juego entre lo cualitativo y lo cuantitativo es aquí el esencial: lo que la centralidad del dinero genera es una vara de medir universal. La objetividad que supone la reducción a número ofrece un índice de medida en el que todos los seres humanos pueden compararse y, en este sentido, igualarse: la calidad de cada individuo queda opacada por la cantidad de dinero que sea capaz de generar, atesorar o poner en circulación. Así, en 1911 Ortega ya tenía claro que

el capitalismo se caracteriza por la uniformidad y monotonía de su régimen. Es él el imperio del dinero, el cual es aritmética, hierática aritmética, idéntica en Sevilla y en Londres. La nivelación cultural de Europa durará lo que dure la forma capitalista de la economía. Mientras tanto, las razas no podrán manifestar sus energías individualísimas en la lucha y convivencia de unas con otras (I, 469-470).

Más aún: el dinero, que inicialmente habría sido entendido como un medio para alcanzar fines, pasa a ser comprendido como un fin, o mejor, *el fin* compartido por todos los hombres que, de este modo, difuminaban el individual perfil que les concedían sus singulares deseos para derivar en masa homogénea:

[...] antes del dinero los hombres deseaban las cosas, y el rostro de cada cosa deseada daba fisonomía a cada deseo. Al hacerse el dinero medio para adquirir toda cosa, se hizo él mismo lo único deseable y esta unicidad de lo deseado informó, impersonalizó el deseo y de rechazo a los hombres que son puñados y haces de deseos (VII, 163).

Si, a partir de estas indicaciones, se puede mostrar que para Ortega existe un nativo vínculo entre Estados Unidos y el capitalismo, podremos entender no sólo que aquel país posea un genuino aire democrático (IX, 1289) inseparable de una concepción igualitaria de los individuos, sino que encontraremos que ese giro en torno al dinero que supone su conversión de medio a fin corre en paralelo a la comprensión orteguiana de filosofías de cuño utilitarista como el pragmatismo norteamericano. Este razonamiento permitirá, pues, mostrar la pertinencia de este enrevesado punto de la investigación y encarrilará los siguientes.

El vínculo entre el capitalismo y Estados Unidos se presenta en varios niveles en la obra de Ortega. Para empezar, ya la colonización inglesa (a diferencia de la española) estaría organizada de un modo racional y encabezada por minorías (cf. III, 505), de modo que podemos situar esta racionalidad medios-fines en los

orígenes mismos de los Estados Unidos. En esta misma línea, su característica de país genuinamente moderno (lo que supone la contrapartida de su juventud, mencionada más arriba) permitiría incluirlo con Inglaterra, Francia y “en parte” Alemania en el grupo de países cuyas propensiones son “racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad Moderna” (III, 507).

A la luz de lo anterior, resulta interesante considerar la manera en que ha tenido lugar el urbanismo de las ciudades estadounidenses frente a una categoría estética, la de lo *pintoresco*, más próxima al desarrollo de las poblaciones en Europa. Así, “la ciudad moderna es una forma económica e ideológica creada por el capitalismo de los últimos siglos. Las razas que acertaron a producir, cuando era su tiempo, ese tipo de ciudad, adquirieron la supremacía” (II, 390). Y esta ciudad derivada de una forma económica (cuya máxima expresión sería Nueva York según IV, 464) tiene una peculiaridad alejada de lo propio de las ciudades herederas de formas previas (de cuño medieval y campesino en origen), a saber: “la ciudad moderna no produce, consume” (II, 453), ya que las ciudades, como las economías, han supuesto una inversión entre medievo y modernidad (cf. III, 500 n. 1). Sabemos que al hablar de “ciudades modernas” Ortega tiene en mente a los emergentes Estados Unidos porque ya en 1909 nos las presenta así en una caracterización sumamente relevante aquí:

[...] las transformaciones súbitas, además de imposibles dentro del universo, serían malsanas y acabarían con lo pintoresco. Las ciudades modernas, improvisadas, de los Estados Unidos, son muy poco interesantes; sus calles tiradas a cordel, sus barrios geométricos, revelan que salieron repentina e íntegramente de la cabeza de un arquitecto municipal. Son demasiado lógicas, harto matemáticas para ser atractivas. Lo pintoresco es siempre lo contrario de lo racional. Lo pintoresco es

el desnivel. Toledo, con sus cuestras, permite al que transita las tortuosas callejas imaginarse en cada instante, que es él el centro de la altiva ciudad.

Como en el espacio, hay en el tiempo cierto desnivel pintoresco. Una sociedad perfecta, a la manera que un razonamiento algebraico, ¿no sería atrocemente pálida, inmóvil, fría? Conviene que el hoy contenga residuos patinosos del ayer y algunas inquietantes anticipaciones del mañana. Gracias a este desnivel va rodando el mundo, y, aunque pudiera irnos mejor, todavía son pensables más crueles destinos (I, 249).

De este modo encontramos otra cara del asunto a tratar. Frente a lo pintoresco (que no deja de tener un poso romántico y que supone arrastrar hasta el presente todo un pasado), la ciudad racional se aviene a caracterizaciones que la emparentan con otros planos de la racionalidad pura: la matemática, el álgebra, el cálculo. Esto permite reducir las categorías y elementos morales,<sup>471</sup> propias de una vida exuberante, a la gris y fría lógica o, empleando palabras más interesantes para mi propósito, a eficacia, rentabilidad y utilidad. Y es que este proceder general en urbanismo y economía es el que Ortega va a suponer que se da en el pragmatismo norteamericano como buque insignia del pensamiento en Estados Unidos: a su modo de ver, el capitalismo resulta inseparable de la técnica, la burguesía y un modo de comprender la razón que se vincula a la relación medios-fines (IV, 447-448). Asimismo, es interesante que Ortega emparente (por tener la misma limitación) al capitalismo y a la expansión territorial por lugares aún por explorar: así como la conquista del Oeste no fue problema entre los colonizadores<sup>472</sup> hasta que, acabado el terreno por

---

471 Es en este estricto sentido en el que llega a afirmar Ortega que “El capitalismo del siglo XIX ha desmoralizado a la Humanidad” (III, 367).

472 No puedo dejar de anotar aquí un detalle crucial en el pensamiento de Ortega sobre América: que el individuo que llega a ella desde Europa padece una barbarización o una caída en el primitivismo en la medida en que dispone de un arsenal de técnicas inconmensurable respecto

conquistar, se vieron limitados a un espacio finito que había que repartir, el capitalismo cae en crisis<sup>473</sup> cuando la superabundancia derivada de su propio éxito ha producido una inflación inasimilable: se ha desatendido al consumo para primar la producción (cf. V, 545 y 622; VI, 104-105; y IX, 1384). Cabe notar que este límite interno del capitalismo, que es tan coherente con el capítulo ya mencionado aquí ‘El crecimiento de la vida’ en *La rebelión de las masas*, es el que plausiblemente orienta a Ortega a integrar a capitalismo y obrerismo allende el particularismo tal y como he señalado más arriba.

Entremos sin más dilación en un aspecto más filosófico que para nada está alejado de cuanto he venido contando. Ciertamente, Ortega no habla demasiadas veces del pragmatismo norteamericano, la más genuina corriente generada en los Estados Unidos; y, sin embargo, aparece larvadamente en conexión con algunos de los elementos que aquí he indicado de manera temprana. Así, quizá la concreción máxima de la relación que Ortega realiza entre pragmatismo y utilidad —entendida ésta en términos como los expuestos antes: como eficacia, derivada de cierta comprensión económica, etc.— se encuentra en el texto bien conocido del primer tomo de *El Espectador* llamado ‘Verdad y perspectiva’:

---

a los problemas (relativamente más simples) que el Nuevo Mundo le ofrece respecto al Viejo (véase ‘Meditación del pueblo joven’, IX, 262-277, y particularmente IX, 272-274). Esta reflexión se incardina, como no podía ser de otra manera, con el tema de la juventud al que me he referido casi de soslayo al comienzo de este texto, y como entonces sucedía, tiene tanto una lectura peyorativa (evidente en este caso) como otra mucho más constructiva: la barbarie y el salvajismo no son sino las condiciones de posibilidad de toda civilización futura (II, 544-545). Se evidencia con todo esto nuevamente que existe una coherencia significativa en la obra orteguiana.

473 Y el ejemplo más claro de crisis del capitalismo lo encuentra Ortega en 1929, cf. IV, 623-624.

*Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo útil [...] Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira (II, 159-160; cursivas en el original).*

No es este el lugar para fundamentar hasta qué punto el aún joven Ortega evidencia una comprensión muy limitada no sólo del pragmatismo norteamericano (tanto en su inspiración e intención como en su material consumación), sino también de un concepto tan problemático como el de *utilidad* en el sentido en que se emplea en la filosofía anglosajona (no se olvide que James dedica *Pragmatismo* a John Stuart Mill, y que la concepción de la utilidad que éste tiene difiere a su vez en cierto grado de la de su inspirador, Jeremy Bentham), pues Ortega comprende la utilidad en relación con el *interés* (III, 367-368). No obstante, parece difícil obviar que el referente de ese “hacer de la utilidad la verdad” a que alude el texto no es otro que William James.<sup>474</sup> Para el interés de este texto basta notar cómo la interpretación que el filósofo madrileño lleva a cabo de la filosofía norteamericana se desprende de la comprensión global que tiene de la vida estadounidense tal y como he tratado de exponerla en las páginas anteriores: como una suerte de fría calculadora racional que basa su acción en función de los resultados y que, por ello, queda reducida a una mera instrumentalidad medios-fines. Es de justicia indicar, asimismo, que en algunas ocasiones tardías Ortega parece modular esta interpretación, reconociendo

---

474 Cf. la famosa tesis que se halla en W. JAMES, *Pragmatismo*, Alianza, Madrid, 2007, p. 172.

algo de valor a la corriente pragmatista (por ejemplo, al señalar que pese a su ingenuidad es audaz, VIII, 125 y que algo de profundamente verdadero tiene, aunque sea “centrifugado”, IV, 329, n. 2). Y no es para menos: si ponemos entre paréntesis el talante desafiante que opone a este modo de pensar, rápidamente se aprecia que hay múltiples puntos de conexión entre su propia propuesta y la de autores como James o Dewey. En particular, hay un elemento nuclear que podría agruparlos en un mismo colectivo: el concepto de *creencia* y el papel que juega tanto en la obra del autor madrileño como en la de los pragmatistas, especialmente en James.

LAS CREENCIAS COMO MARCO DE SENTIDO. Visto desde la óptica de Ortega, el modo más adecuado de articular la historia es en base al concepto de generación (tratado, por ejemplo pero no exclusivamente, en los dos primeros capítulos de *El tema de nuestro tiempo* o en *En torno a Galileo*). Según su planteamiento, en cada momento histórico conviven cuatro generaciones que ocupan una horquilla de 15 años, siendo las decisivas las dos más mayores (30-45 y 45-60 años, respectivamente) en la medida en que son la que aspira a ocupar el poder (social, científico, político, etc.) y la que de facto lo ocupa. Esta ruptura temporal, no obstante, puede no ser ideológica; quiero decir que más allá de las pequeñas diferencias, es posible que de una generación a la siguiente se mantenga una línea continuista o cumulativa, o bien que existan cambios radicales en la percepción del mundo o de alguna de sus partes fundamentales, lo que permitiría hablar de épocas eliminatorias o polémicas (III, 565). Sin embargo, a mi manera de ver, Ortega no es tan preciso como se podría exigir a la hora de caracterizar a un cúmulo de individuos capaces de comprenderse o ser comprendidos como un “nosotros”. Y es que, más allá de la cuestión de la edad, es nuclear que compartan algo que no se limita al ámbito de lo cuantificable: una misma *sensibilidad* frente a los fenómenos humanos o naturales. El concepto de *sensibilidad*, que aparece recurrentemente en Ortega, no fue bien tematizado por él y no es necesario que lo

analice yo aquí, pues lo que interesa es una vertiente del problema que puedo introducir de la siguiente manera: los miembros de un mismo “nosotros” (sean o no de la misma generación) comparten una misma sensibilidad en la medida en que sustentan su vida en un similar *sistema de creencias*. Y ya lo he mencionado antes: las *creencias* son el principal, aunque no el único, punto de conexión entre nuestro filósofo y el pensamiento norteamericano.

Llama la atención que para presentar el funcionamiento de las creencias resulte útil emplear de nuevo un término con tintes económicos: los individuos vivimos, generalmente, *a crédito*. Esta expresión, que recupera en ocasiones Julián Marías,<sup>475</sup> es un tópico del pensamiento jamesiano<sup>476</sup> y, de manera quizá menos explícita pero igualmente evidente, del orteguiano (como veremos aquí y ha sintetizado muy bien Lasaga).<sup>477</sup> Y no significa otra cosa sino lo que intuitivamente parece: en muy buena medida, nuestra vida consciente cotidiana se basa en una serie de presupuestos que no sólo son algo que hemos asimilado y no ponemos en duda (esto es, con los que *contamos*), sino que sólo en raros casos nos han sido probados directamente. No sería difícil entrever aquí, aprovecho para señalarlo, una conexión con neopragmatismos como el de Hilary Putnam y su famosa “hipótesis socio-lingüística”, el papel que juegan los expertos y la división del trabajo lingüístico en ‘El significado de significado’.<sup>478</sup> Sin embargo, es más

---

475 Cf. J. MARÍAS, *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 129-130.

476 Cf. *Pragmatismo*, *op. cit.*, p. 175; o *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, Marbot, Barcelona, 2011, p. 139.

477 LASAGA MEDINA, ‘El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset’, en J. LASAGA MEDINA Y A. LÓPEZ VEGA, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Cinca-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2017, p. 69.

478 Cf. H. PUTNAM, ‘El significado de significado’, *Teorema. Revista internacional de filosofía*, vol. XIV, 3/4 (1984), pp. 358-360.

conveniente centrarse en el caso más clásico de James para establecer el vínculo con Ortega, pues si tal relación queda establecida, las derivas neopragmatistas serán de suyo pertinentes.

Aunque ya es probablemente un tópico, la mejor forma de caracterizar qué son las *creencias*<sup>479</sup> en la filosofía de Ortega es por medio de su confrontación con las *ideas*. Y, más allá de *Ideas y creencias* (V, 661-685), el cuadro elaborado por José Lasaga<sup>480</sup> parece la forma más breve y completa de mostrar esta contraposición:

#### CREENCIAS

“Contar con”

Carácter de realidad

Continente de la vida humana

Latentes (o inconscientes)

Tienen vigencia social

Son colectivas

Son heredadas

#### IDEAS

“Reparar en”

Carácter revocable: fantasías

Contenidos del yo-conciencia

Patentes a la conciencia

Sin vigencia

Son individuales

Son creadas

Lo más significativo en este planteamiento es el hecho de que toda nuestra vida consciente se organiza basada en una serie de presupuestos que no son objetos explícitos de conciencia, sino supuestos que tienen un origen social y que se heredan del entorno. Además, y Ortega es muy claro en textos como *Historia como sistema*, es posible que las creencias básicas no sean plenamente coherentes entre sí, ya que se trata de una articulación *vital* y no de una articulación *lógica* (VI, 48). Lo decisivo, pues, es que estas creencias fundamentales, heredadas y colectivas

---

479 Aunque aquí no lo llevaré a cabo por no encontrar un parangón preciso en la corriente pragmatista, es necesario indicar que existe una relación estrecha pero no de equivalencia entre el concepto de *creencia* y el de *vigencia* en el pensamiento de Ortega, aspecto que cobraría especial significación en un trabajo a propósito de la dimensión sociológica de su obra.

480 J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003, p. 148.

no sólo fundamentan nuestra existencia consciente, sino que de algún modo permean de humanidad los hechos brutos de la experiencia, esto es, nos ayudan a interpretar el mundo y a la vez limitan tal interpretación. Habrá individuos, naturalmente, capaces de quebrar las barreras de las creencias imperantes (y el adjetivo no es casual: *imperan*) ofreciendo una nueva visión o interpretación de la realidad que no se había percibido y sobre cuya persistencia en el tiempo tendrá mucho que decir su eficacia: aunque temporalmente pueda padecer persecución, si una idea (repito: *idea*) funciona, acabará por devenir un *supuesto* que sólo será puesto en duda si se quiebra flagrantemente o si entra en insalvable contradicción con otras creencias. Lo interesante es que, vuelvo a decirlo, la *eficacia* es clave... y es también una palabra que ya ha salido a colación en este texto.

Y es que, pese a cuanto se ha expuesto con anterioridad, Ortega de ninguna manera reniega de la eficacia por principio (de hecho, la eficacia será, junto a la justicia, el medio que permitirá alcanzar los objetivos de “democracia y España” que se propone en I, 743 y I, 725); su crítica en ‘Verdad y perspectiva’ era a la equiparación entre verdad y eficacia, no a la eficacia *en general*. Aclarado ese pequeño pero decisivo matiz, resulta claro que el paralelismo con el pragmatismo, y en particular con su obra más señera y característica (*Pragmatismo*, de James) no ofrece dificultad alguna. Es en este contexto en el que adquiere significado preciso la afirmación jamesiana —que descontextualizada puede parecer algo críptica— según la cual “la huella de la serpiente humana está por todas partes”,<sup>481</sup> incluso en el plano de la verdad (que es el que a Ortega no le encaja, según se ha visto): la realidad nunca se nos presenta muda y desnuda, sino que hablamos de un mundo humano tanto si nos referimos al mundo de los objetos como a un mundo de idealidades. Desbrocemos brevemente estas últimas afirmaciones para dilucidar su alcance potencial.

---

481 W. JAMES, *Pragmatismo*, *op. cit.*, p. 91.

Para arrojar un poco de luz a cuanto quiero decir, puede ser interesante acudir a la terminología de Karl Mannheim, un autor que por sus temáticas podría ubicarse en paralelo a Ortega y Gasset con relación al pensamiento norteamericano. En particular, es interesante la distinción que lleva a cabo en *Ideología y utopía* entre “factores existenciales” y “factores teóricos”.<sup>482</sup> Si éstos son los elementos relativos a la dimensión lógica y argumentativa o discursiva (Mannheim se está refiriendo a la cuestión política, pero me parece perfectamente asimilable a los asuntos aquí abordados), los factores existenciales serían todos aquellos que no se limitan a esos planos sino a los modos de vida de los colectivos en los que esos discursos se elaboran (de algún modo, cabe asimilar esta distinción a la que en filosofía de la ciencia se establece entre el contexto de descubrimiento y el contexto de investigación, por emplear la terminología de Reichenbach). Todo esto puede traducirse a la terminología de Ortega de una forma mucho más sencilla: los factores existenciales son aquellos que entran en lo que Ortega llama en ‘El origen deportivo del Estado’ de una forma cristalina: “el hombre que hay detrás de todo físico” (II, 705). Con esta expresión se refiere a todo aquel componente de la vida del científico, pensador, filósofo o artista que está allende su disciplina y que —esto es lo decisivo— *la afecta* pese a que sea de manera inconsciente. No cabe duda de que entre esos elementos será decisivo, o quizá *el* decisivo, el de las creencias fundamentales de la época en que el sujeto lleva a cabo su actividad: tal y como indicaría tiempo después Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (construyéndose al ámbito de la historia de la ciencia), no sólo se trata de que esté en cierto modo estipulado por el paradigma imperante cómo se resuelve un problema, sino incluso qué se ha de considerar problema u objeto de reflexión/investigación y qué no. Si, volviendo a Ortega, no me he contentado con

---

482 Cf. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México, 2004, pp. 301-304.

limitar el estado del asunto al ámbito de la ciencia, sino que he hablado de “científico, pensador, filósofo o artista” es porque la sistematicidad de su pensamiento nos obliga a rastrear el mismo esquema en todos los ámbitos de la vida humana. Y no es difícil encontrar resultados: si en *El tema de nuestro tiempo* encontramos tesis anticipatorias de lo que posteriormente sentenciará sobre Velázquez cuando lo muestre como un autor que se revuelve contra su época (por lo que pinta y por cómo lo pinta, VI, 603-744), en *La deshumanización del arte* condensa buena parte de lo que aquí se quiere decir: “Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión” (III, 860). Así, las creencias fundamentales colectivas y heredadas nos permiten hacernos con el mundo de manera aceptable y prácticamente operativa, pero también nos vuelven ciegos para aquello que cae allende lo creído.

Exactamente lo mismo ocurre en la filosofía de James, y no creo que escape tampoco de este planteamiento autor pragmatista alguno (máxime si, con Peirce, vemos el origen del pragmatismo en el concepto de creencia que maneja Alexander Bain).<sup>483</sup> La diferencia más notoria de James respecto a Ortega es que aquél aborda la cuestión con el bagaje que le conceden sus estudios psicológicos y con el matiz que le otorga su permanente perspectiva religiosa. De este modo, no tiene empacho en referirse como base de la decisión humana a las pasiones como elemento básico de elección cuando la dimensión intelectual del individuo se vea incapaz de elegir o frente a determinado tipo de cuestiones vitales<sup>484</sup> (siempre que se trate de lo que denomina una opción *genuina*, etc.):<sup>485</sup> es en estas “profundidades crepusculares de la personalidad” en las que arraigan nuestras decisiones

---

483 C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 5.12.

484 Cf. *Pragmatismo...*, *op. cit.*, p. 229.

485 Cf. W. JAMES, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Marbot, Barcelona, 2009, pp. 44 y 49-51.

y acciones (*these crepuscular depths of personality the sources of all our outer deeds and decisions take their rise*),<sup>486</sup> y es precisamente en ese plano de existencia donde cobran importancia las *creencias*.<sup>487</sup>

Esta rápida presentación del lugar común de las creencias (que debería ir acompañado si el espacio lo permitiese de un montón de paralelismos subsidiarios, como lo relativo al tema de la *atención*, el de la *sensibilidad*, el del *interés*, el de la *conversión*, etc.) en el pensamiento de Ortega y James como exponente del pragmatismo ha de ponerse en relación con otro elemento compartido por los dos autores: la interpretación extremadamente científicista del mundo que no responde a las preguntas más propiamente humanas (tema nuclear de obras bien conocidas, por ejemplo *El tema de nuestro tiempo* o *Historia como sistema*). La cientifización excesiva del mundo que les tocó vivir puede interpretarse como resultado de una serie de creencias fundamentales (en terminología jamesiana, *over-beliefs*), que han llevado a posicionamientos frente a la vida favorables a una comprensión exclusivamente científica de la misma. Lo que estos autores sostendrán (junto a tantos otros) es que hay maneras diferentes de aproximarse a la realidad con afán de interpretarla y que llegan donde la ciencia no alcanza (“...ciencia y religión son llaves genuinas para abrir la cámara del tesoro del mundo a quien sepa usar ambas; es igualmente evidente que ninguna de las dos excluye el uso simultáneo de la otra”, dice James;<sup>488</sup> Ortega, por su parte, ve en el arte una puerta al conocimiento o la contemplación de la vida

---

486 *Ibidem*, p. 102. En el original, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Human Immortality, Two Supposed Objections to the Doctrine*, Dover Publications, Inc., New York, 1956, p. 62.

487 Aunque no es esta ocasión para entrar en el asunto, conviene señalar que James distingue en ocasiones —aunque sin tematizar nunca propiamente la cuestión— entre *beliefs* y *over-beliefs*, de tal modo que serían las segundas las que entrarían en juego aquí.

488 W. JAMES, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Marbot, Barcelona, 1999, p. 100.

ejecutándose que a la ciencia le está vedada; cf. OC I, 671, donde prueba que el *Pensieroso* pone ante nosotros “lo que de otro modo no puede sernos nunca presente”).

Ortega y James nunca negaron la utilidad de la ciencia, siempre que se encontrase operando dentro de su ámbito de aplicación. En este sentido, llama la atención que algunas veces, según apunta James, elegimos una u otra visión “científica” del mundo por razones estéticas propias...<sup>489</sup> a lo que yo añado que pocas cosas se ven más mediadas por la colectividad y las creencias fundamentales de una época que lo que se considera estéticamente agradable en lo físico o en lo espiritual. A mi manera de ver, lo que trato de exponer queda muy claramente señalado por otro autor que cabe ubicar dentro del pragmatismo, George Herbert Mead, quien dice lo siguiente:

[...] todo problema supone lo que no está involucrado en ese problema y que hasta el momento es válido [...] Es verdad que el científico filosofa, ¿quién no lo hace? Es, por lo tanto, propenso a llevar una doble vida, a buscar reposo de la emoción de la investigación en los confortables brazos de una doctrina final que de alguna manera lo contenga. Se asegura a sí mismo y nos asegura que las leyes de Newton no eran más que una primera aproximación, que las teorías pueden florecer y marchitarse, pero los datos de la ciencia se mantienen inalterables, o por lo menos que siempre es posible replantarlos para que tomen la forma de lo eterno y que con este enfoque *sub specie aeternitatis* tiene la certidumbre de que su Dios filosófico está en el cielo. Pero ésta no es su actitud científica.<sup>490</sup>

O, en la misma línea, pero esta vez centrándose en James, cuando señala el profesor Ángel Manuel Faerna:

---

489 W. JAMES, *Principios de psicología*, FCE, México DF, 1994, pp. 228-229.

490 G. H. MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 344-345.

El hábito de ver en la razón nada más que una especie de algoritmo, un mecanismo aséptico que emite veredictos de manera despersonalizada y sin comprometer en lo más mínimo nuestras estructuras emotivas, constituiría una de aquellas ortodoxias filosóficas cuyo despropósito se propuso James denunciar. Ciertamente, desde la filosofía se debe aspirar a definir actitudes epistémicas que, por oposición al dogma, el prejuicio o la ignorancia culpable, merezcan el nombre de “rationales”. Pero que esas actitudes puedan proceder meramente del frío ejercicio de un método —que su modelo, por decirlo así, sea el de una técnica y no más bien el de un arte— quizá sea el primero de esos prejuicios que a la filosofía corresponde combatir.<sup>491</sup>

Naturalmente, en esta misma dirección se embarcarán un buen número de autores que no es necesario pormenorizar ahora. Baste aquí, por remitirme a uno ya citado, a Mannheim como ejemplo de lo que en cierto modo era un sentir general en buena parte de la intelectualidad de la época de Ortega.<sup>492</sup>

EL VIAJE DE VUELTA: ALGUNAS REMINISCENCIAS ORTEGUIANAS EN LA FILOSOFÍA ESTADOUNIDENSE DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. El hecho de que las creencias tengan un marcado carácter colectivo supondrá que enfrentarlas implique ponerse a contracorriente de lo establecido (de ese sujeto colectivo singular que, de manera técnica, Ortega llama “la gente” en *El hombre y la gente*). Y sólo un determinado tipo de individuo estará en disposición de hacerlo, a saber: el héroe o el genio, según si optamos por la terminología orteguiana o la jamesiana.<sup>493</sup> Aquí se halla (dicho sea de paso)

---

491 Á. M. FAERNA, ‘Consecuencias de la creencia. A propósito de “La voluntad de creer”’, *Aproximaciones a la obra de William James*, ed. de J. de Salas y F. Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 50.

492 Cf. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, *op. cit.*, pp. 37-38 y 209.

493 Las referencias al heroísmo en Ortega son muy numerosas, y recientemente ha sido objeto de estudio de la tesis doctoral de Iván Caja

la necesidad de la concepción liberal del mundo en amplio sentido extra-político que sirve de fondo a las filosofías de James y, de forma aún más clara, de Ortega (herederas ambas en este punto del liberalismo de Mill): es preciso proteger las nuevas interpretaciones del mundo o de partes de él (o mejor dicho, salvaguardar la libertad de quienes la sostienen, así como su integridad física) para contrastarlas y, si tienen éxito, dejar que eso que nace como una *idea* (por ejemplo, que es la Tierra la que gira alrededor del Sol) devenga una creencia. No puedo adentrarme en ello, pero debo señalar que para que una idea triunfe resultan necesarios distintos elementos tanto teóricos como epocales: como bien dice Ortega, la verdad de Einstein no le hubiera servido de nada a Galileo (VIII, 333)... del mismo modo que la tesis heliocéntrica de Aristarco de Samos estaba condenada en su momento a fracasar. Estos enfoques son los que ofrecen una comprensión plena de la tesis que sostiene Ortega, entre otros muchos lugares, en *La rebelión de las masas*: la impugnación del Estado entendido como técnica para erradicar la creatividad y la diferencia (¿no es una idea que también está en la época, tal y como evidencia *Un mundo feliz* de Huxley?).

En la misma línea, será la atmósfera liberal la que, en un sentido más amplio, va a permitir la articulación de diferentes colectivos humanos (culturas, civilizaciones o cualquier otro término que quiera emplearse en este punto) organizados en torno a creencias fundamentales diferentes que enriquezcan la realidad con sus variados

---

Hernández-Ranera en la Universidad Complutense de Madrid (2019). Lo propio ocurre con el genio en James, que incluye pormenores incluso de carácter psicológico vinculables a algo tan orteguiano como el carácter deportivo no acomodaticio (cf. sobre esto, a modo de ejemplo: W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1999, pp. 242-243 y 275-277; *Principios de psicología*, op. cit., pp. 897-899 (donde se aprecia la base instintiva del juego de un modo que hace fácil relacionar a James con ‘El origen deportivo del Estado’); o *Talks to Teachers* en W. JAMES, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life’s Ideals*, Library of America, New York, 1992, pp. 743-745, 810-811 y 818 (en la última se ve una suerte de soporte para la ética del esfuerzo jamesiana).

puntos de vista (sabiendo que, en este contexto, *punto de vista* es un concepto técnico clave de textos orteguianos como el último capítulo de *El tema de nuestro tiempo*, pasaje que puede ponerse en relación con la ontología pluralista a la que se remite James en obras como *Un universo pluralista*).

