

TESIS DOCTORAL

LA DIMENSIÓN NACIONALISTA EN EL PENSAMIENTO DE DON MIGUEL DE UNAMUNO: ASPECTOS COMPARATIVOS E HISTÓRICO-POLÍTICOS.

**Dpto. de Metafísica y Corrientes Actuales
de la Filosofía, Ética y Filosofía Política.**

Director: Dr. Miguel A. Pastor Pérez

**M^a Luisa Montaña Montero
Sevilla, 2009**

ÍNDICE

Introducción.....	12
--------------------------	-----------

A. EL NACIONALISMO VASCO: GÉNESIS Y FORMACIÓN.

1. El nacionalismo como pensamiento político.

1. Definición y caracterización del nacionalismo.....	24
2. La pre-historia del nacionalismo en España: el caso catalán.....	40

2. Antecedentes del nacionalismo vasco.

1. La cuestión foral.....	49
2. El carlismo: ideología e historia.....	65

La guerra de los 7 años (1833-1839)..... 79

La guerra de los “matiners” (1846-1849)..... 83

La guerra contra el centralismo (1872-1876)..... 86

3. Elementos culturales: la reinención de la mitología, la historia y la lengua.....	92
--	----

3.1. Breve historia del País Vasco..... 92

3.2. Temas fundamentales de la mitología vasca..... 99

Los pactos originarios: Jaun Zuría y la batalla de Arrigorriaga..... 108

El vascoiberismo..... 111

El vascocantabrismo..... 113

El monoteísmo primitivo..... 114

Las gestas medievales..... 115

3.3. La lengua: historia y mitología.....	116
4. Influencia de la industrialización y la economía del País Vasco en la formación del nacionalismo.....	121
3. Evolución y progreso del nacionalismo desde su formación hasta hoy.	
1. El pensamiento de Sabino Arana: análisis e interpretación.....	129
1.1. Biografía de Sabino Arana como elemento para la interpretación de su pensamiento.....	130
1.2. La cuestión foral.....	133
1.3. Relación entre el carlismo y Arana.....	134
1.4. El tratamiento de los elementos culturales del nacionalismo.....	135
La raza.....	136
La historia y la política.....	141
La lengua.....	144
1.5. La visión aranista de la industrialización y la economía del País Vasco.....	145
1.6. El giro españolista.....	151
2. El Partido Nacionalista Vasco tras Arana: historia y evolución del nacionalismo.....	153
2.1. La corriente democrática: el PNV.....	153
2.2. La corriente radical: ETA.....	168
3. El Estatuto vasco: pasado y presente de un problema abierto..	179
4. La <i>invención</i> del discurso político.....	191

B. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DE DON MIGUEL DE UNAMUNO.

4. Introducción a la filosofía de Unamuno

1. ¿Qué es filosofía? Una aproximación al quehacer intelectual de Unamuno..... 203
2. La concepción unamuniana acerca del hombre..... 212
3. Vida y mundo: la tragedia de la historicidad del hombre..... 217
4. La obsesión unamuniana por la muerte..... 223
5. El Dios de Unamuno..... 234
6. El tiempo y la eternidad..... 240
7. Esbozos de una teoría del conocimiento en Unamuno..... 241
8. Lenguaje, conocimiento y mundo: vínculos y relaciones..... 246
9. Originalidad y verdad..... 252

5. La reflexión unamuniana de la política: rasgos generales.

1. El problema de España..... 257
2. El socialismo de Unamuno..... 265
3. La actividad política según Unamuno..... 274
4. El pueblo como unión política de hombres..... 276
5. Política e Historia..... 285
6. España como unidad histórica y política..... 287
7. España y Europa..... 292

6. Aspectos nacionalistas del pensamiento y la obra de Unamuno

1. Crítica de Unamuno a los antecedentes del nacionalismo..... 300
 - La cuestión foral..... 307
 - El carlismo..... 311

Elementos culturales del nacionalismo.....	314
Historia y mitología.....	315
La lengua.....	319
La industrialización.....	339
2. Unamuno, Arana y el bizkaitarrismo.....	341
7. La crítica al nacionalismo: la propuesta unamuniana	
1. Reflexiones sobre la patria y el regionalismo.....	351
2. La crítica al nacionalismo araniano.....	359
3. Unamuno y el nacionalismo radical.....	361
4. El nacionalismo unamuniano como cultura patria.....	362
8. Conclusiones comparativas y relacionales (tras el nacionalismo).....	368
9. Anexo: Biblioteca vasca de Unamuno.....	379
10. Bibliografía.	
1. Bibliografía de Unamuno.....	381
2. Inéditos.....	396
3. Monografías sobre Unamuno.....	398
4. Artículos sobre Unamuno.....	405
5. Bibliografía sobre el nacionalismo.....	410
6. Artículos sobre el nacionalismo.....	414
7. Bibliografía general.....	418
8. Direcciones de Internet.....	420

*“Y ahora estoy, en guerra contra mi alrededor (...)
Buscando mi destino, viviendo en diferido,
Sin ser, ni oír, ni dar”*
Extremoduro, *Segundo Movimiento: lo de fuera,*
La ley innata, (2009)

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero mostrar mi más sincero agradecimiento a mi director, Dr. Miguel A. Pastor Pérez, sin el cual esta tesis jamás habría llegado a buen término. Su dedicación y apoyo han hecho posible la realización de este trabajo lo cual, unido a sus sugerencias, críticas y rigor en su dirección han sido las responsables de los aciertos de la misma. Gracias por confiar en mí.

Asimismo, agradezco el interés y la ayuda recibida por parte de los profesores D. José Manuel Sevilla y D. Antonio Heredia durante mi investigación, brindándome su confianza y su amistad en momentos en los que más los necesitaba.

También quisiera agradecer la colaboración del personal de la Casa Museo de Unamuno en Salamanca, Ana Chaguaceda, Flor Hernández, Clemente Bernal, Francisco Javier del Mazo y Angelines Ponte, por su acogida y disposición a la hora de atender mis solicitudes.

Por último, a mis padres, Emilio y Francisca, mis hermanos Carmen y Emilio, mis amigos, a Frank, y en especial a Lola y Jose, por haber creído siempre en mí.

INTRODUCCIÓN

*“...soy maestro de la contradicción,
y experto en romper lo prohibido”¹*

¿Por qué el nacionalismo vasco? ¿Por qué Unamuno? Estas dos preguntas, que constituyen el pilar básico de nuestro trabajo de investigación, ejemplifican el interés y la curiosidad que han guiado las reflexiones que a continuación les presentamos. Siendo la cuestión nacionalista todavía hoy un problema en y para España, ¿puede y tiene algo que aportar el pensamiento y la obra de Miguel de Unamuno? Estas dos cuestiones nos las formulamos varias veces a lo largo de este trabajo con la convicción de poder hallar una respuesta satisfactoria que mereciera el tiempo dedicado a estudiarlas. Evidentemente, creo que nos hallamos ante uno de los problemas más significativos de la sociedad española que tiene que ser tratado y analizado para buscar soluciones. Y es ahí donde entran las reflexiones de Unamuno, un pensador que supo intuir algunas vías de resolución al problema.

Durante la elaboración del Trabajo de Investigación, que también dedicamos al pensamiento de Unamuno, pudimos observar cómo las opiniones de Unamuno acerca del conflicto nacionalista eran distintas de las adoptadas por el naciente bizkaitarrismo, precedente del nacionalismo vasco. Nada extraño si consideramos los fundamentos del mismo, pero sí muy esclarecedor si tenemos en cuenta su origen vasco y su amor por su tierra patria. Sus obstinados ataques a este movimiento y a los fundamentos del mismo lograron suscitar nuestro interés por un problema que nos afecta a todos. Este fue el inicio de nuestro trabajo, que tuvo que retroceder hasta el nacimiento del

¹ EXTREMODOURO, *Segundo movimiento: lo de fuera*, (2008), La ley Innata, Dro

nacionalismo vasco, así como a sus fuentes para analizar las bases ideológicas del mismo y adquirir una perspectiva lo más objetiva posible. Evidentemente la investigación sobre un tema tan trascendental no podía circunscribirse sólo a Unamuno, y de ahí ampliación al problema o cuestión de cómo se originó el bizkaitarrismo primero, para convertirse después en el nacionalismo y su evolución hasta nuestros días. Sólo mostrando este proceso estaríamos en disposición de comprender e insertar la reflexión unamuniana. El valor de la misma vendría dado por haberse gestado al mismo tiempo que ella, pues hemos de señalar que Sabino Arana y Unamuno nacieron sólo con 5 meses de diferencia. El contraste entre ambos personajes delimita ya la discrepancias entre sus ideologías, y de ellas nos ocuparemos en este trabajo. Desde luego, pensamos que la aportación unamuniana es inestimable para un problema tan controvertido como el que aquí nos ocupa.

Nos hallamos ante una reflexión filosófica profunda y original, por parte de Unamuno, que creemos no ha sido estudiada en su totalidad. Si bien es cierto que en los últimos años ha habido un incremento en los estudios unamunianos en torno a sus escritos de juventud (período en el que más se dedicó a estos temas), con autores como José Antonio Ereño Altuna, Eugenio Luján Palma o Miguel Ángel Rivero Gómez, en ninguno de ellos hallamos un estudio pormenorizado y global del nacionalismo de Unamuno. La principal perspectiva de estos, y otros investigadores gira sobre el problema del lenguaje (Martín Ugalde, Ereño Altuna y Rivero Gómez), o bien sobre aspectos políticos del joven Unamuno (Luján Palma y Rivero Gómez). Asimismo ha sido esencial la inestimable labor de publicación de escritos inéditos por parte de autores como Laureano Robles, Manuel Urrutia, Miguel Ángel Rivero y José Antonio Ereño para hacer más asequible el acceso a sus textos, añadido a ello, ha sido fundamental la función desempeñada en la

custodia y acumulación consulta de manuscritos originales inéditos que se ubican en la Casa Museo de Unamuno en Salamanca. Este espacio es el que pretendemos llenar con nuestra investigación.

Como ya hemos señalado, la perspectiva unamuniana adquiere fuerza, no sólo por sus propias raíces y su sentir, sino por haberse gestado al mismo tiempo que nacía el nacionalismo vasco. El fundador del PNV y Unamuno fueron contemporáneos (Arana vivió entre 1865-1903, y Unamuno entre 1864-1936), compartiendo una misma circunstancia histórica y social, y de ahí que la percepción e interpretación unamuniana del nacionalismo emergente pueda sernos muy clarificadora, útil y eficaz para tratar de comprender esos inicios míticos y reales que aún hoy permanecen en el ideario político nacionalista.

Hemos mencionado la procedencia vasca de Unamuno, aunque sí señalar que esto no le impidió obtener un enfoque objetivo sobre la cuestión nacionalista. Su actitud crítica hacia este *movimiento* (aunque deberíamos decir que, en realidad, con lo que no estaba de acuerdo era con su expresión como nacionalismo político y exclusivo) le granjeó en vida la enemistad y la hostilidad de ciertos dirigentes de su País Vasco. Presiones que no lograron hacer que cambiase de actitud. En su autobiografía narra cómo de joven estuvo interesado en el nacionalismo, leyendo incluso algunos libros sobre historia y mitología vasca para saciar su curiosidad. Sin embargo, años después cambió de opinión, llegando en su tesis doctoral a plantear esta problemática. Observamos cómo su apreciación sobre el problema vasco no estaba mediada por un sentimiento subjetivo, sino que dedicó gran parte de su vida a investigar y meditar sobre el mismo. En este sentido ha sido interesante investigar su biblioteca vasca², es decir, comprobar los

² Existe un artículo de José Ignacio Tellechea Idígoras titulado “*La biblioteca vasca de Unamuno*” publicado en los Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, que nos

libros que poseía de esta temática, y su carácter y orientación. Por esta causa, hemos incluido un Apéndice en el que constan la totalidad de los documentos que hacen referencia al País Vasco, bien por la problemática propiamente nacionalista, o bien con otros temas distintos, así como a autores vascos, estuviesen relacionados o no con nuestro tema. Lo que nos importaba era averiguar el conocimiento que sostenía el interés que sobre estos temas tenía. El resultado ha sido comprobar que Unamuno poseía 134 libros relacionados con la cuestión vasca, entre los que destacan autores como Sabino Arana, Astarloa, Larramendi, Auxular, Vicente de Arana, Trueba, Campión, Moguel, Barandarián, Azkúe, etc. Todos estos y algunos otros más que aparecen allí, contribuyeron de una u otra manera a la conformación del nacionalismo vasco. Considerando la temática de la región hemos visto que la mayoría de ellos trataban de la lengua y tradiciones vascas. Destacan también los dedicados al tema de los fueros (9) y del carlismo (4). Por tanto, podemos apreciar que existió un vivo interés en Unamuno por el País Vasco, cuyo testimonio queda patente en su biblioteca, a pesar de que creemos que no se halla en ella todos lo que leyó, puesto que a lo largo de su obra hace alusiones a obras de las que no quedan constancia en su Casa Museo, aunque él afirmase haberlas leído.

La columna vertebral de su análisis giró en torno al lenguaje, en el que se plasma y se hace la cultura, pero también tuvo muy presente la constitución histórica de España. La casi inexistencia del euskera a finales del siglo XIX fue lo que le permitió atacar firmemente las bases ideológicas del nacionalismo vasco. Porque según Unamuno, sus fundamentos no tenían ninguna justificación vital ni existencial. El análisis filológico que realizó sobre el vascuence le proporcionó el motivo para dismantelar la doctrina nacionalista. ¿Cómo puede un pueblo reivindicar su autonomía

inspiró la investigación e inclusión de un apéndice en nuestro trabajo. Partiendo de este, decidimos completarlo, y el resultado ha sido el que al final se incluye.

política basándose en una ideología transformada a imagen y semejanza de sus intereses económicos, cuando además son dependientes de su relación con España? Esta relación entre la economía y la política constituyó el puntal básico en el que Unamuno se apoyó para construir sus críticas contra los nacionalistas. La creación histórica y mitológica de la tradición vasca debida a las subvenciones de los ricos empresarios fue uno de los objetivos que Unamuno criticó utilizando su formación filológica. Mostró la inconsistencia de esas nuevas *narraciones históricas*, así como lo artificial y falseados que estaban los estudios que trataba de recuperar un idioma que estaba casi extinguido.

Es interesante, pues, recuperar su peculiar perspectiva y su preocupación en torno al problema vasco con el fin, no sólo mostrar su pensamiento sino también de reflexionar sobre y desde él. De ahí que el presente trabajo de investigación aspire a descubrir la meditación unamuniana sobre el nacionalismo. Llevar a cabo semejante labor exigirá la exposición de los rasgos más característicos de su especulación filosófica y política. Si queremos mostrar su visión, hemos de hacerlo revelando aquellos principios en los que basaba sus argumentos.

No obstante, la elaboración de la siguiente investigación no se supeditará únicamente al estudio del pensamiento unamuniano. Nuestro planteamiento constará de dos bloques bien diferenciados.

En el primer bloque nos dedicaremos al estudio de las circunstancias históricas en las que surgió el nacionalismo vasco. Evidentemente, si queremos estudiar y actualizar el pensamiento unamuniano hemos de partir de una serie de conocimientos sobre esta cuestión vital que son los orígenes nacionalistas. La investigación histórica del mismo será el punto de partida que nos sitúe dentro del problema mismo. ¿Cómo y por qué nace en ese momento? ¿Qué circunstancias históricas lo hicieron posible? ¿Qué ha cambiado desde entonces hasta ahora? En esta primera parte,

pues, trataremos de mostrar los resultados de estas preguntas que son, definitivamente, las líneas de investigación sobre las que hemos partido. Este primer bloque está orientado a la visión histórica y sociológica del problema que, posteriormente al analizar el pensamiento unamuniano, adquirirá un cariz más filosófico y político.

Partiremos entonces, en este primer bloque, del intento de desentrañar la cuestión de los orígenes y evolución del nacionalismo vasco, y para ello, en primer lugar, comenzaremos por definir en qué consiste el nacionalismo como corriente ideológica, para después caracterizar el nacionalismo vasco en particular. Tendremos también presente el nacionalismo catalán puesto que hemos creído que tuvo una especial influencia en Sabino Arana, el fundador del PNV.

En un segundo momento, trataremos de los antecedentes del nacionalismo vasco que influyeron en su aparición, tales como los fueros, el carlismo, la mitología, la historia, la industrialización, etc. El análisis de estos elementos será esencial para comprender después cómo surgió esta ideología.

En tercer lugar veremos el surgimiento del movimiento nacionalista y su posterior evolución. Además, resaltaremos algunos elementos claves, que si bien, aparentemente pueden parecer alejados del núcleo de nuestra temática, constituyen parte del esqueleto que sostiene a este nacionalismo, como son la fundación de ETA, el Estatuto vasco o la manipulación del discurso político con el objetivo de tener una visión global del problema que aquí tratamos.

En el segundo bloque expondremos los rasgos esenciales de la labor intelectual unamuniana desde tres perspectivas: la filosófica, la política y la nacionalista. Partiendo desde lo más general, es decir, desde su pensamiento filosófico, nos iremos

adentrando en su pensamiento político, y este, a su vez, nos llevará hasta el problema que aquí nos ocupa: el nacionalismo. Porque es crucial entender las conexiones existentes entre su parte más filosófica y la política, ya que todo el instrumental ideológico unamuniano tomará sentido desde el ámbito filosófico para después, enriquecerse en el ámbito político. De ahí la necesidad de mostrar el despliegue y la interacción entre los tres apartados aquí propuestos.

En la primera parte, como acabamos de decir, vamos a examinar detenidamente su pensamiento filosófico, vital para comprender el universo unamuniano. Su propia concepción de lo que sea la filosofía y el filosofar nos dará una pista significativa acerca de su modo de vivir y pensar, llevándonos directamente a su noción sobre el hombre. La riqueza de su idea del hombre nos permitirá conectarla con otras cuestiones cardinales en Unamuno como eran las nociones de agonía, tragedia, mutabilidad, personalidad o la relación con el mundo. Pero no nos limitaremos sólo a mostrar esto, sino que también mostraremos sus opiniones con respecto la realidad (y la ficción), la vida y la muerte, el tiempo, la inmortalidad y Dios. Estas cuestiones no pueden desvincularse de su concepción sobre el hombre, siendo esencial la comprensión de las relaciones de todos estos elementos para poder, posteriormente, llegar a comprender exactamente su posición vital y política sobre el nacionalismo.

Asimismo, atenderemos en esta primera parte sus reflexiones sobre la relación entre pensamiento y lenguaje, la originalidad, el sentido común o la paradoja. Esto es así porque hemos estimado necesario resaltar su método filosófico, mostrando cómo Unamuno entendía su propia meditación, y de paso, ofrecer las claves para su mejor comprensión.

En la segunda parte, expondremos su pensamiento político. Quizás lo más destacable sea su deseo firme de permanecer lejos de

cualquier etiqueta, luchando por permanecer independiente de cualquier ideología política. Sin embargo, a pesar de esta intención expresada por el mismo Unamuno, analizaremos su conocida afiliación al partido socialista, así como las posibles causas de su posterior salida del mismo, pero también su adhesión al liberalismo. También veremos sus reflexiones en torno a lo que sea el *pueblo*, sus críticas a la política y los políticos de la época, la caracterización del pueblo español, o su conocida y original meditación sobre la historia y la intrahistoria. Aunque quizás lo más reseñable sea la parte que gira sobre el problema de la europeización o no de España, polémica notable sobre la que se discutió mucho en su época.

En la tercera parte, vamos a afrontar el problema que constituye el núcleo central de este trabajo: la perspectiva nacionalista de Unamuno. Para ello, comenzaremos por exponer sus pensamientos en torno a los grandes problemas tratados en apartados anteriores como los fueros, el carlismo, los elementos culturales, Arana, etc. Se trata de exponer su visión sobre los temas esenciales y su crítica hacia los mismos. También analizaremos la actitud que toma ante los dos nacionalismos más importantes en España: el catalán y el vasco, además de su adhesión y defensa del nacionalismo español. Junto a esto, además, mostraremos los fundamentos sobre los cuales edifica sus ideas, y de los cuales se sirve para justificar sus críticas al nacionalismo. Su análisis y reflexión en torno al nacionalismo vasco naciente de la mano de Sabina Arana nos puede ayudar a desentrañar no sólo los orígenes del nacionalismo, sino también una mejor comprensión de la situación que actualmente vivimos.

Por último, expondremos sus posiciones ante estos problemas que hasta aquí hemos ido mostrando. Pero también su propuesta a este rompecabezas que es el nacionalismo vasco desde sus orígenes. No obstante, no nos limitaremos a exponer sus ideas,

sino que trataremos de actualizar su pensamiento, es decir, seguir con su forma de filosofar e intentar, desde ella, analizar una realidad que busca nuevos caminos de diálogo y comprensión.

La tarea que nos hemos propuesto nos exigía partir del análisis de textos, no sólo de Unamuno, sino también de aquellos otros relacionados con nuestro tema: el nacionalismo vasco. El material encontrado sobre este último ha sido bastante numeroso, por lo que hemos tenido que seleccionar entre tanta variedad los que hemos creído más relevantes para nuestro estudio. El objetivo ha sido la exposición de las claves necesarias para comprender este trascendental problema, para después analizar el pensamiento unamuniano desde ellas. En un segundo momento, la idea ha sido actualizar su pensamiento teniendo muy presente los rasgos esenciales del mismo, procurando siempre respetar lo formulado por él, e intentando no falsificar ni imponer ningún criterio u opinión externa.

Sin embargo, no sólo las fuentes primarias han sido relevantes en nuestra investigación, sino que también hemos atendido a la bibliografía secundaria para completar nuestro análisis y para mantener una posición crítica ante él. Porque mostrar su postura no ha de significar asentir y aceptar sus propuestas, sino que intentaremos mantenernos dentro de la objetividad.

Otro puntal básico ha sido el acceso a los manuscritos inéditos de Unamuno que permanecen en su Casa Museo de Salamanca. Acceder a estos textos ha sido esencial para completar nuestra investigación, puesto que aún existen multitud de material no publicado y sólo puede consultarse allí.

Por último, señalar la importancia del material disponible en Internet, fundamentalmente artículos, que han contribuido a un

mejor acceso de información y material significativo para nuestro trabajo.

BLOQUE A

EL NACIONALISMO VASCO: GÉNESIS Y FORMACIÓN.

**1. EL NACIONALISMO COMO PENSAMIENTO
POLÍTICO.**

1. DEFINICIÓN Y CARACTERIZACIÓN DEL NACIONALISMO.

A finales del siglo XIX, surgen a lo largo de toda Europa los primeros movimientos nacionalistas, cuyos orígenes están estrechamente ligados al liberalismo político, aunque posteriormente se desligaron de él convirtiéndose en una ideología conservadora. Además se formuló como la principal alternativa al liberalismo y terminó desembocando en una doctrina autoritaria, antidemocrática y antiparlamentaria³.

Estas corrientes empezaron a propagarse por todo el continente y se concentraron en dos grandes grupos. Por una parte, aparecieron teorizaciones inspiradas en la Revolución Francesa, concibiendo la nación como la libre unificación de un pueblo bajo unas mismas leyes comunes elegidas sin ningún tipo de coacción por sus representantes, y con el derecho a definir su propia identidad. Mediante la libre unión de sus voluntades se realizaría un contrato social bajo el que unificarse e identificarse. Pero por otra parte, brotaron concepciones sobre la nación derivadas del espíritu romántico alemán en las que primaba la pertenencia a una determinada tradición que poseía una lengua y una raza específica. Es el descubrimiento de lo que los alemanes llamarán el *Volksgeist*, es decir, el espíritu del pueblo⁴. Este tipo de nacionalismo, que imperó en Europa dejando una huella indeleble que aún hoy se trasluce en muchos de los nacionalismos vigentes, se forjó, según Maurizio Viroli⁵, en torno a dos conceptos fundamentales: *Kultur* y *Volk*. Bajo el primer concepto se engloba el sentimiento o creencia

³ Vid. FUSI, J. P. "El nacionalismo en el siglo XX", Circunstancia, nº 9, 2006

⁴ Vid. <http://region.itgo.com/220teornacionalis.htm>

⁵ Vid. *Por amor a la patria*, (1997), Madrid, Acento Editorial, p. 198-199

de la unicidad del espíritu alemán, mientras que el segundo hace alusión a la identificación existente (o pretendidamente existente) con el espíritu originario del pueblo en cuestión, constituyendo, así, un ideal de pureza étnica. Estas reflexiones aspiraban a constituir un nuevo espíritu alemán en el que se aunasen e identificasen los distintos sentimientos y pueblos germanos. Esta conquista no sólo quería lograrse políticamente, sino también culturalmente, por lo que unificaron sus esfuerzos para conseguirlo. Uno de los máximos representantes de este movimiento cultural nacionalista fue Herder que consideró que cada nación tenía su propio y peculiar espíritu (*Volksgeist*) que era distinto al de las demás.

Se puede apreciar, por tanto, que la abundante actividad social, cultural, política e ideológica estuvo estrechamente ligada al desarrollo de las naciones.

A pesar de su constituida unidad política como nación desde el siglo XVI, España no quedó al margen de esta polémica que giraba en torno a este nacionalismo emergente. Asistimos a la confrontación entre el Estado y las distintas regiones españolas (entre Castilla, Cataluña, País Vasco y Galicia, fundamentalmente) que demandaban el reconocimiento de sus peculiaridades. Fue uno de los problemas más importantes de finales del XIX y principios del XX, constituyendo hoy en día aún, uno de los debates políticos que más controversia genera, tanto en el ámbito de lo político como en el de lo social. Todo el entramado nacionalista que se empieza a fraguar con fuerza en esta época, provocará no pocas tensiones tanto en lo político (con las constantes presiones al poder central), como en lo social (provocando malestar en el pueblo). El movimiento nacionalista en España tiene un antecedente previo en el llamado regionalismo. La radicalización de este, así como algunas proposiciones ideológicas añadidas, abrirán el camino al nacionalismo. No obstante, no será la única noción relevante a la hora de analizar el surgimiento del nacionalismo vasco en nuestro

país. Por esta razón, hemos creído conveniente presentar un breve análisis de los conceptos, y creencias, más significativas en nuestro intento de ofrecer una caracterización lo más precisa posible.

Comenzaremos con el regionalismo, cuyo significado se encuentra asociado intrínsecamente a la lucha existente entre la centralización y la descentralización de los Estados a finales del siglo XIX. Cuando nace el Estado en la Edad Moderna, las regiones seguían existiendo dentro de él manteniendo una cierta autonomía que les permitió, en cierto modo, afirmar sus peculiaridades. Sin embargo, con la Revolución Francesa y sus ideas de igualdad y libertad, las regiones se convirtieron en demarcaciones territoriales menores, y comenzaron a desaparecer como ente jurídico-político. En España esta situación tuvo lugar hacia 1833, aunque no se llegaron a extinguir realmente, puesto que frente a entes jurídicos tales como los Estados o las Provincias, las regiones eran comunidades sociológicas, como las naciones o los municipios⁶. Es decir, a pesar de no tener un estatus legal y político legítimo, eran estructuras sociales que conseguían cohesionar a un determinado sector social en torno a una supuesta personalidad étnica diferenciada del resto de los componentes sociales. Las distintas regiones que conviven dentro de un mismo país reivindican una cierta autonomía frente al Estado central para poder mantener su propia personalidad dentro del mismo. El regionalismo no era una mera forma de protesta contra el centralismo, sino que era un sentimiento y una doctrina⁷. Lo característico no sólo fue el empeño en alcanzar el reconocimiento de las peculiaridades propias de cada región, sino en que para adquirir dicho objetivo no era necesario separarse del Estado bajo el que se hallaban incluidas. Lo esencial era la idea de que la región poseía una personalidad que iba a estar

⁶ Vid. BUSQUETS, J. *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, (1971), Madrid, Edicusa, p. 295

⁷ Vid. VÁZQUEZ DE MELLA, J. *Regionalismo y monarquía*, (1957), Madrid, Rialp, p. 101

asentada dentro de unos límites territoriales señalados por la topografía y las formas de vida. Esto se va a revelar en ciertos caracteres étnicos como eran las modificaciones dialectales, las tradiciones, las costumbres, etc.⁸

Otro concepto crucial para comprender el surgimiento del nacionalismo es el de *patria* cuyo significado etimológico como *tierra de los padres*, alude y señala la trascendencia del lugar en el que el individuo nace y con el que se ha de identificar⁹. Los aspectos esenciales de esta noción serán los de geografía, historia, patrimonio, cultura, conformación étnica y lengua como aquellos que describen y reúnen el significado sentimental de un individuo con respecto al sitio en el que nació y al que pertenece. Hay una conexión entre la idea de lo propio y la del patrimonio desde un punto de vista sentimental, más que material¹⁰. Este concepto, sin embargo, sufrió numerosas transformaciones a lo largo del tiempo y, como muestra Maurizio Viroli¹¹, el cambio que experimentó en el transcurso de la Antigüedad a la Modernidad. En un primer momento, el sentimiento hacia la patria de los antiguos se caracterizaba por ser una poderosa emoción, una virtud última a la que debían tender todas las demás. Por esta causa, el hombre estaba íntimamente ligado a la patria al encontrarse en ella aquellos elementos substanciales para su vida, como eran la ley, la fe, las creencias, la religión, la propiedad y la seguridad. En la Modernidad, en cambio, lo que sucedió es que se identificó la *patria* con la *república* y con ello, el significado de *patria* fue entendido

⁸ *Ob. Cit.*, p. 142

⁹ El amor a la patria como vinculación del hombre y su comunidad mediante un sentimiento de fidelidad. Vid. BUSQUETS, J. *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, (1971), Madrid, Edicusa, p. 13

¹⁰ Vid. PENDÁS GARCÍA, B. "Nacionalismo y patriotismo en la España del siglo XX" en <http://www.ejercito.mde.es/ihycm/revista/patria/08-benigno.html>

¹¹ Vid. VIROLI, M. *Por amor a la patria*, (1997), Madrid, Acento Editorial, p. 35-37

como una forma de amor, de *pietas* (respeto) y *cáritas* (compasión)¹². Por eso, ahora el individuo debía amar a la patria sirviéndola y cuidándola.

Esta transformación del significado de *patria* es decisiva no sólo para comprender y delimitar los distintos conceptos que aquí estamos manejando, sino también para poder discernir cómo de la modificación de la significación y el lenguaje del patriotismo se originó el discurso nacionalista. Según Viroli¹³, originariamente el lenguaje patriótico era el procedimiento que permitía reforzar y evocar el amor hacia unas instituciones políticas que defendían un determinado modo de vida caracterizado por la libertad del individuo (es decir, la defensa de la república). Sin embargo, a finales del siglo XVIII surge en Europa el lenguaje nacionalista, cuyo objeto será la defensa de una pretendida homogeneidad cultural lingüística y étnica de un determinado pueblo. No obstante, aunque en ambas significaciones se trasluce el amor a un determinado territorio, el modo de entender ese amor será distinto en cada uno de ellos. Mientras que para los patriotas lo esencial era la república y la forma de vida libre que en ella se disfruta, para los nacionalistas lo primario era la unidad espiritual y cultural del pueblo. Estas dos maneras de enfrentarse a una misma realidad, también se plasmará en el modo de usar el lenguaje, de modo que mientras el lenguaje patriótico era utilizado para oprimir, discriminar y conquistar otros pueblo, el nacionalista lo emplea para realzar la lucha por la libertad de un pueblo (supuestamente) oprimido.

En cuanto al término *nacionalismo*, comenzaremos diciendo que nos remite al vocablo *nación* del cual se deriva. Sin embargo, antes de analizar este concepto, vamos a tratar otro que está

¹² Vid. ONAINDÍA, M. *La construcción de la nación española*, (2002), Barcelona, Ediciones B, p. 103

¹³ Vid. *Por amor a la patria*, (1997), Madrid, Acento Editorial, p. 15-16

relacionado con él: el de *pueblo*. Su significado es doble: por un lado, la concepción biológica hace referencia al pueblo como una formación natural. La otra significación, histórica-cultural, está relacionada con la idea de una comunidad que tiene vínculos comunes como la religión, el idioma, o las costumbres¹⁴. Esto puede llevar a confundir ambos términos, por lo que hemos creído conveniente distinguirlos, y para ello, vamos a concretar las diferencias entre ambos¹⁵:

1. La existencia de los pueblos es un hecho natural, mientras que las naciones, para existir, requieren una previa toma de conciencia de los individuos.
2. Como consecuencia de la anterior, hay que reconocer la existencia de los pueblos desde siempre, mientras que las naciones no aparecieron hasta al siglo XIX, con la adquisición de la autoconciencia de los diversos pueblos.
3. El pueblo incluye a todos sus miembros puesto que es una formación natural mientras que las naciones, al necesitar esa previa concienciación puede no coincidir con todos los miembros de esa comunidad.
4. Esta diferenciación nos será útil cuando, posteriormente, tratemos y delimitemos las características del nacionalismo vasco puesto que ellos se autodenominan como *pueblo*.

Pues bien, aclarados ambos conceptos estamos en disposición de continuar con el análisis del nacionalismo. El término *nación* proviene de la palabra latina *nasci*, nacer, y “*se inicia*

¹⁴ Vid. BUSQUETS, J. *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, (1971), Madrid, Edicusa, p. 55

¹⁵ Nos basamos en la distinción propuesta por Busquets en *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, (1971), Madrid, Edicusa, p. 55-56

con la idea de que un pueblo tiene ascendencia o lugar de origen común”¹⁶. No obstante, van a ser diversas las maneras de concebir las naciones. Al comienzo de este capítulo ya hicimos referencia al nacimiento de los movimientos nacionalistas en Europa a principios del XIX. La distinción que allí hicimos sobre las dos formas de entender las naciones coincide con la división que a continuación proponemos. Siguiendo la caracterización de Carreras Serra¹⁷, señalaremos que dentro de la tradición liberal y democrática este término puede concebirse de dos modos: en sentido político-jurídico y en sentido histórico-cultural.

Si nos referimos a la nación desde un punto de vista político-jurídico la consideraremos como un conjunto de ciudadanos que poseen los mismos derechos. El origen de esta idea se halla en la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, siendo Emmanuel Sièyes el primero que usó el término: *“La nación existe ante todo y es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal; es la ley misma. Antes de ella no hay más que el Derecho natural”*¹⁸. En esta concepción, la nación consistiría en una realidad previa al Estado y en ella residiría la soberanía. El pueblo debe expresar su voluntad mediante la creación de una Constitución cuyas reglas le permitan alcanzar al Estado el fin deseado. El fundamento de este modo de entender en qué consiste la nación está en la razón y en los valores universales que se derivan de ella.

En cuanto a la nación en su sentido histórico-cultural, surgió del Romanticismo, de movimientos anti-ilustrados y anti-liberales. Se va a caracterizar por expresar el sentimiento de un grupo de personas que establecido en un lugar concreto expresa su

¹⁶ TIVEY, L. *El Estado nación*, (1987), Península, Barcelona, p. 13

¹⁷ Vid. CARRERAS SERRA, F. *Nación y nacionalidad en la Constitución española*, (2005), Centro de Estudios andaluces, Consejería de la presidencia en <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/opac/ficha.php?informatico=00002522MO>

¹⁸ SIÈYES, E. *Qu'est-ce que le tiers-Etat?*, (1789), p. 147 citado por BUSQUETS, J. *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, (1971), Madrid, Edicusa, p. 19

pertenencia a una determinada comunidad. Ese sentimiento estaría reforzado por compartir unos rasgos definitorios concretos con los que se identifican: raza, lengua, costumbres, etc. Contrariamente a lo que vimos antes, aquí hallamos que el Estado es considerado como algo artificial y construido por productos ideológicos, abstractos y mutables. Esta concepción de nación ha sido duramente criticada por esconder una serie de supuestos falsos y que a continuación mostramos:

- Lo primero que destacamos es que esos rasgos sobre los que se asientan estas naciones no suelen ser tan objetivos como se pretende. Es evidente que las sociedades de hoy son heterogéneas y en ellas podemos encontrar diversas lenguas, costumbres nuevas o cambios geográficos, lo que nos indica que ha habido un cambio y evolución que ha superado esas cualidades que antes lo caracterizaban. No obstante, se sigue aludiendo a esos rasgos definitorios.
- En cuanto al papel del Estado, hay que resaltar que son ellos los que crean las naciones y no al contrario, ya que sólo a ellos les corresponde realizar esas acciones que permitirán construir la identidad de un pueblo.
- Un grave peligro asociado a la noción de nación cultural es que suelen enmascarar una serie de intereses socio-económicos o políticos cuyo fin es legitimar un estado bajo razones puramente emotivas.
- Por último añadir la enorme dificultad de delimitar una nación desde el punto de vista histórico-cultural ya que su mismo concepto suele ser ambiguo.

Esta crítica nos conduce, directamente, al fondo de la cuestión, es decir, a advertir cómo en la idea de nación, tomada en

el sentido histórico-cultural, lo que subyace es la vertiente subjetiva, es decir, el deseo de unos ciudadanos de pertenecer y vivir en un determinado Estado. Entendida así, lo que ocurre es que se crea un vínculo entre los valores cívicos y políticos y la difusa conciencia colectiva de pertenecer (o querer pertenecer) a una comunidad específica. De aquí, como veremos más adelante, la trascendencia que tiene la propia definición de un pueblo, así como los efectos legales que esto conllevaría.