Aunque de modo un poco apresurado, no me parece difícil articular todo esto con la concepción rortyana del etnocentrismo.<sup>494</sup> En último término —y sabiendo que esto es algo excesivamente simplificado, pues ahora sólo se trata de apuntar hacia posibles derivas de los planteamientos teóricos sustentados en este trabajo—, distintos etnos no dejan de ser distintos grupos de *nosotros* organizados en torno a una serie de *creencias*, *over-beliefs* o sensibilidades diferentes a las de los *otros*, que también tienen sus propias creencias sobre las que organizan su concepción consciente del mundo. El diálogo intercultural, entonces, puede entenderse como limitado en tanto en cuanto no existe una plena conmensurabilidad (valga el préstamo kuhniano) entre las concepciones del mundo y sus vocabularios emparejados; pero la propuesta liberal que sustenta las filosofías orteguiana y jamesiana nos fuerza a reconocer en los demás una mínima razón si queremos presumir de tener nosotros alguna (cf. VI, 539).

Todo lo dicho encaja nítidamente con el mencionado capítulo final de *El tema de nuestro tiempo* y la manera que tiene Ortega de entender que la perspectiva es una parte de la realidad, a la par que todo acceso al mundo es desde una perspectiva (III, 613). Dicha perspectiva, naturalmente, es algo más que espacial: es epocal, histórica, etc.

La realidad misma consiste entonces en una suma de perspectivas, cada vez más según se incorporen nuevas interpretaciones o situaciones al mundo, de tal modo que se produce un permanente aumento de la realidad. Parte de las perspectivas crecientes en número son los valores

---

494 Cf. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Paidós, Barcelona, 1996, especialmente el capítulo XIII.

que —pese a la objetividad de que los dota Ortega, haciendo un uso de *objetividad* que habría que matizar (véase su obra *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*)— se descubren históricamente. Así, por ejemplo, los modos de elección de los gobernantes (la democracia, por ejemplo); los límites que el poder de dichos gobernantes han de tener en tanto que tales (liberalismo, ahora sí, político); o el modo de concebir a esa mitad de los seres humanos que llamamos mujeres (hoy, como sujetos de derecho pleno; hace doscientos años como algo bien diferente) son elementos que se incorporan y que pueden incluso devenir creencias fundamentales de una época. Desde este punto de vista, los choques sobre esta temática pueden comprenderse como momentos de crisis de creencias en los que lo establecido se derrumba en favor de una nueva interpretación.

Los últimos párrafos han evidenciado que la confluencia en algunos aspectos entre el pensamiento orteguiano y el del pragmatismo clásico permiten explicar en buena medida la sintonía entre el autor madrileño y algunas tesis de autores neo-pragmatistas. Sin embargo, este trabajo no quedaría completo sin aludir (simplemente aludir) al menos a algunos otros planos en los que la filosofía orteguiana y el pensamiento norteamericano se encuentran allende estudios monográficos como los elaborados por John T. Graham.<sup>495</sup> Y en este sentido es interesante retomar algo que mencioné al comienzo: la idea de Estados Unidos como un paraíso de las masas.

Si nos atenemos al principal texto de Ortega, el ya varias veces mencionado aquí *La rebelión de las masas*, encontramos una conocida anatomía del hombre imperante en la época en que fue escrito (el hombre-masa). Naturalmente, esta disección estaba ya

---

495 J. T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in José Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, Columbia y London, 1994; *Theory of History in Ortega y Gasset. The "Dawn" of Historical Reason*, University of Missouri Press, Columbia, 1997; y *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Posmodernism and Interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia, 2001.

netamente esbozada en otros textos no menores, como *España invertebrada*, y en uno y otro se aprecia una constante: la idea de que son unas minorías rectoras las que cumplen su papel dirigiendo, así como una masa sana cumple su tarea cuando se deja guiar por la ejemplaridad de aquéllas (algo que rezuma ciertamente una herencia weberiana). Sólo cuando se da este “ser cada uno lo que debe ser”, sin traicionar su misión, cabe hablar de una sociedad sana en el planteamiento de nuestro filósofo; y, esto es bien conocido, su diagnóstico del presente suponía que mientras las minorías rectoras habían dejado sin realizar su labor (bien por la fuerza, bien por deserción), las masas habían ocupado el lugar egregio sin tener la legitimidad para hacerlo. Es en este contexto en el que conviene mencionar (ya que no ha lugar aquí un desarrollo más amplio) la obra de Christopher Lasch *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. La apuesta de Lasch supone un paso adelante en el tiempo respecto a la orteguiana, y se condensa en una afirmación del capítulo 2, a saber:

Escribiendo en la era de la Revolución bolchevique y el ascenso del fascismo y bajo los efectos de una guerra cataclísmica que había desgarrado Europa, Ortega atribuyó la crisis de la cultura occidental al “dominio político de las masas”. Hoy, sin embargo, son las élites —las que controlan el flujo internacional de dinero e información, presiden fundaciones filantrópicas e instituciones de enseñanza superior, manejan los instrumentos de la producción cultural y establecen de ese modo los términos del debate público— las que han perdido la fe en los valores, o lo que queda de ellos, de Occidente. Actualmente, para muchas personas el término “civilización occidental” evoca un sistema organizado de dominio diseñado para imponer la conformidad con los valores burgueses y mantener a las víctimas de la opresión patriarcal —las mujeres, los niños, los homosexuales, las personas de color— en un estado permanente de sometimiento.<sup>496</sup>

---

496 C. LASCH, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*,

La cosa es clara: el libro de Lasch supone un giro siguiendo el dictado de los tiempos, y si Ortega focaliza su obra fundamental en el hombre-masa, el autor norteamericano va a orientar el libro a las élites. Cabe notar, sin embargo, algunos matices. En primer lugar, y en consonancia con la importancia que en este capítulo he dado a la relación entre los Estados Unidos y el capitalismo, Lasch concede una dimensión central a las élites en tanto que poseedoras de capital y gestión de la economía (nacional e internacional); mientras que el texto de Ortega, probablemente como medida de precaución para evitar confusiones entre “hombre-masa” y “masa obrera”, trata de dejar de lado precisamente la cuestión económica. En este sentido adquiere plena inteligibilidad la insistencia del autor español en que su texto es de sociología y no un texto político; el libro de Lasch, en cambio, es claramente una propuesta y no sólo una (pretendida) descripción de hechos, lo que le permite hacer un uso perfectamente legítimo, aunque parcial, de la tesis inicial orteguiana.

Con todo, *La rebelión de las élites* supone que el mundo está regido por élites (no por masas rebeladas), pero unas élites esencialmente económicas (y gestoras de la información) que se aprovechan (aunque Lasch no emplea este término) de algo que ya ha aparecido aquí: el crecimiento de la vida, que ha disuelto las lealtades regionales o locales en favor de los intereses a nivel global.<sup>497</sup> A la par que esto sucede, los Estados Unidos (primordialmente, pero también el resto de Occidente a su zaga) estaría compartimentalizándose en minorías diversas, quebrándose lo que era sólo en apariencia una comunidad y balcanizándose los distintos grupos atrincherados en sus dogmas<sup>498</sup> (que no dejan de ser una radicalización de las creencias y que impiden la

---

Paidós, Barcelona, 1996, p. 31.

497 *Ibidem*, pp. 14-15.

498 *Ibidem*, pp. 23-25.

intercomunicación entre los grupos en tanto en cuanto no subyazca a todos ellos un liberalismo que permita la posibilidad de su quiebra, esto es, que sea posible la aparición de ideas que potencialmente puedan romper las creencias del grupo). En este contexto, la minoría económicamente superior se habría encargado de una tarea esencial: si el americano medio tendía a pensar que la sociedad era una escalera por la que unos y otros podían subir y bajar en función de sus méritos, ellos se habrían encargado de tirar la escalera una vez estuvieron arriba,<sup>499</sup> quedando con ello aislados del resto de la sociedad.<sup>500</sup> Resulta muy interesante destacar que Lasch arriba a estas tesis apoyado en ideas (entre otros) de James Bryant Conant, aquel mentor de Kuhn y rector de Harvard al que en el primer párrafo de este capítulo señalé como intelectual interesado en Ortega y con el que éste tuvo contacto según ha mostrado Azucena López Cobo.<sup>501</sup>

Dado el hecho ya consignado aquí de que las élites, aunque fundamentalmente económicas, son también gestoras privilegiadas de información, es clave atender al plano educativo estadounidense. Lasch lo hace en su obra (especialmente, aunque no sólo, en el capítulo 8); y también lo hace Allan Bloom en *El cierre de la mente moderna*.<sup>502</sup> Este autor, conocido entre otras cosas por su célebre reseña crítica a la *Teoría de la justicia* de Rawls, va a apostar por una recuperación de la tradición humanista europea en la formación de las élites dirigentes en un sistema democrático (lo que de suyo limita, pues, la acusación de elitismo que pudiera achacársele). Así,

---

499 *Ibidem*, pp. 50 ss.

500 *Ibidem*, p. 25.

501 A. LÓPEZ COBO, 'José Ortega y Gasset-James Bryant Conant con la mediación de Warder Norton: epistolario (1935-1937)', *Revista de Estudios Orteguianos*, 38 (2019), pp. 35-84 [Primera parte]; y 39 (2019), pp. 61-114 [Segunda parte].

502 A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.

esta obra no se aleja del todo de la gigantesca propuesta pedagógica de autores como Dewey (incluso en textos no necesariamente dedicados a la educación); un Dewey cuyo pensamiento no puede entenderse alejado del de Hutchins. Sí, el mismo Hutchins al que (como ocurrió con Conant) me referí al comienzo de este texto y que, como éste, entabló relación con Ortega hasta el punto de que le invitase a Aspen (cf. X, 15). Ni que decir tiene que la influencia en este contexto de *Misión de la universidad* es un hito significativo en este viaje de vuelta (que aquí acaba, sabiendo que esto es sólo una primera toma de contacto) de ideas orteguianas que cruzan el Atlántico en dirección a esa parte de América a la que Ortega parece que le dedicó más reflexiones de las que podía parecer en un principio.

Es la palabra tamiz que criba el mundo.  
Los traductores de José Ortega y Gasset  
al inglés<sup>503</sup>

Azucena López Cobo

*El lenguaje, creedme, es discordia  
en la que un término, nos otorga otro distinto.*

[...]

*¿Cómo llegué a este mágico lugar?  
Es la palabra tamiz que criba el mundo.*

Karl Kraus<sup>504</sup>

---

503 Este texto, escrito íntegramente durante la limitación de movimientos en la primavera de 2020, tiene débitos con Claudia Quevedo-Webb, Nicolás Moreno Martín de Nicolás, Juan Godoy Peña y Javier Zamora Bonilla quienes me han facilitado textos y datos que de otro modo no habría podido conseguir. Mi sincero agradecimiento.

504 K. KRAUS, 'Laberintos' en *Palabras en versos*, selección y traducción de Sandra Santana, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 81.

...contento de ser tuyo y de ser mío  
en lo mejor que tengo, mi expresión.

Juan Ramón Jiménez<sup>505</sup>

El lenguaje constituye barro moldeable para creadores y objeto de reflexión para pensadores. Ortega, que fue lo uno y lo otro, se enfrentó desde joven tanto a las posibilidades como a las limitaciones de la palabra. Su voluntad de darse a conocer a través del periódico y del ensayo, y el hecho de que dedicara su primer libro a la potencialidad de la novela que como género tenía para el intelectual en los albores del siglo XX, dan la medida de su preocupación por dirigirse a lectores no especializados. Si hubiera querido llegar únicamente a sus pares, se habría ceñido a los tratados académicos en lugar de la autoexigencia de dotar sus textos de accesibilidad para un español medio. Su decisión no suponía rebajar la calidad de lo dicho por medio de la simplificación del mensaje sino, lo que es mucho más difícil, hacer que su complejidad fuera asequible, apostando por la claridad de conceptos habitualmente sometidos al corsé terminológico de la metodología y la argumentación académicas. El estilo se convertía entonces en herramienta esencial, en expresión de su pensamiento y puerta de entrada al lector, y debía estar sustentado en la acción formal y no —o no sólo— en el contenido.<sup>506</sup> Su premisa “la claridad es la cortesía

---

505 JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, ‘En lo mejor que tengo’, *Animal de fondo* (1949), *Obras de Juan Ramón Jiménez*, Visor Libros, Madrid, 2006, vol. 25, p. 57.

506 Cfr. ‘Ensayo de estética a manera de prólogo’ en J. MORENO VILLA, *El pasajero* (1914). Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004, vol. 1, pp. 664-705. En adelante los textos referidos a las obras completas editadas por Taurus (10 vols., 2004-2010) indican el volumen con números romanos y las páginas con arábigos (OC I 664-705).

del filósofo”<sup>507</sup> tiene como fundamento el principio de que para que un pensamiento permee la sociedad — con la que necesariamente debe estar en diálogo—, el intelectual se ve obligado a exponerlo en un código y con instrumentos familiares para el lector o, cuando menos, que no le sean extraños. Instrumentos que no deben apelar a la comunicación emotiva, sino más bien y contra ella, a la conexión objetiva entre signo y significado; lo que dará en llamar el *goce estético*.

Teniendo en cuenta estos presupuestos mínimos subyacentes a la labor divulgadora de la obra de Ortega, ¿podría sorprender que la traducción de sus ensayos le fuera ajena o siquiera lejana a sus intereses expresivos, fuera cual fuera la lengua en que se diera a conocer a una comunidad lectora?

Sabemos por la correspondencia con su traductora al alemán Helene Weyl de cuánto Ortega necesitaba que el hallazgo de la palabra en el otro idioma fuera lo más próximo no ya al equivalente en español, sino al concepto que él pretendía poner por escrito en español y que no siempre requería del término homólogo en la lengua de destino. Atendía a la naturaleza imperfecta del lenguaje y a las imprecisiones consustanciales al hecho mismo de intentar poner por escrito un pensamiento en lengua materna, y esta vigilancia debía alertarse aún más cuando se trataba de la transliteración de conceptos de autoría ajena. El habla en tanto vía de expresión del pensamiento es un ejercicio ilusorio, decía Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción*, escrito casi todo él en 1937, un año clave para la traducción de su obra al inglés como se verá:

Digamos, pues, que el hombre, cuando se pone a hablar lo hace porque cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien; esto es ilusorio. El lenguaje

---

507 Cfr. OC VII 563, OC VIII 134, 238 y 244, OC IX 82, 170, 294, 317 y 1207.

no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto [...] la lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones (OC V, 715-716).

Y continuaba su argumento citando a Friedrich Schleiermacher al asegurar que la dificultad de trasladar a palabra el propio pensamiento se multiplica cuando la tarea consiste en verter el producto de esa dificultad —que decididamente no se ajusta al origen de lo que se quiere comunicar— a una lengua cuyas estructuras expresivas son reflejo de un diferente modo de experimentar y de pensar el mundo. La dificultad se hace entonces del todo insalvable:

La versión es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción (OC V, 721).

Es lo que Ortega resumió con el expresivo “El libro me cantaba mi canción en alemán”, extraído de una carta a Helene Weyl tras haber leído *Die Aufgabe unserer Zeit*, la versión alemana de *El tema de nuestro tiempo*.<sup>508</sup>

---

508 Carta de José Ortega y Gasset a Helene Weyl de 25 de febrero de 1928 en *Correspondencia. José Ortega y Gasset y Helene Weyl*, ed. de Gesine Märten, Biblioteca Nueva–Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2008, p. 68.

El presente trabajo se centra en las traducciones de ensayos de Ortega al inglés, especialmente de aquellos que fueron publicados en vida del filósofo. Presto atención a la imagen que quiso dar de sí ante otro público distinto del español. Obvia, por tanto, traducciones que fueron saliendo en publicaciones periódicas,<sup>509</sup> aunque se haga referencia a algunas de ellas por que arrojen luz sobre el fin mismo de este texto. Tampoco explora al detalle las traducciones posteriores a octubre de 1955, momento de su muerte, aunque en párrafo final se añadirán oportunas referencias bibliográficas que esbozan la continuación del camino ahora iniciado.

EL PRIMER TRADUCTOR AL INGLÉS. Cuáles fueron las relaciones de Ortega con sus traductores es algo de lo que nos podemos hacer una idea a partir de la correspondencia que mantuvo con Helene Weyl. Se trata este de un caso doblemente interesante porque además de traducir al alemán buena parte de la obra del filósofo, Weyl se convirtió en impulsora de la traducción al inglés una vez se estableció en New Jersey tras abandonar su patria huyendo del nazismo en 1933.

Cuando en el otoño de 1936 Ortega sale de una España en guerra, Weyl consigue contactarlo por carta en el pueblecito del sureste francés donde se exilió los primeros meses. Las dificultades económicas, unidas a una salud quebrantada desde el verano anterior, incitarían a Ortega a pedir a la alemana que contactara con W. Warder Norton en New York, quien en 1932 le

---

509 Hasta 1986 hay una completa revisión de la bibliografía de y sobre Ortega en Estados Unidos en A. DONOSO y H. C. RALEY, *José Ortega y Gasset. A Bibliography of Secondary Sources*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green (Ohio), 1986. Posteriormente, cfr. J. ORTEGA Y GASSET, 'Meditations on the Frame', *Perspecta*, trad. de Andrea L. Bell, The MIT Press, vol. 26 (1990), pp. 185-190 y 'Hegel and America', intro y trad. de Luanne Buchanan y trad. de Michael H. Hoffheimer, *Clio*, vol. 25, 1 (Fall 1995), pp. 63-81.

había publicado *The Revolt of the Masses*. El encuentro entre Weyl y Norton será prodigioso. Weyl se convertirá en la agente literaria de Ortega en Estados Unidos<sup>510</sup> y Norton afianzará su relación con el filósofo de quien no conseguía un nuevo manuscrito.<sup>511</sup> Y será prodigiosa porque gracias a esa asociación, diversos títulos de Ortega se dieron a conocer al público estadounidense desde finales de los años 30 y hasta el final de la contienda mundial.

La correspondencia con Weyl es representativa de una de las tensiones que el filósofo va a vivir con especial virulencia durante esos años. Se trata de la que genera por un lado una voluntad férrea de mantenerse en silencio público ante los acontecimientos geopolíticos internacionales en los que su voz podía ser tergiversada —dentro de España y entre los exiliados— y, por otro lado, la presión que desde el continente americano ejercían Weyl y Norton para dar a imprenta textos que a veces correspondían a ensayos completos ya publicados en español y alemán, y otras a una selección de fragmentos de diferentes ensayos o series de artículos de la prensa. La propuesta de presentar ante el público estadounidense tales antologías solía correr a cargo de Weyl, Norton y

---

510 La imagen es de J. DE SALAS, 'La correspondencia de Ortega con Helene Weyl', *Correspondencia. José Ortega y Gasset y Helene Weyl*, *op. cit.*, pp. 13-21 [19].

511 Véase la correspondencia entre Ortega y Weyl del periodo de la guerra civil española y el comienzo de la II Guerra Mundial, en *Correspondencia. José Ortega y Gasset y Helene Weyl*, *op. cit.* Véanse también las relaciones de Ortega con Norton que están publicadas en 'Warder Norton y José Ortega y Gasset. La historia de una relación en los Estados Unidos', *Reshaping Hispanic Cultures*, vol. 1., Literature and Hispanism en *Informes del Observatorio*, ed. de Rosana Hernández-Nieto y Francisco Moreno-Fernández, 2017, pp. 115-138; y en 'Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset—James Bryant Conant con la mediación de Warder Norton. Epistolario (1935-1937)', *Revista de Estudios Orteguianos*, 38 (mayo 2019), pp. 35-83 y 39 (noviembre 2019), pp. 61-114.

Mildred Adams, de la que se hablará a su debido tiempo. El objetivo de este trío era hacer que el pensamiento de Ortega fuera lo más atractivo posible para el público americano en el contexto bélico del momento. Ortega, muy cauto con lo que daba a imprenta desde 1935, cederá en algunos casos y en otros no ocultará su malestar ante tales propuestas, máxime cuando casi todos los textos habían sido escritos a tenor de otro escenario social y político, y destinados a un público totalmente distinto. No obstante, bien sea porque las estrecheces económicas lo obligaron a ceder, bien porque Weyl y Norton consideraban que de este modo preparaban la probable llegada del filósofo a Estados Unidos —proyecto largamente acariciado que sólo se cumplió, y parcialmente, al final de la década de los cuarenta—, el caso es que Weyl medió para que Ortega se conociera en Estados Unidos mucho más de lo que el filósofo parecía dispuesto a conceder por entonces.

La aparición de *The Revolt of the Masses* en 1932 y el ascenso de los totalitarismos hasta el final de la Segunda Guerra Mundial fue un periodo clave para la difusión de algunos ensayos de Ortega en Estados Unidos. Sin embargo, la traducción al inglés de su obra no había empezado entonces ni propiamente con *La rebelión de las masas*, sino unos años atrás.

La primera versión de un ensayo de Ortega en Estados Unidos es muy poco posterior a su publicación en Madrid. *Dehumanization of Art* (1925) fue traducida por Albert Elliott McVitty, Jr. (1908-1980). Hizo una edición privada que circuló entre amigos e interesados en las artes plásticas entre la elegante burguesía de la costa este del país.

Como indican las iniciales junto a su nombre, era hijo de Albert Elliot McVitty (1876-1948), descendiente de una familia de origen irlandés que había conseguido una posición desahogada en el nuevo continente. La fortuna de los McVitty tiene su origen en la expansión ferroviaria estadounidense del siglo XIX. Thomas Edward (1843-

1912), abuelo del traductor, era en 1909 uno de los dos propietarios, además del presidente y director, de la compañía ferroviaria New River, Holston and Western Railroad,<sup>512</sup> que había sido fundada por su padre Samuel junto a William B. Leas. En realidad se trataba de una empresa auxiliar de otra anterior, la Leas & McVitty Tannery, una curtiduría fundada en 1859 en el estado de Virginia. Leas puso el capital y McVitty el conocimiento técnico. Pronto se percataron de que mejorarían su producción si agilizaban el transporte de la corteza de roble blanco y de tsuga que necesitaban para teñir el cuero. Así es como empezó la River, Holston and Western Railroad Company que en 1914 había alcanzado los 25 km.

A la edad de 28 años, Thomas contrajo nupcias con Phoebe Quinby con la que tuvo cuatro hijos. Dos de ellos fueron Samuel Herbert y Albert Elliot. Siguiendo la tradición familiar, ambos fueron industriales. Samuel Herbert llegó a patentar un aglutinador temporal,<sup>513</sup> pero lo que más interesa para el caso que nos ocupa es que desarrolló afición por la numismática, las cartas y los libros antiguos.<sup>514</sup> Coleccionó ejemplares medievales del tipo “libro de las horas”,<sup>515</sup> uno de los cuales, del siglo XV,

---

512 Cfr. *Seventh Annual Report of the State Corporation Commission of Virginia for the Year Ending December 31, 1909*, Davis Bottom, Superintendent of Public Printing, Richmond, 1910, p. 567.

513 Cfr. ‘Notes and Queries’, *Scientific American*, vol. 92, 5 (4 de febrero de 1905), p. 110, donde se da publicidad a su patente con referencia 780, 904.

514 Cfr. Véase su legado en Internet Archives (<https://archive.org/>).

515 Eran volúmenes ilustrados y únicos, todos ellos diferentes, que pertenecían a seglares con una aventajada posición económica y reunían colecciones de oraciones organizadas según el horario litúrgico (maitines, laudes, tercia, sexta, vísperas, nona y completas).

donó a la Universidad Hollins de Virginia.<sup>516</sup> También donó ejemplares raros a la Universidad de Princeton donde había estudiado.<sup>517</sup>

Su hermano Albert Elliott trabajó desde joven en la industria peletera familiar con el cargo de secretario.<sup>518</sup> Se trasladó a Princeton para estudiar en su universidad y allí decidió instalarse terminados los estudios. Era una localización perfecta a mitad de camino entre su ciudad natal, Bryn Mawr, y New York, a cuyas galerías de arte acudía regularmente como demuestra la correspondencia conservada entre sus papeles en el Smithsonian Institute.<sup>519</sup> Filántropo de la alta sociedad norteamericana, era uno de los mayores coleccionistas de arte impresionista, cuyos conocimientos sobre la modernidad pictórica le granjearon amistad y contacto con numerosos marchantes y artistas del momento.<sup>520</sup>

---

516 Cfr. A. LITTLE, 'The McVitty Book of Hours; Finding a Link to the Illustration', *Undergraduate Research Awards*, 5 (2012), en línea.

517 *The Princeton University Library Chronicle*, vol. 28, 1 (1956, otoño), p. 42.

518 Cfr. *Moody's Manual of Railroads and Corporation Securities*, Moody Manual Co., New York, 1907, p. 2099.

519 Cfr. Albert E. McVitty Papers Concerning McVitty's Art Collection, 1902-1971. Archives of American Art, Smithsonian Institution.

520 Mostraba un enorme interés por el arte impresionista del francés Edgar Degas y, sobre todo, por el de los norteamericanos Mary Cassatt, Julian Alder Weir y John H. Twachtman, también por el naturalista Winslow Homer y por el realista Georges Luks. Contribuyó con el préstamo de cinco piezas de su colección de Cassatt para la exposición parisina organizada por el Museo Jeu de Paume de París y el MoMA de New York entre mayo y julio de 1938. Los grabados a punta seca y aguatinta que prestó para esta ocasión fueron *Le bain*, *Le thé*, *La toilette*, *La couturière* y *La lettre*, todos ellos de 1891. Cfr. *Trois siècles d'art aux États-Unis*, Éditions des Musées Nationaux, París, 1938, p. 55. Cfr. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 19, 3 (marzo de 1924), pp. 58-59. *American in Paris. Catalogue of an Exhibition*, Princeton University Library, Princeton, May 4-June 30, 1956, p. 231.

Fue miembro del Metropolitan Museum of Art de New York desde 1917,<sup>521</sup> institución en la que depositó y a la que donó numerosos grabados<sup>522</sup> y libros.<sup>523</sup>

Producto de este ambiente refinado es el temprano interés de Albert E. McVitty, Jr. por las teorías estéticas de Ortega. Se trata del primer y más joven traductor al inglés del filósofo. Con sólo 17 años tradujo *La deshumanización del arte* que autoeditó, según sus propias palabras, en formato folleto.<sup>524</sup> ¿Cuáles pudieron

---

*American in Paris. Catalogue of an Exhibition*, Princeton University Library, Princeton, May 4-June 30, 1956, p. 231.

521 Cfr. *Annual Report of the Trustees of the Metropolitan Museum of Art*, 48 (1917), p. 57; 49 (1918), p. 100; 50 (1919), p. 97; 51 (1920), p. 112; 52 (1921), p. 120; 53 (1922), p. 116; 54 (1923), p. 124; 55 (1924), p. 122.

522 Cfr. *Annual Report of the Trustees of the Metropolitan Museum of Art*, 52 (1921), p. 52; 55 (1924), p. 50 y *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 16, 6 (junio de 1921), p. 139; vol. 19, 9 (septiembre de 1924), p. 227.

523 Cfr. *Annual Report of the Trustees of the Metropolitan Museum of Art*, 55 (1924), p. 52; *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 19, 4 (abril de 1924), p. 110; vol. 19, 9 (septiembre de 1924), p. 227. También donó a la Biblioteca de Princeton, algo que continuó su hijo posteriormente. Uno de ellos fue el de François Fabre, *Némésis Médicale Illustrée, Recueil de Satires...contenant trente vignettes dessinées par M. Daumier*, París, 1840. Cfr. *The Princeton University Library Chronicle*, vol.1, 2 (febrero de 1940), p. 28; vol. 12, 2 (febrero de 1941), p. 80; vol. 11, 2 (1950, invierno), p. 105; vol. 16, 4 (1955, verano), p. 199; vol. 19, 4 (1956, verano), p. 275; vol. 28, 1 (1956, otoño), p. 42; vol. 38, 1 (1976, otoño), p. 57.

524 “Ortega’s *Dehumanization of Art*, which I translated several years ago and had printed in semi-pamphlet form for distribution among my friends [*La deshumanización del arte* de Ortega que traduje hace algunos años y que imprimí en formato folleto para distribuirlo entre mis amigos]”, en carta de A. E. McVitty, Jr. a W. W. Norton de 15 de diciembre de 1937, Archivo editorial de Norton & Norton Co., New York. No me ha sido posible acceder a uno de los raros ejemplares de este volumen que, según los registros bibliográficos, se conserva en la biblioteca Firestone de la Universidad de Princeton, ya que ese

ser las razones que llevaron a un adolescente a traducir un ensayo de estética de Ortega? ¿Pudo tratarse de un ejercicio para perfeccionar su nivel de español? Años más tarde estudió lenguas modernas en Princeton y terminó especializándose en poesía finisecular francesa.<sup>525</sup> ¿O fue más bien su apetito familiar por la estética contemporánea lo que lo movió? No podría precisar hasta qué punto esa curiosidad era propia o inducida por los intereses comerciales del coleccionista de arte que era su padre. En cualquier caso, lo que sabemos con certeza es que el padre quedó muy impresionado por la obra del español al decir de Helene Weyl en carta a Ortega con fecha 13 de noviembre de 1936. Era éste un momento económicamente delicado para el filósofo. Como queda dicho, Weyl y Norton ideaban versiones al inglés de trabajos previos del filósofo para publicarlas en el sello editorial neoyorquino y, mientras se recogían los frutos de las ventas, hacían recolectas entre lectores y admiradores:

En esta parte del océano tiene usted además suficientes amigos de modo que no debería sentirse usted solo. El cheque que acompaña mi carta me lo dio un hombre que vive aquí en Princeton, Albert McVitty, él conoce y admira sus libros; su hijo, un joven filólogo, fue el primero que tradujo una de sus obras —la *Deshumanización del arte*— al inglés y

---

ejemplar en la actualidad está perdido: <https://catalog.princeton.edu/catalog/2943707>). Consulta: 29/5/2020.

525 Dedicó su tesis de máster a la poesía de Alfred Jarry y la de doctorado a dos autores presimbolistas. Cfr. ALBERT E. McVITTY, Jr, *Alfred Jarry, his literature fortune, 1907-1939*, Master essay, Columbia University, 1941. Se doctoró con la tesis *Two French Poets. Precursors of Symbolism* cuyo manuscrito se encuentra en los archivos de Princeton University.

en una edición privada la repartió entre sus amigos. Le pide que le dé permiso para poder poner a su disposición la misma cantidad el mes que viene.<sup>526</sup>

Como veremos más adelante, McVitty, Jr. no desapareció del todo de la vida de Ortega, aunque nunca llegara a publicar aquella traducción *amateur*.

LA PRIMERA EDICIÓN BRITÁNICA. En 1931, y bajo el título *The Modern Theme*, se publicó en Londres la versión de James Cleugh (1891-1969) de *El tema de nuestro tiempo* para la editorial The C. W. Daniel Company, realizada a partir de la primera edición española de 1923.<sup>527</sup> En su reseña para la revista *Philosophy* de la Universidad de Cambridge, Jessop alababa explícitamente la labor de la traducción: “The translator deserves the highest praise for his version, which is clear, sensitive, and beautiful, in every aspect like an admirable original composition in our own tongue”.<sup>528</sup>

Como Weyl en alemán, James Cleugh habría sabido *cantar* en inglés la canción orteguiana. La calidad del trabajo de Cleugh no es producto del azar del novato. Unía experiencia en ambas lenguas con una trayectoria

---

526 *Op. cit.*, p. 187. En ese mismo volumen (pp. 191-192), Ortega remite a Weyl la respuesta de agradecimiento a McVitty. También de ese ensayo y a partir de su segunda edición, Pedro V. Fernández tradujo en 1930 los fragmentos ‘Comienza la deshumanización del arte’ y ‘Sigue la deshumanización del arte’ (salvo los tres últimos párrafos del epígrafe) en la revista *The Symposium: A Critical Review*, vol. 1, 2 (April 1930), pp. 194-205. Agradezco a Claudia Quevedo-Webb que me facilitara el acceso a una copia de la revista.

527 Para su noticia editorial, véase OC III 931-933.

528 “El traductor merece el mayor elogio por su versión que es clara, sensible y hermosa en todos los sentidos, como una admirable composición original en nuestra propia lengua” en T. E. JESSOP, “The Modern Theme. By Jose Ortega y Gasset. (London: The C. W. Daniel Co, 1931, pp. 152. Price 6s.)”, *Philosophy*, Cambridge University Press, vol. 7, 27, pp. 352-353.

vital curtida. Hijo de un topógrafo de aduanas y hermano del que luego sería embajador de Panamá, había sido oficial británico durante la Primera Guerra Mundial; terminada la cual había ingresado en la prestigiosa Universidad de St. Andrews (Escocia). Tras graduarse con honores, consiguió un trabajo como civil en la Comisión Eclesiástica en Londres, pero ni este cumplía sus expectativas ni tampoco sabía qué quería hacer. Decidió abandonarlo todo y emprender un viaje que lo llevó por Europa, Oriente Medio y América. A su regreso optó por la vida literaria, entregándose a la escritura de poesía y prosa.<sup>529</sup> A pesar de que obtuvo cierta atención de la crítica, el resultado no era el esperado. Cambió de estrategia y, manteniéndose en el marco que mejor conocía, encontró trabajo en la documentación de programas sobre literatura para la BBC. Durante algún tiempo dirigió la editorial Aquila Press donde publicó una versión de odas y sonetos de Garcilaso<sup>530</sup> y justo después recibió el encargo de Charles William Daniel —quien le había publicado su primer poemario— para traducir *El tema de nuestro tiempo*. Daniel había conseguido los derechos de publicación en inglés sin llegar a formalizar un contrato con el filósofo, de ahí que cuando el libro se publicó sin el consentimiento de Ortega, este lo considerara una edición pirata. Tal fue su enfado que resolvió zanjar toda relación con Daniel y, de paso, con la otra editorial británica con la que estaba en tratos, la prestigiosa Allen & Unwin, que acababa de publicarle *The Revolt of the Masses* en versión anónima.

---

529 Entre sus libros de poemas: *The Kiss of Proserpine, and other poems*, The C. W. Daniel Co., London, 1924; *Inflections*, Martin Secker, London, 1931; *Ballet of Three Masks*, Martin Secker, London, 1932 y *Shadows and moonlights*, Janus Press, London, 1933. Entre sus novelas: *Rush Hour. A novel*, Rich & Cowan, London, 1933; *Pale guests*, s. e., London, 1935; *Dragons and daybreak*, s. e., London, 1936.

530 G. DE LA VEGA, *Odes and Sonnets*, trad. de James Cleugh, Aquila Press, London, 1930.

Allen & Unwin tenía un acuerdo comercial con una editorial neoyorquina para distribuir en la América anglosajona, así que cuando Warder Norton aparece en escena, Ortega acababa de decidir que no volvería a mantener relaciones comerciales con casas en lengua inglesa. Las dotes diplomáticas de Norton y su inagotable paciencia consiguieron, no sin un inesperado desembolso económico, aclarar la situación. Adquirió de Daniel los derechos de *The Modern Theme* y zanjó la tensión con Allen & Unwin, haciendo comprender a Ortega que su recelo era injustificado. La relación, en cambio, quedó rota.<sup>531</sup> Durante la negociación del episodio, Norton tuvo ocasión de hacer partícipe al filósofo de la opinión que le merecía la traducción de Cleugh:

Just as soon as I learned that there existed a translation of *The Modern Theme*, I at once sent for a copy from England, and finding it quite a good translation and the work itself one of great interest, I approached the publishers, asking them whether they had the rights for America and telling them that I would be interested to undertake an edition here.<sup>532</sup>

Tras traducir a Garcilaso y a Ortega, Cleugh se embarcó en llevar al inglés la poesía del simbolista Pierre Louÿs<sup>533</sup> y diversos proyectos biográficos entre otros sobre

---

531 Véase el relato completo a partir de la correspondencia cruzada en 'Warder Norton y José Ortega y Gasset. La historia de una relación en los Estados Unidos', *op. cit.*

532 "En cuanto supe de la existencia de una traducción de *El tema de nuestro tiempo*, solicité de inmediato un ejemplar a Inglaterra y, encontrando la versión bastante buena y el trabajo en sí mismo de gran interés, me dirigí a los editores para preguntarles si tenían los derechos en América y para informarles de que estaba interesado en emprender una edición aquí", carta de W. W. Norton a José Ortega y Gasset de 1 de junio de 1933. Inédita. Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación Ortega-Marañón (Madrid). Signatura PB-314/9.

533 P. Louÿs, *Sanguines*, trad. de Jeames Cleugh, Willy-Nilly Press,

Thomas Mann y Alexander Pushkin.<sup>534</sup> Compatibilizó sus intereses literarios con continuos viajes por Europa que le dieron la dimensión real de la situación política del continente. Mucho antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, Cleugh ya se había posicionado a través de sus traducciones. Atento a la deriva totalitaria hacia la que se dirigía Occidente, tradujo dos obras que denunciaban tempranamente el abuso de poder de la política de Hitler<sup>535</sup> y mostró su visión de un mundo caduco en el ensayo *This Was Your World: A Survey of Amazing Years (1918-1929)*.<sup>536</sup>

En ese periodo de entreguerras pasó largas temporadas en España lo que le dio una dimensión aún más profunda del país y lo español. Esto le permite enfrentarse a la primera novela de Ramón J. Sender, *Imán*,<sup>537</sup> y al texto

---

London, 1932 y *The Collected Works of Pierre Louÿs*, trad. de Mitchell S. Buck y James Cleugh, Harry G. Spanner ilustr., Liveright, New York, [1932].

534 J. CLEUGH, *Thomas Mann, a study*, M. Secker, London, 1933. J. CLEUGH, *Prelude to Parnassus; scenes from life of Alexander Sergeevich Pushkin (1799-1835)*, Arthur Barker, London, [1936]. Otros proyectos fueron: J. CLEUGH, *Prince Rupert; a biography of Rupert, Prince, Count Palatine of the Rhine, Duke of Bavaria, Duke of Cumberland, Earl of Holderness*, G. Bles, London, [1934] o J. CLEUGH, *Charles Blake Cochran. Lord Bountiful*, Pallas Publishing, London, col. How they did it. Life Story, vol. 4, 1938.

535 L. FEUCHTWANGER, *The Oppermanns. A Novel*, trad. de James Cleugh, Martin Secker, London, [1933] y S. LORANT, *I was Hitler's Prisoner*, trad. de James Cleugh, Victor Gollancz Ltd., London, 1935.

536 Selwyn & Blount, London, [1938]. La expresión de esa caducidad desde una perspectiva completamente opuesta pero igualmente reveladora es su participación en la obra coral sobre la diversidad comportamental de las diferentes culturas en JAMES CLEUGH, GORDON TAYLOR, PETER DWYER & ALEC DYER, *How d'you do? Strange Customs Throughout The World*, Pallas publishing Co., Ltd., London, [1939].

537 Se publicó en Gran Bretaña con el título *Earmarked for Hell*, Wishart & Co., London, 1934 y en Estados Unidos con el de *Pro Patria*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1935. Cfr. CHARLES L. KING,

del italiano Vittorio G. Rossi *Via degli Spagnoli*.<sup>538</sup> No es, por tanto, difícil imaginar su posición ideológica durante la guerra civil española, lo que le animó a escribir en las décadas sucesivas ensayos de autoría propia en clave histórico-política como *Spain in the Modern World* (1952),<sup>539</sup> *Image of Spain* (1961)<sup>540</sup> y *Spanish Fury: The Story of a Civil War* (1962).<sup>541</sup>

Su dominio del español, el francés, el alemán y el italiano, así como sus solventes conocimientos de portugués, holandés y ruso<sup>542</sup> le dieron herramientas idóneas para trabajar al servicio europeo de la BBC en los años de la guerra mundial. Terminada esta, participó como intérprete y traductor oficial durante los juicios de Nuremberg. Desde entonces hasta su muerte en 1969, dedicó su tiempo a escribir novelas que nunca editó, además de algunos estudios históricos como el de las prácticas amorosas en la Edad Media, la historia de

---

'Sender: Aragonese in New Mexico', *The Modern Language Journal*, vol. 36, n.º. 5 (mayo de 1952), pp. 242-244 [242].

538 VITTORIO G. ROSSI, *Spaniards' Way*, trad. de James Cleugh, Herbert Joseph Limited, London, 1937.

539 Eyre & Spottiswoode, London, [1952].

540 Harrap, London, [1961].

541 George G. Harrap, London, 1962. Hay versión española en J. CLEUGH, *Furia española. La guerra de España (1936-39) vista por un escritor inglés*, trad. de Editorial Juventud, Juventud, Barcelona, 1964.

542 En 1934 había traducido del ruso la novela de TAEKI ODULOK, *Snow People*, Mathuen & Co., Ltd., London, 1934.

la sífilis y de la prostitución<sup>543</sup> por citar algunas, o las biografías de Aretino, el marqués de Sade, la familia Medici o el contrabandista Thomas Johnstone.<sup>544</sup>

Dedicó en cambio más tiempo a la traducción, llegando a publicar casi medio centenar de títulos del alemán, el francés, el italiano y el español.<sup>545</sup> No dejó de producir hasta unos meses antes de su muerte.

EL TRADUCTOR ANÓNIMO DE *THE REVOLT OF THE MASSES*. En el apartado anterior he mencionado que con muy poca diferencia salieron en Londres dos ensayos de Ortega, *The Modern Theme* (1931) en The C. W. Daniel Co., y *The Revolt of the Masses* (1932) en Allen & Unwin,<sup>546</sup>

---

543 J. CLEUGH, *Secret Enemy: The Story of a Disease*, Thames and Hudson, London, 1954; *Ladies of the Harem*, F. Muller, London, [1955]; *Love Locked Out: A Survey of Love, License and Restriction in the Middle Ages*, Blond, London, 1963; Spring Books, New York, 1970; *Oriental Orgies: An Account of Some Erotic Practices Among Non-Christians*, Blond, London, 1968.

544 J. CLEUGH, *The Marquis and the Chevalier: A Study in the Psychology of Sex as Illustrated by the Lives and Personalities of the Marquis de Sade, 1740-1814, and the Chevalier von Sacher-Masoch, 1836-1905*, A. Melrose, London y New York, 1951; *Captain Thomas Johnstone, 1772-1839: Smuggler's Reach*, A. Melrose, London, [1955]; *The Amorous Master Pepys*, F. Muller, London, 1958; *The Divine Aretino, Pietro of Arezzo, 1492-1556: A Biography*, Blond, London, [1965]; *The First Masochist: A biography of Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895)*, Blond, London, 1967; *Chant Royal: The Life of King Louis XI of France (1423-1483)*, Doubleday, Garden City (New York), [1970] y *The Medici: A Tale of Fifteen Generations*, Hale, London, 1976.

545 ANA BEKER, *Women on a Horse*, trad. de James Cleugh, Kimber, London, [1956]; JUAN CABAL, *Piracy and Pirates: A History*, trad. de James Cleugh, Jarrolds, London, [1957] y FRANCISCO JAVIER SÁNCHEZ CANTÓN, *The Prado*, trad. de James Cleugh, Thames and Hudson, London, 1959 y Harry N. Abrams, New York, [1960]. El original lo publicó la pinacoteca madrileña en 1933 con el título *Museo Nacional del Prado*.

546 Por un acuerdo con Allen & Unwin, la editorial neoyorquina Norton

cuyo traductor quiso mantenerse expresamente en el anonimato como así consta en los créditos de la edición.<sup>547</sup> Se trata de un ensayo que no ha dejado de vender ejemplares desde entonces en Estados Unidos donde, desde el acuerdo de ruptura de relaciones entre Ortega y Allen & Unwin negociado por Norton, sigue publicándose hasta la actualidad.<sup>548</sup>

Para mantener el título en su cartera, la editorial renovó el contrato de concesión de derechos en 1960 y con tal motivo hubo de contactar, además de con los herederos del filósofo, con los del traductor. A través de una consulta a la Oficina de Copyright de Estados Unidos, se supo entonces que la versión la había realizado John Robert Carey que en 1923 ya había trabajado para la editorial de Thomas Fisher Unwin. El editor lo había requerido para que completara con una adenda el libro de Martin Hume, *Modern Spain*, del que habían salido dos ediciones desde 1899 y que seguía teniendo tirón de ventas tras la muerte de su autor en 1910. Teniendo en cuenta que el análisis sobre la historia de España se detenía a finales del siglo XIX, Unwin necesitaba que Carey lo actualizara para que continuara siendo atractivo

---

& Norton Co. imprimía y distribuía en Estados Unidos y Canadá el catálogo de la editorial londinense que considerara apropiada para el público americano. *The Revolt of the Masses* salió simultáneamente en Londres y en New York. La editorial americana se llamó Norton & Norton Co., en referencia al matrimonio que la fundó, hasta que W. W. Norton falleció en 1945. A partir de ese momento pasó a llamarse W. W. Norton & Co. Cito por cada una de las nomenclaturas en función al momento en que se imprimieron los títulos respectivamente.

547 “[T]rad. remains anonymous at the translator’s request”. (La traducción permanece anónima a petición del traductor), en J. ORTEGA Y GASSET, *The Revolt of the Masses*, Allen & Unwin/Norton & Norton Co., London/New York, 1932, página de créditos.

548 Véase web de la editorial en URL: <https://wwnorton.com/books/9780393310955>. Consulta 15/05/2020.

a los lectores. La tercera edición se llamó *Modern Spain with a Supplementary Chapter on Modern Spain from 1898 to 1918 by J. R. Carey*.<sup>549</sup>

Cuando T. F. Unwin lo vuelve a llamar para traducir el ensayo de Ortega, Carey ya tenía en su haber la versión de algunas leyendas de Bécquer para la Harrap's Bilingual Series.<sup>550</sup> Poco después colaborará vertiendo al español *The Origins of the Paraguayan War* (1929) de Pelham Horton Box.<sup>551</sup> En los años cuarenta volverá a ofrecer textos de Bécquer al inglés,<sup>552</sup> traducirá el catálogo de dibujos y pinturas de Velázquez elaborado por Enrique Lafuente Ferrari<sup>553</sup> y traducirá a Ángel Ganivet en una edición prologada por Rafael Martínez Nadal.<sup>554</sup>

*The Revolt of the Masses* y su buen acogimiento norteamericano llevó a Norton a solicitar a Ortega una segunda parte. El filósofo se comprometió con el proyecto; de hecho, Norton aspiraba a tenerlo listo para

---

549 T. Fisher Unwin, London, 1923.

550 G. A. BÉQUER, *Tres cuentos (Three stories)*, trad. de J. C. Carey, Harrap & Co. Ltd., Londres/New York, 1921.

551 P. H. BOX, *Los orígenes de la guerra del Paraguay contra la triple alianza*, trad. de John Robert Carey y Pablo Max Ynsfrán, La colmena, Paraguay, 1936.

552 G. A. BÉQUER, *The Inn of the Cats and Other Stories*, trad. de J. R. Carey, Harrap, Londres, 1943. En esta ocasión, en medio de la guerra mundial, el volumen sólo se editó en Londres.

553 E. LAFUENTE FERRARI, *Velázquez: Complete Edition. The Paintings and Drawings of Velázquez*, trad. de J. R. Carey, Phaidon Press, London, [1943].

554 A. GANIVET, *Spain: An Interpretation [Idearium español]*, Eyre & Spottiswoode, London, 1946. Rafael Martínez Nadal (1903-2001) fue escritor y periodista, pero sobre todo amigo de creadores del 27. Conservó el manuscrito de *El público* de Lorca hasta que lo dio a conocer en 1970. Es autor de diversos trabajos sobre la época. Pasó buena parte de su vida en Londres, donde vivía cuando falleció.

la venta en el otoño de 1934,<sup>555</sup> tan convincente era su autor respecto al contenido que, si no lo tenía escrito, estaba perfeñado en su cabeza a falta de sentarse a escribir.<sup>556</sup> Norton aprendería con el tiempo que cuando Ortega decía que tenía un ensayo en la cabeza, con ser cierto, no significaba que en poco tiempo se materializara. Pero cuando el filósofo todavía albergaba su ejecución, pidió al editor que reservara a Carey para su traducción, no sólo por la calidad de su trabajo previo, sino porque consideraba que los errores cometidos con anterioridad —dando a entender que no habían tenido contacto cuando Carey trabajaba en *La rebelión de las masas*— serían evitables con su ayuda: “Respecto al traductor para el nuevo libro, creo que debemos hacer un nuevo ensayo con el traductor de *La rebelión de las masas*. Los errores en el modo de traducir que a mi juicio se cometieron en *La rebelión de las masas* serán evitados en futuras traducciones en virtud de las explicaciones mutuas que hemos tenido”.<sup>557</sup>

---

555 El hispanista Federico de Onís, profesor de Columbia University, agente literario de Ortega en el país americano hasta 1935 —momento a partir del que Weyl toma el relevo—, se comprometió a recoger el manuscrito en su viaje a España en el verano de 1934. Regresó con las manos vacías. Cfr. ‘Warder Norton y José Ortega y Gasset. La historia de una relación editorial en Estados Unidos’, *op. cit.*, p. 126.

556 Ortega decía estar escribiendo una segunda parte de *La rebelión de las masas* en lo que creía que era la continuación de la temática de ese ensayo, pero abandonó la idea de esa segunda parte a medida que se dio cuenta de que lo que estaba escribiendo era *El hombre y la gente*.

557 Borrador de carta en español de José Ortega y Gasset a W. W. Norton con fecha 22 de julio de 1933 conservada en el archivo del filósofo en la Fundación Ortega-Marañón con la signatura PB-314/12-1. El original se conserva en los archivos de la editorial Norton & Norton Co. en New York con fecha 27 de julio de 1933 y el siguiente contenido: “As for the translation of the new book I think we ought to give another trial to the translator of *Rebelión de las Masas*. The mistakes committed in the translation of this work can be avoided in future translations thanks to a few mutual explanations we have had”. De aquí se deduce que o bien

El asunto del traductor se entabla en paralelo con la negociación de Norton con Allen & Unwin para que las relaciones con el filósofo se disolvieran de la manera más propicia para sus propios intereses comerciales. Esta misma fue la razón por la que, terminado el episodio, Carey no estuviera en la lista de los futuros traductores de Ortega en Estados Unidos, por lo que Norton debía pensar en otra persona. En carta a Ortega de 4 de agosto de 1933 le dice que “In the connection of the translation I will of course consult our mutual friend, Professor Onís, and I do not doubt that we will have any difficulty in arranging for a first-class piece of work”.<sup>558</sup> La propuesta recaería sobre la norteamericana Mildred Adams (1894-1980), la persona que más versionó la obra de Ortega al inglés.

UNA MIRADA A LA ACTUALIDAD POR MILDRED ADAMS. Graduada en Ciencias Económicas y Español en la Universidad de California, completó estudios en Columbia y Yale antes de trasladarse a New York. Es aquí donde comenzó su carrera como articulista en *Woman's Journal*, un magazine feminista cuya directora editorial, Gertrude Foster Brown, era una de las líderes sufragistas estadounidenses del momento y tía de Mildred. Poco después, en junio de 1926, el *New York Times* la incorporará como cronista en una relación que durará cuarenta años.<sup>559</sup> De los muchos artículos que escribirá

---

mantuvieron correspondencia o se conocieron personalmente en algún momento.

558 “En relación a la traducción, consultaré por supuesto con nuestro amigo mutuo el profesor Onís y no tengo duda de que no encontraremos dificultades para conseguir un buen trabajo”, en Carta de W. W. Norton a José Ortega y Gasset de 4 de agosto de 1933. Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura PB 314/13-2.

559 Su primer artículo fue ‘Psychology Studies. The Needs of Youth’, *New York Times*, 13 de junio de 1926, sección XX, p. 6. El último ‘First Lady’, *New York Times*, 2 de octubre de 1966, sección International Economic Survey, p. 341, dedicado a Victoria Ocampo como “Primera

en ella, dedicará 38 a España relativos a política, arte y cultura. Algunos de esos textos se centraron en obras de escritores como Lope de Vega, Pío Baroja, Federico García Lorca, Ramón J. Sender, Juan Goytisolo, Rafael Sánchez Ferlosio, Ana María Matute y, por supuesto, José Ortega y Gasset. Esto sin contar los publicados sobre autores en América Latina como Gabriela Mistral, Eduardo Mallea y Victoria Ocampo, entre otros. Su curiosidad por la literatura española se acrecentó tras conocer a Federico García Lorca durante el viaje de este a New York.

A su feminismo convencido y a su amor por la cultura en español, Mildred Adams unió una conciencia social que se desarrollaría a partir del crack económico de 1929 y, más activamente, a medida que ascendían al poder los líderes totalitarios en la década siguiente. Si técnicamente formaba parte de la elite intelectual de la costa este estadounidense, este estatus se vio reforzado a comienzos de 1935 cuando se casó con un abogado salido de las aulas de Harvard de quien nunca adoptó el apellido Kenyon.<sup>560</sup> A partir de entonces formó parte de pleno derecho del *Eastern Establishment*.

---

dama” de la escena literaria argentina de los últimos 35 años desde la revista *Sur*.

560 William Houston Kenyon, Jr. (1899-199?) es el autor de *The First Half Century of the Kenyon Firm (1879-1933): An Informal History*, [n. l.], [n. e.], 1979. Su hermana, la juez Dorothy Kenyon (1888-1972), fue una abogada feminista y activista de New York y, en 1950, una de las primeras en ser interrogadas por el subcomité de investigación del Senado durante la “Caza de brujas” promovida por el senador McCarthy en busca de miembros de organizaciones del Frente Comunista en Estados Unidos. Abogó por la presencia de más mujeres en los tribunales estadounidenses y en la política. Defendió el derecho al aborto y en 1968 creó junto a un joven abogado el primer gabinete de servicios legales gratuito para pobres en el Upper West Side de Manhattan. Su cuñada, Mildred Adams, acarició largo tiempo el proyecto de escribir su biografía.

Simultaneó su labor en el *New York Times* con colaboraciones en otras publicaciones periódicas de la ciudad como *Theatre Arts*,<sup>561</sup> *Forum and Century* —dos de cuyos artículos comentaré en seguida— y, en Londres, con *The Economist* de la que fue corresponsal. Durante la década de los treinta viajó como periodista por Europa escribiendo sobre la admisión de Rusia en la Liga de Naciones, sobre las Cortes Constituyentes españolas de 1931 —en cuyos debates constitucionales Ortega tuvo un papel protagonista— y, en menor medida, sobre la guerra civil.<sup>562</sup> Durante este periodo dedicó en paralelo esfuerzos a trabajar como miembro del Comité de Amigos Americanos por la Democracia española y fue asesora del New World Re-Settlement Fund for Spanish Relief que en España formó parte del llamado Comité Británico de Ayuda a los Refugiados, cuyos objetivos se centraron en sacar a niños de los territorios en primera línea de batalla y proporcionar materias de primera necesidad a civiles. Formó parte del equipo directivo del Comité de Rescate Urgente, predecesor del Comité Internacional de Rescate (IRC por sus siglas en inglés), organización creada por Albert Einstein en 1933 que extraía de territorio nazi personas perseguidas por su ideología, etnia o religión, fundamentalmente a intelectuales alemanes, liberales y judíos, como lo eran Helene y Hermann Weyl, a quienes

---

561 'The Theatre in the Spanish Republic', *Theatre Arts*, vol. 16, n.º 1-6 (1932), p. 237; 'The Theatre in New Spain', *Theater Arts*, vol. 16, n.º 7-12 (1932), p. 905; 'Spanish Theater then and now', *Theatre Arts*, vol. 19 (1935), p. 690 y 'Gil Vicente, Pioneer Playwright', *Theatre Arts*, vol. 26, n.º. 4 (1942), p. 275.

562 Llama la atención que entre julio de 1936 y abril de 1939 sólo publicara en el *New York Times* un artículo que reproduce el texto de Mariano de Larra, 'El día de difuntos de 1836. Fígaro en el cementerio', como trasfondo para establecer una comparativa entre este texto y la realidad que el país estaba viviendo entonces. Cfr. M. ADAMS, 'The "Day of the Dead" in Madrid', *New York Times*, 25 de julio de 1937, Sección Magazine, pp. 4-5 y 18.

frecuentó en New Jersey como veremos en su momento. Durante la guerra mundial fue además miembro de la División Educativa de la empresa de radiodifusión CBS.

Su carrera como escritora muestra al menos tres líneas de interés: por un lado, como activista del feminismo redactó el informe para la Liga Internacional de mujeres votantes en 1927; escribió sobre Margaret Sargen y su “cruzada” por el control de la natalidad como derecho femenino en 1934 y, tres décadas después, el monográfico *The Right to be People* que relata la historia que llevó a las primeras sufragistas norteamericanas a ganar en 1920 el derecho al voto con la aprobación de la Decimonovena Enmienda.<sup>563</sup>

La segunda línea de interés es la Economía, disciplina en la que se había licenciado en la Universidad de California. En 1939 escribió un manual a propósito de los rudimentos del sistema capitalista y, al terminar la Segunda Guerra Mundial, coeditó un volumen sobre la recuperación de Gran Bretaña.<sup>564</sup>

He dejado para el final su faceta hispanófila no sólo por ser la más amplia, sino también la que más interesa ahora. Desde el *New York Times* escribió en 1929 el texto que acompañó al catálogo ilustrado sobre la Exposición Universal de Sevilla y la Internacional de Barcelona.<sup>565</sup>

---

563 M. ADAMS, *A Review of Arbitration: With Special Reference to the Western Hemisphere*, National League of Women Voters, Dept. of International Cooperation to Prevent War, New York, [1927]. M. ADAMS, *Margaret Sanger: Woman of the Future Crusader*, Birth Control International Information Centre, London, 1934. From an article by Mildred Adams in *Delineator* (September 1933). MILDRED ADAMS, *The Right to be People*, Lippincott, Philadelphia, 1967.