Considerada la acepción de *nación*, pasemos a examinar propiamente el *nacionalismo*. Comenzaremos afirmando que su uso es muy reciente ya que no lo encontramos hasta el siglo XVIII, aunque con otro significado distinto al actual, puesto que tenía connotaciones teológicas. Hacía referencia a que determinadas naciones eran elegidas por la gracia de Dios¹⁹. No será hasta el siglo XIX que el concepto adquiera su significación actual como “*un movimiento ideológico para alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que alguno de sus miembros consideran que constituye una “nación” presente o futura*”²⁰. Lo primordial de esta definición es que estamos ante una concepción de la realidad que se caracteriza, no sólo por la persecución de unos propósitos específicos, sino que para alcanzarlos, pone a su disposición una ideología. Gracias a ella, se pueden aunar las voluntades individuales al servicio de la *nación*, entrañando el grave peligro de hacer un uso instrumental de la misma para manipular al pueblo y alcanzar así los objetivos propuestos. Esta arbitrariedad propia de las ideologías permite fundamentar en ellas un sentimiento “nacionalista” que pudiera no ser real del todo, sino fruto de una renovada e interesada reinterpretación de la historia, mitos y lengua de un determinado pueblo. Sin embargo, no podemos obviar el elemento emotivo que subyace en el nacionalismo, pues

¹⁹ Vid. SMITH, A. H. *Nacionalismo*, (2004) Madrid, Alianza, p. 19

²⁰ *Ob. Cit.*, p. 23

evocando los sentimientos de la población se pretende despertar en ellos el amor hacia su nación, y su identificación con ella. Los medios para conseguir esta meta suelen ser de tipo cultural, con la recuperación de lo que Smith llama “una “cultura pública”, con sus diferentes papeles políticos e instituciones, así como con sus símbolos exclusivos (banderas, himnos, ceremonias, fiestas y demás)”²¹.

No sólo las ideologías son elementos esenciales en los nacionalismos, sino que también hallamos otros componentes básicos, como por ejemplo, los modos de agrupar las clases de nacionalismos en función de cómo se conciba el territorio. Según Guerrero Torres²² existen tres modos de considerarlo:

- Disgregador, cuando de un estado surgen otros nuevos. A este tipo pertenecerían Grecia, Bulgaria o Serbia.
- Integrador si se pretende reunir en uno solo estado varios que no pertenecen a una determinada nación.
- Estables cuando son estados que poseen estructuras gubernamentales estables y asociadas a territorios concretos desde hace mucho tiempo, como sería el caso de España.

La relación entre nacionalismo y territorio es esencial, puesto que comprende una serie de atributos que van más allá de la división entre nacionalismos integradores o disgregadores²³. Si bien es cierto que la distinción anterior nos orienta sobre la realidad histórico-social de un pueblo, existen más factores a tener en consideración.

²¹ *Ob. Cit.*, 51

²² Vid. GUERRERO TORRES, A. “El origen del nacionalismo vasco”, en <http://laberinto.uma.es/Lab3/Lab3Art4AGuerrero.htm>. Sin embargo, hemos de señalar nuestro total desacuerdo con Guerrero Torres puesto que incluye dentro de los nacionalismos integradores al vasco, cuando creemos que sería más conveniente ubicarlo con los disgregadores.

²³ Para ampliar la información que aquí ofrecemos vid. NOGUÉ, J. *Nacionalismo y territorio*, (1998), Editorial Milenio, Lleida.

El primero de ellos, tiene relación con la importancia que cobra el territorio²⁴. En todo nacionalismo adquiere especial interés el lugar donde se ubica el pueblo, la nación. Las fronteras o límites territoriales son los que delimitan el espacio sobre el que cada Estado va a poder ejercer su soberanía, y de ahí la trascendencia de esta cuestión. Para los nacionalistas vascos no va a ser diferente. En su caso en concreto el tema de las fronteras tiene consecuencias significativas, puesto que, además de las tres provincias actuales, Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, pretenden incluir cuatro regiones más, una española, Navarra, y tres francesas, Baja Navarra, Lapurdi y Zuberoa. Tanto es así, que queda recogido en el Estatuto del 79 la posibilidad de que Navarra pudiera formar parte del País Vasco, y en el Plan Ibarretxe se incluyen, además, las tres provincias francesas.

El segundo elemento determinante es el referido al paisaje y a la simbología. En el caso vasco es significativo cómo se ha identificado la verdadera esencia del *ser vasco* con el caserío, encontrando múltiples alusiones en el fundador del PNV²⁵. Es innegable el apego de cualquier nacionalismo a su tierra, constituyendo la mitología el fiel reflejo de ese amor telúrico. Los cuentos y leyendas²⁶, además de los paisajes y accidentes geográficos considerados sagrados son expresión del estrecho vínculo de un pueblo con el espacio en donde mora. Los vascos no son una excepción, y son múltiples los mitos que tratan de reflejar esa distinción y singularidad del resto de la Península. Algunos de los más conocidos son: el de Túbal, de cómo llegó a la península (más concretamente al País Vasco) trayéndose consigo no sólo el euskera, sino también los fueros, la pureza racial. Esta ancestral

²⁴ *Ob. Cit.*, p. 32

²⁵ Vid. Artículos “Bizkaya por su independencia” y “Conócete a ti mismo” en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 25 y ss; 267 y ss

²⁶ Podemos consultar distintas leyendas vascas en <http://www.galeon.com/aherbelste/Index.html>

herencia conforma el retrato del pueblo vasco. También hallamos el del árbol de Guernica, símbolo universal de su independencia y de su Ley Vieja. Otro cuenta la bucólica vida de los vascos antes de la llegada de los invasores. Y por último, un mito muy conocido en Navarra y el País Vasco, el de Mari, una especie de fuerza divina, que aún no siendo una divinidad femenina, aunque pudiera tomar esa forma, habitaría en una cueva en la sierra de Aralar²⁷. Tal y como señalábamos antes, es usual tener cuevas iniciáticas o montes donde, supuestamente, habitarían viejas divinidades, como el santuario de Bidarray, la cueva de los caballos de Ekain, la de las brujas en Zugarramurdi, el monte Mendaur, el Ekarruri, el Jaizkibel, el Xuxurro y el Ulitzar²⁸. La utilización de los mitos y leyendas constituye un medio para cohesionar la sociedad, a la vez que sirve para reflejar una serie de particularidades de esa cultura.

En tercer lugar hemos de tratar lo concerniente a los recursos naturales y el ecologismo, esencial en todo nacionalismo. El empleo de las riquezas de una nación puede ser interpretado como el expolio y la explotación por parte de otro “estado”. En el caso vasco, la industrialización creciente de finales del XIX supuso un elemento desestabilizador. La masiva llegada de obreros a las fábricas fue interpretada como una invasión y la causante del mal moral en el seno de la tradicional sociedad vasca. La unión contra esta amenaza constituyó un mecanismo de cohesión social y política evidente en el nacionalismo. En cuanto a temas ecológicos, lo encontramos recientemente con la actuación de ETA para impedir la construcción de la central nuclear de Lemóniz o las obras de la autopista que une Navarra y Guipúzcoa por considerar que atentaban contra la integridad ecológica del valle de Leizarán. Este

²⁷ Vid. ATIENZA, J. G. *Montes y simas sagrados de España*, (2000), Edad, Madrid, p. 185

²⁸ Podemos ampliar esta información en ATIENZA, J. G. *Montes y simas sagrados de España*, (2000), Edad, Madrid, p. 194-205

comportamiento patentiza cómo se interpreta como una agresión territorial la intromisión estatal en el País Vasco.

Por último, destacar otro atributo a tener en cuenta: la cartografía. Podría parecer intrascendente, pero, tal y como señala Nogué "...el mapa (...) es (...) un lenguaje, una manera de expresar y de reconocer la organización espacial de nuestro mundo"²⁹. Como señalábamos anteriormente, una de las pretensiones del nacionalismo vasco es la recuperación de sus siete provincias tradicionales. Pues bien, como factor de presión y de persuasión, en todas las escuelas vascas podemos encontrar el mapa del País Vasco en el que constan las 7 supuestas provincias como parte integrantes del mismo. A pesar de su falsedad, esta imagen aparece en multitud de escenas cotidianas, con lo que la gente termina interiorizando unas fronteras que, además de ficticias, son ilegítimas.

Así, pues, tras este primer acercamiento, estamos en disposición de efectuar una caracterización del nacionalismo vasco. Recapitulando, comenzaremos señalando que de los dos modos de concebir la nación, podemos afirmar estrictamente que en el caso vasco asistimos a su uso en sentido cultural e histórico. Se van a definir como una asociación de individuos que tienen en común una historia, un lenguaje, una raza, unos valores y cultura comunes, y que además de poseer conciencia de ese vínculo, tienen poder político propio. A partir de esta significación se establecen una serie de ideologías en las que resalta una concepción de nación como un valor absoluto³⁰. Por otro lado, también van a poner especial interés en diferenciarse del resto de España de dos modos distintos: por un lado, se alejan del resto de las regiones que integran la unidad de España aludiendo directamente a una supuesta superioridad basada en los caracteres antes señalados: raza, lengua, historia, etc. Por otro lado, harán alusión a su *estatuto ontológico*, es decir, al

²⁹ NOGUÉ, J. *Nacionalismo y territorio*, (1998), Editorial Milenio, Lleida, p. 95

³⁰ Vid. SMITH, A. H. *Nacionalismo*, (2004) Madrid, Alianza p. 37-38

hecho de que ellos son una nación y España un Estado estableciendo que su formación como pueblo ha acaecido conforme al orden natural de las cosas, mientras que España es sólo un constructo arbitrario y artificial y por ello, posterior al pueblo vasco³¹. Esta diferenciación alude a otra que planteamos al comienzo del capítulo entre pueblo y nación, en el que el pueblo tenía prioridad *ontológica* sobre la nación. Como sea, lo crucial es que esta primacía temporal les permite objetar que dado que son anteriores históricamente a la formación de España, no pertenecerían a ella. Por tanto, tomando al pie de la letra estos argumentos, el movimiento nacionalista *tendría* derecho a reivindicar la autodeterminación nacional, unido todo esto, además, a un marcado sentimiento de humillación por estar supuestamente sometidos a un Estado al que no deberían pertenecer. Como consecuencia se originará una ficticia misión universalista que tratará de liberar al pueblo oprimido de manos de un Estado que hipotéticamente les tendría subyugados³². Todo esto impregnado de un fuerte emotivismo que sería lo que les uniría en la lucha y lo que les mantendrían hermanados. El elemento que permitiría la cohesión del pueblo vasco en torno a este objetivo de liberación sería la apremiante necesidad de expresarse, es decir, que para ser libres será fundamental el poder expresar su esencia. Esto significa que para los nacionalismos el concepto que vertebrata toda su ideología es el de autenticidad, es decir, que para ser ellos mismo tienen que buscar aquellos elementos que les identifican y definen, eliminando, además, todo aquello que el tiempo haya ido añadiendo y que no les correspondería de manera legítima³³.

³¹ Vid. VILLANUEVA, J. en <http://www.pensamientocritico.org/javvil0704.htm>

³² No obstante hemos de señalar que el caso vasco no es el único en que hallamos estos rasgos, sino que hemos de tomarlos como características generales en ciertos conflictos nacionalistas. Vid. DI TELLA, T. S. *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, (1989), Buenos Aires, Ediciones Puntosur, p. 421

³³ Vid. SMITH, A. H. *Nacionalismo*, (2004) Madrid, Alianza p. 45

Por último, advertir que si atendemos a la forma en que considera el nacionalismo vasco el territorio estaríamos ante un nacionalismo con una doble vertiente: una primera forma denominada integradora y cuyo su interés radica en reunir todos aquellos territorios que desde el entorno más radical se reivindican como genuinamente suyos y que comprende, no sólo las tres provincias vascas y Navarra, sino que además incluye tres provincias francesas. No obstante, creemos también podría englobarse dentro del nacionalismo disgregador, ya que esa independencia que piden busca la creación de un nuevo estado, separándose de los países a los que han pertenecido desde siempre. En este punto vamos a detenernos para examinar el concepto de autonomía o autodeterminación, ideas ambas estrechamente ligadas al nacionalismo. Este constituye uno de los objetivos más reivindicados tanto por el PNV como por el Movimiento de Liberación Nacional Vasco. Con la autonomía se demanda la autorregulación, es decir, el poder tener sus propias leyes y, por supuesto, dictadas por ellos mismos y sin interferencias externas³⁴. No obstante, esta noción nos lleva a otra, la de la autodeterminación, en la que cobra importancia la idea de un *yo* colectivo que pretende realizar su voluntad como pueblo, pero también su individualidad, y convirtiéndose en el único responsable de sus actos. La forma de alcanzar este autogobierno puede materializarse de dos formas: bien mediante la soberanía, bien bajo alguna fórmula estatal como el federalismo³⁵. En el caso vasco, esto nos conduce directamente a su Propuesta de Convivencia³⁶ en el que, imponiendo la relación que quieren tener

³⁴ *Ob. Cit.*, p. 41

³⁵ Vid. SMITH, A. H. *Nacionalismo*, (2004) Madrid, Alianza p. 42

³⁶ Vid. *Propuesta del gobierno vasco para la convivencia en Euskadi*, Art. 45 en <http://www.nuevoestatutodeeuskadi.net/>

con España, basada en su supuesta identidad étnica³⁷, quieren separarse y constituirse en un país soberano y reconocido, lo cual atenta contra la Constitución y la legitimidad.

Habría que añadir, no obstante, las características que arriba comentábamos sobre el territorio y el nacionalismo, y que se englobarían dentro del discurso nacionalista. Es indudable la preeminencia del lenguaje como elemento de persuasión en toda ideología, y en el caso vasco, los atributos territoriales antes señalados como las fronteras, el paisaje, la mitología, los recursos naturales, la ecología y la cartografía jugarán un papel preponderante. El papel jugado por el discurso, sin embargo, lo examinaremos más detenidamente en otro lugar. Aquí sólo queremos advertir del alcance del mismo dentro de todo nacionalismo.

Hasta ahora hemos mostrado la auto-percepción del pueblo vasco, es decir, cómo se definen y se identifican a sí mismos como *pueblo* dentro de España. No obstante, el que un determinado grupo de personas se unifiquen para exigir una serie de derechos y libertades no les da legitimidad para ello, por mucho que apelen a su historia y tradiciones. Y mucho menos cuando esto trae consigo el terrorismo, la violencia y la intimidación para reclamar esas reivindicaciones. Por tanto, en los siguientes capítulos vamos a investigar los supuestos en los que se basan esas demandas para averiguar cuánto de verdad hay en las mismas, pues sólo partiendo de premisas legítimas estaremos en posición de solucionar este grave conflicto.

³⁷ Remitimos al lector a los capítulos de *El Estatuto vasco: pasado y presente de un problema abierto* y *La "invención" del discurso político* donde abordamos esta cuestión desde dos ámbitos distintos.

2. LA PRE-HISTORIA DEL NACIONALISMO EN ESPAÑA: EL CASO CATALÁN

El problema del nacionalismo en España no sólo tiene como protagonista al País Vasco, sino que también en Cataluña y en Galicia surgieron movimientos que reivindicaban el reconocimiento de sus peculiaridades. Para nuestro trabajo, va a cobrar especial interés el nacionalismo catalán en cuanto su posible influencia en el fundador del Partido Nacionalista Vasco, de ahí que analicemos el ambiente social y cultural que se encontró Arana al llegar a Barcelona en 1883. Tras el fallecimiento del padre la familia se mudó allí, durando su estancia cinco años, puesto que a la muerte de su madre regresó a Bilbao. Comenzó a estudiar la carrera de Derecho, que no terminó, y vivió en el agitado ambiente social y cultural, conociendo el “catalanismo”³⁸, el antecedente del nacionalismo catalán, y el renacimiento de las letras catalanas.

El nacimiento del nacionalismo catalán está íntimamente unido al renacimiento cultural de la lengua y la tradición de Cataluña. No es extraño, pues, que para tratar de esclarecer el origen del primero, tengamos que referirnos al segundo.

En el siglo XIX, Cataluña se había ido diferenciando del resto de España debido, entre otras cosas, a la fuerte industrialización que había experimentado. Este desfase provocó enfrentamientos

³⁸ Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 7. Aquí el autor distingue entre “catalanismo” y “nacionalismo catalán”, definiendo al primero como “el movimiento de reivindicación nacional que propugna el reconocimiento político-cultural de Cataluña”. El término nacionalismo no será utilizado por primera vez hasta 1905, y supuso la fundación de partidos políticos y una acción política dirigida a conseguir la descentralización del Estado.

entre el Estado y algunos políticos catalanes³⁹, con consecuencias significativas como la percepción de Cataluña en el resto de España como una región desleal, insumisa, interesada y egoísta, lo que le valió el ataque frontal de la prensa madrileña. Esto, a su vez, provocó allí el sentimiento de la necesidad de reivindicar sus peculiaridades y su conciencia como pueblo, ante los ataques desde la capital.

España atravesaba una época caracterizada por su atraso cultural y económico, mientras que Cataluña gozaba de una creciente industrialización que la separaba irremediamente de la capital. El Estado no era capaz de modernizarse y de lograr una cohesión social que englobase a todas las regiones del país. Esta insuficiencia de España para aunar al país en torno a un mismo fin fue sólo una parte del problema. El otro vino de la resistencia que pusieron los nacientes nacionalismos para que no *desapareciese* su identidad cultural⁴⁰.

A diferencia del País Vasco, Cataluña había tenido una historia documentada y acreditada a lo largo del tiempo, con múltiples referencias a su estatus político y social, como muestra, por ejemplo, una de las primeras noticias que tenemos acerca de la conquista de Barcelona en el año 801 por el hijo de Carlomagno⁴¹. Desde entonces, los avatares del condado se pueden rastrear en la documentación y los registros que han perdurado hasta nuestros días, quedando suficientemente probada su realidad histórica. En cuanto a su lengua, sabemos que es una de las lenguas románicas que se formó tras la disolución del latín entre los siglos VIII y X. Los primeros textos que se conservan son del siglo XII⁴², y desde el siglo XIII, ya existió una brillante literatura en lengua catalana. Lo que

³⁹ Podemos ver algunos rasgos de la agitación política y social en Cataluña en CARR, R. *España 1808-1939*, (1978), Barcelona, Ariel, p.520

⁴⁰ Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 42

⁴¹ *Ob. Cit.*, p. 11

⁴² Para ampliar información sobre la historia de la lengua catalana, Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 18 y ss.

diferenció al catalán del vasco es que, mientras el primero fue capaz de adaptarse a los nuevos tiempos, a pesar del importante retroceso que había sufrido, el segundo estaba prácticamente desaparecido en el siglo XIX⁴³. El catalán era una lengua flexible que se podía usar como vehículo de expresión de la vida y cultura moderna⁴⁴. Si bien a principios del XIX el catalán había perdido su puesto en la vida cotidiana, ya que el castellano era la lengua utilizada por la mayoría de los catalanes, esto no impidió que sucediese un renacimiento de las letras catalanas. En el caso vasco también se realizó un esfuerzo considerable por recuperar una lengua prácticamente desaparecida, y se vio recompensado con la creación de una serie de concursos y juegos florales en los que se intentó fomentar el uso del euskera, además de la creación de una lengua unificada bajo la que aunar los distintos dialectos existentes⁴⁵.

La percepción de Cataluña en el resto de España a finales del XIX, por tanto, era bastante negativa. El nacimiento del nacionalismo catalán, tal y como dijimos al principio, vino de la mano del resurgir de las letras catalanas. Lo que se conoce como la *Renaixença*, fue un movimiento cultural que acaeció en Cataluña a finales del XIX, y que consistió en el intento de recuperar la lengua catalana como lengua literaria. Ya en siglo XVIII se habían efectuado varios trabajos relacionados con la elaboración de la historia económica, literaria y política de Cataluña desde la Edad Media, lo que facilitó y posibilitó el “renacimiento” cultural catalán. Todo esto iba destinado a recuperar su identidad cultural, que se había visto menguada ante el avance del castellano como lengua ordinaria. Ejemplo de este intento de recuperación cultural fue el

⁴³ Vid. CARR, R. *España 1808-1939*, (1978), Barcelona, Ariel, p. 521

⁴⁴ Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 9

⁴⁵ Este tema será tratado en profundidad en el capítulo *Elementos culturales: la reinención de la mitología, la historia y la lengua*, por lo que remitimos allí al lector.

historiador Antonio Capmany, el primer historiador de la economía y la historia de Barcelona, y predecesor de la *Renaixença*⁴⁶.

Considerando que estamos en una época en la que la mayoría de la sociedad era analfabeta, el uso del castellano era el más extendido a causa de su mayor utilidad, por lo que el catalán era usado por una minoría. Para intentar paliar esta carencia, se comenzó a fomentar las publicaciones en lengua catalana desde los periódicos. Creían que si crecía el número de lectores, se podría incrementar el uso de la lengua materna para convertirse en una lengua literaria. Había prioridad en convertir una lengua casi medieval en una lengua moderna y adaptada a la vida cotidiana⁴⁷. En 1843 se publican las poesías de Joaquim Rubió i Ors, y en 1859 se recuperaron los Juegos Florales de Barcelona, lo que supuso un trampolín para la recuperación del catalán.

Característico de esta época era la publicación en castellano de casi toda la producción editorial, aunque los temas que trataban eran típicamente catalanes. Este fue el factor más importante en la aparición de la diglosia y en la pérdida de la lengua, y, al percatarse de ello los catalanistas, comenzaron a primar la producción en la lengua materna. No obstante, no todos los representantes de la *Renaixença* estuvieron de acuerdo con que el catalán pudiese utilizarse para expresarse en todos los ámbitos científicos. Sin embargo, este no fue el mayor problema con el que se enfrentaron, sino que existían otro tipo de dificultades como la falta de la unidad ortográfica, y la necesidad de mezclarse con otras lenguas que la enriqueciesen, le necesidad de ser usada como lengua literaria, etc. Estos objetivos, pensaron, sólo podrían alcanzarse si se lograba la unidad política⁴⁸. Y aquí es cuando nace el nacionalismo catalán.

⁴⁶ Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 46. También podemos ampliar información en FUSI, J.P. *El siglo de España. La cultura*, (1999), Madrid, Ed. Marcial Pons, p. 32

⁴⁷ Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 47

⁴⁸ *Ob. Cit.*, p. 49

En el año 1869 ganó en Cataluña el republicanismo federal, una tendencia política que pretendía que España se convirtiese en un Estado federal⁴⁹ bajo el que Cataluña se integraría, sin que por ello renunciase a sus peculiaridades y a su deseo de autogobierno. Era el primer intento político de lograr un reconocimiento de sus particularidades.

En 1870 nació la primera asociación patriótica catalana: la Jove Catalunya⁵⁰. Estaba formada por literatos cuya misión era concienciar al pueblo, pero sin aspiraciones políticas. Al año siguiente se fundó su revista, la *Renaixença*, que prestaría, posteriormente, su nombre al movimiento cultural catalán.

Por otro lado, también el carlismo tuvo un papel en este entramado, asumiendo como suya, la causa autonomista. En 1872, el Pretendiente, prometió la restauración de los fueros a catalanes, aragoneses y valencianos.

Con la I República, hubo un intento de proclamar un Estado Catalán, pero muchos de los políticos catalanes afincados en Madrid, aplacaron los ánimos⁵¹. Con la Restauración, la burguesía catalana se posicionó junto a Cánovas del Castillo, y entre los muchos acontecimientos que se sucedieron, resaltaremos la marginación de los federales en Cataluña, con lo que también fracasó, en cierta medida, las aspiraciones autonomistas por las que ellos luchaban⁵².

Fue Valentí Almirall el que organizó y forjó el catalanismo político, y el primero capaz de teorizar el objetivo independentista de Cataluña. Fundó el primer periódico editado en lengua catalana,

⁴⁹ Esta federalización se realizaría teniendo presente las diversas regiones que se engloban dentro de España. Para ampliar información Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 50

⁵⁰ *Ob. Cit.*, p. 53. Sus miembros fueron: Àngel Guimerà como director, Pere Aldavert y Joseph Roca i Roca.

⁵¹ *Ob. Cit.*, p. 54. Estos políticos fueron: Estaliso Figueras, Pi y Margall y Almirall. Lo que sí lograron los federales intransigentes fue la disolución del ejército regular en Cataluña.

⁵² *Ob. Cit.*, p. 57

el *Diari Catalá*, y en 1880 convocó el primer Congreso Catalanista, cuyo objetivo era aglomerar las distintas corrientes políticas para formar un frente catalán. El grupo de *la Renaixença* se opuso a formar parte de él dada su postura apolítica, pero en ese congreso se tomaron decisiones trascendentales para el futuro nacionalismo: la formación de una comisión cuyo fin era defender el derecho catalán (a punto de extinguirse), la creación de una academia de la lengua catalana⁵³, y la fundación de una academia que coordinase las entidades catalanistas que se iban creando.

En 1881, Almirall y el sector catalanista integrado en el partido federalista de Pi i Margall lo abandonaron⁵⁴ y crearon el *Centre Catalá* en 1882, una organización cívica que pretendía defender los intereses de Cataluña, definiéndose, además, como apolítico⁵⁵. En 1886 publicó *Lo Catalanisme*, una obra cuya idea seguía siendo la creación de un frente unitario catalán, y en el que intentaba movilizar la opinión de los catalanes para lograr la autonomía política. Su intención era que se adhiriese, esencialmente, la burguesía, pero esta prefirió seguir del lado del gobierno de Madrid, con lo que el primer intento *nacionalista* catalán no consiguió una base social suficiente para convertirse en una fuerza política⁵⁶.

En 1887 el *Centre Catalá* se escindió, y el nombre que tomó este nuevo partido fue el de la *Lliga de Catalunya*, que contó con el apoyo de la *Renaixença* y del *Centre Escolar Catalá*, es decir, de la juventud catalana universitaria⁵⁷. Los de *Centre Catalá* los atacaron

⁵³ *Ob. Cit.*, p. 59. En relación con la lengua, fue fundamental la fijación de la gramática catalana y la unificación de la ortografía, dispersa entre distintos dialectos. Esto facilitó la implantación de la lengua en el pueblo.

⁵⁴ Para ampliar información Vid. CARR, R. *España 1808-1939*, (1978), Barcelona, Ariel, p. 524

⁵⁵ Vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 60. Llegaron incluso a entregarle a Alfonso XII la *Memoria de Greuges*, un manifiesto en el que defendían la industria catalana.

⁵⁶ *Ob. Cit.*, p. 61

⁵⁷ *Ob. Cit.*, p. 62. Entre estos universitarios estaban Prat de la Riba, Verdaguer i Callis, Doménech i Montaner, Puig i Cadafalch, Cambó, etc.

tachándolos de separatistas, lo que no era cierto, pero esta postura intransigente les llevó a su desaparición en la década de los 90.

Ente 1888 y 1892, los de la *Lliga* estuvieron muy activos organizando campañas para defender el derecho catalán⁵⁸ o la aprobación de las *Bases de Manresa*⁵⁹, lo que se conoce como el primer estatuto de Cataluña, que no era separatista, pero sí estaba en contra de la centralización⁶⁰. Según este documento, aprobado por la *Unió Catalanista* de Enric Prat de la Riba, se reclamaba el autogobierno y la división de las competencias entre España y Cataluña, aunque esto no significaba la demanda de la autonomía, sino que se defendía un estado federal.

Sin embargo, estas *Bases* adolecían de un tradicionalismo que no casaba con la industrialización catalana de finales del XIX, constituyéndose la literatura catalana como el puente entre ambos mundos. La burguesía industrial estaba alejada de las tesis catalanistas, pero comenzó a distinguirse entre dos sectores dentro de la *Unió Catalanista*: el regionalista y el nacionalista. Hasta ahora, había sido el primero el que había tenido más peso, pero a partir de 1895 el segundo le tomó el relevo, y se decantó por la acción política. Este mismo año también aconteció otro hecho esencial: la aparición del *Compendii de Doctrina Catalanista*⁶¹, de Prat de la Riba y Pere Muntanyola, en el que se recogía la definición de Cataluña como nación. Debido a una serie de circunstancias históricas, como la insurrección de Cuba y Filipinas, y las represiones de los anarquistas, el libro sólo vino a empeorar la situación catalana.

⁵⁸ Lograron salvarlo, con lo que se atribuyeron la primera victoria del catalanismo. *Ob. Cit.*, p. 63

⁵⁹ Vid.

<http://intercentres.edu.gva.es/intercentres/03007406/historia/larestauracionalfonsoxii.htm>. Aquí podremos consultar este documento.

⁶⁰ Para ampliar la información vid. BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza, p. 63

⁶¹ *Ob. Cit.*, p. 69. Esta publicación se incluía dentro del movimiento europeo que reivindicaba el reconocimiento de las nacionalidades de aquellos pequeños pueblos que, durante la creación de los Estados modernos, habían entrado a formar parte de ellos.

En 1899 se formó el *Centre Nacional Catalá* por una minoría que se separó de la *Unió*, encabezada por Prat de la Riba⁶², fusionándose en 1901 con la *Unió Catalanista* de Albert Rusiñol, Pere Rahola, Ferrer y Vidal, etc. y constituyeron la *Lliga Regionalista de Catalunya*⁶³. Ese mismo año obtuvieron la victoria electoral en Cataluña, con lo que se constituyeron como una verdadera competencia con respecto a los partidos que se turnaban en el poder de la capital.

Estos son los inicios del nacionalismo catalán, y Sabino Arana, durante su estancia en Barcelona, fue testigo de muchas de las acciones realizadas por la lucha en reconocimiento de las peculiaridades del catalanismo. Evidentemente, toda esta creciente agitación ambiental tuvo que imprimir su huella en un Arana que había vivido las guerras carlistas, las represiones políticas, el destierro familiar e incluso la iluminación y conversión al bizkaitarrismo. El renacimiento cultural catalán le proporcionó una base desde la cual comenzar su proyecto nacionalista, puesto que durante los años que vivió en Barcelona comenzó a estudiar el vascuence, lo que no deja de ser significativo. No sólo estudió la lengua, sino que incluso intentó hacer una gramática, lo que nos lleva de nuevo a percatarnos de la huella que dejó la *Renaixença* en un Arana que, a su vuelta a Vizcaya, comenzó su andadura política.

⁶² *Ob. Cit.*, p. 71. También se fueron con él Verdaguer i Callis, Cambó, Puig i Cadalfalch, Doménech y Montaner, Jaume Carner, Ildefons Sunyolnect.

⁶³ *Ibidem*. El periódico oficial fue *La Veu de Catalunya*.

2. ANTECEDENTES DEL NACIONALISMO VASCO.

1. LA CUESTIÓN FORAL

El asunto del que a continuación vamos a ocuparnos constituye uno de los pilares ideológicos más significativos en el que tradicionalmente se ha cimentado el nacionalismo vasco. Acaso pueda erigirse como el más importante de todos ellos debido a que supuso el substrato común que posibilitó el arraigo en el pueblo de las ideas más radicales de Arana. De ahí la necesidad de comprender la génesis, significado y trascendencia del fuerismo dentro de la historia y el sentir vasco.

¿Qué son los Fueros? Si nos atenemos a la explicación más sencilla y vulgar, se definen como aquella ley o estatuto que era otorgado en la Edad Media a un pueblo por el soberano. Juaristi los define como “...privilegios concedidos por los reyes o eventualmente por los señores, acaso con raíz en los usos jurídicos consuetudinarios de la población, pero desprovistos de efectos legales hasta su codificación y posterior sanción por el monarca”⁶⁴. En esta caracterización debemos reparar en dos aspectos fundamentales: el primero es que los fueros eran una distinción con la que el monarca reconocía a una población determinada. El segundo es que para que estos fuesen legales habían de ser codificados y aprobados nuevamente por el rey. Esto suponía, pues no sólo la aprobación del soberano, sino también la aceptación de los ciudadanos del poder y la autoridad real, ya que al consentir el juego político, acataban las reglas establecidas aunque fuese de forma implícita. Por tanto, es indudable que existía una interacción política entre ciudadanía y

⁶⁴ JUARISTI, J. *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, (1998), Madrid, Espasa Calpe, p. 42

monarquía que es la que legitimaba, tanto la concesión de ese privilegio, como la aceptación por parte del pueblo del mismo.

Lo que es irrefutable es que gracias a este régimen foral que abarcaba, no sólo una legislación específica sino también una organización política, se pudo conservar la ordenación de los territorios vascos desde el siglo XV hasta finales del siglo XIX sin apenas cambios⁶⁵. Sin embargo, aunque hablamos de los fueros como si se tratase de un régimen fijo e inalterable desde su creación, hemos de averiguar si en realidad habían permanecido inalterables desde que fueron formulados (explícitamente o no) por primera vez. Aranzadi establece cuatro etapas significativas en el proceso⁶⁶:

1. Antes de 1140 existía un ordenamiento no formulado pero que se realizaba a través de los usos y costumbres.
2. Entre 1140 y 1255 se empiezan a poner por escrito los primeros ordenamientos, que se caracterizan por ser muy breves, y por ello, muy incompletos, siendo el primero el de Estella, que después se convertirá en el de San Sebastián y el de Logroño.
3. Entre 1255 y 1283 se comienzan a extender estos primeros Fueros que estaban ya codificados. Además, gracias al apoyo de Alfonso X se empieza a difundir un derecho romanizado que será el llamado *Fuero Real* (1255).
4. En contra del progreso de estas normas escritas, las antiguas costumbres pretendían ser codificadas en un nuevo código, iniciándose este proceso en 1342 con la Capitulación de los vizcaínos de Juan Núñez de Lara, en 1373 con el Fuero de Ayala y en 1526 con el Fuero de Vizcaya.

⁶⁵ Vid. ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 319

⁶⁶ *Ob. Cit.*, p. 438

En esta clasificación hay que destacar algo interesante que nos dice Aranzadi. Se trata del hecho de que

“...a partir de 1487, fecha de renuncia de los ayaleses a regirse por su antiguo Fuero de 1373, sólo la Tierra Llana del Señorío y Encartaciones del Señorío disponen de un Fuero peculiar en que se recoja la antigua costumbre. El resto de los territorios de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya han pasado a participar del sistema de fuentes del Derecho General de la Corona de Castilla; de él (...) sólo escapan aquellas costumbres en cuya defensa más entusiasmó pusieron ayaleses y guipuzcoanos...”⁶⁷.

Se evidencia que la pretensión vasca de presentar los Fueros como algo específico del modo de ser vasco es simplemente la transformación de un acontecimiento histórico, en un artificio al servicio de los intereses independentistas vascos más radicales.

En este sentido, examinaremos en los siguientes apartados toda la trama mitológica que se creó en torno a esta temática, pues jugó un papel fundamental en el nacimiento del movimiento nacionalista vasco.

Continuando con el asunto que aquí nos ocupa, y una vez queda expuesta la evolución que sufrió la elaboración de los Fueros, pasaremos a señalar, brevemente, en qué consistían. No sin advertir antes que, aunque estas concesiones no fueron exclusivas de las provincias vascas, sí es cierto que ellos lograron algunos privilegios que no fueron conferidos a otras provincias. Resaltaremos, siguiendo de nuevo a Aranzadi⁶⁸, seis de los favores reales de los que gozaron:

1. El hecho de que guipuzcoanos y vizcaínos alcanzaron la hidalguía universal.

⁶⁷Ob. Cit., p. 439

⁶⁸Ob. Cit., p. 319

2. La exención fiscal, que si bien no era total, sí salían más beneficiados que otros territorios.
3. La dispensa del servicio militar, aunque con condiciones. Si bien tenían que servir al señor hasta un punto determinado, si lo sobrepasaban debían ser retribuidos por él.
4. El derecho de los reos vascos a no ser sometidos a tortura.
5. Una serie de leyes civiles que garantizasen la propiedad familiar, la libertad de testar y la comunicación de bienes en el matrimonio.
6. La protección a sus industrias y la libertad de comercio, eliminando las aduanas en sus zonas costeras.

La existencia de estas ventajas para los vascos justifican su propensión por mantener y defender sus Fueros frente al resto de las provincias españolas. Dado el valor y la significación de esta problemática para la comprensión del nacimiento del nacionalismo, vamos a mostrar las circunstancias en las que aparecieron, es decir, en la Reconquista. Con este término se designa el momento histórico en España en el que, tras haber sido conquistada por los musulmanes en el año 711, los reyes cristianos trataron de recuperar sus territorios y llevar a cabo la restauración política y religiosa. Todo esto estuvo envuelto por el ideal medieval de las cruzadas y la propagación de la consigna de la lucha contra los infieles. Con el inicio de las hostilidades entre los dos bandos surgieron los problemas a la hora de organizar, no sólo los territorios recuperados, sino también la del establecimiento de las nuevas relaciones de poder. No podemos dejar de señalar un hecho significativo, y es el prolongado período de tiempo que duró la contienda, puesto que la reconquista comenzó con la rebelión iniciada por Pelayo y los astures en el 718 y la batalla de Covadonga

en el 722, y terminó en Granada en 1492⁶⁹. La dilatación de la reconquista se debió a las difíciles circunstancias ocurridas, pues no sólo se trataba de reconquistar el territorio ocupado, sino también de reorganizarlo. En este contexto nacieron los Fueros, cuya finalidad era constituirse como una serie de leyes y jurisdicciones que, otorgadas por el monarca, se permitía no sólo fundar pueblos sino también administrarse gracias a ellos. En opinión de Julio Caro Baroja⁷⁰, existían tres hechos fundamentales relacionados con la concesión de los Fueros:

1. Por una parte, hallamos que estos privilegios se concedían a zonas que eran fronterizas, con lo que se buscaba reforzar el poder en ellos frente al enemigo.
2. También se les concedieron a lugares estratégicos, como Salvatierra, Villareal, Peñacerrada, etc.
3. Y por último, poblaciones que se acogieron a los fueros en un intento de protegerse del poder de la nobleza de los pueblos vecinos.

Se manifiesta una inclinación táctica por controlar sitios estratégicos para poder defender sus fronteras, a la vez que se aúna este interés con una circunstancia tan significativa como que esos privilegios también eran concedidos con el fin de repoblar zonas que habían quedado desoladas.

De cualquier modo, y como ya habíamos apuntado anteriormente, las provincias vascas fueron otras de tantas poblaciones que gozaron de semejantes privilegios que les habían sido otorgados por la Corona castellana. *El que disfrutaran de los fueros no significa que hayan sido provincias independientes, como*

⁶⁹ Para ampliar la información acerca de la Reconquista vid. VV. AA. *Historia de España*, 6 vol. (1989), Barcelona, Ed. Marín, p. 184 y ss. Y también en <http://www.diomedes.com/historiaespain2.htm>

⁷⁰ Vid. CARO BAROJA, J. *Los vascos*, (1973), Madrid, Ed. Istmo, p. 81

reivindican ellos. Su incorporación a Castilla es muy temprana, pero debido al interés político por solapar este asunto encontramos diversas interpretaciones sobre esta cuestión⁷¹, y que aquí sólo apuntaremos. En todo caso advertiremos que las reinterpretaciones mitológicas sobre la independencia de las Vascongadas serán tratadas más adelante, cuando nos ocupemos de las reinvencciones de la mitología, la historia y del lenguaje vasco. Seguimos, por tanto, con nuestro tema sobre la incorporación a Castilla de los territorios vascos, y vemos, que por un lado, hay quienes defienden la integración forzosa a Castilla, concretamente en el caso de Vizcaya por Pedro el Cruel, mientras que por otro lado, hay quienes sostienen que fue el mismo Señor de Vizcaya el que libremente se unió con Castilla, jurando lealtad y fidelidad a la Corona. Esta adhesión estuvo propiciada por los intereses económicos fundamentalmente, pues anteriormente los vascos estuvieron ligados al reino de Navarra hasta que decidieron vincularse con Castilla porque les originaba más beneficios. No obstante, independientemente de toda esta polémica histórica, lo que aquí nos interesa resaltar está relacionado con el título de Señor de Vizcaya que ostentaba el individuo que gobernaba el señorío. Este, al asumir su cargo, juraba obediencia y lealtad al rey, pero el conflicto surgió cuando ambos derechos recayeron conjuntamente en la misma persona, Juan II en 1370, quedando así anexionada Vizcaya con la Corona Castilla, y por tanto, pasando a formar parte del reino. Desde ese mismo momento, todo rey castellano debía jurar los Fueros para ser reconocido como tal, y cuando se produjo la unión de los reinos de Castilla y Aragón gracias al matrimonio de los Reyes Católicos, pasó a ser parte del reino de España. Sin embargo, este hecho nunca fue aceptado por los vascos argumentando que fue casual que ambos títulos recayesen en una

⁷¹ Podemos encontrar información en las siguientes webs: <http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/his/03/02/0123.asp> , [http://www.jaybarra.net/Los Fueros vascos.html](http://www.jaybarra.net/Los_Fueros_vascos.html)

misma persona, y que además, eso no implicaba la anexión a Castilla, pues se trataba sólo de una unión de títulos y no de reinos. Posteriormente, en los orígenes del nacionalismo, se recurrió a este hecho crucial de su historia para mostrar cómo les fue arrebatada su originaria libertad. Alegan que desde la fatal coincidencia de títulos en una misma persona, se les privó de una de sus características más esenciales como vascos. Sin embargo, es desconcertante pensar que se pueden separar los títulos de rey de Castilla y Señor de Vizcaya de la persona en la que recayeron. Si es cierto que el abolengo se hereda de padres a hijos, es evidente que los títulos nobiliarios también, por lo que es absurdo creer que sólo se trató de una fatal casualidad y que debería haber sido restablecido el nombramiento a su legítimo sucesor. ¿A quién habría que devolvérselo?

Con el término de la Reconquista los Fueros fueron desapareciendo en favor de la centralización el poder, excepto en el País Vasco y Navarra debido a que dado que estas medidas fueron tomadas por el rey Felipe V y esas provincias, que le habían sido fieles en la disputa por la Corona, lograron conservar sus fueros⁷². No será hasta las Cortes de Cádiz que se lleve a cabo una abolición formal de los fueros en las vascongadas⁷³. En este momento, es cuando empiezan a ver el verdadero problema que supone la desaparición de esos privilegios. Y es que había una serie de estamentos que salían favorecidos de las exenciones forales, y que en opinión de Javier Corcuera⁷⁴ eran la burguesía comercial y los notables puesto que tenían bajo su control los ayuntamientos y las

⁷² Vid. DE LA GRANJA SÁINZ, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid. Ed. Arco Libros, p. 15; también podemos ampliar en

<http://www.historiasiglo20.org/HE/8b.htm>

⁷³ Vid. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. "Antecedentes. Fuerismo, carlismo, nacionalismo" en VV.AA. *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco*, (1995), Vitoria-Gasteiz. Ed. Egraf, p. 30 y también en

http://www.fundacionfaes.org/boletin/boletin.cfm?id_seccion=1299

⁷⁴ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 33

juntas, por lo que opusieron tenazmente a la pérdida del poder que todo esto acarrea. Empieza una lucha para mantener estas concesiones, llegando a transformar la vieja foralidad en una nueva “...compatible con la unidad constitucional, que permite perpetuar exenciones y privilegios teóricamente incompatibles con un Estado no menos teóricamente centralista”⁷⁵. Esta adaptabilidad de los fueros a la modernidad, serán un rasgo característico de los mismos. Dado que no había marcha atrás para evitar la desaparición de esos ordenamientos jurídicos medievales, fueron lo suficientemente astutos como para transformarlos en otra *cosa* pero que en el fondo seguía siendo lo mismo.

Este primer paso será muy significativo pues inaugura el camino mediante el cual se inició la búsqueda para proteger sus intereses, tanto en lo político, económico y social, llegando así al siglo XIX, momento en el que la cuestión foral comenzó a transformarse en la llamada *cuestión vascongada*, es decir, a identificarse los fueros con la reivindicación de la libertad e independencia perdida de un pueblo *sometido*. El origen fue el hecho de que en esta época sólo en el País Vasco se habían conservado los fueros, y cuando se pretendieron abolir para lograr la igualdad de todas las provincias, los vascos se sintieron agraviados por creer que iban a ser despojados de unos derechos históricos que eran específicos de su personalidad tradicional. Además, también consideraban que no podían ser desposeídos de ellos sin sentir que su libertad estaba siendo coartada por un pueblo *distinto* al suyo. Con esto, se inició, no sólo un movimiento cultural que se ocupó y se preocupó de concebir e inventar una conciencia histórica alrededor de la singular esencia del “ser vasco”, sino también un movimiento político y social que pretendía salvarlos, y para lograrlo lo convirtieron en un movimiento político. Movimiento que estuvo respaldado económicamente y manipulado

⁷⁵ Ob. Cit., p. 34

ideológicamente por la oligarquía vasca, principalmente, por la vizcaína.

El problema se presentó cuando, al margen de la verdad histórica, se empezaron a elaborar una serie de supuestas crónicas históricas y ficciones que, aún careciendo de autenticidad, les sirvieron para apoyar sus reclamaciones y darles así un aparente respaldo ideológico y político fuertemente arraigado en la tradición vasca. Esto supuso un gran impulso y les ayudó a emprender la tarea de moldear las corrientes ideológicas del pueblo. Este proceso de manipulación será fundamental para comprender todo el entramado nacionalista posterior, ya que este se adscribirá a esta forma de actuar para alcanzar sus fines políticos. De ahí la importancia de este tema, puesto que el intento de insertarse en la tradición será trascendental para ganarse la confianza del pueblo, y con ella su adhesión a los distintos partidos políticos. Este proceso de transformación ideológica se llevó a cabo de una manera muy peculiar puesto que el tradicionalismo vasco, que impregnaba tanto al carlismo como al fuerismo, y que estará en la base del nacionalismo, consiguió enlazarse de manera muy natural con toda la mitología moderna cuyos temas centrales eran

“...la invencibilidad y excelencia de los vascos, de su raza y de su lengua (cantabrisimo, Arrigorriaga, Túbal...); el carácter de los vascos como pueblo elegido por Dios (vascuence como idioma del Paraíso, Túbal...); su temprana e intensa vinculación con el cristianismo (predicación primera del Evangelio), y la independencia originaria y conservación perpetua de la soberanía (origen pactado del Señorío)...”⁷⁶.

Con la reelaboración de estos argumentos, consiguieron, como hemos señalado anteriormente, no sólo dotar de una aparente justificación de la cuestión vascongada, sino que además lo enlazaron con la más castiza tradición. De este modo, la oligarquía

⁷⁶ Ob. Cit., p. 346

vizcaína que manejaba este entramado, logró que el pueblo se identificase con toda la mitología e historia vasca que habían creado y en la que se reconocían, mientras que estos, pensaban que defendían su esencia más puramente vasca, aunque en realidad luchaban por proteger los intereses económicos de los caciques.

En esta línea de actuación podemos insertar la transformación que se llevó a cabo con el original y primitivo propósito del fuerismo político. Según De la Granja,

“el movimiento fuerista (...) defendía la existencia secular de un pacto entre los territorios forales y la Corona española (...) su objetivo era preservar las peculiaridades forales dentro de un nuevo sistema político liberal, proclamando su absoluta lealtad a España...”⁷⁷.

Esta opinión es la compartida por la mayoría de los especialistas que se han ocupado de esta cuestión. Entre ellos, destacamos a Javier Fernández que señala como característica más peculiar de los foralistas la insistencia en su españolidad, incidiendo en que precisamente los vascos han constituido históricamente el pueblo más leal a la Corona⁷⁸. Sin embargo, este rasgo tan singular será transformado por el nacionalismo más radical convirtiéndolo en su opuesto, es decir, definiendo el foralismo como separatismo, como ya sentenció Sabino Arana en su artículo de 1894 titulado *“Fuerismo es separatismo”*. En él, ya impuso el fundador del PNV la obligatoriedad de aspirar a la separación de España si verdaderamente se era un defensor de los fueros tradicionales vascos⁷⁹.

⁷⁷ DE LA GRANJA SÁINZ, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid. Ed. Arco Libros, p. 18

⁷⁸ Vid. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. “Antecedentes. Fuerismo, carlismo, nacionalismo” en VV. AA. *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco*, (1995), Vitoria-Gasteiz. Ed. Egraf, p. 33

⁷⁹ Vid. “Fuerismo es separatismo” en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>. En esta página podemos encontrar una interesante recopilación de los escritos más importantes del fundador del partido nacionalista vasco, aunque adolece de la parcialidad propia de las ideologías más radicales.

Siguiendo este camino abierto en torno al modo de entender los fueros, vamos a mostrar una interesante distinción de los distintos momentos del movimiento foral. Y es que, si hay algo que lo caracterice ha sido su habilidad para integrarse en los distintos cambios históricos y amoldarse a las diversas ideologías. Seguiremos de nuevo a Javier Villanueva⁸⁰, que al pretender mostrar la profunda relación existente entre los fueros y el federalismo, nos ofrece una detallada distinción en los modos que ha habido de concebir el fuerismo. Empieza señalando cuatro generaciones:

1. En la primera generación (1860-1870), competían tres clases de fuerismo:
 - En primer lugar, es el modo de los liberales moderados (Egaña y Mateo Moraza), y que se puede resumir en *Fueros y Constitución*.
 - La segunda manera está relacionada con los tradicionalistas y los antiliberales (Artiñano, Ortiz de Zárate, Navarro Villoslada...), y su lema es *Dios y Fueros*.
 - Por último, los federales y los republicanos (Benito y Joaquín Jamar, Fermín Herrán, Serafín Olave...), que pretenden aunar la autonomía con el pacto, y reivindicaban una federación con España.

2. La segunda generación (1880-1890), vendrá caracterizada por la desaparición de las instituciones forales y el nacimiento del llamado *Concierto Económico*. Pertenecen a esta generación Campión, Olóriz e Iturralde.

⁸⁰ Vid. VILLANUEVA, J. "Federalismo, nacionalismo y autodeterminación en el País Vasco", en www.pensamientocritico.org/javvil0704.htm.

3. La tercera y cuarta generación, ya en los albores del siglo XX, se caracterizará por el crecimiento industrial vasco y con los intentos de ampliar la autonomía de la administración vasca. Destacan Francisco Gascue, Francisco Gotilla, Horacio Echavarrieta y Ramón Madariaga. Su lema era *República y Fueros*. Sus pretensiones eran lograr restaurar los fueros y federarse con el resto de los pueblos integrantes de la península.

Esta distinción que establece Villanueva sobre la evolución ideológica del fuerismo, tiene una serie de rasgos comunes con la división que Corcuera nos ofrece sobre cómo en función de los intereses que primaban entre unas cuantas familias que tenían el control en el territorio vasco, fue evolucionando la política con respecto al gobierno central. Podríamos señalar cuatro momentos⁸¹:

1. Política fuerista (1875-1885): En este período es cuando se consigue el llamado Concierto Económico y también el control de las diputaciones.
2. Política industrial (1885-1900): se utiliza el poder político para conseguir una política de proteccionismo para la industria vizcaína.
3. Política dinástica (1900-1916): comienzan en contra de aquellas fuerzas que se oponen a la monarquía, pero finalmente se vuelven en contra del rey.
4. Política de unidad nacional (1916-1931): al consolidarse el nacionalismo y la autonomía que habían conseguido en la primera fase, pretender utilizar el poder para perjudicar a los oligarcas.

⁸¹ Seguimos la distinción que hace Corcuera, que a su vez toma de Javier Ibarra. Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 262

Salvando las distancias, es evidente que hay una serie de características que ambos autores ponen de manifiesto, siendo quizás la principal que se patentiza la existencia de una evolución de la política y la ideología foral en función tanto de las circunstancias vitales, como de la adaptación de la metodología a seguir en función de la finalidad que se persigue. En esta línea de actuación, observamos que el primer intento iba encaminado a mantener sus fueros pero fracasaron. Con la ley abolicionista del 21 de julio de 1876⁸², la monarquía acabó con los restos forales y se mostró inflexible ante las presiones para derogarla puesto que entendían que hacerlo atentaba contra la unidad constitucional del Estado, además de debilitar su imagen ante el resto del territorio nacional al mostrarse más generoso con unas provincias que con otras⁸³.

Con esta primera derrota, se iniciaron los cambios tanto en el modo de entender los fueros, como en la manera de actuar con el gobierno de Madrid. En esta lucha por conservar sus privilegios, se empiezan a perfilar dos líneas ideológicas que representan dos modos de entender los fueros, y que en definitiva supondrán dos formas de realizar la política vasca. No obstante, ambos métodos políticos tendrán un mismo fondo común: carecen de la pretensión de querer desvincularse de España. Según Antonio Guerrero, *“los fueristas no eran independentistas”*⁸⁴, y distingue dos corrientes en ellos:

1. Los transigentes, que colaboraban con el gobierno de Madrid. Estos pretendían salvar “algo” de fuerismo tradicional,

⁸² Podemos consultar este documento en DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*,(1998), Barcelona, Ariel, p. 24

⁸³ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 83

⁸⁴ GUERRERO TORRES, A. “El origen del nacionalismo vasco”, en www.laberinto.uma.es/Lab3/Lab3Art4Aguerrero.htm

manteniendo un diálogo lo suficientemente abierto con Madrid para lograr algún grado de autonomía⁸⁵. Existen opiniones que afirman que el fuerismo nació de las filas del liberalismo moderado al acabar la primera guerra carlista. Esto se vio confirmado durante el reinado de Isabel II al hallar a diversos políticos fueristas moderados muy presentes en la vida política del país. El hecho de que los fueristas y los moderados españoles tuviesen una misma cosmovisión fue lo que permitió la permanencia de los fueros en un estado tan centralista, al existir la percepción del País Vasco como un reducto conservador y católico que defendía la sociedad tradicional⁸⁶. La mayoría de sus integrantes eran oligarcas liberales que defendían los fueros porque eran el símbolo de la libertad proveniente de la tradición vasca⁸⁷, aunque en realidad lo que de ellos les interesaba era que les servían como medio para afianzar su poder económico⁸⁸.

2. Los intransigentes luchaban por el restablecimiento de los fueros ya que creían que era un derecho histórico del que nadie podía despojarles. No estaban dispuestos a debatir sus privilegios, y luchaban por la derogación de la ley del 21 de julio⁸⁹. A diferencia de los transigentes, se movían fundamentalmente por razones ideológicas⁹⁰

Esta doble línea será esencial a la hora de comprender las relaciones entre vascos y “españoles”, y aún llega a nuestros días, siendo trascendental tanto en la historia del PNV como de ETA.

⁸⁵ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 76

⁸⁶ La opinión es de M^a Cruz Mina citado por DE LA GRANJA SÁINZ, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 29

⁸⁷ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 92

⁸⁸ *Ob. Cit.*, p. 95

⁸⁹ *Ob. Cit.*, p. 76

⁹⁰ *Ob. Cit.*, p. 95

No obstante, a pesar de esta escisión entre los distintos modos de entender los fueros, hemos de señalar que gracias a la política transigente de los liberales consiguieron con sus presiones políticas arrancar de Madrid lo que se llamó el *concierto económico* el 13 de noviembre de 1877. Utilizaron como arma ideológica el hecho de que luchaban para mantener la más pura esencia del ser vasco⁹¹. De este modo, obtuvieron un gran éxito en lograr un acuerdo que regulaba los impuestos que debían contribuir al gobierno, un compromiso político y económico que consistió en un pacto entre ambos mediante el que se fijó una especie de cuota que debían pagar todos los habitantes en concepto de impuestos. Se daba entera libertad a las diputaciones vascas de recaudar esa cuota como ellos creyesen pertinente⁹². Sin embargo, esta estrategia tuvo dos importantes consecuencias. La primera, como señala Corcuera, fue que *“el nuevo orden de cosas supone una clara situación de privilegio para las provincias vascas, y sobre todo para sus clases poseedoras (...) estas no sufrirán una imposición directa sobre su riqueza”*⁹³. La segunda, íntimamente ligada a esta, es que *“...no será la misma forma de exacción de las contribuciones, rentas e impuestos en estas provincias que en las demás del reino”*⁹⁴.

Estos dos resultados del concierto económico que lograron los vascos, siguen siendo, pues, dos maneras de privilegiar de nuevo a esas provincias. Sin embargo, a pesar de alcanzar este ventajoso acuerdo, desde las filas más intransigentes, así como desde el nacionalismo, se encontraron con duras críticas. El hecho en cuestión es que pensaban que los fueros y el concierto económico no eran la misma cosa. Sabino Arana decía que

⁹¹ *Ob. Cit.*, p. 101

⁹² *Ob. Cit.*, p. 84

⁹³ *Ob. Cit.*, p. 87

⁹⁴ *Ob. Cit.*, p. 86

“una cosa eran los fueros, manifestación de autogobierno, y otra las concesiones del poder central (...) No son (...) los derechos históricos los que mueven a la oligarquía liberal (transigente), sino los negocios (...) que (...) se aseguran con el control político de unas diputaciones relativamente autónomas y con el concierto económico”⁹⁵.

En definitiva, se pone de manifiesto que a pesar de las ventajas que les seguía suponiendo este nuevo convenio, será usado como arma arrojadiza entre los defensores de los fueros, siendo acusados los transigentes de no ser empujados por el sentimiento patrio, sino por un miserable interés económico.

Sin embargo, a pesar de los múltiples enfrentamientos provocados a causa del ordenamiento foral, finalmente, fueron olvidados y dejados a un lado a favor de otras ideologías más acordes con los intereses de la oligarquía vasca. A finales del XIX, la ideología fuerista ni siquiera era utilizada por los euskalerríacos, ni por ningún otro partido defensor de los fueros⁹⁶. Y es que, llegados a este punto, el fuerismo se había disipado como una alternativa viable, y desde 1890, una vez que los liberales prescindieron de ese elemento ideológico y aglutinador, todos los demás partidos lo arrinconaron y se desprendieron de él⁹⁷. Es el principio del fin del un foralismo que ya no puede dar lugar a un movimiento político congruente y viable⁹⁸. Hay que repensar nuevos caminos que recorrer, y sobre todo, nuevas maneras de enfrentarse con el enemigo. Es el momento del cambio.

Será ahora cuando se pase, siguiendo la división que antes ofrecíamos de Corcuera, de una política foral a una industrial, iniciándose así una nueva época.

⁹⁵ *Ob. Cit.*, p. 102

⁹⁶ *Ob. Cit.*, p. 302

⁹⁷ *Ob. Cit.*, p. 280

⁹⁸ *Ob. Cit.*, p. 303

2. EL CARLISMO: IDEOLOGÍA E HISTORIA

Otro de los elementos fundamentales en la formación del pensamiento nacionalista fue el movimiento político, social e ideológico del carlismo, tanto es así que el propio fundador del Partido Nacionalista provenía de una familia estrechamente ligada a esta doctrina política. Dada la trascendencia de esta cuestión nos detendremos para esclarecer y comprender sus orígenes, desplegando una doble perspectiva. En primer lugar procederemos a exponer la versión “oficial”, esto es, una explicación fiel y objetiva, dentro de lo posible, de lo sucedido sobre el nacimiento y las consecuencias del carlismo. No obstante, entendemos que en la configuración de esta corriente ideológica no podemos excluir de esta investigación la versión procedente de los círculos carlistas, razón por la cual intentaremos esquematizar sus principios, propuestas ideológicas, doctrinas y convicciones más representativas, cumpliendo con el compromiso de exponer las dos caras de este peliagudo conflicto.

Un primer acercamiento a esta cuestión con objeto de comprender cómo se inició este movimiento, que llegó a originar tres guerras civiles⁹⁹, nos obliga a retroceder hasta el reinado de Fernando VII, cuando a su muerte, en el otoño de 1833, comenzó la

⁹⁹ No hay un acuerdo entre los estudiosos sobre si las llamadas Guerras Carlistas fueron dos o tres. Para unos, como Joseph Carlos Clemente, estaríamos ante tres guerras (la primera entre 1833- 1839; la segunda entre 1846-1849; y la última de 1872 a 1876); mientras otros autores sólo reconocen dos, la primera y la última, y autores como Julio Aróstegui creen que la segunda guerra, también llamada *dels matiners*, no debe considerarse conjuntamente a las otras dos porque no tenía ni la esencia ni los rasgos específicamente políticos y sociales presentes en aquellas. Esta información la podemos ampliar en ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E. *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 71

disputa entre los partidarios de que su hermano, Carlos María Isidro, fuese el sucesor legítimo al trono, y los que creían que sólo a su hija Isabel le pertenecía ese derecho. El principal argumento que los enfrentaba era la asunción o no de la llamada Pragmática Sanción¹⁰⁰, pues esta derogaba la Ley Sálica que había promulgado Felipe V según la cual las mujeres eran excluidas de la sucesión a la Corona en favor de los varones. Este acontecimiento provocó tres guerras civiles durante el siglo XIX, las llamadas Guerras Carlistas, aunque en realidad tras ellas se enmascaraba un complejo movimiento ideológico que fue capaz de ir adaptándose a los acontecimientos históricos según iban sucediéndose. Ambos bandos no sólo defendían a uno u otro pretendiente, sino que cada uno de ellos representaba un pensamiento político distinto, y de ahí la trascendencia y del alcance de este conflicto.

La aceptación de una de estas opciones se vio influida por multitud de factores distintos a la simple simpatía o aversión hacia alguno de los candidatos, factores a considerar como los elementos políticos, económicos o sociales determinarían la inclinación hacia uno u otro bando de las diversas jerarquías de la sociedad. Por consiguiente, nos vamos a detener brevemente en la descripción de esas circunstancias para intentar comprender cómo se desarrolló el conflicto. Comenzaremos analizando un suceso histórico esencial como fue la desintegración del absolutismo para entender porqué ocurrió este fenómeno. Podemos definir el absolutismo como el poder soberano cuyo origen es divino y está desligado de cualquier otra instancia de poder temporal, sea el Papa o el Emperador. El Estado y el monarca eran una única entidad que estaba situada por

¹⁰⁰ Según CARR, R. Hasta que en 1713 Felipe V no introdujo la Ley Sálica, en el derecho sucesorio español no había ningún impedimento para el acceso al trono de las mujeres. Sin embargo, en 1789 Carlos IV reinstauró estas leyes originales en la Pragmática Sanción, que aún siendo aprobada por las Cortes no fue publicada, siendo este uno de los puntos que atacaron los carlistas para reivindicar el derecho del pretendiente. El otro punto flaco usado a su favor era que don Carlos había nacido antes de que se promulgase la Pragmática, por lo que su derecho era anterior y no podía ser anulado. Podemos ver toda esta problemática en *España 1808 – 1939*, (1978), Barcelona, Ariel, p. 156.

encima de la ley. El reparto del poder, que hasta entonces había estado dividido entre diversos portadores, fue superado en favor de la *potestas* absoluta del príncipe. La sacralización del gobernante era absoluta porque para él eran vinculantes el derecho divino y el natural. Durante la Edad Media, el papel del monarca era posible porque Dios le había concedido la gracia por su honorable posición en la historia de la salvación, y ahora será cuando, al cambiar su papel, teniendo que presentarse como un *Dios* para salvaguardar su situación¹⁰¹. Queremos subrayar, no obstante, de esta definición la afirmación de la divinidad del rey, cuyo poder y voluntad le viene dado por Dios. Su legitimidad y sus actos serán indiscutibles puesto que siempre eran infalibles precisamente por esa relación tan estrecha con la divinidad.

Este régimen político y social tenía su propia forma de constituirse, y en España, el absolutismo o Antiguo Régimen¹⁰² se caracterizaba porque estaba organizado de forma estamental en tres estratos sociales, de los cuales dos eran privilegiados, nobleza y clero, y un tercero estaba integrado por todos aquellos que no formaban parte de los dos anteriores. Sin embargo, tanto la nobleza como el clero estaban jerarquizados internamente en función de su patrimonio. Los señoríos y el mayorazgo eran la forma en que podían adquirir su riqueza y su poder los estamentos privilegiados. Este tipo de sociedad se vio modificado, no sólo en España sino en toda Europa, por los cambios económicos que llegaron con la industrialización, y la nobleza, ante este hecho insalvable, no sólo no se opuso sino que supo adaptarse manteniendo sus privilegios. En cambio, los integrantes del tercer estado no sólo no mejoraron su penosa situación sino que a causa de esas desigualdades fueron los futuros integrantes del carlismo. Sus penosas condiciones laborales

¹⁰¹ Vid. DUCHHARDT, H. *La época del poder absoluto*, (1992), Madrid, Alianza, p. 66. Y también podemos ampliar en <http://www.todohistoria.com/hechos/absolutismo.htm>

¹⁰² En la siguiente caracterización del Antiguo Régimen vamos a seguir el estudio de CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 35 y ss.

les tenía sometidos a un estado de casi esclavitud¹⁰³, y el hecho de cambiar de una sociedad estamental a una de clases no les solucionó sus problemas por lo que con el levantamiento carlista vieron una oportunidad para mejorar sus condiciones. Sin embargo, no podemos afirmar taxativamente que el carlismo se alimentó únicamente de la clase más desfavorecida, puesto que la realidad fue otra bien distinta. En opinión de González Calleja la diversidad de estratos sociales que apoyaron al carlismo se debió a que fueron aquellas clases que se vieron afectadas por los cambios introducidos por el liberalismo.¹⁰⁴ Sin embargo, hay que señalar que este apoyo social fue cambiando a través del tiempo debido a que también se fueron modificando sus objetivos y doctrinas¹⁰⁵. De este modo, podemos afirmar que hubo una convergencia de intereses entre distintos grupos sociales, que a su vez tenían en común una serie de principios ideológicos comunes que defendían el orden tradicional, razones que consiguieron aglutinarlos bajo el paradigma carlista.

Por otro lado, hay otro hecho destacable que se refiere al motivo por el que el levantamiento tuvo más arraigo entre los campesinos del norte y el este que entre los del resto del país. Esta desigualdad la interpreta Clemente¹⁰⁶ diciendo que debido a que con el sistema foral las tierras en aquellas zonas estaban mejor repartidas entre pequeños burgueses y campesinos, estos presintieron que peligraba sus favorables condiciones y se vieron ante la necesidad de defender la causa carlista pensando que estos tenían unos objetivos muy similares a los suyos. En este asunto coincide González Calleja con Clemente al afirmar que la peculiar aceptación del carlismo se debió a causas estructurales como "...su

¹⁰³ *Ob. Cit.*, p. 56-57. Aquí podremos ampliar la información sobre las penosas condiciones en que se hallaban los jornaleros.

¹⁰⁴ Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 144

¹⁰⁵ *Ob. Cit.*, p. 156. Aquí podremos ampliar la información sobre el cambio de las bases de apoyo del carlismo vid

¹⁰⁶ Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 84

*vinculación a la zona del país sometida a un cambio acelerado en sentido modernizador(...) donde más intensamente se experimentó el cambio sociocultural y la aparición de nuevas clases sociales*¹⁰⁷. Es la reacción ante lo que consideraron un grave peligro que podría arruinarlos lo que los agrupó alrededor del carlismo. Los que sí habían mejorado su situación habían sido los burgueses, que gracias a las relaciones comerciales con las colonias habían obtenido numerosas ventajas económicas. Sin embargo, cuando comenzó la crisis colonial todo este entramado económico se desmoronó y supuso, no sólo la pérdida de sus lucrativos negocios, sino también una creciente inestabilidad y malestar entre la burguesía. Esta nueva situación los empujó a aliarse con cualquiera que pudiese ayudarlos a recuperar sus rentables negocios.

En cuanto a la economía también conservaba una estructura casi feudal puesto que no había un mercado nacional bien organizado y los recursos naturales del país no eran aprovechados eficazmente. Mientras en el interior se pasaba hambre, en la periferia había un excedente de productos tan básicos para la subsistencia como era el trigo. Y no sólo se trataba de esta desorganización sino que además estaba el problema del rendimiento de las tierras, porque la mayor parte de ellas estaban ligadas a la nobleza terrateniente y al clero que, o no las cultivaban, o bien las explotaban de manera muy deficiente. A esto había que unir las constantes epidemias a las que el pueblo se veía sometido a causas de las frecuentes hambrunas, causas por las cuales había un profundo malestar entre las clases más modestas.

Fundamental era el reparto de las tierras, que se distribuían esencialmente entre cinco sectores: la Corona, la Iglesia, el municipio, la nobleza y los pequeños propietarios particulares.

¹⁰⁷ Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 146. Además, ahí también podremos encontrar otras tesis sobre este tema de la distinta implantación en la Península de la ideología carlista.

Aunque la Corona seguía conservando gran parte de sus propiedades, había cedido a la nobleza muchos de sus derechos jurisdiccionales sobre algunas tierras particulares, viéndose su poder menguado a favor de la aristocracia. Por su lado, la Iglesia manejaba casi una doceava parte del territorio nacional, mientras que las tierras pertenecientes a los municipios eran más extensas que las de la Corona y la Iglesia juntas. Estos campos eclesiásticos se dividían en dos clases: los empleados para el uso común, y aquellos otros que eran arrendados a un individuo en concreto. En cuanto a la nobleza, poseía patrimonios particulares pero casi siempre estaban vinculados a ellos en forma de mayorazgos o de señoríos legos. Por último, los pequeños propietarios representaban el 22% de los cultivadores del suelo, incluidos dentro de este porcentaje los campesinos que cultivaban las tierras de los señoríos legos o eclesiásticos.

En cuanto a la situación política lo esencial en esta época fue la invasión en 1808 de España por las tropas de Napoleón, que provocó la Guerra de la Independencia. Se destituyó a Carlos IV (que abdicó en favor de su hijo Fernando VII) y se puso en su lugar al hermano del emperador, José I. Mientras en España la guerra contra los franceses se sucedía de manera anárquica y caótica, en Francia el rey Fernando VII se comportaba de manera desleal con un pueblo que moría en defensa de su causa. Esta crisis que se produce con la abdicación real desembocó en las Cortes de 1810, en las que se empezó a dismantelar el Antiguo Régimen, naciendo la Constitución de 1812. En todo este proceso histórico el protagonista fue el pueblo, puesto que la monarquía no sólo se había hundido sino que se había unido traidoramente al emperador francés. Ante el vacío de poder, se eligió para gobernar el país a alguien entre la creciente burguesía por considerar que ellos estaban más cercanos a sus intereses e ideales, y que por lo tanto, estaban en posición de mejorar tanto su situación económica como social. En las Cortes de

Cádiz se pusieron de manifiesto las divisiones entre dos grandes sectores: los liberales, es decir, aquellos que apoyaban todo tipo de iniciativas que promovían la libertad en todas sus facetas, y los serviles, que chocaban con esas reformas políticas, constituyendo el tema de la abolición de la Inquisición el problema que los separaba de maneja insalvable. Con la victoria de los primeros, se aprobó la desamortización de los bienes de la Iglesia, se suprimió el Tribunal del Santo Oficio, se proclamó la libertad de prensa, la soberanía nacional, la división de poderes, la abolición de los señoríos, la elección de la cámara cada dos años por sufragio indirecto, un rey constitucional con limitación de poderes y la reorganización de los municipios y provincias. Con todas estas mejoras se evidenció que el principal objetivo de las Cortes fue la transformación de la sociedad en función de los ideales liberales y la disolución de la sociedad estamental a favor de la de clases. Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones de estas reformas, existieron cuantiosas fallas en ellas. Así en el tema de los señoríos, al igual que en el de las desamortizaciones, en vez de vincular a los campesinos con la revolución liberal, lo que ocurrió fue que los alejaron de ella ya que estos asistieron de forma impotente al traspaso de las tierras de unos terratenientes a otros, razón por la que sus penosas condiciones escasamente variaron con respecto a su situación anterior, y por tanto, al no favorecerles directamente las reformas liberales no sintieron simpatía hacia el nuevo modo de hacer político.

En cuanto a la economía ya hemos señalado anteriormente las lamentables condiciones en la que se hallaban las arcas nacionales a principios de siglo, y a ello habría que unirle la guerra contra Francia, el cese de los metales preciosos que llegaban desde las colonias y el colapso comercial con América. Cuando Fernando VII asume de nuevo el poder ha de hacer frente a esta terrible realidad, intentando reparar la economía, resolver el problema rural

así como los cada vez más sombríos asuntos de ultramar. La Guerra de la Independencia fue una auténtica sangría para la economía española, pues además de tener que abastecer a los ejércitos invasores, la agricultura se paralizó, iniciándose una época de hambruna en todo el territorio nacional, agravando aún más las circunstancias por el estancamiento del comercio exterior. A partir de 1814 se intentó paliar estas condiciones económicas pero intentando no recurrir al patrimonio de las clases privilegiadas por lo que la situación no pudo enmendarse. Los gobiernos institucionales emprendieron una comprometida labor: poner en venta algunos bienes nacionales y pedir préstamos para intentar atenuar la creciente deuda estatal.

Muy significativa será la llegada de la Revolución Industrial a España, que según los especialistas tuvo su punto álgido hacia 1832, cuando se mecanizó la industria algodonera y comenzaron las desamortizaciones. Sin embargo, aquí tuvo matices distintos que la diferenciaron de Inglaterra debido a que no se implantó la economía capitalista reemplazando a la de subsistencia, sino que coexistieron durante algún tiempo. Lo distintivo de la industrialización fueron que las transformaciones económicas que se llevaron a cabo acarrearón la caída del Antiguo Régimen. La primera industria importante en establecerse en España fue la textil algodonera que se localizó en Cataluña. Esto representó un cambio muy significativo ya que supuso el paso de la producción enfocada sólo al consumo hacia una nueva orientación cuyo objetivo era la venta. También fue esencial, sobre todo en vista a nuestro análisis del nacionalismo vasco, el nacimiento de la industria minera que comenzó en Vizcaya, razón por la que nos ocuparemos detenidamente del tema más adelante.

Este ha sido el primer acercamiento a las circunstancias históricas políticas y económicas que rodearon el origen del carlismo. Sin embargo, tal y como indicamos al comienzo del

capítulo, dada la complejidad del tema que tratamos queremos mostrar también la interpretación carlista sobre las causas de sus orígenes y su ideario político.