564 M. ADAMS, *Getting and Spending: The ABC of Economics*, The Macmillan Company, New York, 1939 y *Britain's Road to Recovery*, Foreign Policy Association, New York, 1949. El libro contaba con dos partes, la económica a cargo de M. Adams, y la política a cargo de William W. Wade que llevó por título *Socialism and the King's English*.

565 M. ADAMS, *Old Spain and the New at the Two Fairs. Seville and*

Desde Europa escribía para la revista norteamericana progresista *Forum and Century*.<sup>566</sup> Hay dos artículos que me interesan especialmente: ‘What Spain Really Wants’ y ‘Ortega y Gasset’.<sup>567</sup>

‘What Spain Really Wants’, de julio de 1932, era un análisis político de los episodios recientes de la historia española, de modo que el lector estadounidense entendiera cómo había sido posible el tránsito pacífico de una monarquía secular a un sistema plenamente democrático. Adams daba pistas de sus fuentes informativas —no todas declaradas, no todas objetivas— que le permitían una excelente aproximación a la circunstancia española. Una de las fuentes reconocidas y solventes era Salvador de Madariaga —por entonces profesor en la Universidad de Oxford y embajador de España en París— quien señalaba que para entender el presente resultaba clave la actitud crítica de los miembros de la generación del 98, acrecentada con una declarada voluntad de análisis de la realidad que les había llevado a cuestionarse su faceta política.<sup>568</sup> Este grupo habría inspirado a los más jóvenes —en palabras de Madariaga—, que habían recogido el testigo de sus mayores y comenzado a

---

Barcelona, New York Times, New York, 1929.

566 En esa misma revista, Maynard Keynes publicaría en enero de 1931 algunas de sus teorías económicas, antes de que alcanzaran el éxito de la década siguiente. Cfr. J. M. KEYNES, ‘Causes of World Depression’, *Forum and Century*, enero de 1931.

567 M. ADAMS, ‘What Spain Really Wants’, *Forum and Century*, vol. 88, 1 (julio de 1932), pp. 49-53 y ‘Ortega y Gasset’, *Forum and Century*, vol. 90, 6 (diciembre de 1933), pp. 373-378. Agradezco a Nicolás Moreno Martín de Nicolás que me facilitara copia de los artículos.

568 “[T]he small [group] which Madariaga called the generation of ’98 had added to criticism an interest in analysis, a beginning to ask ‘why’” [el grupo al que Madariaga llamó la generación del ’98 había añadido a la crítica un interés por el análisis, un comienzo por preguntarse ‘por qué’], en *loc. cit.*, p. 50.

diagnosticar, prescribir y, gradualmente, se había construido un contrapeso, positivo en vez de negativo, capaz de mantenerse unido gracias a un poderoso esfuerzo contra las tendencias innatas de la crítica y la desintegración.<sup>569</sup>

Entre los artífices de esa unión y de la visión crítica y superadora de divisiones del pasado, aparecía el filósofo madrileño al que Adams dedicaba las siguientes líneas:

José Ortega y Gasset represents the progressive positive elements. Or better, he inspires them. It is a hard and thankless task to represent in individualistic Spain, and while Ortega y Gasset has a seat in the Cortes, and is leader of a party called Agrupación al Servicio de la República, his real place is on the outside commenting and inspiring. He analyzes, he dissects, he diagnoses, and then he prescribes. Steadily, brilliantly, he has worked for, and only incidentally against. In lucid, vivid prose he writes a series of newspapers articles 'Toward a National Policy'. His party's motto is «The Nation, and Work», and only Spain's most understanding friends are capable of knowing how deep that slogan goes.<sup>570</sup>

---

569 "[T]o diagnose, to prescribe, and gradually there was built up a counter force, positive instead of negative able by a mighty effort to hold together against all the innate tendencies of criticism and disintegration", *Ibidem*.

570 "José Ortega y Gasset representa elementos progresivos en positivo. O mejor dicho, los inspira. Es una tarea dura e ingrata representar la España individualista, y aunque Ortega y Gasset tiene un asiento en las Cortes y es el líder de un partido político llamado Agrupación al Servicio de la República, su verdadero lugar está fuera comentando e inspirando desde ahí. Analiza, disecciona, diagnostica y luego prescribe. Constante y brillantemente ha trabajado a favor, y sólo indirectamente en contra. Con una prosa lúcida y vívida, ha escrito la serie de artículos 'Hacia una política nacional'. El lema de su partido es 'Nación y trabajo', y sólo los amigos más sagaces de España son capaces de entender la profundidad de ese lema", *Ibid.*, pp. 52-53. La

En este fragmento se percibe la sorpresa de Adams ante su esclarecedora capacidad de análisis sobre el presente y sus argumentos para construir un futuro colectivo común. Fue suficiente para despertar la curiosidad de la joven periodista que leyó su obra hasta el momento. Es entonces cuando entendió que la arena política era sólo una ocupación circunstancial y necesaria, que formaba parte de un proyecto más amplio y abarcador.

La misma asombrosa frescura de este primer artículo se percibe en otro de diciembre de 1933. Titula ‘Ortega y Gasset’ un texto a propósito del éxito que *The Revolt of the Masses* está teniendo entre sus compatriotas. Adams confirma el elogio que el ensayo y su autor merecen en Estados Unidos, y va más allá. Su conocimiento de la obra de Ortega le permite asegurar que, siendo excepcional, *La rebelión de las masas* no representaba la totalidad del pensamiento orteguiano, ni siquiera uno de sus mayores intereses y que su visión sociológica era sólo una faceta más de las muchas desplegadas desde 1914:

Unless one reads Spanish, there is not yet any way of enjoying books of his at once more varied and more characteristic. The relentless and passionate logic of *España invertebrada*, the beautiful precision of *La deshumanización del arte*, all the charm, the fire, the poetry of his seven volumes of *Spectator* papers are imprisoned in a language which comparatively few Americans read. His ideas on the novel, the things he thinks about the citizen’s service to the state, politics, the lost Atlantics, women, economics, the Escorial, music, the Spanish provinces, life, history, mathematics, and the Catalan problem are all hidden except for those to whom Cervantes is possible in the original.<sup>571</sup>

---

serie de artículos se tituló ‘Hacia un partido de la Nación’ aparecidos en el diario *Luz* en enero de 1932. Cfr. OC V, pp. 3-9.

571 “A menos que uno lea español, no hay todavía ninguna manera

Y por encima de todos ellos estaba ‘Spineless Spain [*España invertebrada*]’ de la que decía que era la descripción de un cadáver comatoso sobre el cual Ortega construía un nuevo marco ideológico.<sup>572</sup> Con este artículo, Adams no sólo reafirmaba la solidez e importancia del pensamiento de Ortega, sino que lamentaba lo tarde que se había dado a conocer en Estados Unidos por el simple hecho de haber nacido en España y haber escrito en un idioma sólo atractivo para aventureros románticos o para comerciantes que veían en América Latina un prometedor bazar.

Entre ambos artículos Adams se había atrevido a dirigirle a Norton una misiva en la que le agradecía la feliz idea de publicar *The Revolt of the Masses*. Todavía no lo había leído, pero le parecía que la traducción, según decía el *Times*, era bastante buena.<sup>573</sup> Ella conocía la obra orteguiana pero hasta ese momento no había pensado

---

de disfrutar de sus libros más variados y a un mismo tiempo más característicos. La lógica implacable y apasionada de *España invertebrada*, la hermosa precisión de *La deshumanización del arte*, todo el encanto, el fuego, la poesía de sus siete volúmenes de *El espectador* están encerrados en un idioma que comparativamente pocos americanos leen. Sus ideas sobre la novela, las cosas que piensa sobre el servicio ciudadano al estado, la política, la perdida Atlántida, las mujeres, la economía, el Escorial, la música, las provincias españolas, la vida, la Historia, las matemáticas y el problema catalán están ocultas salvo para aquellos que pueden leer a Cervantes en el original”, en M. ADAMS, ‘Ortega y Gasset’, *op., cit.*

572 “Above all there is the impressive evidence of those years of hammering away at the antiquated and comatose corpse of what he himself called Spineless Spain, while he was at the same time setting up the ideological framework for the new. [Por encima de todo está la impresionante evidencia de esos años de martilleo en el cadáver anticuado y comatoso de lo que él mismo llamó la España invertebrada, mientras que al mismo tiempo estaba estableciendo el marco ideológico para lo nuevo]”, *Ibid*, p. 378.

573 Carta de 22 de agosto de 1932, Archivo editorial Norton & Norton Co., New York.

que pudiera interesar en Estados Unidos, así que con inteligente estrategia, se postuló ante Norton como futura traductora, si bien se consideraba *amateur*.

Norton andaba a la búsqueda de alguien que acogiese la segunda parte de *The Revolt of the Masses* que Ortega le había prometido, dado que Carey no podía ser. Había asegurado que lo consultaría con Onís. Si lo hizo y, en tal caso, si Onís conocía a Adams, es algo que no he conseguido averiguar. Sí hay evidencia de que Adams fue propuesta para versionar el nunca escrito *The Revolt of the Masses. Volume II*<sup>574</sup> y unas conferencias que debieron publicarse en otoño de 1934.

A finales de 1933, y a instancias de Federico de Onís y Warder Norton, Ortega había sido invitado por James B. Conant, presidente de Harvard University, a dar una serie de conferencias dentro del programa de las Godkin Lectures para el siguiente otoño.<sup>575</sup> Ortega aceptó y Norton puso a su disposición la editorial para componer un librito con ellas. Cuando poco antes de emprender el viaje Ortega decidió que no era el momento adecuado, y habiendo asegurado a Norton que las conferencias estaban casi terminadas de redactar, este pidió a Adams que se desviara un poco del viaje por Italia y Francia que tenía programado ese verano y recogiera en San Sebastián el manuscrito de las conferencias de manos del español. El problema fue que apenas estaban esbozadas y en parte seguían dando vueltas en la cabeza

---

574 “Me parece muy bien la elección que ha hecho usted de Miss Adams para hacer la versión [de *The Revolt of the Masses. Volume II*] y llegado el momento yo procuraré ayudarle cuanto pueda, a fin de que podamos hacer una obra lo mejor posible”, en borrador de carta de José Ortega y Gasset a W. W. Norton de 27 de marzo de 1934. Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura PB 314/35. El original se conserva en el Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York.

575 Cfr. ‘Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset–James Bryant Conant con la mediación de Warder Norton. Epistolario (1935-1937)’, *op. cit.*

del filósofo. Sólo las especiales circunstancias del otoño de 1937, estando ya Ortega en el exilio y en precarias circunstancias, hicieron posible que Mildred Adams se estrenara como su traductora con *Invertebrate Spain*, que apareció ese mismo año en New York y Londres<sup>576</sup> con ensayos procedentes de *España invertebrada*, *El espectador*<sup>577</sup> y artículos de *El Sol*<sup>578</sup> y con un prólogo de ella misma.

El ensayo, idea de Helene Weyl, iba a contar en principio con la asesoría de la alemana,<sup>579</sup> pero tras retocar Adams el proyecto, aquélla cedió ante una propuesta que consideraba más política que filosófica: “Norton le ha mandado el índice de *Invertebrate Spain*. No concuerda totalmente con mi borrador, es más político y será algo más corto de lo que era mi intención; pero me parece bien darle carta blanca a M. Adams a este respecto, es una mujer comprensiva y de confianza y conoce al público americano mejor que yo”.<sup>580</sup>

---

576 J. ORTEGA Y GASSET, *Invertebrate Spain*, trad. de Mildred Adams, Norton/Allen & Unwin, New York/London, 1937.

577 ‘Castille and the Asturias: Two Civilizations’ (OC II 377-392), ‘The Meaning of Castles in Spain’ (OC II 536-549), ‘A Topography of Spanish Pride’ (OC II 449-454), ‘Arid Plains, and Arid Men’ (OC II 487) y ‘The Increasing Menace of Society’ (OC II 705-719); ‘Against the Economic Interpretation of History’ (OC II 633-643); ‘On Fascism’ (OC II 608-615) y ‘Meditation in the Escorial’ (OC II 658-664).

578 ‘A Theory about Andalusia’ (*El Sol*, 1927. Cfr. OC VI 175-183).

579 En carta a Weyl escribe Ortega el 30 de enero de 1937: “Norton me habla del proyecto imaginado por usted de hacer un tomo con *España invertebrada* y otros ensayos españoles, en cuya traducción colaborará usted generosamente. Ya por anticipado había yo enviado a Norton mi aprobación para cuanto usted resolviese. Conviene, sin embargo, que en su hora me haga usted saber qué ensayos han sido elegidos”, en *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 196.

580 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 202.

El título fue bien acogido por la crítica aunque Ortega no quedó conforme con ciertas decisiones de Adams: ni con las palabras de presentación, ni con algunas notas a pie de página que, según él, comprometían su esfuerzo de mantener la neutralidad ante los dos bandos españoles en lucha. Cuando Ortega supo que ‘Contra el fascismo’ iba a ser incluido en ese volumen, se alarmó. Creía recordar que ahí había dicho que el carácter español era menos criminoso que el italiano y se negó a que fuera incluido en el volumen americano. Como estaba sin su biblioteca, se demoró hasta que tuvo acceso a los volúmenes de su obra completa publicada en 1932 en La Sorbonne para confirmar que donde decía lo que en ese momento no era preciso recordar no aparecía en ‘Contra el fascismo’ como creía, sino en ‘Destinos diferentes’.<sup>581</sup> Entonces telegrafió a Norton para enmendar el error y recibió como respuesta que Adams proponía incluir también este último artículo suprimiendo la frase donde el concepto aparecía. Ortega no podía dar crédito a semejante idea:

Y lo que no comprendo es cómo Miss Adams, persona de tacto y buen gusto y delicadeza de alma, ha admitido un momento siquiera la posibilidad de publicar ahora esas páginas. Porque no cabe suprimir esa frase que se refiere a los españoles, dado que todo el artículo ‘Destinos diferentes’ gira sobre la dicha contraposición. ¿Queda ahora esclarecido este punto por completo?<sup>582</sup>

---

581 Inicialmente en *El espectador* VI. Cfr. OC II 616-618.

582 La frase en el artículo era: “La violencia continuada, aunque la ejecute el Estado, revela cierta propensión criminoso en el *ethos* social de que emana. Esta atmósfera de criminalidad nativa llega a nosotros, en bocanadas, apenas abrimos un libro de historia antigua. Admiro mucho a Italia, pero no admiro su genio gesticulante y su política violenta. Prefiero el destino español, más delicado y más humano que no hace del poder público un ídolo y se opone resueltamente a que el Estado machaque a los ciudadanos” (OC II 618).

El artículo no se incorporó a *Invertebrate Spain*, pero Norton pensaba que Ortega se equivocaba respecto a que el prólogo y las notas de Adams dinamitaban su neutralidad en los asuntos españoles y se negaba a reimprimirlo con correcciones como exigía el filósofo:

Now with reference to *Invertebrate Spain*, while we anticipated some further sales of the book, we still have such a large stock of our first printing that there is little likelihood of our ever being called upon to reprint, and consequently have an opportunity to revise the edition to omit some of Miss Adams' footnotes and her Foreword to which you raised objections. But what I would like to do, in the circumstances, is to give you what I feel to be positive evidence that despite the character of Miss Adams' Foreword and footnotes your book was not interpreted by our public here as placing you in a non-neutral position in the Spanish civil war.<sup>583</sup>

La carta la acompañó Norton de numerosas reseñas del libro aparecidas en publicaciones periódicas del más amplio espectro político: desde las católicas *America*, *Dominica* y *The New York Sun*; pasando por las conservadoras *The Wall Street Journal*, *Living Age* y *The Atlantic Monthly*; hasta las que Norton llama las “leading radicals”, *The Nation* y *The New Republic*, que eran periódicos de tendencia centroizquierdista. Esas reseñas

---

583 “Ahora, respecto a *España Invertebrada*, aunque anticipamos algunas ventas adicionales del libro, todavía tenemos un stock tan grande de nuestra primera impresión que es poco probable que requiera una reimpresión y, por lo tanto, que tengamos la oportunidad de revisar la edición para omitir algunas de las notas a pie de página de la señorita Adams y su prólogo, a los que usted puso objeciones. Pero lo que me gustaría hacer en estas circunstancias, es darle lo que creo que es una evidencia positiva de que a pesar del carácter del prólogo y las notas al pie de la señorita Adams, su libro no fue interpretado por nuestro público como una posición no neutral en la guerra civil española”, en carta de W. W. Norton a José Ortega y Gasset de 18 de enero de 1938. Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York.

confirmaban que “the publication of *Invertebrate Spain* in North America has not affected your position here”.<sup>584</sup> No hubo rectificación de la edición, pero Adams no volvió a traducir un texto suyo en más de dos décadas.<sup>585</sup> Corresponde este episodio al periodo en que Ortega escribió su *Miseria y esplendor de la traducción* donde decía: “Nuestras lenguas son instrumentos anacrónicos. Al hablar somos humildes rehenes del pasado” (OC V, 720).

Cuando las circunstancias económicas de Ortega mejoraron un poco y en agradecimiento al apoyo recibido por Norton, el madrileño le prometió un manuscrito completamente nuevo. Se trataba de *El hombre y la gente* que fue gestando y ampliando hasta el final de sus días y que, a punto de entrar en imprenta, dejó inacabado al fallecer en octubre de 1955.<sup>586</sup> Para cuando Adams volvió a firmar una traducción de Ortega para Norton, ambos hombres habían fallecido. Norton lo había hecho en 1945 de un repentino infarto de miocardio. El íntimo convencimiento de que su editorial debía dar a conocer la obra de Ortega a los norteamericanos lo perpetuó su sucesor, Storer B. Lunt, bajo cuya dirección Adams

---

584 “[L]a publicación de *España invertebrada* en Estados Unidos no ha afectado su posición aquí”, en *Ibidem*.

585 En los años cuarenta, Mildred Adams tradujo del colombiano Germán Arciniegas, *Jiménez de Quesada* de 1939 para la editorial The Virking Press de New York en 1942 y colaboró en el volumen colectivo *A History of Modern Drama*, D. Appleton-Century, New York, [1947] con dos análisis, ‘Spain and Spanish America’ y ‘Portugal and Brazil’.

586 Sólo póstumamente el libro salió de las prensas de la editorial familiar Revista de Occidente (2ª etapa) e inmediatamente después en New York, en traducción de William R. Trask. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Man and People [El hombre y la gente]*, trad. de William Trask, W. W. Norton & Co., New York, 1957.

tradujo *En torno a Galileo, Qué es filosofía, Lecciones de metafísica, La idea de principio en Leibniz y Sobre una interpretación de la Historia Universal*.<sup>587</sup>

HELENE WEYL, LA TRADUCTORA DE ORTEGA TAMBIÉN AL INGLÉS. Será Helene Weyl (1843-1948), a quien la lengua inglesa le parecía “seca, concreta e implacable”,<sup>588</sup> la encargada de componer a lo largo de 1940 casi todo *Toward a Philosophy of History*<sup>589</sup> en paralelo a la versión alemana. Como en casos anteriores, se trató de una reunión de ensayos previos del filósofo: ‘History as a System’ (versión de William C. Atkinson),<sup>590</sup> ‘Unity and

---

587 J. ORTEGA Y GASSET, *Man and Crisis [En torno a Galileo]*, trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Co., New York, 1958; *What is Philosophy?*, trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Co., New York, [1961]; *Some Lessons of Metaphysics*, trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Co., New York, [1969], *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Co., New York, [1971] y *An Interpretation of Universal History*, trad. de Mildred Adams, W. W. Norton & Co., New York, [1973].

588 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 248.

589 J. ORTEGA Y GASSET, *Toward a Philosophy of History*, trad. de Helene Weyl, W. W. Norton & Co., New York, 1941. Con epílogo del filósofo John William Miller, la traducción de Weyl volverá a publicarla Norton en 1961 con el nuevo título *History as a System and Other Essays. Toward a Philosophy of History* (reeditada en 1981 por Greenwood Press, Westport, Conn).

590 Aparecida primero en *Philosophy & History: Essays Presented to Ernst Cassirer*, ed. de R. Klibansky y H. J. Paton, The Clarendon Press, Oxford, 1936. William Christopher Atkinson (1902-1992) era hispanista irlandés formado en Belfast y Madrid. Entre sus trabajos: *Hernán Pérez de Oliva: A Biographical and Critical Study* (1927), *Spain. A Brief History* (1934), *Luis Vives and Poor Relief* (1935), *The Lusiads of Camoens* (1952), *The Remarkable Life of Don Diego* (1958), *A History of Spain and Portugal* (1960), *The Conquest of New Granada* (1961) y *The Happy Captive* (1977). Fue miembro del MI5 en España entre 1936 y 1945 (Cfr. [Records of British Foreign Office and MI5 Intelligence Gathering and Surveillance of Spanish Individuals],

Diversity of Europe' (en versión de M. Eleanor Clark),<sup>591</sup> 'The Sportive Origin of the State', 'Man the Technician', 'The Argentine State and the Argentinean', estos tres últimos traducidos por Weyl.<sup>592</sup> Inicialmente, la alemana había incluido 'Sobre el pacifismo' que fue rechazado por Ortega para la versión americana. En respuesta a esa propuesta, aceptada con reparos por telegrama<sup>593</sup> que fueron detallados por carta después, Ortega presentaba objeciones que no tenían que ver con la traducción propiamente dicha como con la selección de los textos y, sobre todo, con la oportunidad de publicarlos. Salvo 'Historia como sistema' y 'El estado argentino y el hombre argentino' a los que no ponía objeciones, el resto le parecía que, como en 1937, lo situaban políticamente en una posición desde la que no quería ser leído.<sup>594</sup> 'Sobre el pacifismo' fue suprimido, pero el resto de los textos seleccionados por Weyl fueron aceptados a regañadientes. Su autocrítica feroz —decía que eran "una falsificación de mi labor", producto de la "pura e

---

1936-1945, Special Collections, Universidad de San Diego (California). URL: <https://roger.ucsd.edu:443/record=b5583762~S9> (Consulta: 22 mayo 2020).

591 Corresponde a 'Prólogo para franceses' (OC IV, 349-372) y 'Epílogo para ingleses' (OC IV, 501-505).

592 Se corresponde en *El espectador VII* con 'Intimidades' (OC II 728-755).

593 "Ocupadísimo. Puede publicarse el libro pero advirtiendo la ocasionalidad e insuficiencia del prólogo y técnica. Afectos superlativos", 11 de octubre de 1940. De José Ortega y Gasset a Helene Weyl, conservado en el Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York.

594 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 239.

insuficiente improvisación”—, la suavizó en sus palabras prologales<sup>595</sup> que matizan la rotunda opinión expresada a Weyl por carta:

La edición extranjera a veces falsea radicalmente el pensamiento de uno y claro está que esa incapacidad de estar enterado en una nación de lo que pasa en otra, así en grande como en lo pequeño, ejerce su deplorable influjo sobre todos los demás órdenes harto más graves que la traducción de libros.<sup>596</sup>

A diferencia de lo que venía ocurriendo con las traducciones anteriores a la guerra, las posteriores *no cantaban su canción*, y no lo hacían no tanto por la traducción en sí, sino porque el original ya no respondía a la realidad en tanto que las circunstancias la habían transformado hasta hacerla irreconocible: “somos humildes rehenes del pasado”, había escrito en 1937.

También en Princeton, Weyl entabló contactos editoriales que le permitieron promocionar la obra de Ortega. Su marido era miembro del claustro a donde había llegado junto a su maestro Einstein. Por aquellos días en que terminaba de componerse el nuevo libro de Ortega en New York, Américo Castro se instalaba en el Departamento de Lenguas Románicas donde ocuparía la cátedra Emory L. Ford hasta su jubilación en 1953.<sup>597</sup> Fue

---

595 *Ibidem*, p. 240 y J. ORTEGA Y GASSET, ‘Author’s Foreword’, *Toward a Philosophy of History*, *op. cit.*, p. IX.

596 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, *op. cit.*, p. 252.

597 El historiador Américo Castro (1885-1972) era discípulo de Ramón Menéndez Pidal y compañero de Federico de Onís en el Centro de Estudios Históricos de Madrid a comienzos del siglo XX. Institucionista y liberal como Ortega, era sólo dos años más joven que él, ambos pertenecientes a la generación del 14 y, como tales, participaron en el Homenaje a *Azorín* en Aranjuez en noviembre de 1913. Fue nombrado

a él, en palabras de Weyl a Ortega, a quien se le ocurrió “reunir en una nueva colección sus ensayos filosóficos y los filosófico-históricos en un volumen que yo traduciría al inglés” para Princeton University Press.<sup>598</sup> Aunque la iniciativa era de Castro y su universidad, Weyl y la editorial convinieron en ofrecérselo primero a Norton. Reunía diversos ensayos encabezados por ‘Del imperio romano’ que, por lo “esotérico del material”,<sup>599</sup> Weyl dudaba que Norton aceptara. Pero se equivocaba, el libro con el título *Concord and Liberty* salió en Norton & Norton Co.<sup>600</sup> El título lo había elegido Weyl pensando en el público americano y, sobre todo, en conseguir ventas, ya que era de la opinión de que su contenido era un tanto árido para el tipo de cliente del catálogo de Norton. A pesar de ello, no estaba del todo conforme porque sentía traicionar el original ‘Del imperio romano’ que le parecía muy alejado de los intereses de la Norteamérica recién salida victoriosa de la guerra mundial. Así se lo confiesa a Ortega: “no me sentí muy bien con el cambio de título [...] me dije a mí misma que usted tuvo el material

---

embajador de España en Alemania en 1931 y cónsul en Hendaya durante la guerra. Salió del país en coche con *Azorín* y se exilió en Estados Unidos en 1938.

598 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 258.

599 *Ibidem*.

600 J. ORTEGA Y GASSET, *Concord and Liberty*, trad. de Helene Weyl, W. W. Norton & Co., New York, 1946. Además del prefacio de la traductora, la obra contiene los ensayos: ‘Concord and Liberty [Del imperio romano]’, ‘Notes on Thinking: Its Creation of the World and its Creation of God [Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia]’, ‘Prologue to a History of Philosophy [Ideas para una historia de la filosofía]’ y ‘A Chapter from the History of Ideas: Wilhem Dilthey and the Idea of Life [Guillermo Dilthey y la idea de la vida]’.

con suficiente anterioridad y que no puso ninguna objeción”.<sup>601</sup> Cuando el libro salió de imprenta, Norton ya había fallecido.

DOS PROYECTOS FRUSTRADOS. Será la última traducción en la que colaborarán Weyl y la editorial neoyorquina, pero no la última de una ni de otra por separado. Todavía quedaban algunos de los ensayos más aclamados de Ortega sin trasladar íntegramente al inglés, como *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*. Cabe recordar que tras la traducción privada del jovencísimo McVitty, Jr. en 1925 y la publicación en prensa de algún fragmento más,<sup>602</sup> el único intento serio de llevarlo a imprenta había fracasado. Tuvo lugar entre finales de 1937 y comienzos del siguiente año y como protagonistas, Norton y Weyl por un lado, y el ya citado McVitty y un profesor de Black Mountain College de Asheville (North Carolina) llamado Frederick Mangold, por otro. Mangold y McVitty habían coincidido en la universidad y, años después, seguían manteniendo el contacto. Mangold había sido uno de aquellos miembros del grupo íntimo de McVitty que había conseguido un ejemplar de *Dehumanization of Art* que ahora utilizaba para sus clases de estética, junto con una traducción — propia y *ad hoc*— de ‘Ideas sobre la novela’ y ‘El arte en presente y en pretérito’. Tuvo la iniciativa de proponer a Norton la publicación del ensayo completo si McVitty accedía a enviarle su parte. Éste aceptó e incluso se animó a completar el reducido volumen con el ‘Prólogo para franceses’ que había aparecido hacía poco en el bonaerense *La Nación*. Interesado el editor neoyorquino, implicó a Weyl como evaluadora de la calidad del trabajo. Ambos coincidieron en que era mejor que los ensayos

---

601 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, p. 261.

602 Cfr. PEDRO V. FERNÁNDEZ, *op. cit.*

de estética aparecieran juntos en un único volumen y que el ‘Prólogo para franceses’, en versión de McVitty, se añadiera a una nueva edición de *La rebelión de las masas* que se proponían hacer con aquiescencia de Ortega y que saldría hacia 1938. Además, Ortega podría añadir una nueva introducción a esta última y, con ayuda de Weyl, incorporar las oportunas correcciones sobre la versión de Carey. De este modo, y en sólo dos años, podrían relanzar el título en Estados Unidos y añadir uno nuevo sobre estética.

Mangold envió su parte a tiempo y, como McVitty se retrasaba, remitió a Norton su propio ejemplar de la versión del amigo. Weyl y Ortega, por su parte, terminaron de revisar las pruebas de la primera edición de *La rebelión de las masas*. Los siguientes pasos eran recibir de McVitty su traducción del ‘Prólogo para franceses’ y que el filósofo escribiera una nueva introducción. Sin embargo, tres circunstancias iban a invalidar ambos proyectos. En primer lugar, cuando Norton recibió la traducción del joven McVitty, consideró su publicación inviable:

I did receive the *Dehumanization* from Mr. Mangold and have concluded quite definitively that it is impossible to make a volume of which this would be the *pièce de résistance*. When I see you, I can explain why I take a strong position here.<sup>603</sup>

---

603 “Recibí la *Deshumanización* del señor Mangold y he concluido que definitivamente es imposible hacer un volumen del cual esta sería la *pièce de résistance*. Cuando te vea, te explicaré por qué tomo una posición decidida aquí”, en carta de Norton a Weyl de 18 de enero de 1936, Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York.