Ellos se autodefinían como “...un movimiento político”¹⁰⁸, que nació a la muerte de Fernando VII, y que se arremolinó en torno a un ideal: España. Quizá, lo primero que habría que matizar es que más que entender “España”, ellos defienden *las Españas*. Esta concepción se caracterizará por la afirmación de que no sólo estaba constituida por el pueblo español peninsular sino que seguían formando parte de nuestro país territorios como Nápoles, Sicilia, Cerdeña o el Franco Condado, así como todos los pueblos conquistados en América¹⁰⁹. A la base de esta concepción de España (las Españas a que ellos se refieren) se encuentra el arquetipo medieval cristiano, es decir, la idea de que España era y seguía siendo el valuarte de los valores cristianos frente a la apostasía de Europa. De ahí dedujeron que ellos debían defender esos valores frente a todos aquellos que los destruyesen y que eran los que se habían ido imponiéndose progresivamente. En este punto, hallamos una clave fundamental para poder examinar tanto el problema carlista como el nacionalista. Ambos movimientos se identificarán con el pensamiento tradicionalista que defendían una ideología y una forma de vida ancestral que habría persistido durante siglos, y que en estos momentos entró en conflicto con los crecientes movimientos ideológicos, políticos y sociales que surgieron con la Ilustración. No obstante, antes de pasar a ocuparnos de esta

¹⁰⁸ DE TEJADA, F., GAMBRA, R., PUY, F., *¿Qué es el carlismo?*, (1971), Madrid, Escelicer, p. 28. Aróstegui afirma que antes del nacimiento del carlismo como tal ya estaban presentes en la sociedad española como posición política e ideológica conservadora. Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 31. Así sabemos que el conservadurismo es una corriente política que defiende la continuidad de las formas colectivas de vida tradicionales, oponiéndose a cualquier tipo de cambio brusco. Pretenden mantener las instituciones presentes, preservando valores tradicionales como la familia y la religión.

¹⁰⁹ Vid. DE TEJADA, F., GAMBRA, R., PUY, F., *¿Qué es el carlismo?*, (1971), Madrid, Escelicer, p. 56-57

relación del carlismo y el tradicionalismo vamos a proseguir con la descripción del carlismo sobre sí mismo.

Como señalábamos antes, los carlistas luchaban por un ideal de España con unos marcados rasgos medievales, pero a la vez, también eran sus legítimos defensores, tarea que tenía una triple faceta:

1. *“Una bandera dinástica: la de la legitimidad.*
2. *Una continuidad histórica: la de las Españas.*
3. *Y una doctrina jurídico-política: la tradicionalista”¹¹⁰.*

Con esta triple caracterización del carlismo se manifiesta el núcleo central de su pensamiento. Siguiendo el análisis de sus planteamientos y justificaciones lo primero que nos llama la atención es que se instituyen como el poder legítimo de España. ¿En qué fundan esta legitimidad? Como ya señalamos con anterioridad, tras la muerte de Fernando VII se originó el problema de la sucesión. El carlismo se decantó por Carlos María Isidro de Borbón como único heredero auténtico al trono, negando la validez de la Pragmática Sanción que establecía como reina efectiva a Isabel¹¹¹. ¿En qué se basaban para impugnar la ley? Según los carlistas hubo un malentendido por el cual Fernando VII no sancionó esta ley debido a que este asumió que Carlos IV lo había hecho antes que él¹¹². Este hecho provocó que ellos reclamasen la ilegalidad de la Pragmática y que se adjudicasen el cometido de la defensa de la auténtica y genuina dinastía que debía ocupar el trono de España, enfrentándose con los seguidores de Isabel II que pretendían usurparle este derecho legal.

¹¹⁰ *Ob. Cit.*, p. 29

¹¹¹ *Ob. Cit.*, p. 31

¹¹² Toda esta cuestión que gira en torno a la ilegalidad de la Pragmática Sanción está expuesta minuciosamente en DE TEJADA, F., GAMBRA, R., PUY, F, *¿Qué es el carlismo?*, (1971), Madrid, Escelicer, p. 32-37. Allí podremos acudir para ampliar esta información.

Estos son los inicios del carlismo propiamente dicho, aunque irá adaptándose a las circunstancias para sobrevivir en los años posteriores. Es bastante llamativo que ya desde sus orígenes no sólo se presentarán como los protectores de un rey que había sido ilícitamente desposeído de su corona, sino que al mismo tiempo, ellos van a encarnar lo verdaderamente español, el espíritu básico que constituye la esencia española, siendo tan osados como para llegar a afirmar que no morirá el Carlismo mientras haya carlistas, es decir, *“hombres que representen las ideas y los hechos del tradicionalismo español”*¹¹³. ¿Qué puede significar esto? Esta idea arraigada en el carlismo se basa en una insólita teoría según la cual justifican la pervivencia de este movimiento, que custodiaría los derechos al trono de una dinastía de la que no quedaba ya ningún descendiente directo¹¹⁴, hacia un grupo de fieles radicales a los que les pertenecerían los derechos al trono del rey, haciendo, pues, de los integrantes más radicales del partido los receptores de ese derecho.

Para ver en qué consistió la encarnación de lo español por el carlismo hemos de exponer la relación entre este y el tradicionalismo, examinando esta corriente de pensamiento esbozando algunos rasgos generales para profundizar en sus creencias más representativas. En el siglo XVIII nacen una serie de doctrinas en toda Europa que se van a caracterizar por la defensa de los principios tradicionales de la religión y la monarquía pura. En España se distinguió por la lucha contra la difusión de las ideas europeas y del racionalismo *“en nombre del absolutismo imperialista y*

¹¹³Ob. Cit., p. 43

¹¹⁴ No será esta la única extravagancia dentro de la ideología carlista. Como ejemplo podemos aludir al hecho de que el rey podía ser despojado de sus derechos dinásticos y de su cargo si estaba incapacitado para ejercer dignamente su cargo. Esto entraría claramente en conflicto con la postura tradicionalista que defienden en la que si el rey está investido de un carácter cuasi-sagrado sería imposible despojarle de su condición. Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 187

católico"¹¹⁵. Como ya hemos indicado anteriormente, existió una defensa del ideal y de los valores cristianos basados en la creencia de que lo que realmente importaba era hacer la voluntad de Dios, respetando y asumiendo el poder de su representante en la tierra, esto es, el rey. Esta concepción medieval chocó frontalmente con las nacientes ideas de libertad e igualdad de los hombres que se originaron con la Ilustración y culminaron con la Revolución Francesa. No fue exclusiva de España esa reacción contra los ideales ilustrados, más bien al contrario, puesto que fue en Europa donde aparecieron los primeros guardianes de una tradición que se veía hostigada por las crecientes olas de *impiedad*¹¹⁶. Al frente de las ideas ilustradas hallamos a pensadores como Voltaire, Rousseau, Hobbes, Diderot o D'Alambert. Al otro lado encontramos a numerosos religiosos (sobre todo jesuitas) que defendieron a enérgicamente la religión y la monarquía. Destacamos al abate Nonotte, al dominico Antonio Valsecchi, Bergier, el ex jesuita Mozzi, el padre Hervás, el también ex jesuita Barruell y tantos otros de los que aquí no podemos dar cuenta. En España, a partir del siglo XIX puesto que antes apenas hubo repercusión, influyeron todos ellos a través de las traducciones que se hicieron de sus principales obras, intérpretes entre los que podemos distinguir ya en el siglo XIX al obispo de Orense, a Lardizábal, Colón y por encima de estos a Rafael de Vélez y al Filósofo Rancio. Todos ellos emprendieron una implacable lucha contra los que atacaban los ideales cristianos, al tiempo que hacían unas fervorosas apologías de la religión cristiana y de su forma de vida muchas veces, incluso,

¹¹⁵ HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, (1971), Madrid, Edicusa, p. 22. Vid. también AROSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 181.

¹¹⁶ Remitimos al lector interesado a ampliar la información que aquí no podemos tratar a HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, (1971), Madrid, Edicusa. En él podremos hallar una detallada descripción del movimiento tradicionalista español así como los principales autores y fuentes europeas de los mismos.

haciendo suyas muchas de las especulaciones de los eruditos europeos.

Su principal argumento giraba en torno a una tesis que encontramos enunciada en distintas formas en casi todos ellos: el hecho de que *“el proceso entero de la Ilustración no ha sido más que una lucha terrible de la rebelión, de las pasiones y el mal contra el orden, el bien, la monarquía y la Iglesia”*¹¹⁷. Este argumento de la lucha entre el bien y el mal será el más radical y básico desde el cual empezarán a florecer cuantiosas versiones, que en realidad reivindicaban lo mismo. No obstante, lo que sí fue novedoso en el planteamiento español fue la asimilación del liberalismo con esas corrientes europeas que pretendían acabar con la religión y la monarquía. Vélez, dirá Herrero, *“incluye a los liberales españoles en el esquema satánico de universal conquista”*¹¹⁸. Aprovechando la situación histórica en la que se encontraba el país¹¹⁹, hicieron objeto de sus iras a Godoy, y con él a los liberales de las Cortes de Cádiz¹²⁰, acusándoles del mal que había en España. No nos ocupa aquí, sin embargo, discernir las críticas a los ilustrados ni las distintas discrepancias con los mismos, sino que tan sólo nos interesa mostrar los cimientos ideológicos que subyacen en el tradicionalismo y lo que supuso para el carlismo insertarse en esa corriente ideológica.

¹¹⁷ *Ob. Cit.*, p. 53. Esta es la versión de Mozzi, pero podemos compararla con la de Nonotte en p. 38, en Hervás en las páginas 159-160, o en la más elaborada de todas ellas, en la de Barruel, en las páginas 207-218. No obstante, esto son sólo algunas de las teorías que se encuentran en este libro, por lo que instamos al lector a acudir allí si quiere buscar una información más amplia de la que aquí podemos dar.

¹¹⁸ *Ob. Cit.*, p. 300

¹¹⁹ No hemos de olvidar que el período histórico al que nos estamos refiriendo es el inmediatamente anterior a la Guerra de la Independencia. España, que había confiado hasta entonces en Francia gracias a la hermandad entre sus dinastías, se vio sorprendentemente invadida por las tropas napoleónicas, lo que supuso una enorme conmoción en el pueblo español.

¹²⁰ *Ob. Cit.*, pp. 308-312. También el Filósofo Rancio llevará acabo su propia cruzada contra los liberales, aunque en su caso, estará más a la defensiva contra los eclesiásticos liberales al considerar que estos tienen más culpa que los otros. Podemos ampliar esto en p. 316-333

Podemos resumir, a la vista de lo aquí expuesto, que los carlistas, al presentarse como tradicionalistas, hicieron suya esa misión de preservar la religión, la monarquía y los valores cristianos más puros resistiendo enérgicamente las embestidas de los que pretendían destruir la verdadera España. Creían además que los males de la sociedad en aquel tiempo provenían del absolutismo del siglo XVIII y del liberalismo del XIX, cuyos efectos habían sido la desintegración de la unidad católica, la falta de fe de las masas, la transformación del regionalismo en nacionalismo, el hecho de que las masas entrasen en acción, el triunfo de la burguesía y del capitalismo y la destrucción de la estructura social, consecuencias todas de ese mal contra el que luchaban¹²¹. Estos ideales que aquí hemos presentado sintéticamente serán empleados en beneficio del carlismo en momentos muy específicos del conflicto, pues como apuntábamos antes, su ideología no permaneció inmutable sino que se fue adaptando a las circunstancias para su supervivencia.

Por último, antes de pasar a resumir el conflicto vamos a analizar la idea carlista de nación. Ellos, una vez más, se adhieren a la definición que la tradición ofrece de los pueblos "*como historia acumulada*"¹²², y no atienden a los factores que habitualmente suelen señalar la esencia del nacionalismo tales como el idioma, la raza, la geografía, etc. Sólo valoraran estos elementos en la medida en la que hayan ejercido alguna influencia en su historia, pero para ellos no tienen una significación intrínseca. De este modo, al unirse a la tradición fundamentan su noción de nación en la idea cristiana de hombre y todo lo que ello implica. Rasgo característico será su concepción del hombre como "herencia"¹²³, y como tal se verá afectado por todo el entorno cultural que heredará de la sociedad

¹²¹ Vid. DE TEJADA, F., GAMBRA, R., PUY, F, *¿Qué es el carlismo?*, (1971), Madrid, Escelicer, p. 77

¹²² *Ob. Cit.*, p. 89

¹²³ *Ob. Cit.*, p. 91

en que esté inserto. Todas las experiencias de sus antepasados van a perdurar y perpetuarse a través de una tradición que también él recibirá y de la que podrá valerse para su aprendizaje. La tradición será “*el tesoro de la cultura*”¹²⁴, y en ella persistirán sólo aquellos acontecimientos que hayan sido lo suficientemente significativos como para influir en las circunstancias vitales actuales, sin olvidar además, que la vara que mide lo que subsiste será la voluntad divina¹²⁵. De todo esto se infiere la hostilidad que mostrarán ante cualquier tipo de cambio en los esquemas sociales ancestrales que han llegado hasta nuestros días. No vamos a entrar a definir el nacionalismo ya que ha sido anteriormente expuesto, por lo que aquí tan sólo señalaremos el abismo existente entre ambas ideas. Es evidente la dificultad que entraña todo intento de definir qué es una nación ya que lograr un consenso común es bastante complejo. Ahora bien, tratar de precisar lo que es una nación con el único argumento de que es *historia acumulada* es bastante difícil de mantener si se prescinde del idioma, la raza, el territorio geográfico e incluso, el poder político, por lo que su idea es bastante pobre y equívoca.

A continuación vamos a exponer brevemente los acontecimientos más significativos de las guerras carlistas. No queremos incidir excesivamente en ninguna de ellas, sino tan sólo mostrar aquellos elementos que podrían sernos de utilidad para esclarecer las relaciones entre este conflicto y el naciente nacionalismo vasco.

La guerra de los siete años (1833-1839).

Para comenzar a narrar el origen de la primera guerra, debemos volver a recordar algunos hechos que ya conocemos.

¹²⁴ *Ob. Cit.*, p. 92

¹²⁵ *Ob. Cit.*, p. 95

Hicimos alusión con anterioridad al conflicto existente entre España y Francia y al penoso estado en que se encontraba el país a causa de la guerra. Cuando Napoleón le devuelve el trono a Fernando VII a causa de los desastres en el campo de batalla el rey no quiso jurar la Constitución, y tras una serie de intrigas se volvió a instaurar un régimen absoluto. Por esto, empezaron los levantamientos con objeto de acabar con la vida del rey¹²⁶, aunque hay que destacar la ausencia de las masas populares en dichos intentos siendo los militares, las logias masónicas y la burguesía los principales instigadores. Cabe advertir también, que este fue el inicio de la intervención militar en el poder debido a que, tanto nobles como burgueses, se apoyaron en ellos con el fin de alcanzar sus propósitos, surgiendo entre ambos grupos alianzas e intrigas causadas por su mutua necesidad.

En 1820 Fernando VII juró la Constitución y se inauguró el Trienio Constitucional si bien tres años más tarde, y bajo la protección del ejército francés, declaró nulas todas las acciones de ese período. La inestabilidad política era la nota más característica de esta época y no fue hasta la muerte del rey¹²⁷ cuando comenzó la guerra, siendo el motivo desencadenante la sucesión al trono. Fernando VII sólo tenía una hija, Isabel que era la legítima heredera, pero su tío Carlos se negó a reconocerla como tal y exigió el trono para sí mismo. En este momento dio comienzo la primera guerra carlista.

En ambos bandos militaban españoles con distintos intereses, y en los dos había católicos, foralistas, liberales, etc. Sí quedó de manifiesto desde el principio que los sectores privilegiados y el Ejército estaban de parte del bando liberal. En cambio, la Iglesia llevó a cabo un doble juego, pues mientras las altas jerarquías

¹²⁶ Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 71

¹²⁷ *Ob. Cit.*, p. 78. Podemos ver también este mismo hecho en ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 165 y ss.

permanecieron al margen, el clero más modesto combatió al lado del carlismo, llegando incluso a la lucha armada en el campo de batalla. Junto a ellos, también se alinearon la gran masa campesina. Sustancial para el conflicto fue que el aparato estatal quedó bajo el control liberal¹²⁸.

Queremos incidir en este punto en el hecho de que los fueros no constituyeron una demanda carlista desde el inicio del conflicto¹²⁹, sino que no fue hasta un año después de estallar la primera guerra cuando se incluyeron entre las reivindicaciones como forma de atraer a su bando a las masas campesinas más pobres. Como veremos, en el norte la táctica funcionó completamente.

Un vez que estalló la guerra, fue tangible la desigualdad de medios entre los contendientes. Mientras los carlistas contaron con el apoyo moral de Rusia, Austria y Prusia, los liberales contaron con la ayuda real internacional de Portugal, Francia e Inglaterra, que les mandaron tropas y armamento¹³⁰. Tal era la precariedad económica del carlismo, que hasta los integrantes de su ejército debían proporcionarse las armas, el uniforme y el calzado.

El 3 de octubre de 1833 estalla la guerra en Talavera de la Reina, cuando un funcionario de correos llamado Manuel María González declara a Carlos VI rey de España, marcando la pauta de los posteriores alzamientos e insurrecciones inconexas que brotaron tras la muerte de Fernando VII. Sin embargo, la partida pronto fue dispersada y su cabecilla fusilado¹³¹. Este tipo de levantamientos empezaron a surgir por todo el país, pero dada la poca

¹²⁸ Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 79. Remitimos allí al lector interesado en ampliar toda esta información que aquí sólo podemos exponer brevemente.

¹²⁹ *Ob. Cit.*, p. 85. También encontramos otra referencia a la inexistencia de las reivindicaciones forales en el carlismo más primitivo en la página 114.

¹³⁰ *Ob. Cit.*, p. 99-100

¹³¹ *Ob. Cit.*, p. 102. También podemos verlo en ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 51

organización del movimiento, pronto eran sofocados. Al frente de estas insurrecciones estaban los antiguos jefes de las guerrillas que lucharon contra la invasión francesa. Sin embargo, a pesar de estos confusos inicios, pronto se organizaron bajo el mando del coronel que más éxitos logró alcanzar, y que se convirtió en todo un mito: Zumalacárregui. De forma abreviada vamos a exponer las cuatro fases por las que pasa la guerra¹³²:

1. En un primer momento el ejército carlista estuvo desorganizado y desorientado hasta que Zumalacárregui asumió el mando y lo estructuró adecuadamente. Sin embargo, debido a la necesidad de lograr dinero para su causa, se vieron obligados a tomar una capital para obtener recursos económicos del extranjero. Don Carlos había entrado en España para dar ánimos a su ejército, y obligó a Zumalacárregui a tomar Bilbao. Fue entonces cuando sobrevino la desgracia, muriendo el coronel en tan infortunada empresa (1835). La retirada de Bilbao tuvo consecuencias políticas en el seno del carlismo ya que comenzaron las tensiones internas, provocando numerosas dificultades para hallar ayudas del exterior¹³³.

2. Tras la tragedia, se reordenaron, ahora ya con un ejército bien organizado y numeroso, dejando a un lado la guerra de guerrillas y pasando a luchar a campo abierto. Hay que resaltar dos expedición realizadas: la del general Gómez en 1836 con el objeto de extender su influencia por todo el país (aunque no lo logró)¹³⁴, y la de Don Carlos para llegar a Madrid. Esta marcha a la capital del pretendiente estaba justificada. La reina regente, María Cristina,

¹³² Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 104. Otros autores como González Calleja propondrán la existencia de sólo tres fases en el conflicto, diferenciándose de la clasificación de Clemente en que unifica la tercera y cuarta fase. Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 50

¹³³ Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 56

¹³⁴ *Ob. Cit.*, pp. 59-60

debido a que temía por el cariz que tomaban las circunstancias, decidió llegar a un acuerdo con él, según el cual si casaba con su hija a su hijo, ella le recibiría cordialmente a su llegada a Madrid. Aquel aceptó, pero para cuando llegó a la capital habían sucedido algunos acontecimientos que cambiaron la opinión de la regente, faltando al pacto. El error de los carlistas fue no atacar Madrid en ese momento, ya que optaron por replegarse.

3. Con las tropas en retirada hacia el norte, se empezó a notar el cansancio acumulado. A esto se le unió la falta de medios en el frente carlista, que los debilitaba cada vez más. Maroto comenzó a negociar con Espartero, a espaldas de Don Carlos y del gabinete carlista, el fin de la guerra pactando el *Convenio de Vergara* (31 de agosto de 1839). En septiembre, el pretendiente pasó a Francia y con él todos aquellos que no renunciaron a sus ideales.

4. Aunque se había llevado a cabo la rendición, durante algunos meses la guerra continuó en los Países Catalanes bajo el mando del general Cabrera. Hasta el 4 de julio de 1840 no se terminó definitivamente la contienda.

La guerra de los “matiners” (1846-1849)¹³⁵

Acabada la guerra, y reconocida Isabel II como reina de España, se realizaron una serie de cambios¹³⁶. La sociedad isabelina estaba caracterizada por la influencia de las clases medias conducidas por la burguesía. Se había pasado de una sociedad estamental a una de clases, aunque estas aún no tenían la suficiente influencia como para dominar el poder político. Ni siquiera la

¹³⁵ Aunque aquí hemos tomado la tipificación de Clemente que afirma la existencia de tres guerras carlistas, otros autores sólo distinguen dos al considerar que este segundo conflicto, aún teniendo componentes carlistas, tuvo una esencia y unos componentes sociales y políticos tan distintos y alejados de las demandas del carlismo que no puede tomarse como una de ellas. Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 71

¹³⁶ Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 129

Corona era lo bastante poderosa como para tomar sus propias decisiones, estando limitada por los distintos partidos y por la Constitución. Esta inestabilidad fue la que hizo posible el ascenso al gobierno de los militares, época que se inauguró con la regencia del general Espartero en 1840 hasta la mayoría de edad de la reina. Desde este momento, las rencillas entre los distintos partidos fueron solventadas mediante múltiples alzamientos militares perpetrados con el propósito de conquistar el poder. Moderados y progresistas fueron las dos grandes corrientes ideológicas en las que se agrupaban los partidos políticos, así como los responsables de esta situación política y social.

Cuando Espartero asumió el mandato fue apoyado inicialmente por Cataluña, que ya contaba con un enorme peso político debido a su creciente desarrollo textil entre 1830 y 1840¹³⁷. Sin embargo, con las crisis económica acaecida entre los años 1846 y 1847 la inestable situación política se vio agravada porque el respaldo catalán no vio recompensado su apoyo al general en su camino hacia la regencia. Se inició la segunda guerra carlista, a la que además, habría que sumar la imposibilidad de la unión dinástica entre Isabel II y Carlos VI.

Lo más característico de este conflicto fue que sólo enraizó en Cataluña¹³⁸. No se sabe exactamente cuándo se efectuó el primer levantamiento de los *matiners*, pues reincidieron en el modo anárquico y desorganizado de la insurrección. Se les denominó de esta manera porque se levantaron demasiado pronto y no esperaron a contar con los elementos necesarios para que el conflicto llegase a buen fin. No fueron capaces de arrastrar consigo a otras regiones,

¹³⁷ *Ob. Cit.*, p. 139

¹³⁸ La versión de Aróstegui será distinta. Como apuntábamos en otra nota, cree que esta guerra no tiene relación con el carlismo pues refleja otro problema distinto. Se trataría de una revuelta causada por la crisis económica de esos años, unido todo ello a las políticas liberales que se realizaron. Para ampliar esta información remitimos al lector a ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 73

hallando en el País Vasco un escaso eco debido, quizá, a que allí aún subsistía el sistema foral. Lo que identificó a esta segunda ofensiva fue que se procedió como una guerra de guerrillas que luchaba por la liberación nacional. Esta *noble* causa fue la que les permitió aglutinar en torno a ellos a los sectores políticos que perseguían la independencia, como eran los progresistas radicales y los republicanos catalanes. A esto también habría que sumar la evolución ideológica del carlismo, que empezó a ceder a algunas proclamas liberales.

Por otra parte, cambiaron algunas actitudes internacionales con respecto a la contienda. Si bien durante la primera guerra el único apoyo que lograron fue el de los países integrantes de la Santa Alianza, ahora también se vieron respaldados por Inglaterra, que en realidad lo hacía con el fin de alcanzar una serie de intereses políticos¹³⁹.

Destaca asimismo la amplia participación de los estratos populares en el levantamiento, mientras que los sectores integristas y moderados no colaboraron con ellos¹⁴⁰. A la vista de esto se explica que su táctica militar fuese la guerra de guerrillas, ya que para que esta tuviese algún éxito debían tener el apoyo de las masas campesinas más pobres. Ellos ayudaron a un ejército inexperto dándoles cobijo, comida y techo donde guarecerse, aunque quizá lo más importante fuese que constituyeron una increíble red de espionaje. Por esto la derrota no se produjo a causa de un fracaso militar, sino según Clemente se debió "*a la falta de apoyos internacionales y a las penurias de medios técnicos y bélicos*"¹⁴¹.

¹³⁹ Este interés que tenía Inglaterra para intervenir era, según Clemente, conseguir que en España se constituyera un gobierno progresista de modo que así se contrarrestara la influencia francesa en Europa. Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península, p. 156

¹⁴⁰ *Ob. Cit.*, p. 156

¹⁴¹ *Ob. Cit.*, p. 158

Lo que es patente es que en Cataluña se unieron todas las fuerzas enfrentadas al general Narváez, por lo que intentó confraternizar a las distintas ideologías y lograr una unión carlo-republicana contra un enemigo común. Fue Tomás Bertrán i Soler el encargado de crear un programa político bajo el que englobar las distintas ideologías, consistiendo su plan en la creación de un Estado en Cataluña, que también acogería algunos de los antiguos reinos de la corona de Aragón. Lo que hizo fue recuperar una institución ya existente pero olvidada: la Diputación General de Cataluña de la que él mismo había sido elegido presidente en 1848. El tipo de régimen que habían de instaurar (monárquico o republicano) sería una cuestión a debatir por los catalanes. Sin embargo, estas aspiraciones no llegaron a buen término no sólo porque acabó la guerra, sino también porque llegó tan tarde que no fue factible su realización.

El fin de la contienda vino dado por varios fracasos como fue la imposibilidad del conde de Montemolín de llegar a España, la dispersión de las partidas republicanas y progresistas, y finalmente, la disolución de las guerrillas carlistas. La amnistía llegó el 8 de junio de 1849.

La guerra contra el centralismo (1872-1876)

Desde que acabó la segunda guerra carlista hasta la tercera, hay que señalar algunos acontecimientos vitales que marcaron la historia de España. Si empezamos por el partido carlista, hemos de decir que entre 1849 y 1864 estuvieron inmersos en crisis internas, pero también tratando de reorganizarse.

En Francia estaba el cuartel general del partido a cargo del Marqués de Labrador, mientras que en Madrid el representante *oficioso* era el brigadier Arjona. En 1850 se casa el conde de

Montemolín con María Catalina de Borbón Dos Sicilias, tía de Isabel II. Con la revolución de 1854 en Madrid, Montemolín se presenta como alternativa a Isabel II, llegando incluso a haber un intento de levantamiento con ayuda francesa que finalmente fracasó. En 1861 el conde, su esposa y su hermano Fernando mueren de unas misteriosas fiebres, siendo sucedido por otro hermano suyo, Juan III. Sin embargo, este fue obligado a abdicar al aceptar algunos principios liberales, cediendo el trono a su hijo, Carlos VII¹⁴². Mientras tanto, en España se fueron sucediendo distintos gobiernos: el bienio progresista (1854 – 1856) con la presidencia de Espartero, el bienio moderado (1856 – 1858) con Narváez primero y O'Donnell después.

En la economía hay que subrayar la profunda crisis producida en el año 1864 debida a dos factores esencialmente: el endeudamiento y la pérdida de crédito exterior. Además, con la guerra civil americana se paralizó la importación de algodón, lo que supuso la recesión de la industria textil catalana. Esta situación de inestabilidad puede ser la clave para entender el éxito de la Revolución del 68, llamada *la gloriosa*, y que significó la salida de España de Isabel II y la aparición de una nueva generación de políticos. Entre 1866 y 1876 el Gobierno Provisional, surgido de esta revolución, inauguró una serie de medidas para intentar paliar la crisis. El primer desafío al que se enfrentaron fue la elección de unas Cortes Constituyentes, la proclamación de un régimen y la designación de un jefe de Estado. En un primer momento se eligió a Serrano como regente y al general Prim como jefe de gobierno, pero tras una serie de discusiones se eligió al duque de Aosta como rey, pasando a llamarse Amadeo I. Sin embargo, debido al rechazo que encontró en España abdicó en 1873 por lo que el Congreso y el Senado proclamaron la I República.

¹⁴² *Ob. Cit.*, p. 169. También vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 76-77

Mientras tanto, en las filas del carlismo asistimos a una división interna entre los progresistas, acaudillados por los generales Cabrera y Díaz de Rada, y el conservador con Nocedal y los neo-católicos¹⁴³. La diferencia entre unos y otros radicaba en su modo de actuar: bien de manera militar bien legalista. Los que se inclinaron por la vía militar intentaron distintas acciones que fracasaron, mientras que los que se optaron por la vía legal se movieron para crear Juntas Provinciales y comarcales por toda España con el fin de obtener un amplio aparato electoral. Vista la situación, Carlos VII se inclinó por la vía conservadora y nombró a Nocedal jefe del partido (1871). No obstante, debido al fraude electoral denunciado por los carlistas y por el que fueron ignorados, se prepararon para la guerra.

El 21 de abril de 1872 se produce el levantamiento de Barcelona, Valencia, Gerona y País Vasco. Volvió a ser característica de la rebelión su falta de organización y los pocos integrantes del ejército carlista, lo que les supuso un nuevo fracaso. Las tropas de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya se fueron apagando poco a poco siendo los vizcaínos los que deliberaron con el general Serrano su rendición el 24 de mayo. Sin embargo, la guerra continuaba en Cataluña, consiguiendo resistir hasta la sublevación en serio que se llevará a cabo en diciembre de ese mismo año. En estos momentos, el carlismo estaba triunfando con el dominio de todo el norte de España. Sin embargo, cometió el mismo error que en la primera guerra, el sitio de Bilbao, en el que murieron dos generales clave: Ollo y Rada. Mientras tanto, el gobierno empezó a negociar con Francia para evitar el uso de su territorio por los carlistas, alcanzando un notable éxito y mermando aún más sus escasos medios.

¹⁴³ Vid. CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Ed. Península, p. 201. Más información también en ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 78

Con la restauración canovista en la persona de Alfonso XII, se vislumbró el fin de la guerra. En 1876 el general Primo de Rivera recuperó Estella. Días más tarde don Carlos huyó a Francia, acabando así el conflicto. A causa de su apoyo al carlismo, el gobierno de la Restauración castigó al pueblo vasco con la suspensión de los Fueros.

Según Clemente,

“las guerras carlistas ponen de manifiesto un problema crucial: la resistencia de las clases populares españolas – sean campesinas, artesanas, urbanas o pequeña nobleza rural – a integrarse en las nuevas formulaciones del liberalismo. Y ello por una simple razón: con el sistema liberal empeoraba ostensiblemente su penosa situación”¹⁴⁴.

Añadiendo que

“...ya no es factible sostener que las guerras carlistas tuvieron como causa principal una motivación de tipo dinástico. La convicción de que fue una gran protesta social y una auténtica lucha de clases, se está abriendo camino. Unamuno señaló que el carlismo era un movimiento popular “con fondo socialista””¹⁴⁵.

Expuesto el conflicto bélico, pasemos a analizar algunos de los hechos referidos para comprender sus consecuencias para el tema que estamos investigando.

Lo primero que queremos destacar, y que ya pusimos de relieve al tratar la primera guerra carlista, es que en un primer momento no se utilizó el argumento foral, sino que fue tiempo después de iniciada la contienda cuando pasó a formar parte de sus

¹⁴⁴ CLEMENTE, J. C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Ed. Península, p. 217

¹⁴⁵ *Ob. Cit.*, p. 219

reivindicaciones¹⁴⁶. Su intención fue la de atraerse el mayor número posible de adeptos dada la escasa afluencia de voluntarios a sus filas, ampliando así el apoyo de su base social. No obstante, no fue esta la única táctica que practicaron para atraerse a las masas populares, sino que también recurrieron a la ardid de presentarse como los auténticos defensores de los valores tradicionales. En una época en la que todo estaba cambiando y se veía peligrar el modo de vida tradicional, el carlismo se proclamó el guardián de esos usos y costumbres que tan íntimamente relacionados estaban con la religión¹⁴⁷. Como ya apuntábamos antes, existía una identificación en el pensamiento tradicionalista entre el liberalismo y los males de la patria. De esto se valió el carlismo para ganarse al campesinado norteño supersticioso, ignorante y fuertemente religioso en la lucha contra los seguidores de la reina Isabel que eran esencialmente liberales. De este modo, fueron transformando sus iniciales demandas de restitución del trono al supuesto heredero legítimo, hasta su presentación como los únicos representantes auténticos de los verdaderos valores de lo Español. Es comprensible, pues, que en esta disputa el blanco principal de sus iras fuese cualquiera que aspirase a cambiar el modo de vida que hasta entonces había sido el habitual, razón por la que los liberales fueron sus principales adversarios. Sin embargo no consiguieron, a pesar de estas transformaciones ideológicas, implantarse masivamente en el país ya que sólo se ganaron ciertas simpatías en el norte.

Por último, para terminar sólo nos queda volver a insistir en la importancia de esta cuestión en relación con el nacionalismo ya que tuvo una trascendental influencia en el fundador del nacionalismo vasco. El mismo Arana desde jovencito simpatizó con

¹⁴⁶ Vid. ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros, p. 80

¹⁴⁷ Vid. JUARISTI, J. *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, (1998), Madrid, Espasa, p. 43

el carlismo aunque posteriormente encontró (más bien inauguró) otro camino bien distinto. Pero todo esto pertenece a otro capítulo.

3. ELEMENTOS CULTURALES: LA REINVENCIÓN DE LA MITOLOGÍA, LA HISTORIA Y EL LENGUAJE

*“Acostumbrado a escapar de la realidad,
Perdí el sentido del camino”¹⁴⁸*

Hasta ahora hemos visto dos de los factores esenciales para la configuración del pensamiento nacionalista. No obstante, lo que a continuación vamos a ver será más sugestivo si cabe puesto que nos enfrentaremos a la influencia cultural que han constituido el mito, la historia y el lenguaje. Si fundamentales en el estudio del nacimiento de la conciencia nacionalista fueron las ideas que provenían del foralismo y del carlismo, no menos importantes serán las que provengan de la cultura.

De este modo, lo que nos proponemos en este capítulo es analizar la mitología, la historia y el lenguaje vasco para tratar de mostrar cómo se fueron gestando, y al mismo tiempo manipulando, aquellas teorías e hipótesis que dieron lugar a la ideología nacionalista. Porque no sólo se va a tratar de rastrear las falsificaciones que llevaron a cabo desde las filas afines al nacionalismo, sino que vamos a mostrar y comparar las evidencias de todo ese montaje.

3.1. Breve historia del País Vasco

Nos vamos a ocupar, en primer lugar, de aquellos aspectos históricos más relevantes en la historia del País Vasco. Quizá nuestra primera parada deba ser en torno a la cuestión de la pertenencia o no de Euskadi a España ¹⁴⁹. Lo que la mayoría de los investigadores piensan

¹⁴⁸ EXTREMODOURO, *Cuarto movimiento: la realidad*, (2008), La ley innata, Dro

¹⁴⁹ En adelante, debido a lo confuso que resulta hablar de los vascos por la diversidad de modos en que nos podemos referir a ellos en las distintas épocas históricas hemos

sobre esta cuestión es indudable: Euskadi siempre ha formado parte de nuestro país. En opinión de uno de nuestros más reconocidos historiadores, Claudio Sánchez Albornoz, no sólo no hay vacilación a la hora de atestiguar tal filiación, sino que afirma además que “*el pueblo castellano nació de la matriz vasco-cantábrica*”¹⁵⁰. Ratifica que no existen indicios arqueológicos que diferencien a Vasconia del resto de España¹⁵¹. Todas las influencias megalíticas que llegaron a la península también alcanzaron a los vascos, puesto que “*hay pruebas incontestables de la adopción de nuevas culturas y de intercambio de poblaciones...*”¹⁵². La única diferencia realmente palpable es la que se originó entre los habitantes de la depresión vasca, que recibían antes el influjo de los pueblos cántabros, mientras que los asentamientos navarros recogían el legado de los pueblos del centro y del Ebro. De este modo, según Sánchez Albornoz, “*esa diferenciación separó ya en fecha remotísima a los auténticos vascones – aragoneses de Occidente y navarros- de las gentes de la costa: várdulos, caristios y autrigones*”¹⁵³. Entre las fuentes más antiguas que citan a los vascos encontramos las romanas, y allí hallamos que mencionan a los vascones (los navarros actuales) como a uno de sus aliados. Estrabón, por ejemplo, no encontró diferencias entre los vascones y los pueblos vecinos (los que a lo largo de la historia se convertirán en los vascos de hoy)¹⁵⁴, por lo que, a pesar de las diferencias que puedan reclamar, no existen indicios que justifiquen ese particularismo, o no más que los existentes entre un andaluz y un leonés. La descripción que Estrabón nos proporciona de las

decidido utilizar el término Euskadi para aludir a lo que hoy entendemos por País Vasco, por lo que si usamos cualquier otro término siempre estará acotado por las circunstancias históricas pertinentes

¹⁵⁰ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro, p. 401

¹⁵¹ *Ob. Cit.*, p. 403

¹⁵² INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 36

¹⁵³ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro, p. 403

¹⁵⁴ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 25. Si queremos obtener una información más detallada sobre la división territorial en el País Vasco, Navarra y Cantabria en época romana remitimos a SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro, p. 15-40.

tribus del norte estaba influidas por los tópicos griegos que consideraban que aquellos que vivían en los montes alejados de las ciudades eran “...bandidos, torpes, indómitos y brutales (...) risibles por la tosquedad de sus costumbres y por los nombres que utilizan para identificarse”¹⁵⁵. Esta representación, en la que nos distingue entre las distintos pueblos que allí se asentaban, se vio reforzada por otras opiniones que estaban en la misma línea, como la del poeta Ausonio de finales del siglo IV d. C., según la cual se constituyó la base del mito posterior en torno a la leyenda del pueblo vasco como un pueblo indómito¹⁵⁶. Por tanto, advertimos la existencia de un recurrente despropósito sobre la naturaleza de los pueblos norteños, error que posteriormente será muy significativo cuando el moderno nacionalismo vasco reivindique los territorios franceses y la comunidad Navarra como partes integrantes de Euskadi. Sin embargo, comprobamos que la inmensa mayoría de los historiadores han distinguido tradicionalmente entre los vascones (navarros) de los várdulos y los caristios (los modernos vascos), además de los pueblos franceses. Para Sánchez Albornoz, por ejemplo, existió un origen distinto de cada pueblo, pues mientras los navarros eran íberos puros o estaban muy iberizados, los pueblos que componían lo que hoy es Euzkadi eran cántabros o estaban estrechamente ligados a estos¹⁵⁷. No obstante, este proceso de diferenciación que aquí señalamos se dio en toda la España primitiva, por lo que si nos atenemos a las pruebas y estudios realizados, en nada se han distinguido los vascos de la común historia del resto de las provincias de la península.

Cuando los celtas llegaron ejercieron una enorme influencia en navarros y eúscaros, y no fueron los únicos puesto que tras ellos vinieron los romanos, que también afectaron culturalmente a Navarra, y a través de estos se introdujeron en la depresión vasca, aunque estos últimos

¹⁵⁵ INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 44

¹⁵⁶ *Ob. Cit.*, p. 45

¹⁵⁷ Vid. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro, p. 404

conservaron su más característico modo de ser¹⁵⁸. Lo que parece indudable es que durante la etapa de la caída del imperio romano, los navarros quisieron extender su territorio y ocuparon las vecinas tierras de Euskadi, por lo que una parte de los habitantes de esos lugares tuvieron que emigrar hacia Castilla, llevándose con ellos sus costumbres más ancestrales y su lenguaje¹⁵⁹. Con todo esto, y a pesar de las opiniones nacionalistas, se explica la exigua romanización de Euskadi, aunque al mismo tiempo, se ratifica la influencia romana a través del filtro navarro.

Con la invasión musulmana asistimos a la invasión de la auténtica Vasconia mientras que la Euskadi permaneció libre de esta ofensiva¹⁶⁰, constatando de nuevo la divergencia histórica de ambos territorios. De tal forma, arguye Sánchez Albornoz, que mientras los vascones colaboraron con los musulmanes los habitantes de la primitiva Euskadi siguieron integrando “*el embrión de España bajo el gobierno del monarca de Oviedo*”¹⁶¹, comprometiéndose voluntariamente en la Reconquista¹⁶². Este hecho está probado ya que fueron considerados en todas las crónicas posteriores al siglo VIII, tanto cristianas como musulmanas, como un pueblo resistente a la invasión islámica¹⁶³. Es paradójico, pues, que el nacionalismo hoy intente separarse de la España que ellos mismos ayudaron a fundar y a nacer como Castilla. Así, mientras los vascones (los navarros) se aliaron con los musulmanes, los alaveses y los vizcaínos se unieron a los pueblos cristianos para combatir a las huestes islámicas. No será hasta tiempo después que los navarros se unieron también a los pueblos cristianos para combatir al enemigo común.

Sin embargo, si queremos hallar la verdadera historia de los vascos, hemos de profundizar más en las historias tanto de Castilla como de

¹⁵⁸ *Ob. Cit.*, p. 406. Aquí recoge también la opinión de Caro Baroja sobre la romanización de la depresión vasca.

¹⁵⁹ *Ob. Cit.*, p. 407. Aquí encontraremos esta información más detallada.

¹⁶⁰ Si queremos ampliar la información sobre el período de las invasiones musulmanas en Navarra podemos hacerlo en SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro, donde hallaremos una diversidad de artículos referidos a este tema.

¹⁶¹ *Ob. Cit.*, p. 410

¹⁶² Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 25

¹⁶³ *Ob. Cit.*, p. 47

Navarra, puesto que entre ambas encontraremos su destino. Dado que sólo buscamos dilucidar esta trayectoria histórica, lo haremos brevemente resaltando sólo aquello que nos parezca determinante para ubicar al pueblo vasco. Comenzaremos por distinguir la especial relación entre Castilla y Euskadi, ya que como antes hemos dicho, la génesis de la primera proviene de la segunda. Hacia el siglo X este estrecho vínculo era indudable, y a finales del mismo Navarra se anexionó parte de Álava, llegando Sancho III a incorporar a Euskadi y a Castilla a su reino. En 1035 Castilla logra separarse de Navarra, y con el tiempo logró recuperar el terreno que había perdido. En 1076 Vizcaya vuelve a formar parte de Castilla de nuevo y en 1109 es conquistada Navarra por Alfonso I el Batallador. Finalmente, a finales del siglo XII Álava y Guipúzcoa se unieron a Castilla, la última de forma voluntaria¹⁶⁴. Desde este momento, el País Vasco ha permanecido siempre junto a Castilla y desde Juan I los reyes de Castilla han jurado como Señores de Vizcaya. Por su parte, Navarra fue fundada por Iñigo Arista (en euskera Eneko Aritza) hacia el 820 aunque no será llamada así hasta el siglo XII, situada en la antigua región vasca. En el siglo XI se convierte en el pueblo cristiano más importante, extendiéndose en el territorio que hoy el nacionalismo vasco interpreta como Euskal Herria, es decir, las siete provincias que pertenecen a España y Francia. Esta será la excusa que utilizarán después para argumentar la existencia del extraordinario estado vasco como un reino independiente¹⁶⁵. Sin embargo, si nos atenemos a las pruebas históricas existentes lo único que se puede probar es que el rey navarro Sancho el Mayor (1002-1035), que el nacionalismo considera como rey de los vascos aunque de hecho nunca usase ese título, llegó a firmar varios documentos como Rey de las Españas o Emperador de España, lo que contradice claramente las intenciones nacionalistas. Este rey no sólo dominó ese territorio vasco, sino que también logró arrebatárselo a los

¹⁶⁴ Vid. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro, 411

¹⁶⁵ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 49

musulmanes Castilla, Aragón y algunos territorios franceses. Sin embargo, y como indicábamos al tratar de Castilla, finalmente Navarra quedó con su configuración actual hacia el 1200, aunque hacia 1234 la corona de Navarra pasó a formar parte de Francia, por lo que fueron combatidos por castellanos, aragoneses y los vascos actuales que los consideraban franceses. Será en 1512 cuando Navarra fue anexionada definitivamente a España por Fernando de Aragón¹⁶⁶. De este modo, mientras el reino navarro estuvo bajo el dominio francés, los habitantes de las provincias vascas lucharon contra ellos para doblegarlos e incorporarlos a España, hecho que también contradice la creencia de la unidad de todos los vascos.

Por tanto, hasta ahora hemos mostrado que la historia de la formación del pueblo vasco, no ha ido de la mano de la formación del pueblo navarro, sino que más bien, estaban ligados al pueblo cántabro puesto que como indicamos al comienzo, de ambos pueblos data el nacimiento de Castilla. No obstante, a esta historia basada en pruebas arqueológicas y en reputados estudios, se oponen los artificios nacionalistas creados arbitrariamente. A continuación vamos a exponer los fundamentos en que estas teorías se basaban antes de ser manipuladas en su interés, puesto que será en el siguiente apartado en el que tratemos las ensoñaciones más fantásticas que carecen de rigor y exactitud.

Comenzaremos estudiando los relatos aparecidos en torno a la fantasía que formula la falacia de que el pueblo vasco nunca fue conquistado¹⁶⁷, y que Arana mismo defenderá con ímpetu. Acabamos de mostrar las vicisitudes del pueblo vasco y hemos descubierto cómo las pruebas históricas confirman la influencia directa de los celtas, y la indirecta de los romanos, salvándose tan sólo de la invasión musulmana, aunque a costa de reconocer que formaban parte del originario reino de Asturias. Sin embargo, a pesar de querer insistir en su idea de no haber sido conquistados, caerán en otra trampa ya que los cántabros, aunque

¹⁶⁶ *Ob. Cit.*, p. 50

¹⁶⁷ Vid. artículo de CHALUPA, J. "Los vascos siguen luchando. Las pericias históricas del nacionalismo vasco" en <http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Romanica7/Romanica723.pdf#search=%22chalupa%20los%20vascos%22>

luchaban contra los islámicos constituyeron, junto a los vascos el primitivo germen de lo que será después España. No existen evidencias históricas de la existencia de un “pueblo vasco” tal y como lo conciben los nacionalistas, es decir, compuesto por las siete provincias que hoy reclaman como efectivamente vascas.

Por otro lado, y estrechamente relacionado con este mito de la libertad e independencia vasca, encontramos la cuestión del Señorío de Vizcaya, ya que desde el nacionalismo más radical se alude a él para probar su primitiva independencia. Históricamente hallamos que Vizcaya se constituyó en la Edad Media como un estado cristiano que luchaba tanto contra los musulmanes como contra los franceses. Durante la Reconquista era muy usual que los territorios que les iban siendo arrebatados se fundasen como estados cristianos, rigiéndose por sus propias normas. Este fue el caso del Señorío de Vizcaya, por lo que estaba integrado en Castilla aunque tuvieran conflictos con ella¹⁶⁸. Todos esos pueblos tenían sus propios fueros, no siendo pues específicos de los vascos, y que con el tiempo fueron abolidos al haber un intento de centralización del poder una vez que se va configurando España¹⁶⁹. En el caso vasco tanto los señoríos de Vizcaya como de Álava dependieron hasta el siglo XII del reino asturiano y después, en el siglo XIII estuvieron oscilando entre Castilla y Navarra, en función siempre de sus intereses. Ya en el siglo XV los encontramos ocupando sus territorios actuales, pero hemos de insistir en dos puntos muy importantes: que lo hacían bajo el mandato castellano, y que además, no era un territorio homogéneo, sino que existían diferencias entre sus provincias¹⁷⁰. Incluso bien avanzado el siglo XIX existían notables contrastes entre las provincias vascas siendo en esta época cuando se originó el nacionalismo vasco, que nace siendo

¹⁶⁸ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 49

¹⁶⁹ Remitimos al lector al capítulo específico de esta investigación en la que nos ocupamos de los fueros.

¹⁷⁰ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 54

primero un nacionalismo vizcaíno, tema del que nos ocuparemos en otro lugar de este trabajo.

3.2. Temas fundamentales de la mitología vasca.

Hasta ahora sólo hemos ido enseñando a grandes rasgos el nacimiento de Euskadi, es decir, la historia de la génesis y constitución como pueblo del País Vasco. Sin embargo, en la formación del pensamiento nacionalista, no será prioritaria la *verdadera* historia vasca tanto como lo será la mitología creada a partir de ella. Y es que, en los cantos populares, según Elorza, se “*expresan el alma de un pueblo*”¹⁷¹, pero al no tener ellos un contenido político, al nacionalismo le fue imprescindible hacerse con su modo de expresión para acceder al pueblo, dotándolos, además, de un mensaje patriótico.

En el apartado anterior hemos expuesto los testimonios históricos basados en estudios rigurosos asentados en pruebas arqueológicas y fuentes escritas inequívocas. No obstante, desde los círculos simpatizantes al nacionalismo se fue originando una labor de reinención y creación extremadamente arbitrarias con el único fin de fundamentar en ellas sus exigencias, carentes de un mínimo de legitimidad. Este hecho no es característico exclusivamente del nacionalismo vasco, sino que, según Aranzadi¹⁷². Un rasgo común que se puede encontrar en las ideologías nacionalistas suele ser la necesidad de recuperar un memorable pasado nacional que ha desaparecido y que pretenden reestablecer de nuevo. Esta aspiración hundiría sus raíces en los mitos cristianos que narran la pérdida de una Edad Dorada y el retorno al Paraíso. Por esta causa, nacen esas mitologías paralelas que cuentan ese pasado glorioso que se ha perdido, responsabilizando de su desgracia a los que ellos consideren como sus enemigos. En el caso vasco será el resto del territorio español. Pero hay otro rasgo que hemos de destacar y que está, en opinión de

¹⁷¹ Vid. *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de hoy, p. 59

¹⁷² Vid. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 255

Mühlmann¹⁷³, ligado muy estrechamente con esto: es el nexo existente entre el mito de los orígenes y el tradicionalismo que suele manifestarse como el culto hacia los antepasados. De este modo, se llevarán a cabo una serie de rituales y fiestas que pondrán a los habitantes en conexión con ellos, reviviendo el mito que narra su fundación. Intentando recuperar ese pasado lo que ocurrirá será que empezarán a reelaborar esa mitología introduciendo en ella elementos conectados con la “cultura extranjera” responsable de la pérdida de dicha Edad de Oro. En el caso vasco esta imputación estará dirigida de nuevo contra sus compatriotas.

Son varios los pilares en los que se apoyarán para llevar a cabo esa tarea de adaptación de la realidad al sueño vasco, por lo que vamos a abordarlas detenidamente.

Vamos a comenzar aludiendo directamente a los iniciadores de este tipo de creaciones fantásticas que se dedicaron a imaginar una serie de mitos y leyendas que luego fueron recogidas por el nacionalismo más radical como hechos ocurridos verdaderamente: es lo que se llama la *literatura fuerista*. No obstante, antes de sumergirnos en este tema, hemos de destacar que anteriores a estos literatos ya existieron una serie de eruditos vascos en los siglos XVI-XVIII que se dedicaron a la apología y justificación de los fueros, más que a hacer estudios históricos rigurosos. Entre ellos hallamos a personajes como Garibay, Echave, Martínez de Zaldibia, Isasti, Oihenart y algunos otros¹⁷⁴.

La literatura fuerista estaba constituida por una serie de escritores que (con mayor o menor genio literario) fueron los que hicieron posible el nacimiento de la mitología nacionalista. Siguiendo la distinción llevada a

¹⁷³ Citado por Aranzadi en *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 258-259. No obstante, si queremos ampliar la información acerca de la literatura vasca en general recomendamos la lectura de JUARISTI, J. *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus.

¹⁷⁴ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 27

cabo por Juaristi¹⁷⁵, vamos a ver que esta literatura se divide en tres generaciones:

1. La generación isabelina, llamada así por escribir sus obras durante la época de Isabel II. Para poder hablar con propiedad hay que decir que la primera obra que aparece y que inaugura la llamada literatura fuerista, fuertemente influida por la obra de Chaho, son las *Leyendas Vascongadas* de José María de Goizueta (1816-1884) en el año 1851 en la que defendió los fueros de Guipúzcoa¹⁷⁶. Sin embargo, aunque creía que las tradiciones populares eran meras imaginaciones de las mentes de los aldeanos, estaba en contra de su erradicación ya que creía que podían ser útiles para estimular las virtudes sociales y un gran aliado para implantar la verdadera religión. A pesar de esta aparente contradicción, el valor de este autor residió en que creó un nuevo imaginario vasco, estableciendo semejanzas entre vascos y pueblos de la Europa septentrional, como los germanos o los celtas¹⁷⁷. Otro tema a destacar en Goizueta fue su preocupación por diferenciar, desde el punto de vista racial al vasco del español, problema que posteriormente será esencial para el primer nacionalismo¹⁷⁸. Otra figura de esta generación fue Francisco Navarro Villoslada (1818-1895), que escribió obras como *Doña Blanca de Navarra*, *Doña Urraca de Castilla* y la más famosa de todas, *Amaya o los vascos en el siglo VIII*. Fuertemente influido en las dos primeras obras por la literatura de Scott, sin embargo en *Amaya* apenas se encuentra rastro de ella mientras que sí hallamos huella de Chaho. Según Juaristi, Navarro Villoslada pretendió purificar la obra de Chaho, *Histoire primitive des Euskariens-Basques*, de todo elemento heterodoxo y conservar el aspecto más tradicionalista de

¹⁷⁵ Vid. JUARISTI, J. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 43. La siguiente caracterización está tomada de Juaristi, y allí remitimos si se quiere ampliar la información que aquí ofrecemos.

¹⁷⁶ *Ob. Cit.*, p. 109

¹⁷⁷ *Ob. Cit.*, pp. 110-114

¹⁷⁸ *Ob. Cit.*, pp. 115-116

la obra. Defendió la teoría de que la unidad de España fue posible gracias a que se unieron en la lucha contra el Islam los pueblos católicos de la Península, tesis que se opone a la defendida por Chaho. Lo más destacable, sin embargo, es que a pesar de sus grandes aspiraciones esta obra carece de cualquier tipo de apoyo histórico, puesto que sus fuentes no son fiables por su falta de rigor y exactitud. Otro aspecto que destacó también Navarro Villoslada fue su presentación del pueblo vasco como una comunidad pacífica que sólo tomaba las armas para evitar ser conquistados y perder así su libertad, encontrándonos de frente con el tópico del ruralismo vasco. Este aislamiento unido a la inexistencia de la mezcla racial con otros pueblos será muy bien acogido entre los fueristas, y de ahí su éxito entre ellos¹⁷⁹. Sin embargo, con *Amaya* se abrió una nueva era al adoptar el pueblo vasco el cristianismo, puesto que ahora pasará a representar la fe cristiana. En cuanto a Antonio de Trueba y Quintana (1819-1889), aunque poco dotado para escribir novelas, tuvo un sorprendente éxito al lograr encarnar los valores y anhelos del movimiento foral. Su obra, caracterizada por estar alejada de la realidad, por su fuerte moralismo y por sus personajes *planos* no impidió que alcanzara cierto renombre¹⁸⁰. En opinión de Juaristi, que lograrse este efecto pudo deberse a que *“resultaban altamente tranquilizadores, al fijar, en unos caracteres inmutables y fácilmente perceptibles, una dicotomización moral y religiosa del mundo (dividido en “buenos” y “malvados” absolutos)...”*¹⁸¹. Sus obras más importantes fueron *El Cid Campeador* (1851), *Las hijas del Cid* (1859), *La paloma y los halcones* (1865), *Jaun Zuría* (1881) y *Los de Haro* (1887). Otro integrante de esta fue Sotero Manteli (1820-1882), un pésimo escritor que tuvo su relevancia con obras como *La dama de Amboto* (1869) o *Aranzazu* (1872). En cuanto a Juan Eustaquio Delmas (1820-1892) hemos de señalar que tuvo un especial interés en el aspecto

¹⁷⁹ *Ob. Cit.*, pp. 126-129

¹⁸⁰ *Ob. Cit.*, pp. 137

¹⁸¹ *Ob. Cit.*, pp. 138

monumental y artístico vasco dedicándole algunas obras como *Viaje pintoresco por las Provincias Vascongadas* (1846), *Guía Histórico-Descriptiva del viajero (sic) en el Señorío de Vizcaya* (1881), aunque también escribió leyendas y cuentos folklóricos como *Los hijos de Amáandarro* (1878)¹⁸². El último autor de esta generación es Juan Venancio de Araquistain (1828-1906) que tuvo una enorme autoridad en toda la literatura popular en euskera de fin de siglo. Su obra más importante fue *Las tradiciones Vasco-Cántabras* (1886) en la que defendió, fuertemente influido por Herder y la literatura romántico-nacionalista alemana, la tradición popular al considerar que era “la manifestación más perfecta del espíritu nacional, el fundamento mismo de las culturas de los diferentes pueblos”¹⁸³. En la tradición se ocultaría una verdad que debía ser descubierta por aquellos que investigaban el pasado, y, sorprendentemente, a pesar de esto no rechazaba el progreso, como era característica en los pensadores tradicionalistas del momento. Algunas obras suyas fueron *Los Cántabros* y *El Baso-Jaun de Etumeta* (1882) su única novela histórica y en la que defendió la necesidad de escribir la verdadera historia filosófica de los vascos¹⁸⁴.

2. La generación de la Restauración, entre 1830 y 1860. En la conformación de estos nuevos literatos ya empezó a sentirse el nuevo arquetipo vasco que se había ido configurando con la anterior generación. Esta nueva manera de ver al vasco tuvo dos rasgos esenciales: el arraigo a la tierra y la violencia ante el enemigo que pretendiera quitarle su memorial libertad¹⁸⁵. No obstante, hay poca novedad con respecto a la generación anterior en cuanto a los tópicos se refieren, y lo único que resultó novedoso fue el toque racista, siguiendo las tendencias de la época, puesto que fue en este

¹⁸² *Ob. Cit.*, p. 153

¹⁸³ *Ob. Cit.*, p. 155

¹⁸⁴ *Ob. Cit.*, p. 160

¹⁸⁵ *Ob. Cit.* p 168. Sin embargo, añade Juaristi que esta imagen del campesino vasco como trabajador pero que al mismo tiempo es un luchador en defensa de su hogar es realmente la visión romántica que tenían los literatos de finales de siglo del típico castellano viejo.

momento cuando nació la preocupación de probar biológicamente la diferencia entre vascos y “españoles”¹⁸⁶. El primero en comenzar este tipo de estudios fue Nicasio Landa (1831-1891), uno de los fundadores de la Asociación Euskara, así como director de la *Revista Euskara*. Entre sus obras destaca *Visión en la niebla* en la que observamos la descripción de los cráneos de los vascos. Juan Iturralde Suit (1840-1909) fue fundador también de la Asociación Euskara. Algunas de sus obras son *Las grandes ruinas monásticas de Navarra* (1916) o *Salkindaria*. Otro literato a destacar fue Ricardo Becerro de Bengoa (1845-1902) cuya producción artística estaba dedicada en su mayoría a la historia y el arte de Álava. Representó el fracaso del fuerismo democrático, puesto que ambos términos eran irreconciliables. Según nos dice Juaristi, tomó posturas progresistas al considerar a los fueros como “la auténtica constitución popular de las provincias vascas y el antecedente inmediato de las modernas constituciones europeas”¹⁸⁷, defendiendo además que los fueros se extendiesen al resto de las provincias españolas. Entre sus obras destaca el *Romancero Alabés*, *Euskaldunak* en la que trata el tema del vascoiberismo pero sin ningún tipo de fundamento. En cuanto al siguiente integrante de esta generación, Vicente de Arana (1846- 1909) hemos de señalar que siguió al pie de la letra todos los modelos de la anterior generación. Primo de Sabino Arana fue simpatizante de los conservadores y, al contrario que este, muy crítico con los carlistas. Entre sus obras más importantes destacan *Jaun Zuría o el Caudillo Blanco* (1887), *Los últimos iberos* (1882) donde trata las tesis iberistas según la cual los vascos eran descendientes

¹⁸⁶ *Ob. Cit.*, p. 169. En este momento fue cuando empezaron los estudios craneométrico, hematológicos, etc. Con el fin de sustentar sus tesis en ellos. En este sentido encontramos las *tesis* de Louis Charpentier en torno a la supuesta descendencia de la raza vasca del hombre del cromagnon, sustentado por el hecho de que además de su característico cráneo poseerían el RH negativo. Con ambos datos pretenden fundamentar, no sólo la pureza de la raza vasca que no ha sido contaminada por ninguna otra tribu neolítica, sino además la no pertenencia al pueblo español precisamente por haberse mantenido sin ningún tipo de mestizaje. Para ampliar esta información vid. *El misterio vasco*, (2005), Barcelona, Ed. Volter.

¹⁸⁷ Vid. JUARISTI, J. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p 175

del pueblo que vino desde la Iberia Oriental, y los responsables de regenerar España, luchando por el restablecimiento de los fueros. Este elemento íbero fue fundamental en Arana ya que le añadió un matiz racista que posteriormente encontraremos en las tesis nacionalistas. Además, también trató las tesis sobre las diferencias craneales entre vascos y *españoles*¹⁸⁸. Por último, nos vamos a ocupar de Arturo Campi3n (1853-1936) que fue considerado por el nacionalismo como el padre del movimiento cultural. Fundador de la *Asociaci3n Cultural de Navarra* y defensor del fuerismo navarro tuvo una larga trayectoria literaria. No obstante, su gran aportaci3n vino por sus estudios sobre filolog3a vasca con obras como *Gramática de los cuatro dialectos literarios de la lengua euskara* (1884)¹⁸⁹, aunque parad3jicamente, la mayor parte de su obra est3 escrita en castellano.

3. La generaci3n de fin de siglo, con autores como Miguel de Unamuno (1864-1936), del que aqu3 daremos s3lo una breve pincelada puesto que nos ocuparemos profundamente de su pensamiento en la 3ltima parte de este trabajo. A modo de resumen podemos decir que, seg3n Juaristi, Unamuno simpatiz3 con el fuerismo prefiri3ndolo al nacionalismo de Arana¹⁹⁰. No podemos olvidar que la primera ideolog3a a la que se adscribi3 Unamuno fue esta, descubierta a trav3s de sus leyendas, aunque pronto abandon3 este camino y se alej3 de estas posturas. En su tesis doctoral encontraremos la clave para esta ruptura puesto que en ella, mediante pruebas filol3gica se percat3 de la falta de autenticidad de esas leyendas vascas que tanto le hab3an interesado¹⁹¹. Su conclusi3n fue que la cultura de los vascos no eran originales suyas,

¹⁸⁸ *Ob. Cit.*, pp. 186-187

¹⁸⁹ *Ob. Cit.*, p. 191

¹⁹⁰ *Ob. Cit.*, p. 222

¹⁹¹ *Ob. Cit.*, p. 233. La tesis doctoral de Unamuno se titul3 *Cr3tica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884) y en ella hallaremos su posici3n ante los problemas del nacionalismo naciente.

sino que provenían de otras civilizaciones¹⁹². En lo referente a Sabino Arana (1865 - 1903), que también veremos detenidamente más adelante, estuvo enormemente influido por la literatura fuerista, aunque esta afirmación tiene un doble filo puesto que del fuerismo cogió aquellos elementos que le servían para apoyar sus tesis y desechó aquellos otros que no le convenían¹⁹³. De este modo, lo que hizo fue *reinventar* o *reinterpretar* todas aquellas tradiciones para que se amoldasen a su naciente ideología, tal y como afirma Juaristi. Sin embargo, hubo un mito que no le sirvió a Arana: el vascoiberismo prefiriendo recurrir a las tesis de D´Abartigue que apoyaba el origen atlante de los vascos, desechando así cualquier cercanía con los *españoles*¹⁹⁴. La influencia fuerista se nota fundamentalmente en la primera parte de su primera obra *Bizkaya por su independencia* (1892) titulada “*Arrigorriaga*” en los que tomó como modelo a Trueba. Sin embargo, el nacionalismo abandonó la novela histórica típica del fuerismo a favor del teatro patriótico, aunque pronto entre las filas nacionalistas fue desapareciendo el tema de Vasconia, permaneciendo, no obstante, algunos de sus mitos más importantes¹⁹⁵. Finalmente hallamos a Pío Baroja (1872-1956), del que existen pocas referencias hacia el movimiento fuerista ya que no sólo no simpatizaba con ellos sino que, además, pensaba que eran los responsables de que se hubiese deformado la lengua y la verdadera tradición vasca. Según nos dice Juaristi, el fuerismo era para Baroja lo que unía el carlismo con el nacionalismo, siendo por tanto, una tradición antiliberal e intolerante¹⁹⁶. La escasa huella de la literatura fuerista la podemos hallar en *La dama de Urtubi* (1916), *La sensualidad pervertida* (1920) donde trata el problema del monoteísmo primitivo vasco tratando

¹⁹² *Ob. Cit.*, p. 234

¹⁹³ *Ob. Cit.*, p. 199

¹⁹⁴ *Ob. Cit.*, p. 200

¹⁹⁵ *Ob. Cit.*, p. 205. Incluso Arana escribió alguna obra como *Libe* (1903)

¹⁹⁶ *Ob. Cit.*, p. 270

de desmarcarse de las posiciones de los fueristas y nacionalistas¹⁹⁷, o *La leyenda de Jaun de Alzate* (1922) en donde defiende el paganismo vasco tradicional frente al catolicismo intransigente de su época¹⁹⁸. Pero también esta obra fue una crítica a la imagen fuerista del pueblo vasco que heredó el naciente nacionalismo. Para Baroja los fueros eran sólo el pretexto para que en País Vasco se instaurase una dictadura católica, mientras que él está a favor de la libertad y la transigencia ya que creía que había sido el catolicismo el que había matado al verdadero pueblo vasco¹⁹⁹.

En esta enumeración y clasificación que nos propone Juaristi vemos los principales productores de los mitos vascos, muchos de los cuales se dedicaron a rescatar tradiciones y leyendas casi olvidadas para modelarlas con el único fin de “justificar “históricamente” los derechos privativos de los territorios forales”²⁰⁰. Estas historias que rescataban el pasado fueron concebidas por los cronistas de los siglos XIV al XVI²⁰¹ con la intención de legitimar el Estado Absoluto y el dominio de la aristocracia.

No sólo será primordial distinguir entre las distintas generaciones de fueristas, sino que hemos de señalar también, siguiendo a De la Granja²⁰², las dos corrientes en las que se bifurcaba esta literatura:

1. Por una parte hallamos una literatura caracterizada por el modo de tratar el aspecto histórico y legendario, en el que se presentaba una imagen agreste, idílica e ideal de la Vasconia campesina tradicional, y que posteriormente supuso uno de los términos opuestos a la industrialización, siendo el máximo representante Antonio Trueba.

¹⁹⁷ *Ob. Cit.*, p. 287

¹⁹⁸ *Ob. Cit.*, p. 275

¹⁹⁹ *Ob. Cit.*, pp. 282-283

²⁰⁰ *Ob. Cit.*, p. 48

²⁰¹ En ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 349 podemos hallar el análisis que lleva a cabo el autor sobre algunos textos medievales de autores como Lope García de Salazar y don Pedro Alfonso, conde de Barcelos mostrándonos cómo fueron manipulados para usarlos con intenciones claramente sectarias.

²⁰² Vid. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Arco Libros, p. 15

2. Por otra parte, estaban todas aquellas producciones que primaban el carácter histórico legendario, dedicándose a la *invención* de leyendas y novelas históricas que intervinieron activamente en elaboración de la conciencia nacionalista.

De este modo, nos dirá De la Granja que los autores fueristas tenían como intención manifiesta usar la historia en servicio de la leyenda con el objeto de legitimar los fueros. Lo que ocurrió es que el protonacionalismo lo utilizó en beneficio propio.

Pues bien, dentro de todo el entramado histórico-legendario podemos distinguir, siguiendo a Juaristi²⁰³, cinco grandes ideas en torno a las cuales se agrupaban las reinversiones sobre los temas vascos.

Los pactos originarios: Jaun Zuría y la batalla de Arrigorriaga.

Con la designación *Jaun Zuría* se hace referencia al Señor de Vizcaya, y por ella vamos a comenzar. Este mito creado a partir de la elección del primer Señor comenzó por hacer descender a estos de la Casa Real Inglesa, de Brutus, y antes que él de Eneas, con lo que le atribuyeron carácter real al mismo²⁰⁴. Según la leyenda medieval recogida por el conde portugués de Barcelos, este *Jaun Zuría* (el *Señor Blanco* o *Brillante*) descendía de un príncipe escocés que había naufragado en las cosas vascas, y de una lamia o genio de los cursos del agua llamada Mari²⁰⁵. Este personaje se granjeó el favor vasco gracias al valor mostrado en la batalla de Arrigorriaga²⁰⁶ por lo fue elegido libremente por los vizcaínos como su Señor, estableciendo un pacto por el que si les regía y defendía (señorío

²⁰³ Vid. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 49

²⁰⁴ Vid. ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 350

²⁰⁵ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 42

²⁰⁶ En esta célebre batalla se cuenta el enfrentamiento entre vizcaínos y leoneses al negarse los primeros a entregar un tributo al rey de León. Con la victoria de los vascos nace el mito de Jaun Zuría y del pacto que tanta importancia adquirirá posteriormente en el imaginario nacionalista. Esta información la podemos halla en CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 30

jurisdiccional) le serían otorgadas unas tierras y unos derechos, y a cambio tendría que jurar sus fueros. Así, se forjó el mito de que hubo un pacto libre entre el primer Señor de Vizcaya y los nobles vizcaínos de manera que pasó a simbolizar, para el nacionalismo naciente, el pactismo, la independencia tradicional vasca y con esto, la defensa de la hidalguía universal. En el futuro, cuando se pretenda esgrimir el argumento de la españolidad de los vascos, se recordará que el rey sólo era para ellos el Señor de Vizcaya, uniéndoles sólo con España esta formalidad, ya que no reconocerán en el monarca los dos títulos, sino que era casual que fuese a la vez Rey y Señor. Ellos se atienen a la libertad que tienen de romper el pacto si creen que la otra parte lo ha vulnerado. De este modo, gracias a la consolidación del mito del Señor de Vizcaya se logró, además del reconocimiento del pacto libre entre españoles y vascos, la confirmación de una supuesta característica de su pueblo: la igualdad de todos los vascos, es decir, el mito de la hidalguía universal²⁰⁷. En autores como Zaldibia, citado frecuentemente por Aranzadi²⁰⁸, encontramos la definición de la hidalguía o nobleza universal vasca basándose en la innegable descendencia de los vascos de Túbal, una pureza racial que había sido tradicionalmente preservada, evitando la mezcolanza con otros pueblos, resaltando además la fidelidad hacia la religión cristiana y la leyenda de la invencibilidad ante los enemigos del pueblo vasco²⁰⁹. A ello unirá también el arraigo a la casa solar, que se patentizará claramente en los apellidos (este hecho será posteriormente para Sabino Arana fundamental en la formación del partido nacionalista). Unido estrechamente a toda esta teoría sobre los orígenes bíblicos de los vascos, descubrimos otra controversia, puesto que en la conservación de esta pureza de la raza postulan la limpieza de sangre, es decir, la necesidad de probar que todo buen vasco no tenía entre sus antepasados sangre mora o judía. Sólo a ellos les correspondía reivindicar su condición de cristiano,

²⁰⁷ Vid. Artículo de GUERRERO TORRES, A. "El origen del nacionalismo vasco", en <http://labyrinth.uma.es/Lab3/Lab3Art4AGuerrero.htm>

²⁰⁸ Vid. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 449

²⁰⁹ *Ob. Cit.*, p. 450

del mismo modo que los castellanos reclamaban para sí el ser *crístianos viejos*²¹⁰. Sólo probando una inmaculada genealogía vasca se podía reconocer la hidalguía.

En Larramendi²¹¹ hallamos testimonio tanto de la pureza de sangre como de la hidalguía, afirmando que todo guipuzcoano siempre había sido noble y falto de cualquier mezcla racial, rasgo que le venía por la herencia de sus antepasados, y que se remontaba a los primeros pobladores de España. No sólo se jactaba de esta supuesta nobleza vasca, sino que además en este autor hay una justificación para no admitir como vecinos suyos a aquellos que creían que eran inferiores, es decir, moros, judíos, mulatos o negros. Este componente racista se conservará hasta nuestros días.

Hagamos un inciso para comentar todo este entramado en torno a la pureza racial. Acertadamente Aranzadi propone una breve aclaración para precisar qué se entendía en la época de estos autores antes comentados estos conceptos²¹². Así, *nobleza* se entendía como el estrato social que gozaba de una serie de privilegios fundado, o bien en una supuesta herencia, o bien como recompensa hacia un servicio que se había prestado a la Corona. Este segundo modo de entenderla fue perdiendo terreno a favor del primero, que resaltaba esta transmisión hereditaria. En cuanto al término *hidalgo* señalaba al escalafón más bajo dentro de los títulos nobiliarios, aunque también se concedía el tratamiento a funcionarios, siendo su única ventaja el no tener que pagar impuestos. De este modo, estas creencias arraigadas en las mentes de los pobladores vascos dieron lugar a todas esas teorías de su nobleza tradicional y la limpieza de sangre al no haberse mezclado con el resto de los pueblos de la península. Evidentemente, como ya hemos señalado antes, estos planteamientos acabaron siendo racistas, y empezaron a considerar a los inmigrantes como una seria amenaza para ellos. Por tanto, quisieron evitar

²¹⁰ *Ob. Cit.*, p. 448

²¹¹ Vid. La cita de Larramendi por ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 460-465

²¹² En adelante seguiré la opinión de ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 447 y ss.

sus asentamientos para evitar que de ellos naciesen *nuevos vascos*, y con ellos se perdiera la distinción con los verdaderos habitantes del País Vasco²¹³. Este componente racista fue esencial para Arana y sus seguidores. No en vano, Vizcaya fue la primera población de España que expulsó a judíos en 1486, antes de que lo hicieran los Reyes Católicos en 1492.

El vascoiberismo.