En segundo lugar, McVitty nunca envió su 'Prólogo para franceses'. En carta a Weyl señaló que se iba a retrasar en la entrega y tres meses después confirmó que no había empezado aún y que no podría acometer el proyecto.<sup>604</sup> Norton recurrió entonces a Polly Norton.<sup>605</sup>

La tercera razón está relacionada con aquel episodio de las conferencias en Harvard que tendrá una segunda parte coincidiendo en el tiempo con estos dos proyectos editoriales. Entre los intentos de Norton y Weyl por que Ortega considerara Estados Unidos como un posible destino para su exilio, ambos consiguieron que Conant reactivara la invitación a Ortega. Las circunstancias en que se dieron no fueron ni fáciles ni exentas de una enorme presión emocional a la que estaba sometido el filósofo que, además, arrastraba una enfermedad desde antes del estallido de la guerra civil. En este contexto y viéndolo más como una salida de la situación angustiosa en la que se encontraba que como la responsabilidad en que se embarcaba aceptándola, Ortega respondió afirmativamente a la invitación. Luego vio que era imposible cumplir siquiera con la redacción de las conferencias sin biblioteca y sin salud, sin hablar de que económicamente, la oferta más que aliviarle le complicaba aún más. Estamos en 1938, el mundo aún

---

604 Cartas de 4 de enero y 4 de abril de 1938, respectivamente, en el Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York. Para la secuencia de estos hechos véase también *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, *op. cit.*, pp. 230-232.

605 Mary Dows Herter Norton (1892-1985) era una editora musical de gran prestigio y traductora al inglés del alemán (tradujo a Rainer Maria Rilke). El matrimonio Warder y Polly Norton fundó la editorial Norton & Norton Co. Hablaba español, de hecho, ella hizo de intérprete cuando en junio de 1935 los Norton fueron a San Sebastián a conocer a Ortega. Cfr. 'Warder Norton y José Ortega y Gasset. La historia de una relación editorial en los Estados Unidos', *op. cit.*, pp. 129-130. Sobre la traducción de Polly Norton cfr. J. Ortega y Gasset y H. Weyl, *op. cit.*, pp. 230-231.

seguía igual para casi todos, aunque iba a durar bien poco; para los españoles, en cambio, ya se había puesto completamente patas arriba.

Ortega renunció a las Godkin Lectures por segunda vez, lo que provocó cierta tensión con Norton y Weyl. Pero además, en la segunda mitad de 1938, el filósofo recayó en su enfermedad invalidándolo para el trabajo durante meses, además de llevarlo casi hasta las mismas puertas de la muerte. *La rebelión de las masas* no tuvo una segunda edición en la editorial neoyorquina sino póstumamente, en 1957. Este episodio también retrasó *sine die* la aparición de *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, lo que suponía que, fallecido Norton, el libro tal como había aparecido en Revista de Occidente permaneciera inédito en inglés. Fue entonces cuando Weyl se decidió a darlo a Princeton University Press en versión propia. En septiembre de 1946 anunciaba en carta a Ortega que ya había entregado el manuscrito a la editorial. Esta todavía se retrasó dos años en publicarlo, sólo unos meses antes de que la alemana muriera en septiembre de 1948.<sup>606</sup>

NUEVOS TRADUCTORES: HOWARD LEE NOSTRAND. Mientras Norton estuvo al frente de la editorial, los textos de Ortega pasaban inexcusablemente por las manos de las dos mujeres que más y mejor tradujeron al filósofo al inglés, Adams y Weyl. Pero también trató de integrar una nueva generación de traductores. Se ha visto cómo el proyecto de Mangold y McVitty no había llegado a buen puerto. Lo mismo ocurrió, pero por razones distintas, con el propuesto por Howard Lee Nostrand (1910-2004). Nostrand era profesor del Departamento de Lenguas

---

606 J. ORTEGA Y GASSET, *The Dehumanization of Art and Notes on the Novel*, trad. de Helene Weyl, Princeton University Press, Princeton, 1948. Dos décadas después se reeditarán con el nuevo título *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature* (1968).

de la Academia Naval en Annapolis (Maryland) y uno de los tres editores de la revista *The New Frontier*,<sup>607</sup> cuya gestión le había permitido conocer a Norton. En septiembre de 1937 le escribió para proponerle *Misión de la Universidad* con una introducción propia de modo que hiciera atractivo el texto para el público norteamericano. Había hecho un resumen del mismo para su revista y había apreciado el interés que podía despertar el ensayo en un momento como aquel en el que la reforma educativa de la enseñanza superior concitaba corrientes y opiniones no sólo diversas, sino incluso antagónicas. Su reacción al leer el ensayo de Ortega era entusiasta:

Ortega holds a unique place among the contemporary philosophers of education. His essay on the higher learning is an essential part of the apparatus, wherever the subject is debated; an American edition is even more necessary than was the second Spanish edition which appeared last year.<sup>608</sup>

Nostrand creía que frente al grupo de filósofos de la educación que sólo prestaban atención a aplacar los abusos del sistema, Ortega se distinguía al proponer un organismo educativo capaz de resistir ese tipo de abusos presentes en toda actividad de gestión humana. También se diferenciaba de aquellos otros que con John Dewey a la cabeza se preocupaban casi exclusivamente por la psicología individual del alumno y de aquellos otros en

---

607 Inició sus publicaciones bimensuales en 1934 en Exeter (New Hampshire). Los otros dos editores eran Brooks Otis y Reuben Brower.

608 “Ortega ocupa un lugar único entre los filósofos de la educación contemporáneos. Su ensayo sobre enseñanza superior es una parte esencial del sistema, allá donde la materia se debata; una edición americana es incluso más necesaria que la segunda edición española aparecida el año pasado”, en carta de Howard Lee Nostrand a W. W. Norton de 16 de agosto de 1937, Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York.

el extremo opuesto que, como Robert M. Hutchings, defendían una educación que tuviera como fundamento la cultura general y descuidara el interés individual, lo que Nostrand llamaba el “egoísmo saludable que los alumnos traen a la universidad”. Para él, Ortega se acercaba —y sólo en parte— a Alfred N. Whitehead en su esfuerzo por encontrar un equilibrio entre los aspectos cultural y profesional que debían estar presentes en toda propuesta de reforma universitaria.

La universidad no debía ser exclusivamente una institución que diera nociones culturales a sus alumnos o que los preparara para una profesión, sino que debía fundamentarse sobre un currículum mixto que atendiera ambos aspectos. Pero, y aquí es cuando Nostrand se mostraba más apasionado, Ortega se distanciaba de Whitehead, superándolo, en dos puntos fundamentales: el primero, porque desarrollaba un concepto esencial como el de “ideas vivas” que lo identificaba con una cultura viable para el “hombre medio” de sociedades democráticas. El segundo, porque frente a la exposición abstracta y oscura del americano, el español

con su lógica característica procede a mostrar la consiguiente necesidad de un esfuerzo consciente y concertado de especialistas responsables de solucionar colectivamente una filosofía de la historia y de la ciencia.<sup>609</sup>

Norton aceptó el reto no sin antes advertir al traductor que tanto la versión al inglés como la introducción debían tener el plácet del filósofo. Lejos de asustarse, Nostrand se alegró de la oportunidad de “dialogar” intelectualmente con quien tanto admiraba, hasta el punto de sugerir que podría indicar al filósofo una serie de cambios muy concretos que harían el texto mucho más comprensible al

---

609 Carta de 16 de agosto de 1937, Archivo editorial Norton & Norton Co., New York.

contexto educativo norteamericano, además de animarle a completar aspectos que en la versión original habían quedado meramente apuntados sin más desarrollo. Norton advirtió: todo intercambio se haría a través de él y, en cualquier caso, debía estar preparado para correr el riesgo de que una vez el trabajo estuviera completado, acabara por frustrarse porque el autor, “una persona muy temperamental que, por razones que sólo él sabe”,<sup>610</sup> no quisiera que se tradujera, no estuviera dispuesto a revisarlo o cualquier otra inesperable contingencia. Nostrand recogió el guante que el editor le lanzaba. Su propósito era tener *Misión* traducida y enviada para su corrección en julio de 1938. Mientras tanto, Norton escribió a Ortega con el nuevo proyecto y a Mildred Adams para que evaluase la oportunidad de publicarlo como libro.<sup>611</sup> Adams contestó negativamente,<sup>612</sup> concluyendo su informe al decir que le parecía más apropiado darlo a una revista del tipo *Harper's Magazine* o *The Atlantic*. Ortega,

---

610 “[A] very temperamental person who, for reasons best known to himself”, en carta de 10 de septiembre de 1937, Archivo editorial Norton & Norton Co., New York.

611 Carta 8 de octubre de 1937, Archivo editorial Norton & Norton Co., New York.

612 “Ortega’s reasoning is, of course interesting as usual. He protests against too much emphasis on scientific teaching and too much emphasis on professional teaching, and his belief is, as I have said, that the university shall be a great cultural medium for imparting to the average man a knowledge of the world he lives in. [El razonamiento de Ortega es, por supuesto, tan interesante como de costumbre. Protesta con demasiado énfasis contra la enseñanza científica y con demasiado énfasis contra la enseñanza profesional, y su creencia es, como he dicho, que la universidad será un excelente medio cultural para impartir al hombre promedio el conocimiento del mundo en el que vive]”, en carta de 21 de octubre de 1937, Archivo editorial Norton & Norton Co. en New York.

en cambio, respondió afirmativamente e incluso mostró interés por revisar “mi viejo ensayo”, espoleado por las posibles indicaciones del traductor.<sup>613</sup>

No he localizado correspondencia relativa al momento en que Nostrand terminó su versión, se la envió a Norton, la revisó Weyl y, en todo caso, estuvo preparada para que la viera Ortega. Sabemos que en algún momento el proceso se interrumpió, muy probablemente antes siquiera de que llegara a manos del español. Y lo sabemos por dos hechos, el primero es que *Mission of the University* se publicó en las prensas de la Universidad de Princeton cinco años más tarde,<sup>614</sup> cuando Nostrand era ya catedrático y jefe del Department of Romance Languages de la Universidad de Washington; y, segundo, porque hay una carta de julio de 1943 en la que Weyl sugiere a Ortega que apruebe la traducción de Nostrand para Princeton porque, aunque ella no lo conoce personalmente, pudo leer aquella primera versión que hizo para Norton y que éste rechazó.<sup>615</sup>

*Mission of the University* tuvo encontradas reseñas.<sup>616</sup> Eric Russell Bentley<sup>617</sup> acusaba al traductor de hacer del prólogo una apología del autor. Se preguntaba por la tardanza en traducir un libro que era contemporáneo de *La rebelión de las masas*, y afirmaba que su “tono y método” eran acordes con el antiprogresismo de la época.

---

613 Carta de 3 de enero de 1938, Archivo editorial Norton & Norton Co., New York.

614 J. ORTEGA Y GASSET, *Mission of the University*, introd. y trad. de Howard Lee Nostrand, Princeton University Press, Princeton, 1944.

615 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, pp. 257.

616 Debo la información y valoración relativa a estas reseñas a Javier Zamora Bonilla.

617 E. RUSSELL BENTLEY, *The Saturday Review*, vol. 27 (23 de diciembre de 1944), p. 8.

Ortega y Gasset —afirmaba Russel Bentley— es un político y filósofo social imposible, y el presente libro revela sus muy pocas y muy simples ideas en toda su estremecedora desnudez.

En una mofa burda y desconocedora de la Universidad en la que enseñó Ortega, aseguraba que si tomábamos al pie de la letra su afirmación de que él sólo era un periodista, teníamos la clave de la vida universitaria que proponía el libro. Terminaba diciendo que resaltaba el respeto de Ortega por las ideas vivas, pero “es una pena que esté frecuentemente encadenado por ideas muertas”.<sup>618</sup>

La reseña del *The Journal of Philosophy*<sup>619</sup> insistía en la influencia que ejercía Dilthey en Ortega y en una visión de la universidad como un centro de cultura más que de entrenamiento profesional o investigación científica. Asimismo, Ortega otorgaba un papel central a la filosofía en la universidad y apostaba por seleccionar a los profesores en función de su capacidad de síntesis más que de investigación. Por último, reconocía la necesidad que el español atribuía al permanente contacto de la universidad con la ciencia, con la vida pública, con la realidad histórica y con el mundo del momento.

George H. Sabine era igualmente moderado en la reseña de *The Philosophical Review*.<sup>620</sup> Aseguraba que la principal tesis del libro era hacer del estudiante una persona culta, es decir, poseedor de un sistema de ideas vitales acordes con su época y que nada tenía que ver con un decorativo conjunto de conocimientos sobre literatura y arte. Apreciaba otros temas centrales del libro

---

618 *Ibidem*.

619 H. T. C., *The Journal of Philosophy*, vol. XLII, 12 (7 de junio de 1945), pp. 332-333.

620 G. H. SABINE, *The Philosophical Review*, vol. LV, 6 (noviembre de 1946), pp. 698-699.

tales como la necesidad de una “Facultad de Cultura”, la contratación de profesores con talento para la síntesis y, sobre todo, el intento de conseguir una universidad no centrada en lo científico, aunque preocupada por la ciencia. Aplicaba el análisis al *Liberal Arts College* donde se mezclan las enseñanzas de la física, la biología, la historia, la sociología y la filosofía para estudiantes que no tenían, en principio, la intención de ser especialistas en ninguna de estas materias. Que el intento no hubiera conseguido enseñar el sistema de ideas del que vive cada época —punto central en el libro de Ortega—, no quitaba mérito a las buenas intenciones. La síntesis de la ciencia con un cuerpo efectivo de ideas sociales y morales estaba aún por conseguirse y el camino no era la manipulación de las instituciones universitarias.

NUEVOS TRADUCTORES: CHARLES DAVID LEY. El último título en inglés de una obra de Ortega que salió de imprenta estando él aún vivo se publicó en las prensas de la Universidad de Oxford. Se trata de un libro con reproducciones de obras de Velázquez que intercala fragmentos procedentes de un texto que Ortega había escrito la década anterior sobre el pintor. Lo había publicado primero en alemán, inmediatamente después en francés y por último en inglés, antes de ser reutilizado para un curso en San Sebastián en 1947.<sup>621</sup> Con cambios significativos, este texto acabaría por darse en español con el título más amplio de *Papeles sobre Velázquez y*

---

621 J. ORTEGA Y GASSET, OC II 887-926.

Goya (1950).<sup>622</sup> La versión inglesa *Velazquez*<sup>623</sup> albergó 105 páginas de ilustraciones y 83 de texto traducido por el hispanista Charles David Ley (1913-1996) que unos años antes se había licenciado en Filología Inglesa y Lenguas Modernas en London University. Llegó a Madrid en 1943 como profesor del Instituto Británico procedente de la misma institución en Lisboa (1939-1943). En Madrid trabajó bajo las órdenes del también hispanista Walter Starkie hasta 1952, momento en que fue reclamado por el rector de Salamanca, Antonio Tovar, como lector de inglés. El mismo año que sale su traducción de Ortega, Ley se doctora en la universidad madrileña con una tesis sobre el “gracioso” en el teatro barroco español y, siete años más tarde, vuelve a doctorarse en Londres con una investigación sobre la ‘Poesía española a partir de 1939’. Había tratado durante años a buena parte de los poetas que incluía su estudio y a los que conocía personalmente al frecuentar con ellos las tertulias a las que acudían en el Madrid de la posguerra. Eran los poetas de las revistas *Garcilaso*, *Corcel*, *Poesía Española*, en algunos de cuyos números colaboró.<sup>624</sup>

Gracias a Tovar —miembro del círculo de traductores de la editorial Revista de Occidente que el hijo menor del filósofo, José Ortega Spottorno, estaba reflatando

---

622 Las ediciones son, respectivamente: J. ORTEGA Y GASSET, *Velazquez. Sechs farbige Wiedergaben nach Gemälden aus dem Prado-Museum*, Iris Verlag, Berna, 1943; *Velasquez. Six reproductions en couleurs d'après les tableaux du Musée du Prado*, Plon, Paris, 1943; *Velasquez. Six Color Reproductions of Paintings from the Prado Museum*, Oxford University Press, New York, 1946 y, la versión española en OC VI 603-744.

623 D. VELÁZQUEZ, *Velazquez*, intro. y texto intercalado de J. Ortega y Gasset; trad. de C. D. Ley, Collins, London, 1954.

624 Para las ediciones de la revista *Garcilaso* publicó el texto *Semana Santa* (1945). En la revista dirigida por José García Nieto, *Poesía española*, publicó al menos en los números de julio de 1952 y de julio de 1954.

por aquellos años con no pocas dificultades—,<sup>625</sup> Ley publicaría *Shakespeare para españoles* y su primera tesis.<sup>626</sup> Por incitación de otro hispanista, Dámaso Alonso, llevó a cabo la primera edición del *Auto da barca do inferno* de Gil Vicente.<sup>627</sup> También llevó al inglés desde el gallego poemas de Rosalía de Castro y, desde el castellano, versos de Caballero Bonald, así como prosa de Gregorio Marañón.<sup>628</sup> Recopiló sus memorias literarias de su paso por España en el volumen titulado *La costanilla de los diablos* que le editó José Esteban en 1981.

NUEVOS TRADUCTORES: WILLIARD R. TRASK. Willard R. Trask (1900-1980) empezó la traducción de *The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture* en vida de Ortega, pero salió de una imprenta del estado de New York poco después de la muerte de su autor.<sup>629</sup>

---

625 Cfr. ‘Revista de Occidente, el renacer de una editorial en el erial del franquismo’, *José Ortega Spottorno (1916-2016)*, dir. Mercedes Cabrera, Alianza, Madrid, 2016, pp. 157-186.

626 C. D. LEY, *Shakespeare para españoles*, Revista de Occidente, Madrid, 1951; *El gracioso en el teatro de la Península (siglos XVI – XVII)*, Revista de Occidente, Madrid, 1954.

627 G. VICENTE, *Auto da barca do inferno* (según la edición de 1517), ed. de Charles David Ley, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 1946.

628 R. DE CASTRO, *Poems*, trad. de C. D. Ley; intro. y selec. de J. Filgueira-Valderde, The Ministry of the Foreign Affairs, Madrid, 1964. J. CABALLERO BONALD, *Andalusian dances*, trad. de C. D. Ley, Ediciones Noguer, Barcelona, 1957 y G. MARAÑÓN, *Antonio Perez, “Spanish Traitor”*, trad. de C. B. Ley, Hollis and Carter, London, 1953.

629 *The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture*, trad. de Willard R. Trask, Doubleday & Company, Garden City (New York), 1956. Incluía textos procedentes de *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* de 1925 (OC III 847-916), de *Goethe desde dentro* (1933): ‘Sobre el punto de vista en las artes’, (OC V, 160-173) y ‘Pidiendo un Goethe desde dentro’ (OC V, 120-148) y por último,

Berlinés de nacimiento, traductor de profesión y miembro fundador de la Asociación Americana de Traductores (ATA por sus siglas en inglés), Trask versionaba principalmente del francés, del alemán y del español, aunque también era un buen conocedor de las lenguas romances europeas. En 1944 había publicado en inglés la *Crónica del alba* de Sender,<sup>630</sup> y antes y después de ese trabajo, daría a conocer en primeras ediciones al inglés textos de autores como Juana de Arco, Thomas Mann, Mircea Eliade, Zoé Oldenbourg, Angelus Sibelius, Editha Sterba o Giacomo Casanova, entre otros.

Trask había conocido la obra de Ortega en 1949, cuando el filósofo viajó en julio a Aspen (Colorado) con motivo del bicentenario del nacimiento de Goethe. Entre los artículos aparecidos entonces en la prensa estadounidense,<sup>631</sup> Trask rubricaba la traducción de ‘Pidiendo un Goethe desde dentro’<sup>632</sup> que entraría a formar parte del volumen de ensayos del filósofo siete años después. En 1950, para la misma cabecera, Trask vertió al inglés el artículo de Ernst Robert Curtius, ‘Ortega’, en el que el filólogo romanista reconocía el hallazgo de la “razón vital” y descubría el progresivo desplazamiento de su filosofía hacia la “razón histórica”.

---

del mismo año, ‘Ensimismarse y alterarse’ (OC V, 251-264).

630 R. J. SENDER, *Cronicle of Dawn*, trad. de Willard R. Trask, Doubleday, Doran & Company, Inc., Garden City (New York), 1944.

631 ‘On Point of View in the Arts’, trad. de Paul Snodgress y Joseph Frank, *Partisan Review*, vol. XVI, 8 (agosto de 1949), pp. 822-836 y ‘The Crisis of the European Mind’, *Common Cause. A Journal of One World*, vol. 3, 3 (octubre 1949), Universidad de Chicago, pp. 118-122.

632 J. ORTEGA Y GASSET, ‘In Search of Goethe from Within’, trad. de Willard R. Trask, *Partisan Review*, vol. XVI, 12 (diciembre 1949), pp. 1163-1188.

Señalaba como fuentes a Goethe, Nietzsche y Dilthey, y apuntaba las diferencias que existían respecto de Bergson, Husserl y Heidegger.<sup>633</sup>

La visita de Ortega a Aspen se enmarca en un proceso de revalorización de su obra y su persona, especialmente en los círculos académicos reformadores. La invitación al bicentenario de Goethe había sido extendida a expensas de Robert Hutchings, quien primero desde la Universidad de Chicago y luego desde el Fund for the Advancement of Education de la Ford Foundation, pretendía fomentar programas experimentales para todos los niveles de la educación formal en el país. La presencia de Ortega en las primeras reuniones que convocó esa institución creó curiosidad por sus propuestas que fueron tan bien acogidas que se llegó a pensar en una vinculación más o menos estable con la Ford Foundation durante la década de los cincuenta. Ortega incluso barajó la posibilidad de instalarse en Estados Unidos dos meses al año.<sup>634</sup> En paralelo, seguía trabajando en el manuscrito de *El hombre y la gente* que desde 1934 no había dejado de crecer hasta amenazar en algún momento con llegar a ocupar mil páginas. Lo iba componiendo a medida que iba dando conferencias aquí y allí.

A mediados de 1953 su editor norteamericano, Storer B. Lunt, digno sucesor de Norton, le escribía una y otra vez para recordarle los plazos de entrega. El 21 de mayo le anunciaba que Trask ya estaba preparado para recibir el manuscrito:

---

633 E. R. CURTIUS, 'Ortega', trad. de W. R. Trask, *Partisan Review*, vol. XVII, 3 (marzo de 1950), pp. 259-271. Debo y agradezco los datos y análisis de los artículos publicados en torno al congreso de Aspen a Javier Zamora Bonilla.

634 En carta a su hijo menor el 13 de mayo de 1953. Archivo de José Ortega Spottorno.

In your letters you have stated more than once that a number of chapters of your forthcoming manuscript, *Man and People*, were practically ready to be sent over to us. I would like to urge that they be sent and that you tell me what further material may be forthcoming. My reason for the suggestion is that Mr. Willard Trask is in a position to give his best mind and attention to the translation requirements, and I would much rather for him to be working ahead than to have to be in any way hurried over a careful translation later.<sup>635</sup>

Los tres primeros capítulos se los remite el 26 de enero de 1954. En abril le facilita el índice del libro y antes de mayo seis capítulos más.<sup>636</sup> A comienzos de 1955 hizo saber a Lunt que había completado el resto de los quince capítulos previstos y que lo único pendiente era “una revisión minuciosa y añadirles algunos trozos”.<sup>637</sup> A su fallecimiento en el mes de octubre, *El hombre y la gente* no se había publicado y hubo de esperar a la edición en *Revista de Occidente* para que saliera en New York la versión de Willard Trask.<sup>638</sup>

---

635 “En sus cartas ha anunciado más de una vez que varios capítulos de su próximo manuscrito, *El hombre y la gente*, estaban prácticamente listos para remitirnoslos. Quisiera instarle a hacerlo y a que me indique qué material adicional falta por llegar. Mi razón para tal sugerencia es que el señor Willard Trask está ahora en condiciones de prestar su mejor disposición intelectual y atención a las exigencias de la traducción, y prefiero que trabaje con tiempo en lugar de que tenga que realizar una cuidadosa traducción con prisas después”, en Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-76/1.

636 Carta de José Ortega y Gasset a José Ortega Spottorno de 22 de abril de 1954. Archivo particular de Ortega Spottorno.

637 Carta de José Ortega y Gasset a Storer B. Lunt de 28 de enero de 1955, en Archivo Fundación Ortega-Marañón, signatura PB-315.

638 J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957 y *Man and people*, trad. de Willard R. Trask, W. W. Norton & Co., New York, 1957.

Hasta aquí los traductores que, como dije al comienzo, abordaron la tarea de traducir obra de Ortega en formato libro y mientras él vivió. Fuera han quedado tanto los que versionaron fragmentos para publicaciones periódicas, como aquellos otros que aun editando volúmenes fueron póstumos. Estos últimos son tan numerosos como los primeros y, para terminar, me limito a apuntarlos, considerando su posible utilidad para completar en el futuro la trayectoria ahora iniciada.

VERSIONES PÓSTUMAS. Toby Talbot tradujo *Estudios sobre el amor* en 1957 y *Origen y epílogo de la filosofía* diez años más tarde.<sup>639</sup> El primer ensayo de Ortega, *Meditaciones del Quijote* (1914) se hizo esperar en inglés y fueron Evelyn Rugg y Diego Marín los primeros —y hasta ahora los únicos— que lo dieron al público norteamericano casi medio siglo después, en 1961, enriquecido con una introducción y con notas de Julián Marías.<sup>640</sup> Del mismo año es *Misión del bibliotecario* en versión de James Lewis y Ray Carpenter.<sup>641</sup> Howard B. Wescott tradujo el prólogo que Ortega puso al libro del conde de Yebes, *Veinte años de caza mayor*; contó con una introducción de Paul Shepard y con ilustraciones de Lewis S. Brown.<sup>642</sup> Una selección de ensayos que tienen el arte como centro de los trabajos de Ortega fueron seleccionados por la editorial Norton para

---

639 J. ORTEGA Y GASSET, *On Love. Aspects of a Single Theme*, trad. de Toby Talbot, Greenwich Editions/Meridian Books, New York, 1957 y *The origin of Philosophy*, W. W. Norton & Co., New York, 1967.

640 *Meditations on Quixote*, trad. de Evelyn Rugg y Diego Marín, introd. de Julián Marías, W. W. Norton & Co., New York, 1961.

641 *The Mission of the Librarian*, trad. de James Lewis y Ray Carpenter, G. K. Hall, Boston, 1961.

642 *Meditations on Hunting*, trad. de Howard B. Wescott, introd. de Paul Shepard, ilustr. de Lewis S. Brown, Scribner, New York, 1972.

aparecer reunidos bajo el título *Velázquez, Goya and The Dehumanization of Art* en versión de Alexis Brown y con introducción de Philip Troutman.<sup>643</sup> El hispanista Philip Silver la amplió muy pocos años más tarde en *Phenomenology and Art* (1975).<sup>644</sup> También en Norton, y por el mismo traductor, se versionó *Sobre la razón histórica* (1984).<sup>645</sup> Tomando como base la edición de *La rebelión de las masas* editada por Paulino Garagorri en 1979, Anthony Kerrigan tradujo nuevamente el famoso ensayo con el que Carey —oculto tras el anonimato— había dado a conocer la sociología de Ortega al inglés. En edición de Kenneth Moore, y con un prólogo de Saul Bellow, la nueva versión estaba cuidadosamente anotada e introducida por Kerrigan.<sup>646</sup> En 1987 Jorge García-Gómez traducía para Norton *Investigaciones psicológicas*<sup>647</sup> siendo, hasta el momento, el último libro de Ortega aparecido en lengua inglesa. Las obras completas del filósofo, desde su primera edición en 1932 hasta la más reciente a comienzos del siglo XXI no han sido, en cambio, objeto de traducción en ningún

---

643 *Velázquez, Goya and The Dehumanization of Art*, trad. de Alexis Brown, introd. de Philip Troutman, W. W. Norton & Co., New York, 1972.

644 *Phenomenology and Art*, introd. y trad. de Philip W. Silver, W. W. Norton & Co., New York, 1975. Reunió los textos: 'Prólogo para alemanes', 'Sensación, construcción e intuición', 'Sobre el concepto de sensación', 'Conciencia, objeto y las tres distancias de éste', 'Ensayo de estética a manera de prólogo', 'Estética en el tranvía', *Idea del teatro. Una abreviatura* y 'La reviviscencia de los cuadros'.

645 *Historical Reason*, trad. de Philip W. Silver, W. W. Norton & Co., New York, 1984.

646 *The Revolt of the Masses*, notas, introd. y trad. de Anthony Kerrigan, ed. de Kenneth Moore, pról. de Saul Bellow, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1985.

647 *Psychological Investigations*, trad. de Jorge García-Gómez, W. W. Norton & Co., New York, 1987.

país anglófono. Un trabajo de tamaña envergadura ayudaría, en cambio, a completar la visión fragmentada e incompleta que del filósofo español se tiene todavía entre el público anglosajón.

La miseria y el esplendor  
de las traducciones  
de José Ortega y Gasset al inglés:  
Una historia de su desarrollo y  
recepción en Estados Unidos

Marnie Binder

INTRODUCCIÓN. ¿Qué explica la más bien escasa recepción de José Ortega y Gasset en los Estados Unidos? Esta es la pregunta principal que se explorará en lo que sigue. Esta es, por supuesto, una pregunta muy complicada que no puede ser respondida con total certeza, pero se pueden presentar algunas ideas. En resumen, hay dos razones principales que explican la limitada recepción de Ortega y Gasset en los Estados Unidos: son *personales* y *circunstanciales*. La primera se refiere a su propia filosofía, a su forma de hacer filosofía. La segunda se refiere a las circunstancias que

limitan la posibilidad de una recepción más amplia. En algunos casos, estas dos pueden solaparse; por ejemplo, como se elaborará adelante, la forma de hacer filosofía de Ortega chocó con la creciente división analítico-continental que definió parte de su período histórico. En este trabajo no me propongo enumerar todas las razones personales y circunstanciales que explican la falta de una mayor acogida de Ortega en los Estados Unidos, más bien expondré las que son particularmente significativas.

RAZONES PERSONALES: FILOSOFÍA DE LA TRADUCCIÓN. La primera de las razones personales se origina en la filosofía de la traducción de Ortega: éste no creía que una verdadera traducción fuera posible. Además, como segunda razón personal, el inglés nunca fue un idioma que dominara, como fue el caso de otros; lo que debilitó aún más la fe en las traducciones de su trabajo al inglés. En ‘Miseria y esplendor de la traducción’, en respuesta a una pregunta sobre la posibilidad de la traducción de los filósofos alemanes, asevera que ésta es imposible:

¿No es esto ilusorio? —me permití insinuar. ¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico? Verdad es que cada día me acuesto más a la opinión de que todo lo que el hombre hace es utópico.<sup>648</sup>

Al comparar la traducción al inglés de Elizabeth Gamble Miller con el original español, en este caso particular no hay, en mi opinión, ninguna razón para pensar que no guarda fidelidad a las palabras originales. Véase este ejemplo:

---

648 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2012, V, p. 707.

Isn't the act of translating necessarily a utopian task? The truth is, I've become more and more convinced that everything Man does is utopian. Although he is principally involved in trying to know, he never fully succeeds in knowing anything.<sup>649</sup>

De hecho, es discutible suponer que la traducción simplemente nunca es posible; más bien, la pregunta tal vez debería ser cuándo específicamente, bajo qué tipo de circunstancias no es posible. Palabra por palabra, esta es una traducción precisa y exacta.

Tal vez, para entender mejor la filosofía de Ortega sobre la traducción, tenemos que considerar más ampliamente su enfoque de la escritura. Ortega era sobre todo un ensayista. La composición de libros, en general, no era normalmente la forma como deseaba establecer su filosofía, ya fuera en español o en cualquier otro idioma. Esta fue una elección deliberada que pudo haber dañado su reputación entre los “filósofos profesionales”, de los que se espera que escriban tratados. Sin embargo, si la filosofía es una actividad, entonces elegir escribir ensayos debía funcionar de manera eficaz; de hecho, Ortega consideraba que sus ensayos ejemplificaban un ‘pensamiento activo’, mientras que los libros estaban destinados más bien a concretar un ‘pensamiento cerrado’. A pesar de que la preferencia de Ortega por escribir ensayos y artículos era también compartida por su contemporáneo norteamericano el pragmatista William James, los libros todavía en la actualidad ocupan un lugar más prestigioso en el mundo de la academia.

---

649 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘The Misery and the Splendor of Translation’, trad. de Elizabeth Gamble Miller, *Theories of Translation*, ed. de Rainer Schulte y John Biguenet, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 93-112, cit. p. 93.

RAZONES PERSONALES: EL IDIOMA. La falta de dominio de Ortega del idioma inglés también fue una elección suya. Según se desprende de la correspondencia con Helene Weyl, una amiga cercana y una de sus principales traductoras al alemán, Ortega estaba mortificado por no hablar inglés con fluidez. Su primer viaje a los Estados Unidos no tuvo lugar hasta 1949, cerca del final de su vida, cuando viajó a Aspen, Colorado, para impartir una conferencia sobre Goethe. Tuvo otras ofertas para trasladarse a los Estados Unidos, incluyendo una invitación para enseñar en Harvard en 1934. Su amiga y traductora Weyl contribuyó a disuadirlo de aceptar esa oferta, escribiéndole: “Realmente me da miedo tener que imaginármelo, precisamente a usted, en una situación tan indigna”; es decir, la de vivir dentro de una lengua extranjera que “le paraliza y distorsiona a uno hasta en las más pequeñas ramificaciones del alma”.<sup>650</sup> Es una lástima que no viajara a los Estados Unidos hasta 1949, pues esta circunstancia ha desempeñado sin duda un papel en su reducida presencia filosófica en los Estados Unidos hasta el día de hoy, y esto a pesar de que el mismo Ortega parece haber disfrutado de su experiencia norteamericana más de lo que hubiese imaginado: “Todo ha ido inesperadamente muy por encima de lo que cabía esperar”, escribió a su hijo Miguel.<sup>651</sup>

En la medida en que muchos de sus escritos exploran las “raíces” etimológicas de las cosas en un esfuerzo por entenderlas mejor, Ortega parecía estar más interesado en el alemán, el francés, el latín y el griego debido a las raíces compartidas con su español nativo. El verbo ‘ser’ sirve aquí como un ejemplo eficaz, que también se refiere a toda una rama de la filosofía (ontología), ya que

---

650 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*, ed. de Gesine Märten, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2014 (loc. 8356 edición digital de Kindle).

651 *Ibid.*, loc. 10378.

sólo existe un verbo en inglés, pero dos en español: ser y estar. Esto es un ejemplo ilustrativo de lo que Ortega quiere decir cuando afirma que “es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos”.<sup>652</sup> Pero no se trata sólo de diferencias entre idiomas (“Formadas las lenguas en paisajes diferentes y en vista de experiencias distintas, es natural su incongruencia”);<sup>653</sup> Ortega insta a que también se consideren las variaciones individuales, el uso que hacen los individuos de su propio idioma: “El estilismo personal consiste, por ejemplo, en que el autor desvía ligeramente el sentido habitual de la palabra”.<sup>654</sup>

La tarea de la traducción es similar a la situación existencial de la humanidad: ambas están condenadas al fracaso: “Todo lo que el hombre hace es utópico”;<sup>655</sup>

[E]l destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien. Así acontece en esta modesta ocupación que es traducir.<sup>656</sup>

Pero no todo es tan sombrío, ya que existe la posibilidad de progreso y de traducciones aproximadas, especialmente en el caso del traductor que es consciente del gran desafío de su tarea. Mildred Adams es la traductora que más obras orteguianas tradujo al inglés, seis títulos en total, y generalmente hace algunos

---

652 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, V, p. 710.

653 *Ibidem*.

654 *Ibid.*, p. 709.

655 *Ibid.*, p. 716.

656 *Ibid.*, p. 708.

comentarios sobre el desafío de la traducción en los prefacios a los libros de Ortega. El propio Ortega ilustra de manera eficaz la dimensión individual del citado desafío:

Recuerden ustedes lo que les pasa cuando tienen que hablar en una lengua extraña. ¡Qué tristeza! Es la que yo estoy sintiendo ahora al hablar en francés: la tristeza de tener que callar las cuatro quintas partes de lo que se me ocurre, porque esas cuatro quintas partes de mis pensamientos españoles no se pueden decir buenamente en francés, a pesar de que ambas lenguas son tan próximas. Pues no se crea que no pasa lo mismo, bien en menor medida, cuando pensamos en nuestro idioma: sólo el preconcepto contrario nos impide advertirlo.<sup>657</sup>

**RAZONES PERSONALES: LA OPINIÓN DE ORTEGA SOBRE LOS ESTADOS UNIDOS.** Ortega era muy crítico de los Estados Unidos. En *La rebelión de las masas* citó a los Estados Unidos como el principal ejemplo de la importante crisis de su tiempo al constituir el “paraíso de las masas”.<sup>658</sup> En esta obra también escribe:

Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. [...] Ahora “todo el mundo” es sólo la masa.<sup>659</sup>

---

657 *Ibid.*, pp. 716-717.

658 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 1999, p. 178.

659 *Ibid.*, pp. 86-87.

Especialmente problemático para Ortega fue el énfasis que ponían los Estados Unidos en una “concepción practicista y técnica de la vida”,<sup>660</sup> que promovía la tecnología como fuente de progreso y que agravaba la crisis de las masas, donde el promedio, el bárbaro y el primitivo hombre de masas se estaba convirtiendo en un ser amoral a través de la promoción de un sistema hiperdemocrático. “Yo siempre, con miedo a exagerar, he sostenido que era un pueblo primitivo *camuflado* por los últimos inventos.”<sup>661</sup> El problema, argumentó Ortega, es que el excesivo enfoque en las cosas lleva a la gente a padecer “un exceso de confort”<sup>662</sup> hasta el punto de que *se pierde en esas cosas y necesita esas cosas*.

Si bien en su opinión la misma crisis existía en España, se daba con mayor virulencia en los Estados Unidos, país con el que España todavía compartía poco; lo que provocaría que las traducciones orteguianas al inglés fueran poco factibles ya que la sociedad y la cultura también modelan el idioma, su uso y desarrollo:

Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuanto lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia—, de filosofías divergentes. No sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal.<sup>663</sup>

---

660 *Ibid.*, p. 201.

661 *Ibid.*

662 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, X, p. 47.

663 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, V, p. 720.

Fiel a su insistencia en la calidad histórica de la existencia, las lenguas también son históricas: el lenguaje es también su propia historia: “Nuestras lenguas son instrumentos anacrónicos. Al hablar somos humildes rehenes del pasado”.<sup>664</sup> Por eso, insiste Ortega, al traducir textos del período antiguo, debemos trabajar para conservar los elementos antiguos del idioma y no tratar de “modernizarlo” con el fin de que podamos entenderlo mejor; debemos trabajar para que nos acerquemos lo más posible al original. Una recomendación de Ortega para la traducción es la siguiente:

Lo decisivo es que, al traducir, procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que suele hacerse. A veces, sobre todo tratándose de autores contemporáneos, será posible que la versión tenga, además de sus virtudes como traducción, cierto valor estético.<sup>665</sup>

Como se ha afirmado, la opinión de Ortega sobre los Estados Unidos no era en general positiva; lo que podría explicarse en parte si se tiene en cuenta el legado heredado por Ortega que, siendo un joven académico, se ve empujado al debate provocado por la Generación del 98 entre los *européizantes* y los *hispanizantes*. En la Guerra de 1898, España perdió sus últimas colonias, y esto tuvo como resultado un fuerte rencor hacia los Estados Unidos. Cómo avanzar se convirtió en un punto divisivo de controversia para los miembros de la Generación del 98. Ortega se puso del lado de los *européizantes*, con el objetivo de utilizar a Alemania como modelo. Incluso ante la exitosa recepción en los Estados Unidos de *La rebelión de las masas*, aparece cierta hostilidad, como Weyl consigna al escribir a Ortega: “El gran éxito de *Rebelión*

---

664 *Ibid.*, p. 721.

665 *Ibid.*, p. 724.

*de las masas* en los Estados Unidos lo he seguido con alegría, y con vergüenza: he tenido que revisar mi juicio sobre el gusto del público lector americano”.<sup>666</sup>

RAZONES CIRCUNSTANCIALES: ORTEGA EN LOS ESTADOS UNIDOS. A pesar de las críticas de Ortega a los Estados Unidos, entre las invitaciones cursadas al filósofo español, la de Harvard probablemente habría sido beneficiosa para su difusión norteamericana. En las cartas oficiales que dirige a la Universidad de Harvard, Ortega aduce razones de salud (estuvo muy enfermo durante cinco meses) que le imposibilitan impartir los *Godkin Lectures*; sin embargo, en su correspondencia con Helene Weyl encontramos una explicación más elaborada. Junto a razones de salud, cita razones económicas, señalando que su viaje no sería financiado por dicha Universidad y que no podía asumir estos gastos. También cita el conflicto con algunas conferencias programadas en Panamá. Más críticamente, plantea algunas quejas adicionales dirigidas a los Estados Unidos en general. Menciona la recepción más extensa de su trabajo en Holanda, que es un país mucho más pequeño. También escribe, en tono despectivo: “La tercera razón que me hace indeseable mi viaje a Norteamérica es la actitud adoptada en ese país ante los asuntos de España no sólo por ‘la gente’ sino por los profesores de universidad”.<sup>667</sup>

Sin embargo, casi todas las reseñas publicadas en los Estados Unidos sobre libros de Ortega no sólo están escritas por profesores de filosofía en prestigiosas universidades, sino que en su mayoría son positivas. Por ejemplo, en 1958 el profesor de filosofía de Harvard John Wild escribe en *The New York Times* que *Man and Crisis*

---

666 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit.*, loc. 2286.

667 *Ibid.*, loc. 3284.

(*En torno a Galileo*) “va más allá de cualquier otra cosa ahora disponible en inglés” (“*goes further than anything else now available in English*”) y que

[q]uienquiera que sea, el lector no dejará este libro de lado fácilmente una vez que haya comenzado. Está escrito con una claridad y simplicidad que vienen sólo con una visión arrolladora que arroja luz dondequiera que va. A pesar de su estado inacabado, es un logro filosófico de primer orden. Este es un libro que no sólo será ampliamente leído. También será recordado.<sup>668</sup>

¿Explicaría la ausencia de una clara estructura sistemática en su trabajo las limitadas traducciones de Ortega al inglés, teniendo en cuenta que su obra abarca más de 6.000 páginas y de ella sólo existe un pequeño porcentaje en inglés? ¿Podrían nuevas traducciones cambiar esto, si consideramos que no ha habido muchas nuevas traducciones en las dos décadas anteriores? Seguro que sí. Dicho esto, conviene considerar si el momento histórico de las traducciones también tuvieron un impacto negativo en su acogida en los Estados Unidos. Puede que Ortega no esté incluido en antologías sobre la historia de la filosofía escritas en inglés (pero hay otros filósofos importantes que tampoco aparecen); no obstante, sí es reseñado en varios sitios digitales de humanidades importantes en inglés, como la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. De hecho, yo misma tengo pautado incluir un artículo sobre Ortega en el *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

---

668 Mi traducción del inglés: “Whoever he may be, the reader will not readily lay this book aside once he has begun. It is written with a clarity and simplicity that come only with a sweeping insight that sheds light wherever it goes. In spite of its unfinished state, it is a philosophic achievement of the first order. This is a book that will not only be widely read. It will also be remembered”, JOHN WILD, ‘Questions for Our Time’, reseña para *The New York Times*, Nov. 16, 1958, p. BR48.

A pesar de que la única visita de Ortega a los Estados Unidos se realizó cerca del final de su vida, claramente había estado en su mente, ya que, como se discutió, había considerado pasar tiempo enseñando en Harvard. En el prólogo ('Author's Foreword') a la traducción de *Historia como sistema* de 1941 Ortega escribe:

Me hubiera gustado presentar a los lectores estadounidenses el rendimiento de mis esfuerzos durante estos últimos diez años; pero mis últimos diez años no han sido favorables a la ocupación tranquila de un escriba. Las desgracias de España, mis propias peregrinaciones, enfermedades como las que nos hacen jugar al póquer solos con la muerte misma me han impedido levantar las dos estructuras en las que, por primera vez en mi vida, he estado trabajando con firmeza y sin improvisación. Mientras tanto, el editor ejerce sobre mí enérgica y suave influencia<sup>669</sup>

**RAZONES CIRCUNSTANCIALES: LA FILOSOFÍA ANALÍTICA CONTRA LA "CONTINENTAL".** Podría decirse, sin embargo, que uno de los factores circunstanciales más influyentes que impidieron una mayor recepción de Ortega en los Estados Unidos —válido todavía en el presente— es el predominio de la filosofía analítica que nació durante su tiempo y que, a día de hoy, sigue liderando el mundo académico de la filosofía en habla inglesa. Los filósofos

---

669 Mi traducción del inglés: "I should have liked to present to American readers the yield of my endeavors during these last ten years; but my last ten years have not been favorable to a manuscibe's tranquil occupation. Spain's misfortunes, my own rather involuntary peregrinations, sicknesses of the kind that have us play poker singlehanded with death itself have prevented me from roofing over the two structures on which, for the first time in my life, I have been working with steadfastness and without improvisation. Meanwhile the publisher exerts on me his energetic as well as gentle influence", JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *History as a System*, W.W. Norton & Company, New York, 1961, p. ix.

analíticos inventaron el término “Filosofía Continental” (un nombre no apropiado, en mi humilde opinión) en la década de los 50 para distinguirse del resto, pero fue principalmente una reacción contra los movimientos del siglo XX como la fenomenología y el existencialismo que fueron vistos como demasiado “abstractos”, demasiado apartados del rigor lógico y el razonamiento científico. Ortega es claramente consciente de esta tensión cada vez mayor en su época cuando comunica a Weyl la siguiente preocupación:

Sobre todo ahora, temo... Temo su estancia en Estados Unidos, porque ese continente no ha sido favorable a nuestra amistad. No sé a qué atribuirlo. Tal vez, a que recae usted ahí en un círculo demasiado exclusivo, compuesto sólo de hombres dedicados a la física y la matemática.<sup>670</sup>

Ciertamente no es tarea fácil encasillar a Ortega en una tradición específica, ya que tiene linajes de varias, pero durante su vida fue etiquetado con mayor frecuencia como un “existencialista” en los Estados Unidos, como podemos ver en las reseñas de la época. A pesar de la mencionada relación de Ortega con Holanda, fue muy bien recibido en los Estados Unidos. Como se señaló, podemos ver esto en las reseñas de sus libros, la mayoría de ellas positivas. Valga a este respecto el ejemplo de Pitirim A. Sorokin de la Universidad de Harvard, que al reseñar *Man and Crisis (En torno a Galileo)* en *The Annals of the American Academy*, escribe:

Estas respuestas sitúan sus teorías entre las “filosofías sociales” más significativas de nuestro tiempo. Entre otras cosas, las teorías del autor

---

670 *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl, op. cit, loc. 2601.*

son muy similares a las interpretaciones de este reseñador en torno a la crisis de nuestra época y la dinámica de los procesos históricos.<sup>671</sup>

Tal vez la alegada falta general de categorización o de estructura y sistema que se achaca a la obra de Ortega constituye otro elemento para disminuir el número de sus lectores en los Estados Unidos. En este sentido, otro crítico de *The New York Times*, el profesor de filosofía de Columbia Charles Frankel, escribe en 1961 —en un tono menos positivo en esta cita en particular, aunque su reseña en general no es demasiado negativa— sobre la traducción de *What is Philosophy (¿Qué es filosofía?)* de Ortega lo siguiente:

Como reconocerán los estudiantes de filosofía contemporánea, hay afinidades entre muchas de las ideas de Ortega y las que han surgido independientemente en climas filosóficos tan diferentes como el existencialismo, el pragmatismo y el análisis de Oxford [Filosofía analítica]. Ortega, sin embargo, no argumenta tanto sus ideas como alude a ellas, y con frecuencia sólo se puede adivinar lo que quiere decir. Considerado por sí mismo, por lo tanto, es poco probable que este libro persuada

---

671 Mi traducción del inglés: “These answers place his theories among the most significant “social philosophies” of our time. Among other things, the author’s theories are very similar to the reviewer’s interpretations of the crisis of our age and of the dynamics of historical processes”, PITRIM A. SOROKIN, ‘Philosophy’, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, May 1959, vol. 323.1, pp. 205-206. La reseña de 1959 en *Social Forces* sobre *En torno a Galileo (Man and Crisis)* es neutral. Una reseña de 1933 en *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, vol. 165, de enero de 1933, redactada por H.M. KALLEN no es positiva, aunque resulta menos negativa que la reseña de *La rebelión de las masas*, en la que se apunta lo siguiente: “Lo que dice no me parece que sea verdad”; en inglés: “What he says does not seem to me to be true”, p. 229.

al filósofo profesional de que Ortega hizo una contribución importante a la clarificación de los problemas que le preocupaban.<sup>672</sup>

LO CIRCUNSTANCIAL Y LO PERSONAL: LA HISTORIA DE LAS TRADUCCIONES DE LA OBRA DE ORTEGA AL INGLÉS. Esta historia es curiosa. Hay un flujo relativamente constante de traducciones desde 1920 hasta hoy. En 2019, por ejemplo, Princeton University Press publicó una edición actualizada de *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. De todas formas, como se mencionó anteriormente, queda mucho por traducir, teniendo en cuenta su plétora de escritos.

Muchas de las reseñas señalan que el reconocimiento de Ortega en los Estados Unidos realmente comenzó con *La rebelión de las masas* en 1932; es interesante notar que la traducción de esta obra, autorizada por Ortega y Gasset, se consigna como anónima a solicitud del traductor (“*This translation, authorized by Sr. Ortega y Gasset, remains anonymous at the translator’s request*”). Ciertamente, se podría investigar la historia de esa petición, pero baste decir que era un libro polémico, especialmente en los Estados Unidos, porque es en este país donde se encuentra el “paraíso de las masas”.<sup>673</sup>

---

672 Mi traducción del inglés: “As students of contemporary philosophy will recognize, there are affinities between many of Ortega’s ideas and ideas that have emerged independently in philosophical climates as different as existentialism, pragmatism and Oxford Analysis [Analytic Philosophy]. Ortega, however, does not so much argue his ideas as allude to them, and frequently one can only guess at what he means. Taken by itself, therefore, this book is unlikely to persuade the professional philosopher that Ortega made an important contribution to the clarification of the problems with which he was concerned”, CHARLES FRANKEL, “Thinking on the Wing”, *The New York Times*, Jul. 30, 1961, p. BR6.

673 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Rebelión*, p. 178.

Por otra parte, esta traducción, a diferencia de las otras, carece de un ‘*Translator’s Introduction*’, ‘*Translator’s note*’ o ‘*Translator’s Preface*’.

En el ‘Prólogo para los lectores americanos’ (*Prologue for American Readers*) de la versión de 1961 de *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías, uno de los discípulos de Ortega, destaca que *La rebelión de las masas* fue la fuente principal de la reputación de Ortega en los Estados Unidos:

La imagen de Ortega y Gasset en el extranjero ha sido en muchos sentidos diferente de la imagen suya que prevalece en España. El primer libro traducido de Ortega fue *El tema de nuestro tiempo*: dijo de sí mismo que no era un hombre “moderno” sino del “siglo XX”. Y este era un libro bastante difícil, cuyo significado y alcance no eran fáciles de entender. Luego, sobre todo, estaba *La rebelión de las masas*, uno de los libros más famosos de este siglo, un *best-seller* en una veintena de idiomas, cuyo título llegó a ser una entrada en algunos diccionarios; uno de los libros más incomprendidos de nuestro tiempo. Ortega se convirtió para el lector general en “el autor de *La rebelión de las masas*”, un apellido ambiguo.<sup>674</sup>

---

674 Mi traducción del inglés: “Ortega y Gasset’s image abroad has been in many ways different from his image prevailing in Spain. Ortega’s first translated book was *The Modern Theme*: he said of himself he was not “modern” but “twentieth-century.” And this was a rather difficult book, whose meaning and scope were not easy to grasp at once. Then, above all, there was *The Revolt of the Masses*, one of the most famous books of this century, a best-seller in a score of languages, whose title was even an entry in some dictionaries; one of the most misunderstood books of our time. Ortega became for the general reader “the author of *The Revolt of the Masses*,” an ambiguous surname”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditations on Quixote*, W.W. Norton & Company, New York, 1961, p. 9.

De hecho, cuando en la actualidad se exploraran librerías en los Estados Unidos, este es normalmente el único libro representativo que se encuentra de Ortega.

Otras traducciones, no anónimas, transmiten la gran responsabilidad de la tarea, seguramente en parte por las dudas de Ortega sobre la traducción en general. Por ejemplo, una de sus traductoras más prolíficas, Mildred Adams, en el prefacio de la edición Norton de *What is Philosophy (¿Qué es filosofía?)* escribe en 1960 lo siguiente:

Este no es lugar para diluir las dificultades de traducir el pensamiento de Ortega en un simulacro de su estilo ricamente alusivo y complejo. La tarea tiene un reto que nunca pierde su poder de atracción, y en el que Ortega siempre emerge como el ganador. Con relación a las insuficiencias en inglés, el traductor es el único responsable.<sup>675</sup>

En ‘El prólogo del traductor’ (*Translator’s Foreword*) de Weyl de *History as a System (Historia como sistema)*, ella transmite una humildad similar: “Un traductor debe permanecer entre bastidores donde pertenece. Si en este caso aparece en la escena, es para rendir gracias”.<sup>676</sup>

El retraso en las publicaciones también debe considerarse como una posible variable para reducir la recepción de Ortega en los Estados Unidos: a pesar del

---

675 Mi traducción del inglés: “This is no place to dilute on the difficulties of translating Ortega’s thought into a simulacrum of his richly allusive and complex style. The task holds a challenge which never loses its power of attraction, and in which Ortega always emerges the winner. For English inadequacies the translator alone is responsible”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *What is Philosophy?*, W.W. Norton & Company, New York, 1960, p. 11.

676 Mi traducción del inglés: “A translator should stay backstage where he belongs. If in this case he appears on the scene, it is to render thanks”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *History as a System*, p. 10.

flujo constante de traducciones, muchas se hicieron varios años después de su primera aparición en español: entre sólo un par de años hasta setenta años después. El libro antes mencionado, *¿Qué es filosofía?*, por ejemplo, fue publicado por primera vez en español en 1929, pero no apareció en inglés hasta 1964. Por supuesto, parte de esto puede deberse al contenido en sí mismo de la obra y si esta era o no de índole política y/o polémica con respecto a la época en que fue escrita, o bien si definía una filosofía más atemporal. Mildred Adams también hace referencia a esto en su prefacio a *¿Qué es filosofía?* (*What is Philosophy*):

Es una de las distinciones de José Ortega y Gasset, periodista, editor, educador y filósofo, una de las marcas de su grandeza, que a pesar del desajuste entre el pensamiento y la publicación formal que, en un escritor menos profundo, bien podría hacer su trabajo deshilachado por el tiempo, el trabajo sigue siendo fresco y moderno, aunque años han pasado desde que fue creado por primera vez. *La rebelión de las masas*, su libro más famoso hasta ahora, aunque publicado por primera vez en inglés en 1932, se muestra más esclarecedor a medida que pasan los años. Su edición en los Estados Unidos coincidió con el auge de las masas africanas, cuyo comportamiento está demostrando no ser tan diferente como cabría esperar del de las masas europeas de las que Ortega estaba escribiendo hace tres décadas.<sup>677</sup>

---

677 Mi traducción del inglés: “It is one of the distinctions of José Ortega y Gasset, journalist, editor, educator, and philosopher, one of the marks of his greatness, that despite the lag between thought and formal publication which, in a writer less profound, might well render his work frayed by time, the work continues to seem fresh and modern, though years have passed since it was first created. *The Revolt of the Masses*, his most famous book thus far, though first published in English in 1932, grows rather more than less illuminating as the years go by. Its twentieth edition in the United States coincided with the rise of African masses, whose behavior is proving not so different as might be expected from that of the European masses of whom Ortega was writing three

Tal vez no sorprenda, por lo tanto, que uno de los más rápidos plazos de entrega de traducción fuera, de hecho, *La rebelión de las masas*: publicada en español en 1930, su primera edición en inglés apareció en 1932 en Londres.

CONCLUSIÓN. A pesar de las consideraciones expuestas aquí en cuanto a las limitaciones de la presencia de Ortega en los Estados Unidos, es evidente que tiene incidencia de todos modos. Ha habido varios estudios importantes sobre él realizados por académicos estadounidenses, y es muy probable que continúen en el futuro. Aun así, no deben desdeñarse las razones personales y circunstanciales que han limitado su mayor inclusión en el discurso filosófico de los Estados Unidos. Su escepticismo sobre la traducción y el idioma, su falta de dominio de la lengua inglesa y su visión muchas veces negativa de los Estados Unidos durante la mayor parte de su vida, son razones personales claves que jugaron un papel en la reducción de su impacto en los Estados Unidos. Las razones circunstanciales más importantes se refieren al hecho de que nunca había viajado a los Estados Unidos hasta seis años antes de su muerte, a pesar de las ofertas para hacerlo, y a la creciente división analítico-continental que disminuyó aún más su recepción en los Estados Unidos.