Dentro de esta concepción mitológica que tiene su origen en el siglo XVI se englobaban aquellas leyendas que defendían la descendencia del pueblo vasco del patriarca Túbal, nieto de Noé²¹⁴. Esta invención hizo del pueblo vasco el pueblo elegido por Dios²¹⁵, ya que además de hacerlo descendiente directo de uno de los más grandes patriarcas bíblicos, justificaba el origen divino de la lengua vasca, que habría sido traída y conservada desde el mismísimo paraíso. Los habitantes vascos habrían conservado así, la lengua y la ley de Túbal²¹⁶. No obstante, el tema referente al euskera será tratado posteriormente con más detenimiento. La primera mención que se halla de esta supuesta procedencia del pueblo vasco de Túbal fue hecha por Flavio Josefo, llamándolo según el nombre bíblico de Thóbel, quinto hijo de Jafet, y padre de los íberos, recogiendo la creencia dominante en su época entre los judíos. No obstante, hoy es admitida la versión de que estos íberos a los que se refería eran los del Cáucaso, es decir, los habitantes de Georgia o Armenia²¹⁷. El primero en afirmar que Túbal era el antepasado de los españoles fue Rodrigo Ximénez de Rada, y hay que resaltar dos hechos en esta consideración de

²¹³ *Ob. Cit.*, pp. 469-470

²¹⁴ Vid. JUARISTI, J. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 51

²¹⁵ Vid. Artículo de GUERRERO TORRES, A. "El origen del nacionalismo vasco", en <http://laberinto.uma.es/Lab3/Lab3Art4AGuerrero.htm>

²¹⁶ Vid. ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 449.

²¹⁷ Vid. JUARISTI, J. *El bosque originario* (2000), Madrid, Taurus, p. 123

Túbal como primer poblador de la península²¹⁸. La primera es que se tiende a identificar y confundir al pueblo cántabro y al vasco, y la segunda es que no existe unificación de criterios a la hora de narrar esta leyenda, y cada autor contaba su propia versión de los hechos²¹⁹. Tanto la tesis del vascoiberismo como la del vascocantabrisismo provienen ambas de Túbal, aunque la primera defiende que los vascos son el único residuo del antiguo pueblo íbero, mientras que el resto de la población española sería descendiente de la mezcla racial de aquellos con los pueblos emigrantes e invasores²²⁰. De este modo también se alegaba que el euskera era la primitiva lengua de los habitantes de España. Paradójicamente, cuando el nacionalismo pretendió subrayar su diferencia con respecto al resto del pueblo español desechó esta tesis por unir a los vascos con los españoles en vez de separarlos, como bien señala Aranzadi²²¹.

Otro mito primordial fue el inventado por el suletino Joseph Agustín Chaho²²². Este vasco francés forjó la leyenda según la cual los vascos procedían de Aitor, el mítico fundador del País Vasco²²³. El mismo nombre elegido como el patriarca vasco ya era equívoco puesto que no significaba lo que Chaho pretendía, es decir, *hijos de buenos padres*, sino que la traducción exacta de dicha palabra es *padre por hijo*. No obstante, esta confusión etimológica no impidió su arraigo en el pueblo. Lo que aquí queremos destacar, además de que este mito es muy reciente ya que data de finales del XIX, son los motivos por lo que Juaristi cree que los inventó Chaho. Es doble, ya que por un lado conseguía

²¹⁸ Vid. UNAMUNO, M. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, (1997), Ed. José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, Ed. Beitia, p. 64 – 70 donde Ereño hace un recorrido pormenorizado de los orígenes del tubalismo en España.

²¹⁹ En ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 407-408 podemos encontrar los principales temas de desacuerdo.

²²⁰ *Ob. Cit.*, p. 409

²²¹ *Ob. Cit.*, p. 410

²²² Según De La Granja Sáinz, Chaho es considerado el primer nacionalista vasco, y de él arrancó la consideración de que los vascos luchaban en las guerras carlista para liberarse del yugo español y conseguir su independencia. Vid. en *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid. Ed. Arco Libros, p. 13

²²³ Vid. JUARISTI, J. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 94

“dotar a los vascos de un antepasado común propio, distinto de los demás españoles (...) y, en segundo lugar, separar absolutamente la genealogía del pueblo vasco de la de los pueblos semíticos, pues el mito del origen tubalista los asimilaba en cierta medida a los judíos”²²⁴.

Si recordamos lo que antes dijimos cuando hablábamos del componente racista en el mito de la pureza racial vasca, cobra especial sentido este mito de Aitor, puesto que con él se reconocería su especificidad a la vez que los alejaría de los judíos. Y es que Aitor sería un patriarca ario, análogo al de los fundadores de los pueblos del indo o los iranios.

El vascocantabrismo.

Esta tradición también data del siglo XVI, y nace de la concepción de que los vascos combatieron a los romanos, estando unidos al pueblo cántabro, extendiéndose la creencia de que el País Vasco no fue nunca conquistado, y la afirmación de la tesis de la tradicional independencia del pueblo vasco²²⁵. No obstante, ya hicimos alusión cuando tratamos de la historia de los vascos a la falsedad del mito de aislamiento ya que nunca pudieron evitar el intercambio con otros pueblos²²⁶. Esto no supuso, como sabemos, un impedimento a la hora de inventar, o más reinventar la tradición vasca. Fue gracias a Garibay que se difundió este mito del vascocantabrismo, encontrando a su más fiel detractor en Arnaut d’Oihenart que denunció la falsedad de aquellas fantasías en las que se asimilaba y confundía a ambos pueblos. Lo que se quería manifestar era la valentía y resistencia del pueblo vasco ante el poderoso enemigo romano, y la prueba definitiva de semejante hazaña había sido la pervivencia del

²²⁴ *Ob. Cit.*, p. 96

²²⁵ Vid. CORCUERA, J. (2001) *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Madrid, Taurus, p. 30. También podemos hallar información en ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 409

²²⁶ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p.44

euskera²²⁷. Mañaricúa y Antón de Bedia fueron los difusores de esas falsas leyendas, que ya a finales del XIX gozaban de exiguo crédito.

El monoteísmo primitivo.

Esta creencia en que los vascos fueron monoteístas aún antes de ser cristianos, junto con la supuesta evangelización temprana del mismo, fue lo que posibilitó la justificación de que los vascos eran los verdaderos cristianos viejos de la península²²⁸. Este tópico del monoteísmo se dio entre los siglos XVI al XIX. Fue un tema recurrente la temprana evangelización de los vascos, junto con la creencia de que el mismo apóstol Santiago estuvo en estas tierras para predicarle al pueblo que descendía del mismísimo Noé²²⁹. Dado que estaríamos ante el linaje que siempre había sido fiel a la cruz, manteniéndose, además sin mácula de otras etnias, se afirmaron cosas como que Vasconia era “*el último rincón superviviente del Paraíso*”²³⁰. También de estos supuestos nació la convicción de que los vascos, como etnia, eran necesariamente católicos²³¹.

Sin embargo, no hay acuerdos entre los estudiosos del tema, y mientras algunos como Caro Baroja sitúan la conversión al cristianismo de los vascos hacia el siglo X²³², otros como Mañaricúa sostienen que los vascos comenzaron su cristianización al mismo tiempo que el resto de los pueblos europeos, es decir, hacia el siglo IV²³³. Con este mito lo que pretendieron los nacionalistas fue la de fundamentar su adhesión primitiva al cristianismo, pudiendo así presumir de no haber sido nunca contaminados por el paganismo o la herejía²³⁴. Con ello, se volvía a insistir

²²⁷ Vid. JUARISTI, J. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 53

²²⁸ *Ob. Cit.*, p. 54

²²⁹ Vid. ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 265

²³⁰ *Ob. Cit.*, p. 437

²³¹ *Ob. Cit.*, p. 483

²³² Podemos comprobar esta opinión de Caro Baroja en ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 266

²³³ Citado por ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 266-267

²³⁴ *Ob. Cit.*, p. 417

en ese rasgo esencial del modo de ser vasco por el que al final siempre acababan avalando su exclusividad.

Las gestas medievales.

Según Juaristi²³⁵, este sería otro tema fundamental dentro de la invención de la mitología vasca ya que permitiría representar el poder de este pueblo ante enemigos poderosos. Estas ficciones sobre las gestas vascas las divide en dos tipos:

- a. *Roncesvalles*: Se inspiran en los *Cantares de Gesta*, leyendas y romances como la *Chanson de Roland* y en ellas se atribuye a los vascones la derrota de los sarracenos, aunque hay quienes opinan que fueron los francos los que los vencieron. No obstante, no ha quedado ninguna memoria oral sobre esta batalla en el imaginario vasco, aunque en 1835 se publicó un cantar que supuestamente narraría esta historia desde el punto de vista vasco, llamado *El cantar de Altabizkar*, pero que resultó una calumnia.
- b. *Beotibar*: Narra la batalla que se originó cuando a la muerte de los infantes tutores de Castilla, navarros y franceses invadieron Castilla, y como los guipuzcoanos salieron en defensa del joven rey, ganando la batalla. Aunque no hay acuerdo entre los cronistas de ambos bandos, lo que sí se ha puesto de relieve es la semejanza entre esta gesta y la batalla de Roncesvalles²³⁶. Aquí se pondría de manifiesto, según Aranzadi²³⁷, el hecho de que voluntariamente Guipúzcoa se unió a Castilla para defenderla de la ofensiva Navarra, dándole la espalda a los que tiempo atrás fueron sus aliados. Pero al mismo tiempo, también fue esta batalla la que le sirvió al nacionalismo para justificar que, dado que fueron ellos lo que voluntariamente se unieron a los castellanos, también estarían

²³⁵ Vid. JUARISTI, J. *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 55-56

²³⁶ *Ob. Cít* p. 57

²³⁷ Vid. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 374

en su derecho de deshacer esta unión al no estar obligados a permanecer junto a ellos. Aparecería en este momento la cuestión del pacto entre vascos y castellanos de la que ya hemos hablado anteriormente.

3.3. La lengua: historia y mitología.

Hasta ahora hemos ido mostrando los distintos temas sobre los que ha ido girado la invención de las bases del nacionalismo. Pues bien, al ocuparnos en este punto de la lengua vasca hemos de comenzar señalando que quizás sea este el más importante baluarte de los que hasta aquí hemos visto. Uno de los principales argumentos al que se recurrirá cuando se pretenda resaltar la peculiaridad del pueblo vasco será su lengua. Por tanto, vamos a llevar a cabo un minucioso análisis de lo que sabemos sobre el mismo.

Hasta ahora se desconoce el origen del vascuence. Existen varias hipótesis sobre su procedencia, siendo una de las más acreditadas la que defiende la existencia del parentesco del euskera con las lenguas caucásicas²³⁸. Se le asigna, además, el honor de ser la lengua viva más antigua de Europa, lo que le proporciona al nacionalismo una razón más para reafirmarse ante el resto de España²³⁹.

Otra tesis sobre el origen de la lengua vasca, esta de Astarloa, aseveraba que el vascuence había sido una de las lenguas anteriores a la torre de Babel, siendo pues la lengua del Paraíso²⁴⁰. Por esta causa dedujo que el vascuence era el lenguaje más primitivo del mundo y por ello el

²³⁸ Vid. El artículo de CHALUPA, J. en <http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Romanica7/Romanica7-23.pdf#search=%22chalupa%20los%20vascos%22>

²³⁹ En Larramendi ya existe esta afirmación del euskera como la lengua más antigua, siendo además única y universal. Pero irá más allá al afirmar que ya se hablaba antes de la llegada de Cristo, proporcionándole así mayor prestigio. Esto lo podemos ver en ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 420

²⁴⁰ *Ob. Cit.*, p. 423. La obra de Astarloa en la que podemos hallar esta afirmación es *Apología de la lengua Bascongada* del año 1803. También en JUARISTI, J. *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 46.

más perfecto, revelado por el mismo Dios. Pero no fue el único en sostener tales argumentos, sino que hubo otros como Juan Bautista de Erro y Aspiroz, Chaho o Julián de Churruca y Elorza que lo apoyaron²⁴¹. Otras teorías, concebidas por Esteban de Garibay, sostenían que fue una de las lenguas surgidas en la confusión de Babel²⁴² (teoría que apoyará también Andrés de Poza, y siglos después aceptada por grandes lingüistas como Humboldt, Hugo Schuchardt y Ramón Menéndez Pidal), y la primera lengua hablada en España, perdiéndose en todos los lugares excepto en el País Vasco, hecho que venía a apoyar de nuevo los argumentos nacionalistas para reivindicar su supuesta hidalguía²⁴³. Es innegable que el vasco es la única lengua viva en Europa que no desciende ni del indoeuropeo ni de la otra gran familia ugro-finesa, por lo que se la ha considerado como lengua anterior a la llegada de los celtas, y por ello, hablada por una tribu que habría permanecido aislada del resto de los pobladores de la península. De ahí, a la afirmación de que estamos ante un pueblo antiquísimo que habría llegado sin mezcla desde la prehistoria, sólo hubo un paso, argumento que después se utilizó por el nacionalismo para su propio beneficio²⁴⁴. Se abre la polémica sobre la presunta inexistencia de lazos entre el euskera y el latín. Lo que es incuestionable es que el euskera no proviene del indoeuropeo, pero eso no significa que en su estado actual sea igual que en sus orígenes. Nada más lejos de la realidad, puesto que está probada la influencia del latín, sobre todo durante el Bajo Imperio y la Alta Edad Media, afirmándose que más del 70% de los préstamos léxicos del euskera tendrían origen latino²⁴⁵. Zubillaga afirma que no puede ignorarse

“la inserción de los pueblos vascos en el ámbito cultural románico, pues la lengua indígena pudo asimilar a su manera, sin perder sus características, gran parte del

²⁴¹ Vid. ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus, p. 426-427

²⁴² Vid. JUARISTI, J. *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 140

²⁴³ *Ob. Cit.*, p. 46

²⁴⁴ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 34

²⁴⁵ *Ob. Cit.*, p. 37

vocabulario de la cultura latina. Es muy numeroso el léxico popular vasco de indudable origen latino, siguiéndole en riqueza, como préstamos, los del romance castellano"²⁴⁶.

Por tanto, los diversos estudios sobre la lengua vasca prueban el influjo tanto del latín como del castellano, por lo que la reiterada suposición nacionalista de una lengua impermeable a cualquier efecto externo no tiene ningún fundamento científico.

Independientemente de los orígenes del vascuence, existe un hecho indudable: a finales del XIX esta lengua estaba a punto de desaparecer. Las investigaciones realizadas en torno a la lengua vasca coinciden en la progresiva pérdida del euskera ya desde finales del XVIII²⁴⁷. La mayor parte de los vascos la desconocían, sobre todo en los grandes núcleos urbanos, aunque no siempre había sido así puesto que según Juaristi, durante la Edad Media probablemente todo el País Vasco y amplias zonas cercanas a él hablaron en euskera, época en la que alcanzó su esplendor²⁴⁸. Fueron varios factores los que favorecieron esta paulatina pérdida de la lengua, como la inexistencia de una lengua escrita o la desunión política, así como la creciente inmigración aunque esta última, en contra de la opinión nacionalista, no fue la más importante. Aunque en sus orígenes hubiese un protovasco hablado en las diversas provincias, con el tiempo se fue fragmentando dando lugar a un sinfín de dialectos que, posteriormente, originó que tanta variedad hiciese imposible la comunicación entre los vasco parlantes debido a las diferencias entre ellos. Hasta tal punto es difícil esta cuestión que no existe un acuerdo sobre la cantidad de dialectos vascos existentes, e incluso tampoco una clara relación entre el dialecto y los límites geográficos en donde era hablado. Lo que sí está claro es que sólo cuatro de ellos habían sido cultivados literariamente: vizcaíno, guipuzcoano, labordino y suletino²⁴⁹. A pesar de todos estos problemas en torno a la diversidad de dialectos del vascuence,

²⁴⁶ ZUBILLAGA, J. M., *Nacionalismo vasco. Orígenes y desatinos*, (1978), Madrid, Industria Gráfica España, p. 38

²⁴⁷ Vid. CÓRCUERA, J. (2001) *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Madrid, Taurus, p. 145

²⁴⁸ Vid. JUARISTI, J. *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p 137

²⁴⁹ *Ob. Cit.*, pp. 138-139

Juaristi pone de relieve que “*las diferencias entre los dialectos vascos no impiden que los hablantes los reconozcan como pertenecientes a una lengua común*”²⁵⁰.

Las disertaciones sobre una posible literatura en euskera han realizado su carácter oral y doméstico, conviviendo con otras lenguas romances vecinas, y sobre todo, careciendo de una literatura convencional²⁵¹. Los primeros testimonios de una creación literaria vasca que se conocen son una recopilación de romances épicos orales de los siglos XIV y XV, aunque en realidad, el primer texto en euskera que se conoce data del siglo XVI y es una recopilación de poemas titulado *Linguae Vasconum primitiae*, obra de Bernard Dechepare, un clérigo navarro²⁵². La nota representativa de estos primeros textos en euskera era su carácter religioso, por una parte debido a que la mayoría fueron elaborados por integrantes de los distintos cuerpos religiosos, y por otra por la necesidad de evangelizar a un pueblo que carecía de escritura. El impulso de la lengua vasca comenzó en la parte francesa a cargo de los clérigos interesados en evangelizar al pueblo en la fe protestante, pero también existió un grupo intelectual católico aglutinados en lo que se conoce como la Escuela de Sara²⁵³.

No obstante, este esfuerzo que aquí nace con el objetivo de recuperar y robustecer una lengua casi muerta llegará a su máximo apogeo en el siglo XIX. Desde este momento la escasa literatura que se fue produciendo (hasta 1879 sólo habían sido publicados unos 100 libros) irá separándose de la temática religiosa sobre la que giraba, abriéndose a otros campos. Fundamental para estimular este creciente interés por la lengua vasca fue el nacimiento de asociaciones culturales que estimulaban, mediante certámenes y premios, la creación literaria en

²⁵⁰ *Ob. Cit.*, pp. 140

²⁵¹ Vid. INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B, p. 42

²⁵² *Ob. Cit.*, p. 43. Más información sobre este clérigo la encontraremos en JUARISTI, J. *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 30 y ss. A modo de resumen podemos decir que Dechepare no fue un autor brillante por la calidad de su obra, sino que se le reconoce el valor de haber intentado engrandecer una lengua pobre como era en aquella época el euskera, así como el hecho de ser el primero en impulsar una literatura vasca.

²⁵³ Vid. JUARISTI, J. *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus, p. 13

vasco. En opinión de De la Granja, ese renacimiento cultural sostenido, tanto por las distintas asociaciones, las revistas y otros tipos de manifestaciones que surgieron por las distintas provincias vascongadas fueron esenciales a la hora de crear un sentimiento pre-nacionalista. No obstante, estos grupos culturales que se encargaron de impulsar la inexistente literatura vasca no fueron ajenos a las pretensiones políticas, puesto que desde sus mismos orígenes existieron grandes intereses entre ellos, estando muy unidos con el movimiento foral, exigiendo reivindicaciones como la unión entre vascos y navarros para recuperar los fueros que les habían sido arrebatados²⁵⁴.

Otra característica paradójica de este primer florecimiento literario fue que en su mayoría se hizo en español, aunque hubo excepciones como Arturo Campión que escribía en vasco²⁵⁵.

²⁵⁴ Vid. DE LA GRANJA SÁINZ, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid. Ed. Arco Libros, p. 21

²⁵⁵ Vid. JUARISTI, J. *El bosque originario* (2000), Madrid, Taurus, p. 184

4. INFLUENCIA DE LA INDUSTRIALIZACIÓN Y LA ECONOMÍA DEL PAÍS VASCO EN LA FORMACIÓN DEL NACIONALISMO.

Ya hemos visto varios de los factores que contribuyeron a la formación del pensamiento nacionalista vasco: los fueros, el carlismo, la mitología, la historia y la lengua. El último elemento que también resultó decisivo en el nacimiento de esta ideología fue el de la industrialización de Vizcaya, fundamentalmente.

La base de la creciente modernización que se produjo en esta región fue la minería. La Revolución Industrial británica fue el motor que hizo posible el auge de la industria minera en Vizcaya, puesto que provocó una gran demanda de materias primas cuyo origen era el País Vasco. El comercio con ellos se basó en la exportación de carbón. Al principio existieron diversas trabas para poder establecer lazos comerciales con los ingleses debido a una prohibición, pero gracias a la derogación de la norma foral²⁵⁶ que impedía la exportación de hierro, fue posible el intercambio mercantil entre ambos países, de modo que se pudo exportar el hierro. Sin embargo, con las guerras carlistas se paralizó este lucrativo negocio, que sólo después de la derrota carlista, y al desaparecer las trabas forales que aún quedaban y que impedían la industrialización²⁵⁷, fue posible reemprender el comercio con Inglaterra. Tras el fin del conflicto, en 1876 y hasta 1888, se

²⁵⁶ Vid. MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio, p. 13. Entre 1863 y 1869 se aprobó una legislación minera liberal, en la que destaca el decreto-ley Bases Generales de 29 de diciembre de 1868 que facilitó la exportación del mineral. Vid. ESCUDERO, A. *Minería e industrialización*, (1998), Barcelona, Ed. Crítica, p. 34

²⁵⁷ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 52

realizaron una serie de mejoras que permitieron renovar la infraestructura de la zona minera de Vizcaya, y con ello, conseguir abastecer la inmensa demanda proveniente, no sólo de la siderurgia inglesa, sino también de la francesa, belga y alemana²⁵⁸. No obstante, el hecho que hizo posible el vínculo comercial fue el descubrimiento en 1855 del procedimiento Bessemer, según el cual, para obtener acero se necesitaba un cierto tipo de hierro no fosfórico que era, precisamente, el que abundaba en Vizcaya, y el que desde Inglaterra se solicitaba²⁵⁹.

Estas circunstancias hicieron que mejorase no sólo la situación económica de la provincia²⁶⁰, sino que también dio lugar a una serie de cambios fundamentales, como fue la creación de un nuevo modelo de sociedad. A finales del XIX, la hegemonía política y social estaba en manos de una oligarquía que se dedicó a transformar la producción económica vizcaína, poder que se patentizó en obras como fue la construcción de la nueva ría de Bilbao o el rápido proceso de industrialización, que, sin embargo, chocó con la sociedad tradicional bilbaína. Esta evolución industrial se llevó a cabo en un corto espacio de tiempo, por lo que la implantación de la nueva industria tuvo en Bilbao consecuencias significativas como fueron, entre otras, su transformación en una moderna ciudad industrial, que le acarreó la pérdida de sus tradicionales señas de identidad originando fracturas en las tradicionales referencias sociales.

Desde el punto de vista social, nació una nueva clase surgida de los mineros adinerados que empezó a interesarse por la política, y a acaparar los principales puestos. Aunque gozaron de poder desde las instituciones, no fueron capaces de formar un proyecto

²⁵⁸ Vid. MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio, p. 70

²⁵⁹ Vid. ESCUDERO, A. *Minería e industrialización*, (1998), Barcelona, Ed. Crítica, p. 13

²⁶⁰ Para ampliar información sobre cómo se desarrolló el proceso de industrialización en Vizcaya vid. ESCUDERO, A. *Minería e industrialización*, (1998), Barcelona, Ed. Crítica, p.34 y ss.

comunitario bajo el que englobar a toda la comunidad vizcaína, lo que supuso, en cierto modo, un fracaso. Esta nueva burguesía adinerada, sin embargo, se alineó al lado del liberalismo español, pues pretendían conseguir ventajas económicas relacionadas con el proteccionismo estatal, de forma que se privilegiasen sus empresas²⁶¹.

Esta nueva burguesía chocó frontalmente con la tradicional burguesía vizcaína, existiendo conflictos entre ambas clases adineradas²⁶². La nueva situación económica trajo consigo convulsiones sociales que afectaron a todos los estamentos, ya que la naciente sociedad industrial arrinconó a la vieja burguesía vizcaína (los jauntxos)²⁶³, que basaba sus negocios en el comercio con Castilla y el norte de Europa, y que tuvo que amoldarse a la nueva situación para poder subsistir²⁶⁴. En esta lucha por la hegemonía ganaron los burgueses mineros²⁶⁵, puesto que tuvieron un mayor poder político que les acarreo beneficios más cuantiosos, que se tradujeron en la inversión de esas ganancias en transformaciones sociales. Por otro lado, también se dedicaron a la expansión de sus capitales por España, comprando minas primero para luego invertir en otra clase de actividades.

Por tanto, el interés político de la burguesía minera se puede percibir en procedimientos caciques como fue la compra de votos²⁶⁶ para convertirse en senadores o diputados, procedimiento usual en

²⁶¹ Vid. MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio, p. 14

²⁶² Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 53

²⁶³ Tal y como resalta Montero, ya Unamuno resaltó esta tensión entre la nueva burguesía y la tradicional. Nosotros la veremos cuando nos ocupemos de su pensamiento. Vid. MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio, p. 17

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Estos se incorporaron a los partidos dinásticos, y comenzaron a reivindicar la defensa de los Concierptos Económicos, lo que les generó una autonomía económica y administrativa. Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Ed. Arco Libros, p. 18

²⁶⁶ También Unamuno trató el tema de la compra de votos. Vid. MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio, p. 31

la España de aquella época. Un ejemplo de estas prácticas fue la elección de Víctor Chavarri como diputado en 1886, lo que trajo consigo, sin embargo, enfrentamientos con los viejos políticos²⁶⁷. Esta batalla, como ya apuntábamos antes, la ganó la nueva burguesía, lo que acarreó, no una nueva ideología y una serie de valores sociales, sino un único objetivo político: la protección de sus industrias²⁶⁸. Este propósito fue el que logró aglutinar a la burguesía minera que, además de suponer una ruptura ideológica con el liberalismo tradicional vizcaíno, vino a definir la *particularidad* de los industriales vascos como *españolistas*²⁶⁹, frente a los tradicionalistas jauntxos, muchos de los cuales se unieron después al nacionalismo emergente.

Frente a estos nuevos ricos mineros, existía otra clase social emergente y predominante: los obreros, que vivían en precarias condiciones de vida, hacinados y explotados en nombre de la industrialización. La sociedad vizcaína de finales del XIX estaba fragmentada firmemente, puesto existía una separación insalvable entre ricos y pobres, entre obreros y burgueses, divididos, no sólo por sus hábitos y costumbres, sino que incluso existía una separación física: el margen derecha del Nervión para los burgueses²⁷⁰, y el margen izquierdo para los obreros²⁷¹.

Sin embargo, la principal consecuencia de la industrialización vizcaína fue la masiva inmigración a la que se vio sometida toda la comunidad. Con el inicio de las explotaciones mineras se hizo urgente la mano de obra, y esto supuso una oleada de obreros que provenían de toda España para cubrir los puestos vacantes. Esto provocó un ingente aumento de la población del País

²⁶⁷ Vid. MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio, p. 32 y ss. En estas páginas hallaremos, además, el análisis de un artículo de Unamuno en el que se ocupó de esta tensión entre burgueses con respecto a la política.

²⁶⁸ *Ob. Cit.*, p. 34

²⁶⁹ *Ob. Cit.*, p. 38

²⁷⁰ *Ob. Cit.*, p. 16. El pueblo burgués por excelencia fue Neguri, que se convirtió en la residencia habitual de los industriales vascos.

²⁷¹ *Ob. Cit.*, p. 47

Vasco, lo que simultáneamente se tradujo en el recelo de la población autóctona que los veía como *invasores*²⁷². La causa de esta visión negativa de la inmigración se derivó de los efectos originados por la abundante población de las ciudades, tales como la delincuencia, la inseguridad social, la introducción de unas normas morales más relajadas, la industrialización, etc. Al de fuera se le veía como invasor, como *maketo*, en palabras de Sabino Arana²⁷³, alguien que era visto como un ser inferior, culpable de la degradación del medio, y además como competencia a la hora de conseguir un trabajo.

Otro aspecto reseñable que trajo consigo la creciente población inmigrante fue la de la propagación de sus costumbres y su lengua. Esto significó, por un lado, una creciente deseuskarización y el retroceso de la religión de la sociedad bilbaína, pero por otro, el intento de rescatar del olvido una lengua que, en realidad, casi nadie hablaba puesto que estaba dividida en varios dialectos y era usada por una minoría en su vida cotidiana. Esta pretensión de salvaguardar las tradiciones, costumbres, religión y lengua fue un proceso que comenzó en el siglo XVI con una serie de eruditos tales como Garibay, Echave, Oihenart y otros que se dedicaron a justificar los fueros, y que, posteriormente dio lugar a lo que se conoce como *literatura fuerista*, tal y como hemos visto en el capítulo anterior. Ante la creciente pérdida de la *identidad vasca* nació el afán, no sólo de defender sus costumbres, sino de diferenciarse del otro, de modo que comenzaron a realizarse todo tipo de concursos, festivales y juegos literarios para darle impulso a las creaciones en la lengua vernácula. La nueva burguesía, al anteponer los beneficios económicos al sentimiento endogámico de pueblo elegido, fue señalada rápidamente como el enemigo a batir. La

²⁷² Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 69

²⁷³ Con el término *maketo*, Arana se refería a todos aquellos inmigrantes españoles que venían a trabajar en Vizcaya. Remitimos al lector al capítulo dedicado al análisis de su pensamiento para ampliar esta información.

industrialización, lo que consiguió, fue el triunfo de la sociedad burguesa frente a la tradicional, y con ello, el éxito de una serie de nuevas formas políticas y sociales ajenas a su estructura tradicional. Sin embargo, la peor consecuencia fue la del uso del castellano como lengua vernácula²⁷⁴. A pesar de que el euskera apenas era utilizado como lengua en la vida ordinaria, desde el nacionalismo más radical se interpretó que el mayor uso del castellano quebrantaba, no sólo el valor de la lengua vasca, sino que también mermaba la más pura esencia del *ser vasco*. Para luchar contra el olvido del euskera se sucedieron una serie de actividades destinadas a su recuperación, su utilidad y riqueza²⁷⁵. Por tanto, se identificó a los inmigrantes como los causantes de esta penosa situación, incrementándose el odio y la repulsa hacia ellos. Sabino Arana fue el principal instigador de este tipo de concepción racista y xenófoba contra el extranjero, y que posteriormente perduró en el seno de ETA²⁷⁶. En un primer momento, Arana vio la industrialización, al capitalismo, como la “...expresión de la destrucción de las forma de vida tradicionales de la nación vasca”²⁷⁷. Esta negativa visión de la industrialización fue posteriormente cambiada por Arana, considerando que, precisamente ella, era la que caracterizó la superioridad de Euskadi frente a España²⁷⁸:

“Ved abiertas, arrancadas las entrañas de la tierra, taladrados los montes, refrenados los violentos ímpetus de la mar, surcadas las aguas por sinnúmero de navíos [...] perforadas las montañas, agitándose en las mallas blancas y negras de una tupida red de vías ingente multitud de viviendas que producen y

²⁷⁴ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p.147

²⁷⁵ *Ob. Cit.*, p. 157. Para ampliar la información acerca del tema de la lengua vasca y los intentos de recuperación de esta época remitimos al lector al capítulo e el que analizamos los elementos culturales del nacionalismo.

²⁷⁶ Remitimos al lector al capítulo en el que tratamos el nacionalismo vasco tras Arana, donde se incluye un estudio acerca de ETA y su ideología.

²⁷⁷ GUERRERO TORRES, A. “El origen del nacionalismo vasco” en www.laberinto.uma.es/Lab3/Lab3Art4Aguerrero.htm

²⁷⁸ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 37

*almacenan y transportan y vuelven a producir, a almacenar y transportar, en incesante oleaje, loco y frenético que todo lo remueve y lo transforma [...] Todo es obra del vasco... ”*²⁷⁹.

Significativa fue también la adhesión de la mayor parte de los obreros al socialismo a partir del éxito causado por la primera huelga convocada en 1890²⁸⁰. Esta afiliación fue vista como un signo más del españolismo, lo que dificultó aún más las relaciones sociales entre autóctonos e inmigrantes. O más bien, entre nacionalistas y no nacionalistas, puesto que también la nueva burguesía minera fue tachada de traidora por sus contactos y su política con el Estado. Con en el naciente nacionalismo vasco, se originó esta distinción entre *nosotros*, los nacionalistas, y *ellos*, todos los demás, que, años después separará a los posibles objetivos de los aliados de ETA, y que supondrá elección entre la vida y la muerte.

²⁷⁹ Vid. “Conócete a ti mismo” En ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 269

²⁸⁰ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Ed. Arco Libros, p. 19

3. EVOLUCIÓN Y PROGRESO DEL NACIONALISMO DESDE SU FORMACIÓN HASTA HOY.

1. EL PENSAMIENTO DE SABINO ARANA: ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

*¿Cuánto más, necesito para ser dios?*²⁸¹

El camino que hasta ahora hemos recorrido nos ha conducido a través de las circunstancias históricas y culturales que, de alguna u otra manera, influyeron decisivamente en la conformación del sentimiento nacionalista vasco. No obstante, ninguna de ellas habría sido lo suficientemente consistente por sí misma como para originar la ideología política que hoy conocemos. El elemento catalizador de todos esos hechos e ideas, capaz de aglutinarlos y de darles forma, fue Sabino Arana, un aldeano intelectualmente simple pero con una sorprendente capacidad persuasoria.

Es imprescindible analizar las ideas elementales de este personaje si queremos comprender la génesis y formación del nacionalismo vasco, aunque advertimos que nos enfrentamos a un pensamiento repetitivo, con un discurso retórico, farragoso y plomizo²⁸². Sus artículos se caracterizan por el uso de un lenguaje agresivo y provocador, empleando insultos y descalificaciones como únicos argumentos. Sorprendentemente, las obtusas teorías sabinianas lograron sobrevivir e impregnar a la sociedad vasca, llegando incluso hasta nuestros días, aunque soterradamente, en el mismísimo PNV. De ahí la importancia de acercarnos a esta figura para comprender la compleja situación actual del País Vasco, desde su historia.

²⁸¹ EXTREMODOURO, *Jesucristo García*, (1994), Rock Transgresivo, DRO

²⁸² EZKERRA, I. *Sabino Arana o la sentimentalidad totalitaria*, (2003), Barcelona, Belacqva, p. 24

1.1. Biografía de Sabino Arana como elemento para la interpretación de su pensamiento.

Comenzaremos con una breve biografía de Arana para centrarnos después en el análisis de su pensamiento.

Sabino Arana nace en 1865 en Abando²⁸³, en el seno de una familia profundamente tradicionalista y acaudalada. Su padre desempeñó cargos relevantes dentro del movimiento carlista llegando a colaborar activamente en las rebeliones de 1872, hecho por el cual se vieron obligados a exiliarse en Francia, regresando sólo después de acabada la guerra. El próspero negocio familiar de los astilleros pronto se vio perjudicado por las modernas factorías navales, aunque pudieron subsistir gracias a sus rentas. Tanto Sabino como su hermano Luís estudiaron en el colegio jesuita²⁸⁴ de Orduña, lo que les marcó decisivamente puesto que en ambos dejó una huella imborrable esta orden religiosa, por ejemplo, en su defensa de la fe, en lo referente a su organización así como sus ideas en torno a la cuestión foral²⁸⁵. Fue al salir del internado con 16 años cuando se percató de que su patria era Bizkaya y no España, aunque fue su hermano Luis el que definitivamente le abrió los ojos a una nueva realidad en 1882²⁸⁶. Al año siguiente, muere su padre, por lo que toda la familia se trasladó a Barcelona, donde comenzó a estudiar Derecho, carrera que no terminó. Allí realizó algunas

²⁸³ Vid. CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol I (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 51 y ss. para ampliar la información sobre la vida de Arana

²⁸⁴ Esta relación entre los jesuitas y el nacionalismo será analizada detenidamente en otro lugar

²⁸⁵ Son múltiples los artículos en los que trata la cuestión foral, por lo que remitimos a uno de ellos para aclarar su postura. Vid. "Si son fueros los fueros vasko-navarros" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 79

²⁸⁶ Vid. CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol I (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p 55-56. Al más puro estilo agustiniano, esta revelación de su identidad bizkaína le vino a Arana de la mano de su hermano Luis en el jardín de su casa, mientras mantenían una discusión en el que este se declaraba bizkaíno nacionalista mientras que Sabino defendía su carlismo *per accidens*.

actividades políticas, pero al margen del catalanismo naciente²⁸⁷. Al morir su madre, en 1888, regresaron a Abando, donde se presentó a la cátedra de vascuence, ganando la misma don Resurrección María de Azkúe y quedando en segundo lugar Unamuno. A partir de este momento es cuando comenzó su actividad política y literaria, con la publicación de los *Pliegos histórico-políticos* en 1889.

En 1893, en una merienda realizó el *Discurso de Larrazábal* en el que dejó ver su fuerte sentimiento bizkaitarra, y que acabó en discusión entre los hermanos Arana y el grupo de euskalerríacos de Ramón de la Sota. En este año también salió el primer número de su revista *Bizkaitarra*, aunque no tuvo una periodicidad constante. En agosto de ese mismo año se llevó a cabo la primera manifestación del nacionalismo propiamente dicho, y que se conoce como *la sanrocada*. Ya en 1894, al fallecer Fidel de Sagarmínaga, fundador de la sociedad fuerista Euskalerría el grupo de Ramón de la Sota vuelve para intentar integrarse en el nacionalismo. En julio ese año se funda el *Euskeldún Batzokija*, una especie de sociedad cuyo objetivo sería el realzar las ideas vizcaínas. Esta primera sociedad de recreo vasca se caracterizó por su fuerte componente xenófobo y racista puesto que sólo podían ingresar en él aquellos que demostrasen, con documentos legales, su ascendencia puramente vasca²⁸⁸. Debido a que la agrupación tuvo un marcado carácter político, pronto fue cerrada por el gobierno de Cánovas, aunque ella constituyó el embrión del P.N.V. que nació poco después, el 31 de julio de 1895. También tuvo problemas con la justicia a causa de algunos artículos publicados en su revista, llegando incluso a ingresar en prisión. En septiembre, cerraron el *Euskeldún Batzokija* y metieron en la cárcel a la directiva de la misma, aunque tras el pago

²⁸⁷ *Ob. Cit.*, pp. 57-58. La relación entre el nacionalismo catalán y su influencia en Arana lo trataremos más detenidamente en otro lugar.