Tal vez un número mayor de traducciones de su obra y ediciones más recientes de obras ya traducidas previamente, ayudarán a cambiar esto. Además, el crecimiento de los estudios de la filosofía latinoamericana seguramente también contribuirá en este proceso, teniendo en cuenta que su presencia física en Argentina está bien documentada por haber sido una influencia importante en muchos de sus filósofos. Ortega visitó Argentina en 1916, 1928 y 1939. Él y sus

---

decades ago”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *What is Philosophy?*, p. 9.

escritos fueron bien recibidos en los dos primeros viajes, cuando enseñaba y participaba en conferencias (este no fue el caso en su tercera visita debido a circunstancias históricas; particularmente notable fue su precaria situación política durante la Guerra Civil española: ni proclamado franquista ni republicano). Además, muchos de sus discípulos trabajaron en América Latina, continuando la difusión de su influencia en el extranjero. Algunos nombres especialmente notables incluyen a José Ferrater Mora, María Zambrano, Américo Castro y Francisco Ayala. El alcance de Ortega se extendió a México, Venezuela, y, en menor medida, también a Puerto Rico y El Salvador. Como sostuvo Ortega, somos seres históricos, y las circunstancias históricas actuales de mayor interés en la filosofía latinoamericana harán que su nombre se adentre más en el discurso filosófico de hoy. Como escribe Ortega en *¿Qué es filosofía?*:

¿Por qué nuestro tiempo ha de innovar, cambiar, superar?, ¿por qué ese afán, ese prurito de lo nuevo, de modificar, de hacer modas? —como se ha dicho tantas veces contra mí— responderé que en esta o la próxima lección vamos, con tanta sorpresa como evidencia, a descubrir que todo tiempo, rigurosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación — más aún, mucho más aún— que literalmente hablando “tiempo no es, en última verdad, el que miden los relojes” sino que tiempo es —repito que literalmente— tarea, misión, innovación.<sup>678</sup>

La historia de la filosofía a menudo se lee como un largo diálogo, y el estudio de la participación de Ortega en él seguirá creciendo.

---

678 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid, 2007, pp. 156-157.

# Julián Marías y la Academia americana: Los Estados Unidos y el paradigma cultural europeo

Gonzalo Navajas

GEOPOLÍTICA Y CULTURA. A diferencia de Francia y su cultura, que han sido históricamente dos referentes primordiales de la orientación del pensamiento y la cultura españoles, especialmente la de vertiente liberal, los Estados Unidos no han disfrutado de esta posición privilegiada en el ámbito español. Por el contrario, a lo largo del siglo XX y hasta la actualidad, esa nación y sus aportaciones culturales han ocupado un espacio y una función solo ocasionales y esporádicos. Las razones más determinantes son de naturaleza geopolítica. La distancia física de los Estados Unidos con relación a España ha significado un obstáculo considerable en la comunicación entre los dos países. Además, esa

relación se vio afectada desfavorablemente a partir de la guerra hispanoamericana de 1898, cuyo desenlace humillante para España tuvo consecuencias traumáticas para la identidad nacional y la literatura de principios del siglo XX. Por otra parte, la connivencia interesada de los gobiernos de los Estados Unidos con el régimen de Franco (aunque no con los presupuestos políticos del franquismo) fue un factor que contribuyó a incrementar el distanciamiento y la frialdad por parte de la intelectualidad española hacia los Estados Unidos en general y, por asociación, hacia sus manifestaciones culturales.

Por estas razones, la posición del filósofo y escritor Julián Marías con relación a la sociedad y la cultura de los Estados Unidos en el periodo intermedio del pasado siglo XX, es singular e inspirativa. En esa época, Marías emprende un intercambio dialógico profundo entre los dos países y sus culturas y lo amplía, además, a la relación más amplia entre los Estados Unidos y Europa. Dos libros publicados por Marías en ese periodo destacan en particular: *Los Estados Unidos en escorzo*, una colección de ensayos escritos entre 1951 y 1956 y publicada en 1956, y *Análisis de los Estados Unidos*, otra colección de ensayos aparecida en 1968. Ambos libros sobresalen en el panorama cultural español de la época y hacen aportaciones que, más allá de las limitaciones contextuales que van adscritas a la considerable separación temporal entre la aparición de los dos libros y la actualidad, siguen siendo activas para nosotros, en particular en la coyuntura actual de incertidumbre y redefinición de las relaciones entre los Estados Unidos y Europa.

Los dos libros son el resultado de una serie de prolongadas estancias del filósofo en los Estados Unidos para ejercer como profesor invitado y conferenciante en diversas universidades del país: Harvard, Wellesley College, UCLA, USC, etc. En lugar de ser un visitante

que observa pasivamente el país en el que se halla solo temporalmente, Marías opta por hacer de esa visita, y de la multiplicidad de viajes y recorridos que la visita conlleva, la oportunidad para reescribir los parámetros de la visión de los Estados Unidos, predominante en esa época, a partir de una perspectiva española y europea. Esa es la primera característica notable de estos dos libros. Superando el medio cultural y político español de los años cincuenta/sesenta, caracterizado por el aislamiento y el hermetismo del país, Marías propone una visión de los Estados Unidos desde una perspectiva internacional que supera ampliamente las limitaciones de la sociedad y la cultura propias del régimen franquista.

La posición de Marías es una novedad en cuanto que asume sin restricciones una posición de observador crítico independiente, que sintoniza con las corrientes más abiertas del momento en oposición directa con las restricciones de un sistema político, social y cultural que había impelido a Marías a evadir su propio país para poder continuar su carrera profesional. Los libros significan una aserción de la libertad individual contra un medio cultural estéril e intolerante. Suponen, además, un desafío a la autarquía y el aislamiento de la España de la época para afirmarse en el imperativo de las relaciones entre los países de todo el mundo como un vehículo para superar el oneroso déficit internacional de la cultura española del momento.

Los ensayos de ambos volúmenes están íntimamente asociados con la experiencia universitaria del autor, que se produce, en particular, en las instituciones de la costa este americana, vinculadas con las universidades privadas de ámbito más minoritario y exclusivo. Este hecho es particularmente evidente en el primer libro de ensayos. El segundo libro contiene un extenso excursus sobre la condición del Sur de los Estados Unidos que analizaré posteriormente. El análisis de Marías es, por tanto, de carácter intelectual ya que el autor analiza

y juzga sobre todo los aspectos de Estados Unidos que están vinculados con la cultura académica americana. No obstante, Marías vincula con frecuencia esa realidad cultural con aspectos de la sociedad americana en su totalidad. De modo que el panorama de sus ensayos es comprensivo y general y constituye una visión completa de los Estados Unidos para un público español que tenía un conocimiento de ese país condicionado por la carencia de datos e información fundamentales con relación a los Estados Unidos además de por prejuicios ideológicos

El análisis se hace con una ambición de objetividad e imparcialidad que era infrecuente en la época no solo en España sino en Europa en general. En España, por ignorancia y desconexión con la escena internacional y, en Europa, por condicionamientos ideológicos en el proceso de la guerra fría en que se vieron envueltas las relaciones internacionales en ese momento, en particular con el enfrentamiento de los Estados Unidos y el mundo occidental y la Unión Soviética y sus aliados del momento. Ese esfuerzo por la objetividad estricta con relación a los Estados Unidos es valioso incluso para la actualidad, en particular desde una perspectiva europea, que se ha visto afectada por los vaivenes y la confusión imprevistos de las diversas administraciones de ambos lados del Atlántico.

El proyecto de Marías tiene como audiencia principal el público español de la época, que se veía especialmente limitado en sus contactos con el exterior y en particular con un país, los Estados Unidos, con el que las relaciones habían sido lejanas y susceptibles de sospecha. Al mismo tiempo, Marías diverge de la posición prevaleciente en Europa hacia los Estados Unidos en esos años de hegemonía política, económica y cultural americanas. Según Marías, la visión generalizada en Europa sobre los Estados Unidos se centra en estereotipos superficiales que no son útiles porque no son auténticamente definatorios de la realidad americana. Contra los juicios

establecidos en Europa sobre la supuesta banalidad y previsibilidad de la cultura americana, Marías propone que los Estados Unidos merecen ser estudiados con un interés especial porque constituyen en ese momento una entidad política y cultural que es determinante en la historia del siglo XX. Según Marías, la mirada crítica es compatible con la valoración del hecho de que la sociedad que él está observando tiene un papel central en la cultura del momento y que negarse a interesarse en ella o considerarla con desdén implica negarse a entender un componente fundamental de la historia moderna:

Yo, la verdad, no comprendo cómo gentes intelectuales, que darían un dedo, tal vez una víscera, por contemplar la génesis del Imperio romano, no se sienten interesadas por la formación de una de las tres o cuatro creaciones históricas más formidables que al hombre le ha sido dado hasta ahora contemplar y que, por rara fortuna, está aconteciendo ante nuestra mirada distraída.<sup>679</sup>

Marías destaca los orígenes europeos de los Estados Unidos, tanto a partir de los primeros peregrinos procedentes de Inglaterra como de los provenientes de otros países y culturas de Europa que contribuyeron a caracterizar las tradiciones y las normas europeas. Para Marías, como para Ortega y Gasset, el núcleo de los Estados Unidos es europeo y los otros elementos son de importancia secundaria. Marías argumenta que una causa fundamental del antagonismo europeo con relación a los Estados Unidos se debe al resentimiento provocado por el hecho de que los europeos han recibido reiteradamente apoyo y asistencia americanas a lo largo del siglo XX y esa actuación puede interpretarse como

---

679 JULIÁN MARÍAS, *Los Estados Unidos en escorzo*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1956, p. 26. Las siguientes referencias a este libro se dan abreviadas como *Los Estados Unidos*.

un signo de dependencia y subordinación a un país que, después de la segunda guerra mundial, pasó a sustituir a las viejas potencias europeas como la nación hegemónica de la segunda mitad del siglo XX.

Para interpretar el carácter esencial de la sociedad y la cultura americanas, Marías opta por el concepto del *melting pot* o crisol cultural. Un modelo que está fundado en la asimilación unificadora de las diferencias en la que se entremezclan creativamente las diferentes formaciones culturales que componen los Estados Unidos. La fusión de culturas haría posible la homogeneidad del país y facilitaría la vitalidad y el dinamismo de la diversidad junto con el ímpetu de la unidad. A diferencia de las divisiones nacionales y étnicas que han mermado la historia del continente europeo, Marías percibe en América la capacidad de conseguir la convivencia social a partir de la asimilación y la inclusión de las diferencias.

Esa asimilación origina la impresión de armonía social que producían los Estados Unidos en los años posteriores a la segunda guerra mundial y, en particular, en los años cincuenta en los que Marías realiza su primera estancia en el país. La sociedad que Marías observa en su primer libro no incluye los aspectos inquietantes propios de la década posterior en la que la guerra de Vietnam y los enfrentamientos violentos por los derechos civiles desestabilizaron la placidez general que impresiona a Marías en su primer viaje por el país. En su primera estancia, la América de Marías se destaca por “la espaciosidad, la invitación a la movilidad, la atmósfera de independencia, la incitación a la empresa y el optimismo”.<sup>680</sup> Esos son los rasgos más ostensibles que sobresalen para un viajero procedente de un continente todavía bajo los efectos devastadores de la guerra en su propio suelo y que, en el caso español, estaban magnificados por la influencia de un régimen político y

---

680 *Los Estados Unidos*, p. 15.

cultural opresivo. La América de ese primer viaje es una sociedad confiada en sí misma, pujante y segura de sus posibilidades tanto en el presente como en el futuro. A la herencia europea que Marías valora como fundamental se agrega el factor de un espacio aparentemente ilimitado, una economía floreciente y una seguridad en la democracia liberal que había prevalecido sobre la opción totalitaria del fascismo.

El diálogo intelectual con esa primera América es fácil y accesible porque, en la percepción de Marías, esa sociedad es la contrapartida de todo lo que España es en ese momento y el modelo americano puede servir de inspiración para la reconfiguración de una sociedad española en la que la diversidad y la disidencia tengan cabida plena. La visión de Marías es altamente favorable, aunque soslaya algunas de las características de la sociedad americana que ya eran patentes en esos mismos años de manera paralela a las observaciones iniciales del autor. Esa otra América inquietante era la del temor a la “*red menace*” y la manipulación de ese temor por movimientos como el del senador Joe McCarthy que pusieron de relieve el tenebroso sustrato oculto que subvertía en parte la armonía y la placidez de la América más ostensible.

Franz Kafka había aludido ya en *Amerika* a esos componentes disonantes y perturbadores que rompían la solidez y la unidad del medio cultural y social americano y que Upton Sinclair había también puesto de manifiesto de manera desgarradora en *The Jungle*.<sup>681</sup> La visión del

---

681 Franz Kafka lo hace a través del vehículo de los comentarios irónicos sobre el absurdo de las relaciones sociales en América como una alegoría de la modernidad degradada (véase *Amerika*, New Directions Books, New York, 1996), mientras que Upton Sinclair se sirve de la protesta y la indignación militantes para denunciar las condiciones laborales infrahumanas de los trabajadores inmigrantes de las industrias cárnicas de la ciudad de Chicago (véase *The Jungle*, Fine Creative Media, New York, 2004).

país quedaba incompleta sin el componente divergente que luego se haría más evidente, sobre todo, con las consecuencias de la guerra de Vietnam. La América intelectual y universitaria tendía en esos años a olvidar el componente de marginación y abandono de un segmento amplio de la población, un componente que sigue formando parte del conglomerado social del país con mayor o menor intensidad hasta la actualidad. La América de los años cincuenta adolecía de un exceso de autocomplacencia y autoconfianza y el observador podía quedar inmerso en esa corriente poderosa. Las divisiones raciales, la emergencia de las minorías —entre ellas, la hispana— y la mujer vendrán a ocupar un espacio más amplio en las observaciones de viajes posteriores de Marías.

EL MEDIO UNIVERSITARIO. Son tres los temas centrales de los ensayos de Marías: la universidad, la mujer y la literatura de los Estados Unidos. Marías hace aportaciones valiosas en torno a todos ellos vinculándolos de manera contrastiva con la situación española y europea. De ese modo, Marías se revela como una de las figuras intelectuales del momento que posee un conocimiento profundo y directo de ambas realidades y está, por tanto, en una posición preferencial para emitir una evaluación apropiada sobre ellas. De las tres categorías mencionadas, la universidad es la que tiene mayor incidencia y ocupa un mayor espacio en los ensayos de Marías. La extensa experiencia del autor en el ámbito universitario y académico internacional confiere un crédito adicional al valor de su juicio.

El punto inicial del análisis de Marías se corresponde con la noción de la misión central de la universidad no solo como una entidad transmisora de conocimiento sino sobre todo como un centro de educación cívica y ética para la formación de ciudadanos. A partir de ese proceso educativo, esos ciudadanos deben ser capaces,

al mismo tiempo, de integrarse en la sociedad en la que viven y de analizarla y enjuiciarla críticamente con el propósito de hacer aportaciones creativas dentro de ella. La universidad ideal es contraria a la fragmentación y la incomunicación de los componentes y las áreas del saber y debe proponerse como un ámbito en el que se estudia la totalidad del ser humano en toda su complejidad y diversidad. Según Marías, el programa de la universidad debe incluir “los conocimientos de una disciplina, el esquema de las ideas de una época, un sistema de creencias y modos de comportamiento”,<sup>682</sup> en un proyecto que es a la vez científico, humanístico y ético. La inclusividad y la integridad de la misión de la universidad son fundamentales en este concepto del mundo académico.

En sus recorridos americanos, Marías se encuentra con una versión contradictoria de este modelo comprensivo de la universidad. Por una parte, en su experiencia en algunas de las universidades más prestigiosas y selectivas del país, Marías reconoce que la vida de los campus americanos en general está separada de los grandes centros urbanos y queda ubicada en grandes espacios naturales alejados del bullicio y las distracciones innecesarias que son consustanciales con las ciudades. En esos campus se hace posible la meditación y la reflexión al margen de las consideraciones prácticas más inmediatas y ese hecho convierte a esos espacios en un vehículo idóneo para fomentar la convivencia y la comunicación entre todos los que forman parte de la universidad, tanto del personal docente como de los estudiantes y otros miembros de la comunidad académica. Marías se identifica con este modelo de universidad que se diferencia profundamente del español y europeo que le es familiar: “La Universidad tiene que ser residencial, hay

---

682 *Los Estados Unidos*, p. 112.

que vivir en ella”,<sup>683</sup> reconoce el autor y se identifica con este concepto del campus universitario porque facilita el diálogo cotidiano entre los estudiantes que residen en el campus y, por tanto, tienen un acceso directo y asequible a las aulas, las bibliotecas y los múltiples actos académicos que regularmente se llevan a cabo en el campus con una profusión y regularidad notables.

Ese es el componente positivo que el autor percibe en las diversas universidades en las que ha impartido sus clases y conferencias. Es patente que ese modelo de universidad es superior al que el autor ha conocido en Europa y, en particular, en las universidades notablemente mermadas por las privaciones de la posguerra. No obstante, esa visión favorable e incluso envidiable de los campus americanos se ve disminuida por lo que Marías considera la reducción del conocimiento en los programas académicos a la fragmentación del saber en compartimentos estancos. De acuerdo con el perfil prototípico del filósofo y el pensador como un humanista integrador, que es el que defiende su maestro y mentor, José Ortega y Gasset, Marías observa en las universidades americanas la parcelación del conocimiento en campos de especialidad estrechos y limitados que carecen de relación entre sí y que imposibilitan la educación completa propia del humanismo clásico.<sup>684</sup> A partir de las observaciones de Marías, se hace patente que la universidad americana que él conoce no había experimentado todavía la revolución conceptual y metodológica de la interdisciplinariedad y los estudios culturales que unas décadas después

---

683 *Ibidem*.

684 Para una consideración más extensa de la vinculación de las reflexiones epistemológicas de Marías con Ortega y Gasset, ver GONZALO NAVAJAS, *El intelectual público y las ideologías modernas. De los años treinta a la posmodernidad*, Renacimiento, Sevilla, 2019, pp. 75-89.

trataría de solventar la fragmentación que Marías critica con agudeza. Ese nuevo modo analítico e interpretativo ha llegado a convertirse con el tiempo en uno de los paradigmas predominantes de los estudios humanísticos.

Como profesor, Marías se lamenta de que sus alumnos carecen del saber completo e inclusivo propio del humanismo clásico que, de acuerdo con el modelo de los pensadores capitales de la modernidad, desde Kant y Goethe a Voltaire, propone que la mente humana debe aspirar a un conocimiento que establezca relaciones complejas entre las ciencias, las artes, la filosofía y la literatura. Marías no halla ese tipo de humanismo en las universidades americanas y, además, considera que ha dejado de ser un objetivo intelectual en los programas académicos al ser abrumado por las exigencias de especialidades cada vez más estrechas. Incluso en los cursos dedicados al estudio de la filosofía, Marías advierte que sus estudiantes no son capaces de proveer un marco unitario y comprensivo para sus estudios y proyectos:

Un alumno ha seguido un curso sobre Platón, otro sobre Berkeley y Locke y un tercero de lógica matemática [...]. Pero resulta que no conoce la historia de la filosofía, que no sabe qué ha pasado entre Platón y Berkeley, en rigor, no puede saber de qué se trata, cuál es el problema, el drama, mejor dicho, que late bajo esos tres cursos escogidos en el espléndido catálogo de las enseñanzas de la universidad.<sup>685</sup>

El alumno desconoce el marco integrador en el que situar su saber textual parcial, que queda desconectado de otros textos y de la historia intelectual en general. La admiración y el elogio hacia los grandes centros universitarios americanos, que, a partir de su propia experiencia docente, Marías sitúa sobre todo en la costa

---

685 *Los Estados Unidos*, p. 117.

este del país, se ven cuestionados por la potenciación excluyente de la especialidad que Marías advierte se produce en detrimento de una proyección humanística más amplia.

La función del profesor y del intelectual en esta sociedad compuesta de individuos y sectores no comunicados entre sí por la vía del saber y del conocimiento es suplir la continuidad histórica y cultural perdida y completar los vacíos que el medio universitario adscrito a la especialización y la fragmentación cognitiva no asume. Marías advierte que, en contraste con el medio europeo de la posguerra, el intelectual americano carece de la proyección e influencia en la vida pública, social, política, que es común en Europa. La parcelación del saber se reproduce también en el perfil que asumen los intelectuales en la sociedad americana. Marías señala que no advierte en Estados Unidos la presencia de grandes figuras del pensamiento cuya inserción en la vida colectiva, y no solo en la literaria y cultural, es determinante. No existen figuras comparables a Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Bertolt Brecht y José Ortega y Gasset ya que el experto en un campo específico, reducido y limitado, ha sustituido al intelectual integrador:

¿Quién conoce a los intelectuales? [...] Desde luego, quienes los conocen son los otros intelectuales. Pero aun esto es mucho decir: hay que restringirse desde luego a los de su misma especialidad.<sup>686</sup>

El intelectual se dirige a los que pertenecen a su mismo grupo cultural y social y su función pública se diluye hasta quedar desapercibida en el magma confuso de una cultura difusa y vacua.

---

686 *Los Estados Unidos*, p. 88.

Podría interpretarse esta visión de la vida intelectual americana como una recuperación nostálgica del viejo paradigma europeo de la cultura que todavía mantenía en los años cincuenta del pasado siglo una fidelidad inequívoca a las jerarquías tradicionales del canon del saber. Desde una perspectiva actual, la lamentación de Marías podría percibirse como una proclamación elitista del saber y el conocimiento tradicionales. Pienso, no obstante, que esa lectura es inexacta. Como otros pensadores de su época hasta la actualidad —Giorgio Agamben y Tony Judt, entre otros—, Marías percibe la parcelación que conllevan las especialidades como una ruptura del saber que perjudica a las humanidades al restarles la relevancia y la trascendencia que deberían asumir en su labor de proporcionar un contrapeso equilibrante frente al modelo tecnológico imperante.<sup>687</sup> Es necesario, según el autor, revitalizar el impulso del saber humanista para restablecer el viejo proyecto kantiano de una humanidad universal:

La Universidad tendrá que dar un golpe de timón. La industria y la administración marchan ya por sí solas, sin necesidad de grandes invenciones; hay que inventar en lo otro [...]. De momento hay el espejismo de que lo importante es la física nuclear [...]. *Ahora empiezan a ser inesperadamente urgentes la historia y la metafísica* (cursiva mía).<sup>688</sup>

---

687 Giorgio Agamben es uno de los intelectuales contemporáneos que se identifica con este concepto inclusivo e interdisciplinar del saber en particular en el área de los derechos humanos, el poder político y el silencio de los socialmente invisibles dentro de una colectividad o grupo social. V. *Remnants of Auschwitz*, Zone Books, New York, 2021, p. 63. TONY JUDT aplica la inclusividad cognitiva y metodológica a la historia de la posguerra europea. V. *PostWar*, Penguin, Londres, pp. 830-831.

688 *Los Estados Unidos*, p. 126.

Hay que destacar que en esta reivindicación del saber de los estudios humanísticos se sitúa en primer lugar la historia y la metafísica porque señalan las dos orientaciones que Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* destaca como los dos campos con los que contrarrestar lo que él percibe como la minimización del paradigma universal de la modernidad kantiana.<sup>689</sup> En primer lugar, la historia porque contribuye a proveer un contexto iluminador en el que ubicar significativamente los datos inconexos de la evolución de la cultura humana y de sus aportaciones más destacadas al acervo colectivo. En segundo lugar, la metafísica porque constituye no tanto un referente tangiblemente identificable como un horizonte de expectativas hacia el que orientar la ambición de trascendencia y esencialidad que, a partir de Platón, ha estado siempre presente en la investigación filosófica como un impulso generador de ideas fundamentales.

En el medio universitario americano de la época en el que la dimensión pragmática del conocimiento predominaba por encima de otras vías, la propuesta de Marías equivale a un recordatorio de la misión ancestral de la filosofía. Según esta propuesta, el impulso ontológico de la filosofía europea continental debe ser compatible con la orientación lógica de la filosofía analítica que ha caracterizado y definido el pensamiento filosófico anglosajón, desde Hume y Bertrand Russell, hasta la actualidad. Además, es legítimo afirmar que las observaciones de Marías en este sentido siguen siendo pertinentes en la actualidad con relación tanto al medio universitario americano como al de otros países y contextos culturales.

---

689 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 85.

LA CONDICIÓN FEMENINA. El segundo componente de los ensayos de Marías es el estudio de la condición de la mujer americana de la época a partir de la estancia del autor en los *women colleges* que él tuvo la oportunidad de visitar y conocer de manera directa en su práctica docente en el país. De acuerdo con la orientación teórica general de los ensayos, Marías concentra sus juicios en las mujeres que ha tenido la oportunidad de conocer como alumnas de sus clases y seminarios y las convierte en prototípicas y representativas de la mujer americana en general. Sus observaciones difieren considerablemente de la perspectiva actual en torno al tema porque, en los años que han transcurrido desde la publicación de los dos libros y la actualidad, se ha operado una amplia transformación de los datos del debate en torno al género y los diversos caminos de la sexualidad. Es necesario, por tanto, ubicar el análisis de las ideas de Marías en torno al tema dentro de las premisas conceptuales y culturales específicas de los años cincuenta y sesenta en los Estados Unidos.

La propuesta central de la aproximación de Marías es que la mujer que estudia en los campus americanos se beneficia de un componente esencial de esas universidades: la flexibilidad del currículum de estudios en los que se concede una gran libertad de elección y de configuración del programa a seguir. La consecuencia más inmediata de ello es que de ese modo se promueve la creatividad y la capacidad de iniciativa individual del estudiante frente a la mayor jerarquización y rigidez de los programas de las universidades europeas. Aunque Marías no se extiende específicamente en el caso español de la época, todavía sometido a la rigidez ideológica y burocrática del franquismo, es obvio que las diferencias entre las universidades de los Estados Unidos y España en esa época eran extraordinariamente grandes. Sus comentarios en torno a la libertad, la flexibilidad y la potenciación de la individualidad creativa tienen la

finalidad indirecta de criticar el sistema universitario español a partir de la presentación de una alternativa contrastiva superior.

La enumeración de las cualidades humanas que Marías advierte en las alumnas de los *colleges* que él ha conocido responde al criterio de diferenciación con las mujeres españolas de la época sometidas a un código social y moral más estricto y tradicional que enfatizaba la situación subordinada de la mujer en la escala social. Frente al tipo de mujer característico en España, Marías observa que la mujer de los campus americanos presenta

un máximo de naturalidad, espontaneidad, porosidad, esa disposición amistosa y cordial que se llama *friendliness*; de confianza —a veces excesiva, porque no se responde adecuadamente a ella; de generosidad humana.<sup>690</sup>

Esos son los rasgos humanos —en particular, la confianza y la generosidad— que son patentes en el ámbito intelectual y humano de los *women colleges* en los que Marías ha ejercido como profesor. El autor señala que en las universidades mixtas o *coed* las estudiantes “rara vez alcanzan la calidad e intensidad femenina que se pueden encontrar, que se hallan con relativa frecuencia, entre las más delicadas y exigentes de los *colleges*”.<sup>691</sup> Marías no hace mención de las ramificaciones sociológicas y de clase social que van adscritas a esos *women colleges*.

Lo que es más destacable de esta visión es que valora y promueve las cualidades de independencia y afirmación personal femenina que posteriormente se convertirían en una orientación capital de los movimientos en defensa

---

690 JULIÁN MARÍAS, *Análisis de los Estados Unidos*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968, p. 192. Las referencias siguientes a este libro se dan abreviadas como *Análisis*.

691 *Ibidem*.

de los derechos de la mujer y su reposicionamiento en la sociedad. Más allá de las diferencias de conceptos y de lenguaje con el discurso actual, es importante destacar que Marías inicia un diálogo entre ambos lados del Atlántico en torno a la posición de la mujer con relación al tema central de la educación universitaria y las cualidades que esa educación promueve en la mujer americana de la época para extenderse posteriormente a otros países del mundo, entre ellos, España.

Desde una perspectiva actual, la ambición integradora de la visión de Marías puede percibirse como un movimiento de síntesis final frente a los vaivenes y los enfrentamientos violentos propios de la dialéctica del pensamiento de la primera mitad del siglo XX. La función del pensador como humanista integrador sería proveer una resolución sintetizadora para las contradicciones históricas. Es claro que esa es solo una fase provisional y parcial del devenir histórico, pero puede servir como un periodo de pausa reconstructiva a partir de la cual sería factible emprender nuevos caminos de apertura del conocimiento.

LA LITERATURA Y EL SUR. El tercer componente del análisis de Marías es de naturaleza histórica y literaria y queda concretizado sobre todo en los ensayos de *Análisis de los Estados Unidos*. En ese libro se incluye un largo ensayo que está focalizado en la experiencia del autor en el sur del país. Entre los ensayos de *Los Estados Unidos en escorzo* y los del segundo libro han transcurrido doce años en los que la sociedad americana ha experimentado cambios notables, sobre todo, en el área de las relaciones raciales y, en particular, de la minoría negra del país que, en ese tiempo, emprendió grandes movimientos colectivos nacionales para reivindicar sus derechos en todo el país, pero sobre todo en los estados del sur donde esos derechos se habían visto negados de manera más extensa y visible.