²⁸⁸ *Ob. Cit.*, pp. 73-85. Aquí podremos ampliar la información sobre el funcionamiento de esta sociedad creada por Arana. Sólo vamos a apuntar que el requisito imprescindible para el ingreso en la misma era de tener los 4 apellidos vascos. Sólo así se tendría voz y voto dentro de la asociación, quedando relegado a un segundo plano lo que no eran "puros" de ascendencia.

de las fianzas pertinentes recobraron la libertad. En enero de 1896 sale Arana de la cárcel tras muchas gestiones y burocracia.

Hacia 1897-98 se produjo un giro importante en la ideología de Arana, puesto que habiendo nacido como un nacionalismo puramente bizkaíno, pasó a convertirse en un nacionalismo vasco, hecho que se manifestó con la creación del neologismo de *Euzkadi*, dejando a un lado al término tradicional de *Euskalerría*. Junto a esta nueva patria, la creación de una nueva bandera: la ikurriña²⁸⁹. Ese mismo año ocupará el cargo de director de la revista *Baserritarra*.

En 1900 se casa con Nicolasa de Achicallende. En 1901 aparece el primer número de la revista *Euzkadi* de la que Arana era director. Sin embargo, el episodio más controvertido de esta época, en 1902, ocurre cuando le dirige una carta a su amigo Pedro Grijalva para que le enviase un telegrama al presidente de los Estados Unidos, Roosevelt²⁹⁰ felicitándole por la concesión de la independencia a Cuba. Este no llegó a cumplir los deseos de Arana, pero aún así fue denunciado y acusado de rebelión, ingresando en la cárcel de Larrinaga, lo que no impidió que días después alguien depositara un telegrama dirigido a la reina británica en su nombre para felicitarla por el fin de la guerra en Sudáfrica. En noviembre fue absuelto por lo del telegrama a Roosevelt, y tras salir de la cárcel se fue a un balneario, puesto que ya estaba enfermo. Murió el 25 de noviembre de 1905.

A pesar de su corta vida, Arana dejó bastantes escritos y artículos en los que desarrolló su *pensamiento*. Nos enfrentamos con una doctrina repetitiva y fastidiosa desde sus inicios, por lo que hemos creído conveniente dividirla en varios bloques temáticos y aludir sólo a aquellos artículos que creamos interesantes para nuestra investigación. Sólo cabría destacar lo que se ha llamado el

²⁸⁹ Vid. DE LA GRANJA SÁINZ, J. L., *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Arco Libros, p. 26

²⁹⁰ Podemos ampliar la información acerca del incidente con Roosevelt en CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. III (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 22 y ss.

giro españolista, en el que rectificó algunas de sus ideas principales, y que trataremos detenidamente una vez analizados los presupuestos ideológicos fundamentales de su ideario político.

1.2. La cuestión foral

Una de las reivindicaciones más importantes de Arana giró en torno a los Fueros, puesto que estaba convencido que con su eliminación se había privado al pueblo vasco de su supuesta libertad e independencia²⁹¹. Establece un nexo de unión indisoluble entre independencia y fueros, que no es estrictamente cierto desde un punto de vista ni político ni legal. Según Arana, los fueros consistían en un código político, civil y económico que regía la vida del pueblo vasco y que manaba de sus costumbres. Fundó esta teoría en una reinterpretación de la historia en la que establecía que nunca fueron conquistados ni por romanos, godos o musulmanes, y que siempre vivieron regidos por sus propias leyes y códigos. Insistió también en la diferenciación entre los Fueros de Bizcaya y el de otras regiones de España, ya que mientras aquellos habían sido leyes consuetudinarias dadas por ellos mismos independiente y libremente, estos eran privilegios y exenciones otorgados por los reyes²⁹². En esta distinción subyace la idea de que Bizcaya era una nación desligada de España, mientras que los fueros de todas las demás regiones significaban su pertenencia a ella²⁹³. Sobre esta base sentará su famoso lema *Jaungoikua eta Lagizarra*²⁹⁴, que significaba

²⁹¹ Vid. "Discurso de Larrazábal" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 69

²⁹² *Ob. Cit.*, "¿Somos españoles?", p. 196

²⁹³ *Ob. Cit.*, "Si son fueros los fueros vasko-navarros", p. 79

²⁹⁴ En los artículos "La pureza de raza" y "La bandera bizkaína" explica Arana el significado de esta expresión. Con ella quiere significar la tradición religiosa y la tradición política. El primer término significa el derecho de Dios en Bizcaya, mientras que el segundo sería el derecho nacional de Bizcaya. Con el término *eta* quiere decirse que ambos términos han de realizarse simultáneamente. Además, el que *Jaungoikua* vaya antes que *Lagizarra* significa que la legislación bizkaína está supeditada a las leyes religiosas y morales. En cuanto a *Lagizarra* o Ley Vieja (Fueros) dice que comprende cuatro cosas: las leyes tradicionales esenciales, la raza tradicional, las costumbres y los

Dios y Fueros, y que, aunque aparentemente pudiera advertirse una cierta cercanía con el lema carlista *Dios, Fueros, Patria y Rey*, en realidad existían discrepancias políticas con respecto a las pretensiones del nacionalismo aranista²⁹⁵. Bien es cierto que en un primer momento Arana los apoyó como única forma de poder restaurar los fueros, aunque después, quiso distanciarse de ellos porque no tenían pretensiones separatistas. Afirmaba que todo fuerismo debía ser separatismo, es decir, que la defensa de la *Ley Vieja* propia del pueblo vasco había de engendrar en sí misma la independencia, ya que era impensable e irreconciliable la idea del Fuero con la pertenencia a España²⁹⁶. De ahí que alegase que con la promulgación de la ley del 76, por la que se abolieron los fueros, se acabase con la libertad de Bizcaya, culpabilizando a España de semejante disparate²⁹⁷.

1.3. Relación entre el carlismo y Arana

Como ya señalábamos antes, la familia de Sabino Arana estuvo muy unida al movimiento carlista. Él mismo reconoció su adhesión al carlismo *per accidens* y, aunque en un primer momento aceptó y asumió las reivindicaciones del pretendiente, tras una conversación trascendente con su hermano Luis conoció cuál era su verdadera patria: Bizcaya²⁹⁸. Fue entonces cuando se percató de que no era una alternativa factible para Bizcaya, puesto que el carlismo no exigía la independencia, se conformaban con la autonomía, por lo que Arana los tachaba de partido españolista, a modo de

usos tradicionales y la lengua tradicional, con lo que definitivamente distingue entre el fuero bizkaíno y del resto de fueros existentes. Ambos artículos los podemos hallar en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B.

²⁹⁵ Vid. "La ceguera de los bizkaínos" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

²⁹⁶ Vid. "Fuerismo es separatismo" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

²⁹⁷ Vid. "Efemérides infaustas" ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 82

²⁹⁸ *Ob. Cit.*, "Discurso de Larrazábal", p. 75

insulto²⁹⁹. También les acusaba de haber copiado se lema de *Dios y Fueros*, apropiándose y convirtiéndolo en *Dios, Fueros, Patria y Rey*, con lo que en realidad dejaba traslucir algo ya evidente para él: que en el carlismo se habían fundido intereses tanto bizkaínos como españoles³⁰⁰. Esto significaba que estaban contra el verdadero pueblo vasco y, por tanto, eran enemigos de la patria, entendida todavía como Bizkaya. Esta fue la razón de la negativa a unificarse con ellos puesto que tenían aspiraciones muy diferentes, no existían afinidades entre ambos grupos, y aún más, Arana culpaba a la política carlista como la responsable del mayor daño causado a Bizkaya³⁰¹. Por esto, afirmó que aquellos bizkaínos que se habían sumado al carlismo lo habían hecho por un falso fuerismo, puesto que desconocían lo que significaban verdaderamente los fueros³⁰².

1.4. El tratamiento de los elementos culturales del nacionalismo.

Ya en el primero de sus artículos titulado "*Pliegos histórico-políticos*"³⁰³ publicado en el año 1888 encontramos las líneas fundamentales de sus argumentaciones políticas. Dividida en cuatro apartados recoge las bases de su ideología: la raza, la

²⁹⁹ *Ob. Cit.*, "Discurso de Larrazábal", p. 69

³⁰⁰ Vid. "La ceguera de los bizkaínos" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

³⁰¹ Vid. "Ir por lana y volver trasquilado" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

³⁰² Vid. "El 25 de octubre de 1839" en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 96

³⁰³ Vid. <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>. Este artículo lo escribió para defender a "su" patria de los ataques de los que había sido objeto a causa de una polémica entre Unamuno y Olea en la revista *El Noticiero Bilbaíno*. El origen de toda esta polémica nace con la conferencia dada por Unamuno en la Sociedad El Sitio en torno a los orígenes de la raza vasca, siendo respondido por Olea en el periódico bilbaíno. Vid. UNAMUNO, M. "Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901", O. C., IV, (1968) Madrid, Escelicer. p. 242-243. La discusión entre estos había sido publicada dos años antes, pero cuando Arana mandó su artículo el periódico se encontró con una negativa, que se extendió al resto de sus publicaciones. Por tanto, se vio obligado a hacerlo por su cuenta

historia, la política y la lengua. Pasemos a ver detalladamente cada uno de ellos.

La raza

Una de las mayores preocupaciones de Arana fue la distinción entre bizkaínos y *españoles*, y se propuso señalar las diferencias entre lo que él consideraba que eran *razas* distintas. El origen de la raza euskeriana³⁰⁴ era y es un misterio debido que no existen vestigios que prueben su posible filiación con cualquier otra tribu, quedando tan sólo un rasgo definitorio: su idioma. Esta inexplicable procedencia le empujó a proclamar que los euskerianos eran los verdaderos y antiquísimos moradores, no sólo de la Península, sino también de gran parte de Europa y del norte de Marruecos. Sostuvo que los vascos eran el origen común de las razas de Europa y parte de África, concediéndole un estatus antropológico que, aún hoy, está por demostrar. Otro argumento que utilizó en defensa de la existencia de la raza vasca fue el siguiente: si distinguimos a los diversos pueblos unos de otros, es decir, los españoles de los ingleses o franceses, y dado que nadie llama a los vascos ingleses, franceses o marroquíes, tampoco podían ser llamados españoles porque no lo eran³⁰⁵. Por tanto, insistió en que mientras la raza española se había ido mezclando con otras, siendo “*un producto latino-gótico-arábigo*”³⁰⁶, los bizkaínos se habían mantenido limpios de sangre, constituyendo una prueba inigualable de este estatus los apellidos y que ellos representaban el

³⁰⁴ Hemos preferido conservar los vocablos originales usados por Arana puesto que queremos ser fiel al pensamiento y el lenguaje del autor. Él mismo inventó muchas de las palabras que usaba por lo que hemos creído conveniente respetar su léxico para no manipular sus opiniones. No obstante, ahondaremos en esta cuestión cuando tratemos la invención de la lengua vasca.

³⁰⁵ Vid. “¿Qué somos?” en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, 126

³⁰⁶ “¿Somos españoles?” en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

sello de la raza³⁰⁷. Sin embargo, no se detuvo en esta distinción entre bizkaínos y españoles basada en la existencia remota de su pueblo, sino que quiso, además, diferenciarlos por su modo de ser atribuyéndoles a estos el origen del declive moral del Bizkaya. De este modo, no sólo provenían de tribus y pueblos de índole diversa, sino que además, ontológicamente, estaríamos ante dos esencias antagónicas. El roce entre ambas *razas* había sido la causa de que existiera la corrupción moral, la debilidad y la falta de inteligencia en la sociedad de su época. Examinó el tipo, el carácter y las costumbres de cada uno de ellos, describiendo primero al bizkaíno como inteligente, noble, hábil, nacido para ser señor, caritativo con sus enemigos, digno, aseado y una serie más de indescriptibles calificativos. Después presentó al español como todo lo contrario, esto es, inexpresivo, adusto, corto de inteligencia y carente de maña, vasallo, sucio etc.³⁰⁸. Este ejemplo de la prosa de Arana ilustra perfectamente la clase de argumentos que solía utilizar, en este caso, para recriminar a los inmigrantes la perversión de las virtudes vascas, afanándose en desacreditar a los españoles y sus simpatizantes, por creerlos responsables de la decadencia de Euskeria y de la pérdida de los valores tradicionales³⁰⁹.

Por tanto, en su empeño de descalificar y atacar a España, tenemos que, por un lado, el pueblo vasco, no sólo era distinto del español, sino que además moralmente eran superiores. A esto añadió que la decadencia en la que habían entrado a finales del XIX, y el posterior extravío de la tradición vasca había supuesto un pecado contra Dios, con lo que dibujó un estrecho vínculo entre

³⁰⁷ Hemos de señalar la importancia que tuvo para Arana y para el nacionalismo naciente los apellidos. Cuando creó la sociedad recreativa Euskeldun Batzokija el requisito fundamental y necesario era la demostración de la pertenencia a la raza bizkaitarra. Esto se probaba con la presentación de un árbol genealógico en el que constara que el individuo en cuestión tenía los cuatro apellidos vascos. Vid. CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. I (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 76

³⁰⁸ Vid. "¿Qué somos?" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 131

³⁰⁹ ARANA, S. "Efectos de la invasión", en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

religión y política que perduró hasta nuestros días. De este modo, la violenta reacción de Arana ante los españoles tomó el cariz de una cruzada contra los infieles que estaban maleando la tradicional religiosidad del pueblo vasco. Un pueblo que se había definido y caracterizado tradicionalmente por su fe y su comportamiento moral acorde con las normas de la Iglesia, y que se había visto corrompido por su relación con los *liberales españoles*. Decía, como si de un grito de guerra se tratase, que había que salvar a la Patria³¹⁰, y con ella salvar a todos sus hermanos. Pero, ¿qué entendía Arana por Patria? La concebía como

“...la familia política y como familia política el conjunto de individuos que tienen un origen común, una misma educación enseñada y transmitida por sus padres y una hacienda de bienes morales y materiales, creada y legada por ellos, el patriotismo no es sino el sentimiento consciente de la patria en cada uno de los individuos de la raza, costumbres e historia comunes que se manifiesta en los actos todos de la vida”³¹¹.

Esta idílica visión contrasta con la presunta invasión de Bizkaya que, sometida por los españoles, se había visto privada de su histórica independencia. En este conflicto, todavía no resuelto, Arana introdujo otro elemento de discordia: la limpieza de sangre. La creencia ancestral de que los bizkaínos habían logrado mantenerse *puros* de las mezclas raciales que, en cambio, sí habían tenido lugar en el resto de España mediante conquistas militares, y que le permitió distinguir dos tipos de ciudadanos: los bizkaínos y los extranjeros, teniendo cada uno de ellos un estatus social bien distinto. Defendió una sociedad de clases en la que los puros de raza gozarían de todos los derechos, mientras que los extranjeros podrían vivir allí, aunque lo harían siempre bajo la supervisión de

³¹⁰ ARANA, S. “Efectos de la invasión”, en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

³¹¹ ARANA, S. “La conciencia de nosotros mismos”, en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

los distintos cónsules. Sin embargo, los españoles serían expulsados para evitar su maléfica influencia. Es significativo que los españoles sean el escalón más bajo de la pirámide social, evidenciando un odio visceral hacia todo lo que señalase a España³¹², designándolos como *maketos*, a modo de insulto, e identificándolos con los moros y enemigos de su patria³¹³. Como responsables de la pérdida de su libertad, tenían que ser expulsados para evitar que transmitiesen sus corrompidas costumbres, ya que identificaba las formas de actuar pecaminosas e inmorales con comportamientos traídos desde fuera. Los españoles estaban contagiando a un pueblo que ancestralmente había sido muy religioso y devoto, por lo que había que evitar que ambos pueblos conviviesen juntos³¹⁴. Y de ellos brota el liberalismo como una facultad intrínsecamente unida a la esencia de lo español, además de ser el origen de la corrupción bizkaína que, de este modo, habría sido importado por los *maketos*. Este, además, emanaba directamente del Estado nacional, y era el causante de la pérdida del estado de felicidad permanente en el que el pueblo vasco vivía antes de la invasión. Además de este perjuicio moral, Arana identificó a los liberales con la depravación y el vicio y por ello ni siquiera concebía que existiesen bizkaínos liberales (ni anticatólicos)³¹⁵. Era ontológicamente contradictorio para él ser vasco y ser liberal, hasta ese punto llegaba la intransigencia de Arana. Distinguía, por tanto, dos tipos de liberalismos: el teórico, que se

³¹² Vid. "La pureza de raza" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 146.

³¹³ *Ob. Cit.*, "Nuestros moros", p. 155. Nos llama mucho la atención el uso de un lenguaje militar para acusar a España de la invasión de su "país". No vamos a insistir más en este asunto ahora puesto que en otro lugar trataremos detenidamente el uso del lenguaje en el nacionalismo.

³¹⁴ *Ob. Cit.*, "Efectos de la invasión", p. 160. También podemos encontrar los mismos argumentos en los siguientes artículos: "Los invasores", p. 192; "Nos vamos civilizando", p. 209

³¹⁵ Vid. "La ceguera de los bizkaínos" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

aprendía, y el práctico, que estaría en la naturaleza humana y que comenzó con el pecado original³¹⁶.

Por tanto, para Arana el liberalismo era interpretado no como una corriente política que promovía las libertades civiles y un límite al poder coactivo del Estado sobre las personas, sino que lo entendía como una amenaza a la tradición y al fuerte sentimiento religioso propio del pueblo vasco³¹⁷. Identificaba la libertad conseguida por el liberalismo con la libertad de Satanás, igualándolo con el anti-catolicismo y con la idea de que todo aquel que no fuese nacionalista entonces no podría ser religioso³¹⁸. El nacionalismo vasco se va a configurar como un movimiento político tradicionalista y católico en el que la religión pasó a un primer plano.

El papel jugado por el catolicismo en la ideología de Arana es esencial si queremos entender la gestación del PNV. Ya vimos en su biografía que estudió en los jesuitas, un hecho que influyó notablemente en él, por ejemplo, a la hora de realizar los estatutos del partido³¹⁹ ya que estaban fuertemente inspirados en el de la orden religiosa. Sin embargo, donde mejor podemos observar esa íntima relación es en la explicación que proporcionó sobre la *ikurriña*, el lema y el escudo³²⁰. Nos vamos a ceñir a la explicación que dio del lema *Jaun-goikua eta Lagi-Zara*, es decir, *Dios y Ley Vieja*. Según Arana, la traducción al castellano sería *Tradición Religiosa y Tradición Política*. El primer término va a significar el Derecho de Dios en Bizcaya, mientras que el segundo alude al Derecho

³¹⁶ Vid. "Efectos de la invasión" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 156-174

³¹⁷ En un pequeño artículo recogido en la revista *Baserritarra* N° 10 titulado "Sucesos españoles" podemos apreciar una crítica al supuesto comportamiento antirreligioso e inmoral de España. Vid. ALDAY, J. M. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. IV (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 504

³¹⁸ Vid. EZKERRA, I. *Sabino Arana o la sentimentalidad totalitaria*, (2003), Barcelona, Belacqva, p. 127

³¹⁹ Vid. "Estatutos del Euzkeldún Batzokija" (extracto) en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 33

³²⁰ *Ob. Cit.*, "La bandera fenicia", p. 332

Nacional propio de los bizkaínos. La conjunción *eta* (y) significaría que en Bizkaya “se deberá realizar simultáneamente lo que significan el primero y el tercer término del lema”³²¹. El que la tradición religiosa vaya antes que la política tiene una notable consecuencia: la legislación bizkaína estaba sometida a las leyes morales y religiosas, por lo que se reforzaba el papel del catolicismo dentro de la sociedad nacionalista vasca al respaldar una postura reaccionaria y tradicionalista. No entendía Arana una *patria vasca* si no era católica, lo que situaría fuera de ella a aquellos que no comulgasen con esta idea³²², sentimiento que continua vivo en el nacionalismo moderado y radical.

La historia y la política

Otro pilar fundamental del pensamiento de Arana fue la reinterpretación de la historia bizkaína. Con la publicación del artículo titulado *Bizkaya por su independencia en 1892*³²³, se divulgó lo que sus seguidores llamaron “el libro despertador de la conciencia nacional” y que constituyó su gran salto a la política y a la *lucha* contra España. Prosiguió su labor ideológica de recuperación del espíritu del pueblo vasco reinterpretando la historia a su conveniencia. En el artículo comenzaba explicando las cuatro batallas que supuestamente habrían ganado los vizcaínos para conseguir mantener su independencia. Según Elorza³²⁴, Arana imitó tanto el estilo como los datos que le iba proporcionando la creciente literatura postromántica que había ido apareciendo, y en la que se narraban las gestas medievales. Estas especulaciones le ayudaron a transformar en odio y recelo hacia los españoles lo que reinterpreta

³²¹ Ob. Cit., “La bandera fenicia”, p. 339

³²² Vid. EZKERRA, I. *Sabino Arana o la sentimentalidad totalitaria*, (2003), Barcelona, Belacqva, p. 61

³²³ Vid. ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 13

³²⁴ Ob. Cit., p. 14

como el valor en la batalla de sus antepasados, comenzando así a inocular en la sociedad vasca la suspicacia y los prejuicios hacia España.

El artículo está dividido en cuatro partes: Arrigorriaga, Gordexola, Otxandiano y Mungia, esto es, cada una de las gloriosas batallas que, según Arana, los vascos habrían ganado. La descripción de los hechos tenía como finalidad el adoctrinamiento del pueblo, puesto que utilizó la historia como vehículo ideológico para despertar un sentimiento nacionalista que aún no existía. Como pretexto empleó, no sólo en este artículo sino en muchos otros, una reinterpretación de esos combates presentando a Bizcaya como la víctima del ataque de otro *país* que supuestamente quería conquistarla, junto con otros argumentos que vienen a intentar fundamentar sus ideas. En primer lugar, mostraba un idílico retrato de la sociedad vasca primitiva caracterizada por su libertad e independencia mítica, así como por su organización política y social tradicional³²⁵. Esto suponía que tanto el gobierno como las leyes de los vascos eran distintivas de su *ser vasco*, afirmando que, aunque poco se conocía de la historia bizkaína antes del siglo IX, habría un hecho innegable: que nunca habían sido conquistados³²⁶. De esta manera alegaba que los bizkaínos tenían que volver a constituirse como la nación independiente que siempre habían sido, restableciendo lo que natural y justamente siempre había sido suyo. Por tanto, ese separatismo que promueve, en realidad no era tal, puesto que nunca estuvieron ligados a España³²⁷. A grandes rasgos podemos resumir que la soberanía vasca consistía en que el poder residía en un pueblo, que se reunía en asamblea general, siendo las leyes las costumbres de ese pueblo. Fue a finales del siglo IX cuando se estableció el Señorío de Bizcaya, nombrándose un Señor

³²⁵ *Ob. Cit.*, "Bizcaya por su independencia", p. 26 y ss.

³²⁶ *Ob. Cit.*, "¿Qué somos?", p. 129

³²⁷ Vid. "Fuerismo es separatismo", en

<http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

que carecía de poder legislativo, que estaba en manos de una Junta General. En España esto nunca había ocurrido pues, habiendo sido conquistados repetidamente, sus leyes eran un compendio de la de distintos pueblos a los que se había sometido (al igual que había ocurrido con su lengua y su raza).

En segundo lugar, aludía a que el motivo de la decadencia del pueblo vasco había acontecido por el acercamiento de los Señores de Bizcaya a la nobleza española por el afán de poder y riqueza. Esta fue la razón por la que más adelante se dio la fatal coincidencia en la que en un mismo individuo recayeran los títulos de Señor de Vizcaya y de rey de Castilla³²⁸. Bizcaya nunca había pertenecido a España, sino que a causa de la coincidencia simbólica en un mismo individuo, Don Juan, de la corona de Castilla y el Señorío de Vizcaya, se concluyó erróneamente una unión substancial cuando tan sólo se trataba de una unión de títulos³²⁹.

En tercer y último lugar, trató la cuestión de la elección del primer Señor, "...gravísimo yerro..."³³⁰ puesto que consideraba este hecho como el origen del *mal bizkaíno*, que pasó de ser un pueblo independiente y libre capaz de dotarse de leyes a sí mismos, a estar legislado por extranjeros. Esta pérdida de su autonomía habría sido fatídica para los vascos, a pesar de que el Señor nunca tuvo un poder absoluto, ya que el pueblo siempre dispuso del derecho a legislar. De esta errónea elección derivó Arana, no sólo el nacimiento del españolismo, es decir, la idea de la unión de España y Bizcaya, sino también la decadencia de su amado pueblo, puesto que del roce de ambos sólo podía concluirse el declive de la tradición más propiamente vasca³³¹.

³²⁸ Vid. "Bizcaya por su independencia", ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 35

³²⁹ Vid. "Pliegos histórico-políticos" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

³³⁰ "Discurso de Larrazábal" en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p.69

³³¹ *Ob. Cit.*, "Bizcaya por su independencia", p. 48

La lengua

En lo referente a la lengua, Arana aceptaba la opinión generalizada que admitía el desconocido origen del vasco, ignorándose además, su filiación con otras lenguas³³². Este oscurantismo propició que se emprendiesen múltiples estudios filológicos de escaso rigor y exactitud con el fin de dotar a la lengua de unos orígenes milenarios. Arana, incluso, quiso adherirse a este naciente movimiento publicando una gramática vasca para intentar revivir y darle una cierta categoría y rango a una lengua que se estaba perdiendo, y que ni él mismo hablaba³³³. Sin embargo, esos estudios e investigaciones que se efectuaron, tal y como ya hemos visto, fueron arbitrarios y tendenciosos, ya que en ellos primaba un interés netamente nacionalista.

Arana, por su parte, comparaba la antigüedad de la lengua bizkaína frente a la española³³⁴, reconociendo, además, que no era el único idioma existente en la península, ya que había otros como el catalán, el valenciano, el gallego, el asturiano o el portugués. Estos se caracterizaban por ser hijos del latín con influencias godas y árabes, resaltando así el efecto en el español de las distintas conquistas, mientras que el vasco se había librado del influjo de las mismas al haber permanecido independiente y libre de las fuerzas bárbaras. Por tanto, según Arana³³⁵, la lengua bizkaína, que realmente es un dialecto de los muchos existentes en la época, existía desde tiempos inmemoriales libre de toda mácula, añadiendo que era anterior incluso al sánscrito. Por otra parte, afirmó que en todas las lenguas podían encontrarse

³³² Vid. "Pliegos histórico-políticos" en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

³³³ Vid. "Discurso de Larrazábal" en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p.69

³³⁴ *Ob. Cit.*, "¿Somos españoles?", p.196

³³⁵ *Ob. Cit.*, "¿Qué somos?", p. 127

particularidades de ella³³⁶, concediéndole al bizkaíno, a través de su lengua, un estatus ontológico casi mágico al haber sido capaz, a través de los siglos, de conservar una lengua que provendría desde el mismísimo Paraíso³³⁷.

Evidentemente, todo este intento de mitificar el euskera partía del temor de Arana a que se perdiese un dialecto que apenas nadie hablaba. Culpaba, por un lado a España por la opresión³³⁸ y la invasión de su pueblo, pero por otro, los mismos vascos eran los causantes de esta desgracia al permitirlo, pues al no hablarlo no conocían su propia lengua. Su propuesta fue la de crear la necesidad de dicho dialecto, es decir, hacer que fuese necesario a través de la educación y la vida cotidiana. Sólo así se haría imprescindible, y con ello, necesario aprenderlo³³⁹. No obstante, hizo una distinción referente al idioma que hemos de resaltar. Ciertamente el vascuence estaba desapareciendo a finales de siglo, apostando por la necesidad de rescatarlo un futuro incierto consiguiendo que la gente lo hablase. Lo que realmente nos llama la atención es que, para Arana, sólo tendría valor el que los vascos lo aprendiesen, ya que el euskera hablado por los españoles carecería no sólo de toda significación, sino que además les negaba la posibilidad de que lo aprendiesen³⁴⁰.

1.5. La visión aranista de la industrialización y la economía del País Vasco.

La creciente industria minera y metalúrgica del País Vasco fue vista, en un primer momento por Arana, como un signo más de

³³⁶ *Ob. Cit.*, "Conócete a ti mismo", p. 272

³³⁷ Cuando examinamos los elementos culturales del nacionalismo tratamos el tema de los orígenes del vascuence. Allí remitimos al lector para ampliar la información que aquí sólo ofrecemos de una manera muy breve.

³³⁸ Vid. "Errores catalanistas", en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 351

³³⁹ *Ob. Cit.*, "Conócete a ti mismo", p. 275

³⁴⁰ *Ob. Cit.*, "Errores catalanistas", p. 353

la decadencia de su amada patria³⁴¹. El desarrollo de la misma, a finales del XIX, trajo consigo una creciente inmigración de obreros que fue percibida como una amenaza por el nacionalismo emergente. Evidentemente para Arana, la afluencia de trabajadores a la industria ocasionó un daño moral³⁴² alarmante ya que se pusieron en peligro los valores tradicionales vascos, tal y como vimos antes cuando tratamos el tema de la raza. Se estaba pecando contra Dios y maleando al individuo³⁴³. Para intentar salvarla y librarla de esta plaga defendió, como única salida, la independencia de España, única vía posible para solucionar este preocupante problema³⁴⁴.

Llama la atención, no obstante, que al referirse a la inmigración obrera se refiriese a ella como la *invasión* española, que había traído consigo a los *maketos*, término despectivo para referirse a los españoles tal y como ya vimos anteriormente, y cómo debería fijarse un lema para aunar a los bizkaínos en su lucha contra ellos³⁴⁵. Esta retórica bélica deja entrever ya la postura oficial del nacionalismo vasco, perdurando hasta nuestros días. La falsa impresión de la invasión del País Vasco será uno de los puntales básicos del discurso nacionalista.

Sin embargo, en un segundo momento Arana varió su percepción de la industrialización, y pasó a verla como algo necesario en la labor de nacionalización que estaba llevando a cabo. Se percató de la necesidad y el poder del dinero para consolidar el nacionalismo, por lo que pasó a defender la vasconización de la industria, poniéndola así a su favor³⁴⁶. Esta razón le llevó a afirmar

³⁴¹ Vid. "Pliegos histórico-políticos" en

<http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

³⁴² Vid. "Extranjerización" En ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 211

³⁴³ *Ob. Cit.*, "Efectos de la invasión", p. 164

³⁴⁴ *Ob. Cit.*, "Efectos de la invasión", p. 166

³⁴⁵ *Ob. Cit.*, "Los invasores", p. 192

³⁴⁶ Vid. "Carta de Sabino Arana a Engracio de Aranzadi" en DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 44

que todo lo bueno que había en los vascos no se lo debía a Castilla, sino que todo era obra de ellos mismos, como la industria minera o la industrialización³⁴⁷. Esta capacidad del pueblo vasco de desarrollarse y progresar la va a derivar de su misma esencia, contraponiéndola a la española, y haciéndole maestro de los que no saben para enseñarles³⁴⁸. Ante la magnitud del fenómeno industrial, Arana no tuvo más remedio que incluirlo en su pensamiento para transformarlo y servirse de él.

Lo que hasta ahora hemos ido analizando son los presupuestos desde los cuales partieron Arana y el embrión del Partido Nacionalista Vasco, para fundar la ideología y la doctrina del nacionalismo. Su discurso político se basó en un hecho indiscutible para él: la invasión española del País Vasco. En muchos artículos mostró su intolerancia hacia todo lo que señalase a España,

“los euskerianos nacionalistas aborrecen a España, porque ha pisoteado sus leyes patrias, profanado y demolido su templo y uncido a su patria el yugo de la esclavitud más infame, y está corrompiéndole la sangre, que es la raza, y va a arrancarle la lengua, que es el euskera, y acabará por estrujarle el corazón del sentimiento nacional”³⁴⁹.

Esta hostilidad se convirtió en el centro de su reflexión política, y a partir de ella concibió distintas estrategias. Por un lado, se dedicó a resaltar la ilustre naturaleza y cualidades únicas del antiquísimo pueblo vasco, sus costumbres, su *Ley Vieja*, su lengua ancestral, sus mitos, su limpieza de sangre, etc. Frente a esta idílica visión contrapuso la sociedad de su tiempo, aquejada por la creciente inmigración obrera, el liberalismo, la pérdida de los fueros, la creciente inmoralidad, etc. fruto del roce con España. Este

³⁴⁷ Vid. “Conócete a ti mismo” En ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 268-269

³⁴⁸ *Ob. Cit.*, “Conócete a ti mismo”, p. 273

³⁴⁹ *Ob. Cit.*, “Hipocresía y egoísmo”, p. 205

panorama le llevó a utilizar otra táctica muy provechosa, apelando al sentimiento patriótico de sus conciudadanos para aunarlos en su lucha: Bizkaya era su Patria, esta había sido sometida, por lo que habría que librarse de su influencia. Arana comenzó por situar Bizkaya como el centro de su reflexión. El movimiento nacionalista que lideró empezó siéndolo sólo de Bizkaya, refiriéndose a ella como a su Patria, y entendiendo a esta como: “...la gran familia o sociedad en que vives...”³⁵⁰ y afirmando a la vez que “...debes amar a tu patria antes que a las demás sociedades”³⁵¹. Todo hombre, por el hecho de serlo, tenía la obligación de amar a su patria, y aquel que renegase de ese deber, debía ser ignorado por los hombres y castigado por la tierra³⁵². Intrínsecamente unido a ese amor a la patria debe hallarse el odio hacia todo aquello que le sea perjudicial, pues es el enemigo³⁵³. Jugó con esta hostilidad para acrecentar la enemistad entre ambos pueblos, soliviantando los ánimos: “nosotros odiamos a España con toda nuestra alma, mientras tenga oprimida a nuestra patria con las cadenas de esta vitanda esclavitud”³⁵⁴. La supuesta invasión española le ofrecía la oportunidad de transformar la historia, forjando, incluso, hasta supuestos mártires que habían muerto por Bizkaya³⁵⁵. En esta conducta resalta el uso de un lenguaje marcadamente bélico y ofensivo fruto, quizá, de la carencia de argumentos sólidos. No obstante, sus ataques más insidiosos no se dirigieron contra los españoles, sino contra los bizkaínos que simpatizaban con ellos. Su estilo era agresivo y crudo atacando a España y a los que apoyaban la pertenencia a la misma: “...Bizkaya (...) nunca sometida (...) intoxicada por el virus españolista (...) humillada, pisoteada y escarnecida

³⁵⁰ Ob. Cit., “Areitz orbelak”, p. 222

³⁵¹ *Ibidem*

³⁵² Ob. Cit., “Conócete a ti mismo”, p. 267

³⁵³ Ob. Cit., “Areitz orbelak”, p. 222

³⁵⁴ Ob. Cit., “El 25 de octubre de 1839”, p. 93

³⁵⁵ Ob. Cit., “Los mártires de la patria”, p. 100

por España, por esa nación enteca y miserable”³⁵⁶. Esto ilustra el violento espíritu del nacionalismo vasco, tanto entonces como ahora, del *conmigo o contra mí*. Son ellos contra nosotros, puesto que no existe un término medio entre ambas posturas.

Por tanto, advertimos que para Arana existía un lazo inquebrantable entre el individuo y su patria, perteneciendo por naturaleza a ella, y estando organizada la misma en torno a un único fin: Dios³⁵⁷. Este nexo substancial entre bizkaíno, patria y Dios lo expresará diciendo que “...ideológicamente (...) antes que la Patria está Dios, pero en orden práctico y del tiempo, aquí en Bizkaya para amar a Dios es necesario ser patriota, y para ser patriota es preciso amar a Dios; porque este se halla comprendido en el lema patrio”³⁵⁸. Estas palabras expresan otro rasgo genuino del nacionalismo vasco, su adhesión al catolicismo más conservador, afirmando Arana que la legislación de los vascos debía basarse en la fe religiosa³⁵⁹. No hemos de olvidar cómo acusaba a los obreros inmigrantes de ser los causantes de la pérdida de sus valores y tradiciones, tal y como ya habíamos visto. Muy sintomático será también el hecho de que firmaba todos sus artículos con un acrónimo: G.E.T.E.J. cuyo significado era “*Todo por la Patria y la Patria para Dios*”.