De acuerdo con la propuesta de Ortega y Gasset con relación al imperativo de la inclusión del punto de vista y la perspectiva del observador en la comprensión de la historia, Marías trata de posicionarse desde la perspectiva interna del Sur para entender la realidad de esa zona del país.<sup>692</sup> El Sur que Marías percibe está definido por su larga historia de enfrentamientos con otras áreas de los Estados Unidos. Sin pretender justificar los aspectos regresivos de la historia sureña, el autor trata de posicionarse con relación a la motivación de la conducta histórica del sur como una defensa de su peculiaridad cultural vinculada con la tradición y el *statu quo* frente al norte del país en el que la tradición se percibe como un lastre para el progreso y los avances de la nación. La orientación integradora de Marías sigue siendo prevaleciente. La falta de comprensión de los americanos del Norte habría sido un factor de la rebelión de los del Sur frente a un *impasse* existencial del que no veían más salida que la guerra:

Pienso que si el Sur se hubiera sentido “comprendido” por el Norte, si hubiera tenido la impresión de que éste “lamentaba” la transformación, la destrucción de ciertas formas de vida, hubiera aceptado la marcha de la historia.<sup>693</sup>

El análisis cultural y existencial de la historia del Sur por encima de los estudios económicos y sociales se hace con el propósito de hallar caminos de reconciliación entre las visiones contrapuestas de ambas zonas del país. La referencia al comentario de William Faulkner con relación a la necesidad de que el norte de los Estados Unidos “tenga paciencia” con el sur del país alude a esa motivación hacia la convivencia entre esas dos zonas del

---

692 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, p. 86.

693 *Análisis*, p. 45.

país. Sin soslayar los hechos históricos del pasado, el sur de Marías se proyecta en un ámbito cultural simbólico con el que sería posible una identificación general por encima de las diferencias ideológicas e históricas. Haciéndose eco de la propuesta de los representantes de la generación de entreguerras asociada con el alto modernismo europeo, Marías concibe un marco cultural e intelectual como el ámbito en el que sería posible la confluencia y el acuerdo de las diferencias de toda la comunidad nacional.

En el caso español, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Manuel Azaña intentaron aplicar ese camino intelectualista a la sociedad española, con resultados no significativamente favorables. En la América de la mitad del pasado siglo XX, Marías percibe en el estilo de vida sureño y su apreciación por los rituales de la tradición una alternativa a la presión de la tecnología y la modernización que se concentran en la transformación radical del presente y su absorción en un futuro superior, con frecuencia soslayando o menospreciando el pasado como un lastre para el progreso y la transformación de la historia:

El Sur, que ha quedado un poco a trasmano, fuera del camino real de la historia de los Estados Unidos en el último siglo, me parece ser una reserva de enorme valor. Muchas cosas que parecen perdidas se hallan allí conservadas, intactas, como en un remanso. Pienso en lo que significa en España Andalucía.<sup>694</sup>

La analogía con Andalucía es notable porque pone de relieve el peso de los componentes inmateriales de la cultura y el arte en la jerarquía axiológica de Marías. El sur americano, como el sur español, no estaba, en los años cincuenta a la par con el progreso de otras zonas

---

694 *Análisis*, p. 55.

y regiones de los Estados Unidos y España. De acuerdo con un criterio estrictamente económico y social, ambas zonas no podrían ser el objeto del elogio y la admiración del autor. No obstante, poseen un repositorio cultural y artístico que es altamente valioso. Además, precisamente por su vinculación con un concepto comunitario y no individualista de la sociedad, ambas zonas pueden contribuir a contrarrestar lo que Marías considera es la devaluación y la ruptura de la continuidad de la historia para potenciar la necesidad de reconectar con el pasado comunitario de la nación por encima de las limitaciones del presente. Pertenecer a una comunidad cultural es un modo de expansionarse y engrandecerse por encima de la identidad personal.

La literatura, más que la filosofía y el arte, es el componente cultural americano al que Marías confiere mayor espacio. Es así porque, en la literatura americana, Marías advierte la presencia del rasgo que más la diferencia de la europea de la época y, en particular de la francesa, que, en la época de la posguerra española, desempeñó un papel sobresaliente en el precario ámbito cultural español. A diferencia de la francesa, la literatura americana no está condicionada por los límites de la alta cultura canónica y por el imperativo de ajustarse a los principios y las normas dictados por los textos canónicos del pasado. Según Marías, esa literatura es equilibrada y correcta, pero carece de la espontaneidad y la vitalidad de la literatura americana de la época:

La literatura americana tiene cierta “rusticidad” porque es como la fruta del campo. Nace de niveles más *terre à terre*, pero más cerca de las raíces. El escritor americano no ha sido nunca un *homme de lettres* [...]. Por eso el escritor americano ha solido hacer muchas cosas —para no alargarnos mucho: vivir—.<sup>695</sup>

---

695 *Análisis*, pp. 102-103.

Es un escritor del *Deep South* americano, William Faulkner, el que encarna esa falta de vinculación con una cultura académica y altamente elaborada que se ve compensada por la riqueza y la diversidad de las experiencias vitales profundas y auténticas de numerosos escritores americanos. Según Marías, esas cualidades hacen a la literatura americana del medio siglo la más impactante del momento y la sitúan en una posición más avanzada y definitoria del *Zeitgeist* del medio siglo XX que la literatura europea, que seguía dependiendo de la grandeza del canon occidental.

En una obra de Juan Goytisolo contemporánea de la de Marías, *Problemas de la novela*, el novelista hacía patente su conexión intelectual con la novela americana en la que percibía un modelo para captar sin filtros deformantes la sordidez de la vida española del momento.<sup>696</sup> De manera paralela, Marías percibe en Faulkner —y en otros escritores americanos, como Tennessee Williams, Edward Albee y John Steinbeck— la autenticidad existencial de unos seres humanos que no son solo una extensión derivativa de la experiencia personal del escritor y una prolongación de él mismo sino que asumen plenamente la experiencia de hombres y mujeres ajenos a él. Se adentran dentro de ella para tratar de entender a esos seres a partir de los datos y las premisas de sus propias biografías sin imponer sobre ellos una visión o una ideología preconcebida que podría convertirlos en una representación mecánica de ese

---

696 La razón de esa posición de Goytisolo es que, para él, la orientación y los procedimientos de la novela americana son transferibles a la novela española de la época, que estaba necesitada de claridad e inmediatez expositiva para hacer manifiesta en el texto la insostenible situación de la sociedad española de la época: “En América nadie pretende mostrarse inteligente, ni los personajes ni su creador. Los protagonistas de Faulkner, Caldwell, Steinbeck, se expresan de modo directo y rudimentario [...]. El diálogo obedece a una lógica íntima y sirve para darnos a conocer mejor al héroe, nunca a su autor”, JUAN GOYTISOLO, *Problemas de la novela*, Seix Barral, Barcelona, 1959, p. 51.

marco impuesto. Esos personajes no son unos dobles del autor sino que replican y actualizan de manera coherente y completa el drama individual y generacional de los americanos de la época.

Frente a una Europa devastada por las guerras que trataba de emerger de la destrucción que los enfrentamientos ideológicos de la época habían acarreado sobre el continente y el mundo, Marías percibe que la América de esa época tiene la energía y la determinación de afirmar un horizonte de expectativas abierto en el que es factible afirmar un futuro vital productivo en el que la sociedad americana podría integrarse. El final de la década de los sesenta, con la expansión de la guerra de Vietnam y el recrudecimiento de la guerra fría entre el espacio ideológico de la Unión soviética y el llamado mundo occidental, regido por los Estados Unidos, señala el término de ese periodo complaciente y confiado de la sociedad americana que los dos libros de Marías estudian con singular perceptividad.

CONCLUSIÓN. EL ANTIAMERICANISMO EUROPEO COMO ESTERILIDAD CONCEPTUAL. A diferencia de la sociología y la historia que se ajustan a una orientación estrictamente heurística y empírica del saber, el pensamiento filosófico sigue una metodología de investigación que es hermenéutica y no se concibe a sí misma como un conocimiento incontestable. Las conclusiones filosóficas son propuestas tentativas, se sitúan no en el tramo final del saber sino en el campo de la diseminación del significado para abrir caminos de conocimiento sobre un tema en lugar de su definición permanente. Las reflexiones de Julián Marías en torno a los Estados Unidos de los años cincuenta y sesenta del pasado siglo XX pertenecen a este modo filosófico de entender los análisis de la sociedad y la cultura. No son el resultado de una investigación limitada a la verificación exacta, *more geometrico*, de los aspectos concretos de los Estados

Unidos del momento. No obstante, en los escritos de Marías hay un sustrato profundo de datos y de saber que sustentan el pensamiento del observador.

El contenido sobre la economía, la política y la cultura americanas es riguroso y sólido, pero no es su exposición el objetivo primordial del autor. Su orientación capital es proporcionar una visión global y comprensiva de la sociedad americana para un público español y europeo que, en esos años, disponía de un conocimiento reducido, y con frecuencia poco fiable, de un país que, en esa época, era decisivo en el mundo. Frente a otras aproximaciones metodológicas, los análisis de Marías responden a una experiencia personal de primera mano, lo que les confiere la credibilidad de un testimonio directo y no mediado por perspectivas ajenas. Marías no viaja a los Estados Unidos para corroborar el saber previo en torno al país sino para abrirse a los hallazgos imprevistos. Reasumiendo el antiguo camino de la filosofía clásica, Marías va a descubrir los Estados Unidos de nuevo, no a repetir lo que ya había sido dicho y establecido sobre esa vasta y compleja nación.

Esa posición de apertura le permite acometer una empresa de difícil realización en esos años: valorar el hecho americano en su totalidad, desprovisto dentro de lo posible de condicionamientos ideológicos previos, como un paradigma humano y cultural que tenía y sigue teniendo una posición central en el mundo. Esa posición no es, claro está, la única ni inequívocamente la mejor. Es, no obstante, necesaria porque facilita la opción del intercambio y el diálogo en lugar de la ruptura de la comunicación.

Marías se ofrece a ser el intermediario entre el paradigma cultural americano y el europeo y español. En lugar de ver entre ellos un abismo de separación y división, trata de construir puentes entre ambos mundos que, más allá de las diferencias, comparten un archivo y trayectoria culturales con numerosos elementos

comunes. La posición de Marías era una invitación al diálogo y la convivialidad y él, como conocedor profundo e intelectualmente responsable de la realidad de Europa y los Estados Unidos, estaba capacitado para llevar a cabo esa labor de mediación. Por ello, su repulsa de las posiciones de rechazo de los Estados Unidos es palmaria y pone de relieve que, además de improductiva, no responde al reordenamiento geopolítico y cultural del mundo después de 1945:

El antiamericanismo me parece la dimisión de Europa, la degradación de la europeidad. Se puede discrepar de los Estados Unidos en infinitas cosas; se puede tener una visión crítica, [...]; lo que no se puede hacer es «cerrarse» frente a ellos, darlos por inexistentes y mirar rencorosamente a otro lado [...]. Nada me dolería más que una Europa resentida, recelosa, desconfiada y huraña, envuelta en su capa [de grandeza pasada], vuelta de espaldas al camino de la historia.<sup>697</sup>

Más allá de las diferencias determinadas por la separación en el tiempo y la evolución histórica a ambos lados del Atlántico, la metodología y la aproximación hermenéutica de Marías para el estudio de los Estados Unidos y sus relaciones con Europa y España continúan ofreciendo ideas y propuestas altamente relevantes y valiosas para la actualidad.

---

697 *Análisis*, p. 218.

## Noticia sobre los autores

JOSÉ BELTRÁN LLAVADOR (Valencia, 1959) es profesor del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia y secretario de *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*. Sobre Santayana tiene una amplia producción de artículos, capítulos y monografías. Entre otras, ha publicado *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana* (2008), *Un pensador en el laberinto. Escritos sobre George Santayana* (2009). Director del III Congreso Internacional sobre Santayana (Valencia, 2009), resultado del cual se publicó la obra de la que es editor junto con Manuel Garrido y Sergio Sevilla: *Santayana, un pensador universal* (2011). También ha editado las obras de Santayana *La vida de la razón o fases del progreso humano* (2005), y junto a Daniel Moreno, *Pequeños ensayos sobre religión* (2015) y

*La tradición gentil en la filosofía americana* (2018), así como los ensayos de Fernando Savater *Acerca de Santayana* (2012).

MARNIE BINDER es doctora por la Universidad de Alcalá en Hombre y Pensamiento en la Historia, máster en Umanidades y Pensamiento Social por la Universidad de Nueva York, y tiene una doble licenciatura en Historia y Psicología por la Universidad de California en San Diego. Es oriunda de Estados Unidos, pero ha vivido más de una década en España, donde desarrolló un profundo interés por el filósofo español José Ortega y Gasset. En la actualidad reside en California, donde enseña filosofía en California State University, Sacramento. También enseña filosofía y humanidades en Cosumnes River College. Sus áreas de investigación son la filosofía de la historia, la historia de la filosofía, Ortega y Gasset y el pragmatismo.

MARGARITA GARBISU BUESA es profesora titular de Literatura en la Universidad a Distancia de Madrid, UDIMA, desde 2010. Entre 1997 y 2009 fue docente en la Universidad CEU San Pablo de Madrid y en el curso 2005-2006, profesora visitante en el King's College de Londres. Se doctoró en Filología Hispánica en 1997 con una tesis en literatura comparada sobre los poetas Giuseppe Ungaretti y Jorge Guillén, y desde entonces la obra, el pensamiento y la vida de este último ha constituido una de sus líneas de investigación. Al margen del ámbito guilleniano, otras dos grandes líneas, que se entrecruzan y relacionan, definen su labor investigadora: la creación de relaciones y redes culturales occidentales y el estudio de revistas culturales españolas y europeas del siglo XX. Fruto de estas líneas ha publicado la monografía *The Criterion y la cultura española: Poesía, música y crítica de la Edad de Plata en el Londres de entreguerras* (2017), o artículos como

‘La relación de Ortega y *Revista de Occidente* con *The Dial* [1924-1927]’ (2015) y ‘José Ortega y Gasset-Waldo Frank. Epistolario (1922-1930)’ (2018). Asimismo, ha formado parte del equipo de investigación de diversos proyectos competitivos, ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales y desde 2009 es colaboradora de la revista *Rinconete*, publicada por el Centro Virtual Cervantes.

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis ‘Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano’ (2019). Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano por la misma Universidad (2014). En la actualidad es Personal Docente e Investigador en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid y en la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Ganador del IV Concurso de Ensayo Filosófico “María Zambrano” (2014). Profesor de las asignaturas “Filosofía española contemporánea”, “Genealogía y estructura del espacio iberoamericano”, “Historia del pensamiento e ideas estéticas” e “Historia del pensamiento moderno y contemporáneo” en diversas titulaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Consejo de Redacción de la *Revista de Hispanismo Filosófico*. Antiguo beneficiario de la Beca de Excelencia de la Comunidad de Madrid, de la Beca de colaboración en Departamentos Universitarios (Dpto. Historia de la Filosofía, Universidad Complutense de Madrid) y FPU-Complutense. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Devenires de un acontecimiento. Mayo del 68 cincuenta años después* (Viña del Mar: Cenaltes, 2020); ‘La agencia religiosa de la mujer en la narrativa de Unamuno’ (*Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 2020, en prensa); ‘Ortega y el pragmatismo norteamericano: estado de la cuestión y prejuicio plausible’ (*Revista de Estudios Orteguianos*, 40, 2020,

pp. 185-197); ‘Protágoras: relativismo y democracia’ (en J. A. Fernández Manzano e I. Pajón Leyra (eds.), *El pensamiento práctico en el mundo antiguo: sofística, ética y política entre Atenas y Roma*, Madrid: Ediciones Antígona, 2019, pp. 31-53); ‘Ortega y Gasset, ¿precursor de Richard Rorty?’ (en Pedro Góis Moreira (ed.), *Revisiting Richard Rorty*, Delaware: Vernon Press, 2019, pp. 231-239); ‘Masas, gente y opinión pública en la obra de Ortega y Gasset’ (en C. Ruiz Sanjuán (ed.), *Perspectivas del populismo*, Viña del Mar: Cenaltes, 2019, pp. 119-131); ‘Ortega frente a un pueblo joven’ (*Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas*, 21/3, 2018, pp. 517-527).

AZUCENA LÓPEZ COBO es profesora de Literatura Española en la Universidad de Málaga. Ha sido Teaching Assistant y Associate Researcher del Department of Romances Languages and Literatures en Harvard University, donde llevó a cabo una investigación sobre la correspondencia entre el filósofo José Ortega y Gasset, el presidente de Harvard University en los años 30 del pasado siglo, James B. Conant, el editor neoyorquino Warder Norton y el profesor de Columbia University Federico de Onís. En 2001 se incorporó como miembro del grupo de investigación editor de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (2004-2010) de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, de las que recientemente se acaba de publicar la edición digital. Es autora del ensayo *Estética y prosa del arte nuevo* (Biblioteca Nueva 2018) y de la antología poética del autor peruano Eduardo Chirinos, *Cuando suena la música. Antología poética (1981-2016)* (Lumen 2019). Tiene publicados una veintena de artículos y capítulos de libro y en prensa la correspondencia entre *José Ortega y Gasset, Fernando Vela. Epistolario (1914-1954)* con un estudio introductorio.

ELOY E. MERINO BRITO recibió su doctorado en literatura española en la Universidad de Miami, Coral Gables, en 1998. Hasta 2016 enseñó en la Universidad de Northern Illinois. Ha sido coeditor de *Aula lírica. Revista sobre poesía iberoamericana*. Sus artículos han aparecido en *Letras Peninsulares*, *Ojáncano*, *Chasqui*, *Revista Monográfica*, *Bulletin Hispanique*, *Utah Foreign Language Review*, *Círculo*, *Decimonónica e Iberoamericana*, además de haber colaborado en varias compilaciones. Es autor de dos monografías sobre Camilo José Cela, tituladas *El nuevo Lazarillo de Camilo José Cela: Política y cultura en su palimpsesto* (2000), y *Con la pluma caliente, el escritor: el joven autor Camilo José Cela en su contexto [1939-1945]. La obra y su expediente cívico* (2012). Ha coeditado tres volúmenes de ensayos: *Traces of Contamination: Unearthing the Francoist Legacy in Contemporary Spanish Discourse* (2004), con H. Rosi Song; *Oceanografía de Xènius: Estudios críticos en torno a Eugenio d'Ors* (2005) y *La obra del literato y sus alrededores: Estudios críticos en torno a Camilo José Cela* (2006), ambos con Carlos X. Ardavín Trabanco.

DANIEL MORENO MORENO (Pozo Alcón, Jaén, 1961) es profesor de filosofía en el IES Miguel Servet de Zaragoza y secretario de *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*. Sobre Santayana ha escrito numerosos artículos y ha publicado *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida* (2007), libro que, traducido por Charles Padrón, apareció en inglés en 2015; también ha traducido varios ensayos de Santayana y obras como *Platonismo y vida espiritual*, *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*, *Ensayos de Historia de la Filosofía*; también ha editado *El egotismo en la filosofía alemana*. Junto a José Beltrán, ha editado *Pequeños ensayos sobre religión* y *La tradición gentil en la filosofía americana*, de Santayana, y los ensayos

de Fernando Savater *Acerca de Santayana* (2012). En la actualidad prepara la edición conjunta de los *Ensayos filosóficos* de Santayana. Sobre Miguel Servet, colaboró en los *Estudios sobre Miguel Servet* (Zaragoza, 2004-2015) y ha escrito la monografía *Miguel Servet teólogo iluminado. ¿Ortodoxia o herejía?* (2011).

GONZALO NAVAJAS es catedrático distinguido (*Distinguished Professor*) de literatura moderna y cine en la Universidad de California, Irvine. Ha publicado libros de teoría y crítica literaria e historia intelectual europea y española. Entre los más recientes destacan: *El intelectual público y las ideologías modernas*, *Literatura y nación en el siglo XXI*, *El paradigma de la enfermedad y la literatura del siglo XX*, *La utopía en las narrativas contemporáneas*, *Más allá de la posmodernidad (estética de la nueva novela y cine españoles)* y *Unamuno desde la posmodernidad*. Ha publicado también numerosos ensayos en volúmenes colectivos y revistas sobre temas de cultura y estética moderna y contemporánea. Es autor, además, de varias obras de ficción, entre las que destacan *El manuscrito Durruti* y *En blanco y negro*. Su próximo libro, *Comenzar de cero. Pedagogía de un exilio americano*, tiene programada su aparición para enero de 2021. Forma parte del comité editorial de revistas internacionales de literatura y cultura y ha sido conferenciante y profesor visitante en instituciones y universidades de Europa y América.

JAIME NUBIOLA (Barcelona, 1953) es Profesor de Filosofía en la Universidad de Navarra. Ha sido *visiting scholar* en las Universidades de Harvard, Glasgow y Stanford. Es autor de quince libros y de más de 130 artículos sobre filosofía del lenguaje, historia de la filosofía analítica, metodología filosófica, filosofía norteamericana y pragmatismo. Es un estudioso de la figura y el pensamiento del científico y filósofo

norteamericano Charles S. Peirce y de su recepción en Europa. Desde 1994 ha puesto en marcha en Navarra un Grupo de Estudios Peirceanos para promover el estudio de C. S. Peirce y el pragmatismo, especialmente en España y en los países de habla hispana [<http://www.unav.es/gep/>]. Ha sido presidente de la *Charles S. Peirce Society* (2008) y fue *chairperson* del *Charles S. Peirce International Centennial Congress* (2014), celebrado en Lowell, MA. Es coautor con Fernando Zalamea de *Peirce y el mundo hispánico. Lo que C. S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce* (2006), con Sara Barrena de *Charles S. Peirce (1839-1914): Un pensador para el siglo XXI* (2013) y con Catalina Hynes de *Charles S. Peirce. Ciencia, filosofía y verdad* (2016).

VICENTE RAGA ROSALENY es profesor de planta del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá (desde 2019), antes fue docente en la Universidad de Antioquia en Medellín (2014-2019) y en la Universidad de Cartagena en Cartagena de Indias (2012-2014). Cuenta con un posdoctorado en Filosofía del Ministerio de Educación español realizado en la universidad de Rutgers, New Jersey (2012) y un doctorado en Filosofía por la Universidad de Valencia (2010), donde fue becario pre-doctoral FPU, así como dos licenciaturas, una en Comunicación Audiovisual y otra en Filosofía por la misma universidad. Sus áreas de interés son la Filosofía moderna, la Teoría del conocimiento y el Escepticismo. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, así como un par de libros: *Escepticismo y modernidad. Una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne* (2016) y *Problemas de la teoría del conocimiento. Una introducción a la epistemología contemporánea* (2017), ambos en la editorial de la Universidad de Antioquia. También ha co-editado volúmenes colectivos: *Surcar*

la cultura (2006) en Pre-textos, *Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo* (2010) en Biblioteca Nueva y *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought. A New Pan-American Dialogue* (2020) en Springer. Finalmente, ha co-traducido los siguientes libros: *Richard Rorty. La forja de un filósofo americano* de Neil Gross (PUV, 2010), *Historia y teoría cultural* de Simon Gunn (PUV, 2011), *Raymond Williams. El relato de un luchador* de Dai Smith (PUV, 2011) y *Los adversarios de la ficción. Una defensa de la literatura* de Gregory Jusdanis (UdC, 2014).

JAIME DE SALAS nació y cursó sus primeros estudios en Londres. Su bachillerato superior y sus estudios universitarios los realizó en Madrid, licenciándose en Filosofía y Ciencias Políticas. Preparó su tesis doctoral en París y a partir de 1974 está vinculado con la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. En 1981 consiguió la plaza de profesor titular de Metafísica y posteriormente en 1993 ganó una cátedra de filosofía. En la actualidad es Profesor Emérito de la misma universidad. También ha sido becario del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ganando la oposición a Colaborador Científico en 1980. Además de los dos años en París, ha trabajado en el Max Planck Instituto de historia de Göttingen. Fue colaborador de la Fundación José Ortega y Gasset, donde dirigió desde 1988 hasta 1995 un Seminario de estudios orteguianos así como la redacción del Boletín orteguiano. Asimismo, desde 1986 hasta el 2001 perteneció al Consejo de Redacción de la *Revista de Occidente*. Actualmente dirige el Centro de Estudios orteguianos de dicha institución. Ha sido asesor de la Volkswagen Stiftung, de la Comisión nacional para la evaluación de la actividad investigadora y del Plan Nacional de Investigación y Desarrollo. Ha representado España en 1995, 1996 y 1997 en la comisión evaluadora de los proyectos del programa Kaledoscopio,

convocado por la Comunidad Europea. Ha publicado libros, traducciones y artículos en revistas especializadas sobre o de Leibniz, y Hume, además de trabajos sobre Spinoza, Bodino, Renan, Hegel, Pascal, Jefferson, Tocqueville, Bergson, Proust, Simmel, Nietzsche, Sartre, Habermas, Arendt, Rorty y Ortega. Esta interesado en cuestiones relativas a la adquisición de la identidad personal y la antropología filosófica y la expresión literaria de estos procesos. Desde 1981 esta vinculado con la Fundación Xavier de Salas de la que fue secretario y hoy es presidente ([www.fundacionxavierdesalas.com](http://www.fundacionxavierdesalas.com)). Actualmente es miembro del patronato de AIDECA y de la comisión rectora de la Fundación Hispanobritánica.

FERNANDO VIDAGAÑ MURGUI es profesor de filosofía, jefe de redacción de *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* y actualmente prepara su tesis en la Universidad de Valencia sobre la disputa entre la filosofía y la poesía en la obra de Ralph Waldo Emerson. Sus campos de trabajo preferentes son la filosofía socrática, la escritura platónica, la literatura universal y el cine. Ha traducido una antología de los *Diarios* de Emerson en colaboración con Antonio Lastra y la correspondencia entre Emerson y Herman Grimm para Ápeiron Ediciones, y una selección de ensayos de Emerson para Buenos Aires Poetry.

## Noticia sobre los editores

CARLOS X. ARDAVÍN TRABANCO es profesor de literatura española en la Universidad de Trinity, San Antonio, Tejas. Es autor de *La transición a la democracia en la novela española. Los usos y poderes de la memoria en cuatro novelistas contemporáneos* (2006). Como editor ha publicado los volúmenes *Valoración de Francisco Umbral. Ensayos críticos en torno a su obra* (2003), *Anatomía de un poeta. Aproximaciones críticas a José Mármol* (2005), *Vida, pensamiento y aventura de César González-Ruano* (2005), *Poetas asturianos para el siglo XXI* (2009; Premio Alfredo Quirós Fernández) y *Visiones de orilla. Estudios, apuntes y testimonios en torno a la obra de René Rodríguez Soriano* (2013). En los últimos años ha contribuido al rescate de la obra crítica del poeta dominicano Antonio Fernández Spencer, recopilando y editando sus escritos aparecidos en periódicos y revistas: *El gallo y la veleta. Ensayos últimos* (2017) y *Pasajero de la literatura [1944-2000]* (2020). Ha co-editado las

colecciones *Oceanografía de Xènius* (2005), *La obra del literato y sus alrededores. Estudios críticos en torno a Camilo José Cela* (2006), *Ventanas sobre el Atlántico. Estados Unidos-España durante el postfranquismo* (2011), *La influencia de Harold Bloom. Estudios y testimonios* (2012) y *Meditaciones orteguianas* (2018). Ha sido coordinador de los números monográficos “Francisco Umbral. Estudios críticos en torno a *Mortal y rosa*” [CIEHL 21 (2014)] y “Presencia y rol de la poesía en la Transición española” [Aula lírica 10 (2018)].

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA es doctoranda en el programa *Pensamiento Filosófico Contemporáneo* de la Universidad de Valencia, licenciada en Filosofía y máster Universitario en Profesora de Educación Secundaria por la Universidad de Valencia. Su tesis doctoral, de próxima lectura, examina la Nueva Filología de Ortega y Gasset. Personal investigador de la Universidad Complutense de Madrid (FPI 2017). Directora de *Nexofía*, libros electrónicos de *La Torre del Virrey* y miembro del consejo de redacción de la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* y de la *Revista de Estudios Orteguianos*. Sus líneas de investigación se centran en la experiencia filosófica del exilio y la relación entre la filosofía y la filología. Entre sus últimas publicaciones destaca los artículos “Doxa y Paradoxa: el concepto de opinión pública en Ortega y el papel del filósofo” en la revista *Doxa Comunicación*, 30 (2020) y “La perspectiva del recuerdo: Proust desde Ortega”, en *Alfinge. Revista de Filología*, 31 (2019).





Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en diciembre de 2020 con el programa Adobo Indesign CS6, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14, 10, 9 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



Un repaso de las publicaciones que han abordado las relaciones e intercambios entre los Estados Unidos de América y España, arroja un saldo positivo en los ámbitos sociológico, político y cultural; no así en el estricto campo de la filosofía, necesitado todavía de mayores estudios.

Los once trabajos que integran *Estados Unidos/España: Diálogos filosóficos* representan un esmerado aporte en esta dirección: el de paliar el citado desequilibrio mediante la reflexión en torno al influjo del pensamiento estadounidense en España y a la recepción de la filosofía española —a través de Unamuno, Ortega y Gasset y Julián Marías— en la patria de Walt Whitman.

“Es muy deseable que este activo diálogo filosófico entre los Estados Unidos y España se desarrolle todavía más en los próximos años” (cit. Jaime Nubiola). Esta ha sido la principal aspiración de esta obra: ensanchar este intercambio, esclarecer sus múltiples direcciones y abrir nuevos caminos de investigación.