La terminología que Arana utiliza no sólo incluyó el vocablo *Patria*, tal y como acabamos de ver. También usó la palabra *nación* y *nacionalismo* para definir a su pueblo y las aspiraciones de su partido. Decía que Bizkaya, según la historia, nunca fue parte de la nación española, sino que ella era una nación independiente y en ningún tiempo sometida³⁶⁰. Tal y como vimos al principio de esta investigación, existen diferencias entre *patria* y *nación*, puesto que, aunque ambas coinciden en un cierto apego y amor a un

³⁵⁶ Ob. Cit. “El discurso de Larrazábal”, p. 71

³⁵⁷ Ob. Cit., “Mártires de la patria”, p. 100

³⁵⁸ Ob. Cit., “Areitz orbelak”, p. 223

³⁵⁹ Ob. Cit., “La unión”, p. 242

³⁶⁰ Vid. “Fuerismo es separatismo” en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

determinado territorio, cada una de ellas tiene un matiz distinto. En el patriotismo lo esencial sería la República y la forma de vida libre que en ella se disfrutaría, mientras que para el nacionalismo lo fundamental sería la unidad espiritual y cultural del pueblo. Pues bien, a nuestro entender, en Arana hallamos el empleo de ambos términos de manera indistinta. Ambos significados están tan unidos en su reflexión que los usa indiferentemente. Cuando se refiere a Bizkaya, primero, y a Euskadi, después, será aplicándole el sentido de *patria* como el lugar donde se encontraban los elementos sustanciales de la vida de todo hombre: la ley, la fe, las creencias, la religión, la propiedad y la seguridad. Reconocía en los vascos una unidad espiritual y cultural, que por supuesto, estaría anclada a la tierra e instituciones más propiamente vascas. La nacionalidad será determinada por cinco elementos: raza, lengua, gobierno y leyes, carácter y costumbres, personalidad jurídica³⁶¹.

Establecidos los criterios para la admisión o la exclusión de los verdaderos nacionalistas, Arana se inventó también una serie de elementos identificativos de la nación vasca: la ikurriña, el escudo y el lema³⁶². También creó un nuevo nombre para un nuevo *país*: Euskadi. Comenzó desacreditando los nombres usuales con los que se conocía al País Vasco entonces. Del término *Euzkeleria*, y todas sus variantes, que significaba *pueblo que habla el euskera*, y de las demás formas de referirse a los vascos (como *Vasconia*, *Euskaria* y *Euskéria*) decía que eran nombres inventados por los españoles. Después, inició su propuesta, según la cual, *euzko* se refería a toda la raza vasca, pues era nombre de sangre, de raza y por esto aludía a cada familia que de ella se hubiese escindido. Por tanto *euzko* denotaba *la gente, familia o raza vasca*. Una vez restaurada la nueva palabra con su significación más propia, le añadió el sufijo *-di*, que

³⁶¹ Vid. "¿Qué somos?" En ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 125

³⁶² Podemos ver la explicación y correspondencia entre los tres elementos en "La bandera bizkaína" En ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 224 y ss.

expresaría la doble idea de conjunto y localización. Finalmente obtenemos *Euzko-di*, cuyo significado etimológico era *conjunto de euzkos*, que al aplicarle la regla fonética se convertiría en *Euzkadi*³⁶³.

1.6. El giro españolista.

El proyecto político de Arana, no obstante, fracasaba ante la imposibilidad de aplicar su propuesta a la realidad. Tanto desvarío dio lugar a una persecución política, que terminó con su posterior encarcelamiento, le obligó a cambiar su estrategia. Esto motivó lo que se conoce como el *giro españolista*, aceptando la necesidad de actuar acorde con las reglas constitucionales. No consistía en convertirse en españolista, cosa que nunca hubiese aceptado, sino que aludía a la defensa de los intereses del pueblo vasco desde la constitución, como español que era³⁶⁴. La primera noticia que hubo acerca de este cambio de perspectiva estuvo relacionada con la publicación de un artículo titulado "*Grave y trascendental*"³⁶⁵, aparecido en el periódico *La Patria*, en el que se recogía el rumor sobre el cambio ideológico de Arana, que en esos momentos, se hallaba en la cárcel. La conmoción entre los militantes fue asombrosa, no dando crédito a las noticias aparecidas hasta que no fueron confirmadas por la publicación de otro artículo³⁶⁶ en el que Arana reconoció la necesidad de aceptar la soberanía española, y de elaborar un nuevo programa político en el que se recogiera dicho cambio. Sorprendentemente, a pesar de recomendar la evolución de

³⁶³ *Ob. Cit.*, "Formación de un nombre para el pueblo vasco", p. 244 y ss. No obstante, queremos señalar que también usaba el término *Euskadi* indistintamente. Vid. *Lecciones de ortografía del euskera bizkaíno*, (1896), Bilbao, Tipografía de Sebastián de Amorrortu.

³⁶⁴ Recomendamos la lectura de tres artículos en las que habla de este giro españolista: "Carta a su hermano Luis"; "Comunicado"; "Aclaraciones" en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B.

³⁶⁵ Para consultar el artículo original vid. CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. III (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 272

³⁶⁶ Titulado "Aclaraciones" y aparecido casi un mes después. Vid. CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. III (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 29

la actitud política, Arana quiso desvincularse del partido tras el giro españolista³⁶⁷.

Aunque existen distintas posturas ante el cambio de opinión acerca de su autenticidad o no, si atendemos a los fondos documentales conservados del propio Arana, podemos afirmar que tal *giro* fue sólo una estrategia política con el objeto de seguir luchando por la independencia. En una carta de Sabino escrita a su hermano Luis³⁶⁸ reconoció que tal cambio era una táctica por el bien de la *patria*. Para aclarar esta situación se publicaron algunos artículos, uno de ellos sin firma³⁶⁹, pero supuestamente salido de la pluma de Arana, en la que, mediante un diálogo, se explicaba este intento de despistar a las autoridades y permitir un poco de libertad de acción. Otras publicaciones, como las tituladas “*Nuestro voto*”³⁷⁰ y “*Comunicado*”³⁷¹ también ahondaban en el análisis y justificación de este giro. El mismo Arana se percató de la perplejidad entre las filas nacionalistas ante su actitud, hecho que, paradójicamente, persistió entre los militantes del partido, pues esta doble manera de entender la acción política caracterizará al nacionalismo vasco hasta nuestros días.

³⁶⁷ *Ob. Cit.*, p. 28

³⁶⁸ *Ob. Cit.*, p. 277

³⁶⁹ El artículo se titula “Entre nacionalistas” y podemos verlo en CORCUERA, J., ORIBE, Y. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. III (1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 278

³⁷⁰ *Ob. Cit.*, p. 280

³⁷¹ *Ob. Cit.*, p. 283

2. EL PARTIDO NACIONALISTA VASCO TRAS ARANA: HISTORIA Y EVOLUCIÓN DEL NACIONALISMO.

En 1903 muere Sabino Arana, dejando al incipiente nacionalismo vasco sin el *carisma* de su fundador, pero con una ideología implantada fuertemente entre sus acólitos. Sorprende que con sólo ocho años desde su creación y a pesar de la falta de una fundamentación rigurosa de sus objetivos y aspiraciones, el PNV pudiera sobrevivir a su muerte. Más asombroso aún es que la doctrina permaneciese prácticamente inmutable no sólo hasta la Guerra Civil, sino casi hasta nuestros días siendo la figura de Arana reverenciada y venerada por el Partido Nacionalista Vasco.

2.1. La corriente democrática: el PNV

Es evidente que el fundador tuvo una importancia notable en la configuración de un nacionalismo que no ha sabido (o querido) superar las tesis de un pensamiento reaccionario y retrógrado.

Su temprana muerte trajo consigo la necesidad de encontrar un nuevo líder para el Partido. El mismo Arana se encargó de elegir a su sucesor, Ángel Zabala (*Kondaño*), que se encontró ante una difícil situación, puesto que el giro españolista había provocado una profunda fractura entre los miembros del partido, inaugurando dos líneas ideológicas distintas y enfrentadas entre sí, que aún perviven en el seno del partido. El origen de este conflicto data de la incorporación al PNV de un grupo de euskalerríacos liderados por

Ramón de la Sota, que se habían unido al PNV en 1898³⁷². Aunque compartían muchos de los objetivos del partido, su forma de hacer política era bastante moderada con respecto a la que Arana realizaba. En el momento en que Zabala asumió el mando, esta doble corriente ideológica que existía en el seno del nacionalismo se hizo más evidente³⁷³: por un lado estaban los burgueses euskalerríacos, caracterizados por la defensa de las ideas de lo que se llamó el giro españolista de Arana, con representantes como Eduardo Landeta, Nicolás Viar y Francisco Ulacia. Reivindicaban la evolución de la doctrina nacionalista desde el integrismo hasta una postura más moderada y práctica, buscando más que la independencia, la autonomía vasca algo que para la ortodoxia nacionalista y sus seguidores más radicales significaba *españolismo*, y con ello la traición a la auténtica doctrina del fundador, siendo necesario, para llevar a cabo semejante tarea, la legalización del partido, así como la necesidad de dotarlo de una organización democrática³⁷⁴. La otra corriente pertenecía a los seguidores del núcleo duro del aranismo, con el nuevo presidente a la cabeza, Ángel Zabala, y con otros nombres relevantes que representaban además la ortodoxia del padre del nacionalismo vasco, es decir, Arana, como Evangelista de Íbero³⁷⁵ (integrismo religioso), José

³⁷² Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 32. El verdadero nombre de los así denominados *euskalerríacos* procedía del nombre del grupo fundado por Fidel de Sagarmínaga, *La sociedad Euskalerrria de Bilbao*, del que se escindieron De la Sota y sus seguidores para unirse al PNV. Esta sociedad era fuerista intransigente, constituyendo su principal objetivo la restauración de los Fueros y la defensa de la unión entre vascos y navarros.

³⁷³ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Ed. Arco Libros, p. 37

³⁷⁴ Para el fundador del PNV, la única reivindicación posible para el nacionalismo vasco era la independencia, puesto que la autonomía o el regionalismo era sinónimo de extranjerismo, y por tanto, consistiría en formar parte de España. Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p.103

³⁷⁵ Este padre capuchino, en su libro *Ami Vasco*, expuso todo el ideario político de Arana, convirtiéndose en uno de los libros más leídos del siglo pasado. Podemos ver un extracto de este libro en DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 54

Arriandiaga³⁷⁶ (racista declarado) y Santiago Meabe (antiespañol). Constituida por una pequeña burguesía que pretendía mantener sin cambios el legado del fundador, su objetivo consistía, principalmente, en reivindicar la independencia de Euskadi. Ambas posturas eran legítimas puesto que en Arana se manifestó esta contradicción, tal y como mostramos en el capítulo anterior, entre la primera etapa radical e independentista, y la última, caracterizada por su posibilismo y moderantismo, lo que, no obstante, es muy problemático a la hora de organizar un partido político y todo lo que eso supone.

Fueron necesarios tres años para superar esta crítica situación por la que el partido pasó hasta que lograron unificarse de nuevo en una única postura oficial. Ángel Zabala, en la Asamblea Nacional del Partido, dio a conocer su proyecto político, que consiguió aunar los dos bandos en torno a un único objetivo: la completa restauración de los fueros como símbolo de la independencia de Euskadi³⁷⁷. Desde 1906 encontramos un PNV unido y dispuesto a la lucha política. A pesar de que Zabala pertenecía al núcleo duro del partido, entre 1906 y 1908 comenzó a pesar más el sector de los posibilistas o euskalerríacos, lo que favoreció la consecución de substanciales objetivos como fue la alcaldía de Bilbao gracias al pacto con los monárquicos. Sin embargo, a pesar de ostentar el poder dentro del partido, fueron incapaces de transformar y modernizar las bases ideológicas del aranismo³⁷⁸. Durante esta etapa los dos hombres a destacar fueron

³⁷⁶ En una carta de José de Arriandiaga a Engracio Aranzadi podemos observar cómo, tras la muerte del fundador, el PNV se replantea su estrategia política. Considerando que estos dos forman parte de la línea más radical de Arana, el talante del partido se caracterizará por ser una llamada a la guerra, conjuntamente con otras acciones políticas como a propaganda de la doctrina o la formación de un ejército. Todo resumido, finalmente, en la necesidad de luchar con España apoyando el regionalismo como forma de dividir la unidad política del país. Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 49-51.

³⁷⁷ Vid. VV. AA., *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco*, (1995), Vitoria-Gastéiz, Ed. Evagraf, p.81

³⁷⁸ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 39

Luis Eleizalde (*Axe*) y Engracio de Aranzadi (*Kizkitza*), que hicieron posible la conjunción de las dos corrientes ideológicas intrínsecas al nacionalismo vasco: la ortodoxia de la doctrina de Arana y la praxis de la política autonomista. Esta aparente contradicción es específicamente propia del nacionalismo vasco, puesto que, tal y como hasta ahora hemos visto y como mostraremos a lo largo de este trabajo, su intransigencia ideológica no les impedía pactar con partidos contrarios a su ideología o sus proyectos políticos con tal de alcanzar sus metas.

Entre 1908 y 1915 fue Luis Arana, el hermano de Sabino el que presidió el PNV. El mérito de su gestión consistió en lograr que el nacionalismo utilizase los medios de comunicación para la propaganda y la obtención de prosélitos para la causa de forma que, si hasta entonces los diarios nacionalistas habían jugado un escaso papel dentro de la política, ahora pasarán a ocupar un primer plano³⁷⁹. Recordemos que el periódico fundado por los hermanos Arana, *Bizkaitarra*, había tenido una escasa presencia en el panorama político y social, así como las dificultades que tuvieron para editarlo a causa de los cierres que sufrieron por cuestiones políticas. Ahora, con la creación de *Aberrri* se fundó un periódico viable económicamente y capaz de llegar al pueblo.

Sin embargo, Luis Arana fue expulsado del partido por varias causas, entre las que destacan la mala gestión económica y su radical bizkaitarrismo, que en esos momentos no tenía cabida en la línea moderada que imperaba dentro del PNV³⁸⁰. Esto provocó que por su cuenta fundase un nuevo *Euskeldun Batzokija* en 1915 y refundase el periódico *Bizkaitarra*. En estos años, además, hay que destacar la creación de dos partidos políticos por parte de un disidente del PNV: Francisco Ulacia. Este fundó en 1910 el Partido

³⁷⁹ Vid. VV. AA., *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco*, (1995), Vitoria-Gastéiz, Ed. Evagraf, p. 90

³⁸⁰ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Ed. Arco Libros, p. 43

Nacionalista Vasco Liberal y en 1911 el Partido Republicano Nacionalista Vasco, ambos impregnados del anticlericalismo de su presidente³⁸¹. No obstante, tuvieron una efímera vida, quedando como un antecedente para la creación, en 1930, de Acción Nacionalista Vasca, inaugurándose la izquierda abertzale.

En 1916 el PNV cambió su nombre y pasó a denominarse Comunidad Nacionalista Vasca. Esta transformación estaría originada por ese espíritu moderado que impregnaba al partido, teniendo una doble significación, tal y como la expone De la Granja: por un lado, se tiende a ver al PNV como un movimiento o comunidad con vocación de totalidad, como un todo orientado y dirigido por una misma causa y un mismo fin; por otro lado, se identificaría con un partido-comunidad con vocación de totalidad, resaltando el rasgo religioso propio del catolicismo como iglesia o comunidad de practicantes de una misma doctrina³⁸². El posibilismo en estos momentos dominaba al partido, siendo su principal reivindicación el Estatuto de Autonomía, ya que estaba fuertemente influido por la Lliga Catalana³⁸³. Debido a su éxito electoral se alcanzaron muchos objetivos en este período, que sólo se vio frenado por el retroceso de los resultados en las urnas en 1919, desembocando en otro cisma dentro del partido entre radicales y moderados en 1921. Esta crisis surgió dentro de las juventudes del PNV (EGI), que en aquellos momentos estaban fuertemente influidas por Elías Gallastegui, un simpatizante convencido de la ortodoxia aranista, que acabó con su expulsión y la de sus seguidores del partido, y que terminaron refundando el Partido Nacionalista Vasco (conocidos a partir de entonces como los

³⁸¹ *Ob. Cit.*, p. 39. El Partido Republicano Nacionalista Vasco publicó un manifiesto justificando su posición, y en él podemos ver cómo abogaban por la total separación Iglesia Estado, así como la necesidad de recuperar los Fueros, entendidos como la soberanía del pueblo vasco, y con ellos la libertad de administrarse y regirse independientemente de España. Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 58-60

³⁸² Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Ed. Arco Libros, p.43

³⁸³ *Ob. Cit.*, p.46

aberrianos en honor al nombre del periódico oficial del nuevo partido, *Aberrri*) en 1921. A ellos se les unió Ángel Zabala y el grupo de Luis Arana, que fue nombrado presidente³⁸⁴. Desde este momento, el nacionalismo vasco estuvo escindido en las dos ramas que hasta entonces habían logrado coexistir juntas: la radical de Arana en torno al PNV de Gallastegui, y la moderada de Comunión Nacionalista Vasca agrupada alrededor de Engracio de Aranzadi y Luis Eleizalde³⁸⁵. Evidentemente, la principal diferencia entre ambos partidos era la distinta forma de interpretar el legado de Arana, pero no era la única que los separaba. Otra bastante importante fue su desigual manera de entender la acción política, pues mientras que Comunión pactaba con cualquier partido político que fuese católico y de derechas, aunque no fuese vasco, los *aberrianos* sólo negociaban con nacionalistas, independientemente de que fuesen vascos o no³⁸⁶. Desde un punto de vista político, esto tenía graves consecuencias puesto que limitaban considerablemente las posibles ventajas y beneficios conseguidos, ya que se restringía el campo de acción política. Durante este período, es decir, durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), existieron, además, desigualdades entre ambas líneas desde un punto de vista institucional, puesto que mientras el nacionalismo moderado fue tolerado por el régimen, los radicales fueron perseguidos y castigados tenazmente. La causa de esta distinción se funda en que

³⁸⁴ A los integrantes del nuevo PVN se les conoce también como los *aberrianos* por su periódico *Aberrri*. Siguiendo el modelo irlandés fundaron múltiples grupos sociales (mujeres, montañeros, teatro, etc.) en los que imperaba un espíritu netamente nacionalista. También realizaron labores políticas en contra de la guerra contra Marruecos y apoyaron las iniciativas de otros nacionalismos. Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 40

³⁸⁵ *Ob. Cit.*, p. 46-47

³⁸⁶ Esta nueva forma de hacer política llevó a los nacionalistas radicales a pactar con catalanes y gallegos lo que se conoce como la Triple Alianza, el 11 de septiembre de 1923, con el fin de hacer frente común ante el enemigo: España. Firmado por Acció Catalana, Estat Català, Unió Catalanista, las Irmandades de Fala, La irmandade Nacionalista Galega y el PNV (Comunión Nacionalista Vasca asistió, pero no aceptó el pacto), será el primero de una serie de pactos entre los nacionalismos periféricos Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 77

mientras los primeros se volcaron en una acción social y cultural, dejando en un segundo plano la acción política³⁸⁷, los segundos se centraron precisamente en ella³⁸⁸.

El acercamiento de ambas corrientes se produjo en 1930, siendo definitiva la reunificación en la Asamblea de Vergara de 1931³⁸⁹. El miedo común a la venida de la República y las posibles consecuencias de su llegada, esto es, el laicismo y el anticlericalismo, fue lo suficientemente persuasivo como para hacer frente común a la amenaza. Mientras se iba instaurando el nuevo régimen en España, el nacionalismo vasco se dedicó a rehacerse internamente, ignorando los acontecimientos históricos. Comenzaron por recuperar el nombre tradicional, es decir, Partido Nacionalista Vasco, y la doctrina que nuevamente se hizo mayoritaria entre sus filas fue la del fundador en su versión más intransigente, con lo que hubo un retorno al radicalismo y al catolicismo a ultranza. Esto último provocó una nueva escisión y la creación de un nuevo partido: Acción Nacionalista Vasca, que se declaró de izquierdas, aconfesional y republicana³⁹⁰, sosteniendo, además, una postura más moderada al abrirse a la posibilidad de

³⁸⁷ En 1924, Compañía Nacionalista Vasca emitió una nota oficial en la que se afirma que suspende su acción política para evitar cualquier conflicto, así como la negación de la posible reivindicación separatista de Euskadi. Piden, además, la libertad de acción de las asociaciones culturales vascas a cambio de evitar toda implicación política de las mismas. Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 84

³⁸⁸ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 41. Como muestra de la acción política realizada por los radicales, en 1925 volvieron a pactar con los nacionalistas gallegos y catalanes, constituyendo el denominado comité de acción de la Libre Alianza. Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 85

³⁸⁹ Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, pp. 87-89. Recogen las bases doctrinales que se aprobaron en esta asamblea, fuertemente influidas por la ortodoxia aranista.

³⁹⁰ *Ob. Cit.*, p. 89. No obstante, otros autores como Jon Juaristi sostienen la imposibilidad de la creación de una ANV de católicos no practicantes. Sin embargo, lo que aquí pretendemos señalar es que a pesar de que este partido fue creado en los años 30, poco queda de él en la actualidad. Después de su legalización tras la democracia el partido ha sido una rama más de ETA, y que, además, recientemente ha sido ilegalizado. Vid. Artículo de JUARISTI, J. "ANV, sinécdoque de ETA" en <http://www.paralalibertad.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=17125>

poder realizar pactos políticos con fuerzas de otras ideologías distintas a las suyas.

Pese a los temores iniciales originados por la venida de la República, el PNV tuvo durante esta etapa un profundo, aunque desigual, arraigo en Euskadi. Además, recogiendo el legado de Gallastegui, comenzó a desarrollar una serie de organizaciones satélites en las que comenzó a integrar a la mujer, montañeros y creando múltiples asociaciones cuya principal ocupación consistía en *educar* (o más bien, dirigir) a la sociedad vasca. Durante este período pasó por dos etapas³⁹¹:

1. Entre 1931 y 1933 hubo un enorme desarrollo de la organización, contando con la ayuda de su sindicato Solidaridad de Trabajadores Vascos. Comenzaron por organizar el partido imitando la estructura de un Estado, convirtiéndose, con ello, en una especie de movimiento nacional. En la base social estaban los *batzokis*, que eran centros culturales desde los que controlaban al pueblo, sus actividades sociales, culturales y la educación. Su mayor logro fue el referéndum sobre el Estatuto y el éxito en las elecciones a las Cortes. En este periodo cabe destacar su incesante labor por la defensa de la autonomía. No hubo un cambio doctrinal, pero sí una evolución política, caracterizada por el pragmatismo y la posibilidad de pactar con otros grupos³⁹².

³⁹¹ Así lo recoge DE LA GRANJA, J. L. en su libro *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid, Ed. Arco Libros, p. 55

³⁹²Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 44. Esta forma de hacer política se debió a una nueva generación de nacionalistas como fueron José Antonio Aguirre, Manuel Irujo, Landaburu, Jáuregui, etc. Su estrategia consistió en la defensa de la autonomía vasca dentro de la República, pero sólo como el primer paso para alcanzar la completa restauración de los Fueros. Por esto, comenzaron pactando primero con la derecha clerical y antirrepublicana, y después con el Frente popular. Este cinismo político es esencial al nacionalismo vasco, puesto que, además, en 1933 se creó un nuevo pacto, denominado Galeuzca o alianza de los nacionalistas gallegos, vascos y catalanes en Compostela el 25 de julio. Tal y como acabamos de señalar, ese doble juego es consustancial al quehacer político vasco. Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 49. Este intento de los nacionalismos para aliarse en contra del Estado sigue hoy vigente en anuncios como el de Artur Mas, presidente de

2. Entre 1933 y 1935 nuevamente se originó una crisis interna a causa, otra vez, de la disidencia de Gallastegui y del grupo organizado en torno a su semanario *Jagi-Jagi*, que acabó con su expulsión del partido. La razón de semejante desenlace tuvo que ver con el rechazo hacia la autonomía y el antiespañolismo del grupo. Gallastegui fundó la Federación de Mendigoxales (montañeros) de Vizcaya (o *Jagi-Jagi*) en 1934, asociación que, años más tarde, desembocaría en ETA. A pesar de la situación interna, el PNV rompió su alianza con la CEDA en 1934 puesto que estos no apoyaban el Estatuto, lo que favoreció y justificó su posicionamiento durante la guerra con la República, ya que ellos sí no sólo lo respaldaron, sino que lo aprobaron. ANV intuyó antes que el PNV que la autonomía sólo podría alcanzarse pactando con la izquierda, por lo que llevaba varios años dialogando con ella.

En estos años previos a la Guerra Civil advertimos uno de los rasgos más significativos del nacionalismo vasco: la ambigüedad y plasticidad de su discurso, lo que supuso una extraordinaria mutabilidad en su quehacer político que traslucía su afán por conseguir los objetivos perseguidos a costa, incluso, de su honestidad y lealtad³⁹³. Este tipo de maniobras políticas se manifestaron, tal y como ya hemos señalado, con el PNV entablando vínculos tanto con la derecha como con la izquierda para que el Estatuto de Autonomía fuese aprobado³⁹⁴. Tanto es así

CiU, en el que insta a los nacionalismos vasco y gallego para unirse y condicionar al próximo gobierno español. Vid. Artículo <http://www.adn.es/ciudadanos/20070915/NWS-1016-BNG-PNV-Gobierno-CiU-condicionen.html>

³⁹³ En este sentido, como veremos después, el PNV pasó de posicionarse junto al bloque de los partidos constitucionalistas con el asesinato de Miguel Ángel Blanco, a pactar secretamente con ETA.

³⁹⁴ No desarrollaremos aquí la temática en torno al Estatuto de Autonomía puesto que después trataremos con detenimiento esta cuestión. Ahora sólo nos interesa mostrar la acción política del PNV.

que apoyó a la República cuando comenzó la Guerra³⁹⁵, puesto que acababan de aprobar el Estatuto de Autonomía de Cataluña, y esperaban que también se lo reconociesen a ellos. Efectivamente, la aprobación fue oficial poco después de comenzar la contienda en 1936. El primer lehendakari fue José Antonio Aguirre, y durante la guerra, Manuel Irujo formó parte del Gobierno de la República como ministro con Largo Caballero, primero, y con Negrín después. Conseguidas sus aspiraciones, el PNV reclutó varios batallones, los llamados *Euzko Gudarostea*, que, independientes del ejército republicano, resistieron la ofensiva del general Mola contra Vizcaya. A pesar de haber conseguido la aprobación del estatuto, algunos nacionalistas vascos (Ajuriaguerra³⁹⁶ y Onaindía) llegaron a negociar con el ejército italiano (conocido como *Pacto de Santoña*³⁹⁷), aliados del frente nacional, su rendición y la entrega de Santander a cambio de la evacuación de los vascos civiles y militares que allí se concentraban, aunque finalmente resultó un fracaso puesto que el bando nacional no lo reconoció³⁹⁸.

La elección de un bando u otro no fue homogénea dentro del nacionalismo vasco, puesto que mientras los del PNV y ANV defendieron la República, los radicales de *Jagi-Jagi* lucharon por la independencia de Euskadi, abandonando la lucha cuando esta fue tomada por los franquistas. Acabada la guerra, los dirigentes del PNV, con Aguirre a la cabeza, marcharon al exilio, donde al principio, siguieron perteneciendo al Gobierno de la República y

³⁹⁵ Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 117

³⁹⁶ Ajuriaguerra terminó en la cárcel por esta acción. Tras la guerra, en 1943, quedó en libertad, y pasó a convertirse en el líder de la resistencia contra Franco. Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 49

³⁹⁷ Para conocer en qué consistió este pacto, vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 63

³⁹⁸ Este oscuro episodio del nacionalismo vasco muestra esa doble cara política de la que hemos venido hablando. A pesar de apoyar a la República, este Pacto de Santoña prueba su deslealtad hacia la misma. No está muy claro aún el papel jugado por el lehendakari Aguirre, puesto que hay quienes afirman que estaba al tanto de todo este entramado. En aquel momento, este se desvinculó de cualquier responsabilidad. Vid. FERREIRA, J. "El Pacto de Santoña", Segunda Época - nº 19 - Marzo de 2003 en <http://rincones.villadesantona.com/?p=28>

reconociendo su legitimidad. Sin embargo, en 1945 el PNV rompió su alianza con ella y quiso reivindicar la independencia de su Gobierno, exigiendo el reconocimiento de los demás partidos en el exilio. Debido a la desaparición de Aguirre durante un año³⁹⁹, fue Manuel de Irujo el que, mediante el Consejo Nacional de Euskadi⁴⁰⁰, suplantó al Gobierno Vasco, que momentáneamente se había quedado sin una cabeza visible con la desaparición del Lehendakari. Mientras Aguirre regresaba, Irujo se dedicó a dirigir el partido ilegítimamente, desde el punto de vista político, con acciones como la aprobación de un anteproyecto de Constitución vasca (con la inclusión de territorios que no pertenecían al País Vasco), o la firma de acuerdos con Francia. Esta falta de lealtad fue sancionada por el Lehendakari a su vuelta, ahora desde Nueva York, aunque, en realidad, este prosiguió con una política bastante parecida a la de Irujo.

El objetivo primordial de Aguirre en estos momentos fue la de dar a conocer la cuestión vasca al mundo, recurriendo a toda clase de estrategias políticas. La más significativa, y sombría también, fue la de ponerse al servicio de los Estados Unidos colaborando con los servicios americanos de espionaje, dedicándose a vigilar y delatar actividades relacionadas con el fascismo o el comunismo. Con ello, Aguirre quería lograr que cuando la Dictadura cayese, Euskadi fuese reconocida como Estado independiente de España. Eran los años de la Guerra Fría, en los que el conflicto entre los Estados Unidos y la URSS generó una psicosis ante todo lo que sonase a comunista. El PNV tenía esperanzas en el derrocamiento de Franco por parte de las fuerzas

³⁹⁹ Aguirre se hallaba en Bélgica cuando el ejército nazi la invadió Francia, lo que le ocasionó toda una aventura para escapar y conseguir llegar a América, donde se exilió.

⁴⁰⁰ Podemos ver el manifiesto fundacional de este Consejo en DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 127

aliadas⁴⁰¹, ya que se habían realizado algunas acciones dirigidas a sancionar la dictadura franquista, como por ejemplo el aislamiento de España tras haber sido condenada por la ONU en 1946. El motivo por el que los americanos se decidieron a apoyar a Franco, y por tanto, traicionar a los nacionalistas, se debió a que hallaron en la dictadura un pilar muy rentable para frenar al comunismo⁴⁰². Esto se plasmó con los acuerdos hispano-americanos de 1953.

Este fracaso supuso un duro golpe al nacionalismo, produciéndose una fuerte crisis interna y una colosal desilusión entre los vascos exiliados que creían que el fin de su destierro estaba cercano. El Congreso Mundial Vasco fue realizado para intentar subir los ánimos de un nacionalismo que sufría una grave decepción, realizando otras labores culturales, como su integración en la democracia cristiana, o la participación en el Movimiento Europeo que luchaba por una Europa Federal, basada en los pueblos y no en los Estados, dentro de la cual, podría insertarse una Euskadi independiente⁴⁰³.

En 1960 murió Aguirre, y su sucesor, Jesús María Leizaola, no fue capaz de superar la gestión de su predecesor. Realizó una tarea anodina e intrascendente hasta la aprobación del Estatuto de Gernika en 1979. En estos años la labor del PNV se vio eclipsada por el surgimiento de ETA como grupo terrorista que defendía la supuesta liberación de una Euskadi sometida. El surgimiento de la banda tuvo como motivo principal la crítica a la labor de los dirigentes del PNV durante la dictadura, puesto que existía un evidente desánimo entre las nuevas generaciones. Más adelante

⁴⁰¹ Vid. GARMENDIA, J. M. *“ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978)”* en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 89

⁴⁰² Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 50

⁴⁰³ En 1949, Aguirre e Irujo hicieron una declaración política que muestra el ideario político de esta época, en las que recoge sus posiciones democristianas y europeístas y que podremos encontrar en LANDABURU, J. *La causa del pueblo vasco*, citado por DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 51

ampliaremos esa cuestión puesto que ahora analizaremos la trayectoria política del PNV.

Durante la Transición, el PNV se vio reforzado y evitó el aislamiento anterior participando activamente en la escena política. Se dotó de nuevos medios de comunicación como los periódicos *Euzkadi* (1976-1987) y *Deia* (desde 1977 hasta nuestros días) como elementos de propaganda y reclutamiento. En 1977 fue elegido presidente del EBB, y más tarde como Lehendakari, Carlos Garaikoetxea. De alguna manera se actualizó la ideología nacionalista, abriéndose a todos los vascos, e incluso a los inmigrantes, definiéndose como un partido de masas, aunque se mantuvo el lema JEL de Arana, y su acción política comenzó por ser moderada y abierta a pactos con partidos no nacionalistas. El principal objetivo de este PNV en la democracia fue definido como la consecución de un Estado vasco autonómico⁴⁰⁴.

Por su lado, el nacionalismo abertzale se dividió en dos grupos: *Euskadiko Ezquerria*, fundada en 1977 y próxima a ETA político-militar; y el sector vinculado a ETA militar, con *Herri Batasuna* (1978) a la cabeza y la alternativa KAS, así como todo el entramado de asociaciones afines a ellos como el sindicato LAB, las Gestoras Pro- Amnistía, Asociaciones de Mujeres, de Montañeros, etc. En cuanto a ETA, ninguna de sus ramas aceptó la democracia española, lo que provocó un aumento del terrorismo, beneficiando al nacionalismo más moderado, lo cual no significó que el PNV no pusiese obstáculos al intento de implantar la democracia en España. El testimonio más claro de esta postura se ejemplifica en la actitud de no apoyar la Constitución, en contra de la opinión de significativos políticos como fueron Irujo o Leizaola, ya que se abstuvieron en el referéndum del 6 de diciembre de 1978. Lo que sí

⁴⁰⁴ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 54. De nuevo prima una actitud práctica dentro del PNV, prefiriendo pactar con el Partido Socialista de Euzkadi y ESEI (un pequeño partido nacionalista), que con el Frente Nacionalista Vasco y el entorno de ETA.

aceptó fue la vía autonómica, apoyando el Estatuto, aunque siempre visto como un primer paso de la futura independencia de Euskadi. Garaikoetxea y Suárez fueron los artífices de la negociación de 1979, y ese mismo año el PNV obtuvo muy buenos resultados en las urnas. Mientras tanto en Navarra se evidenció la falta de interés en pertenecer a la Comunidad Autónoma de Euskadi, y se consolidó como Comunidad Foral, acogándose a la Ley de Amejoramiento del Fuero de 1982.

Dos hechos son reseñables durante los años 80 en Euskadi, siendo el primero que, tras la aprobación del Estatuto⁴⁰⁵, el PNV logró una gran autonomía, lo que provocó que las consiguientes acciones políticas y sociales le permitiesen organizar la comunidad a su manera. Esta hegemonía del PNV volvió a plasmarse con el éxito de las elecciones autonómicas de 1984. El único problema reseñable de estos años fueron las tensiones entre el Lehendakari Garaikoetxea y Arzalluz, provocando la dimisión del primero y la creación por este de un nuevo partido político, *Eusko Alkartasuna*. Fue sustituido por José Antonio Ardanza, que tuvo que pactar con el PSOE y convocó elecciones anticipadas en 1986.

El segundo hecho acaecido en esta década fue el Pacto de Ajuria Enea (1997), titulado “*Acuerdo para la normalización y pacificación de Euskadi*”⁴⁰⁶ con el que se pretendió acabar con el terrorismo de ETA desde la democracia, para lo cual se unieron todos los partidos políticos. Se expresó claramente el rechazo de la vía del terror como intento de alcanzar fines políticos, desvinculándose a ETA del sentimiento mayoritario de los ciudadanos vascos, afirmando su adhesión al Estatuto de Gernika.

⁴⁰⁵ *Ob. Cit.*, p. 55. El que los nacionalistas vascos consiguiesen algunos privilegios frente a otras comunidades tuvo que ver con la idea de que era necesaria más autonomía para poder librarse de ETA. Una sutil estrategia que el tiempo ha demostrado no ha tenido ningún valor frente al terrorismo.

⁴⁰⁶ Vid. DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel, p. 178

En la década de los 90 el PNV sufrió un retroceso, que se vio agravado con el asesinato de Miguel Ángel Blanco en 1997 y el nacimiento del llamado *espíritu de Ermua*, que logró unificar a nacionalistas y no nacionalistas en contra del terrorismo de ETA. Si bien, en un primer momento, se consiguió una fuerte unión entre todos los partidos políticos, incluidos los nacionalistas, el PNV terminó firmando el llamado *Pacto de Estella* (o *Acuerdos de Lizarra*)⁴⁰⁷ el 12 de septiembre de 1998, en el que los principales partidos nacionalistas, incluidos los ligados a ETA, así como asociaciones y sindicatos de tendencias nacionalistas, pactaron con el fin de alcanzar una Euskal Herria libre e independiente. El texto en el que se recoge el acuerdo se caracterizó por la equiparación entre el problema vasco y el irlandés. Esta analogía, muy presente en ETA, no tiene ninguna fundamentación dado que ambos problemas son esencialmente distintos. Sin embargo, desde el nacionalismo vasco, radical o no, se ha querido igualar tomándose como modelo para una posible negociación entre vascos y españoles⁴⁰⁸.

La firma de este pacto por el PNV facilitó lo que se conoce como la *Declaración de Barcelona*, un documento conjunto con otros dos partidos nacionalistas de España: Convergencia y Unió y el Bloque Nacionalista Galego⁴⁰⁹. Llegó, además, a un acuerdo con ETA, logrando que declarase una tregua el 16 de septiembre de ese mismo año, tan sólo cuatro días después de la firma del *Pacto de Estella*, para, de este modo, rentabilizar el supuesto *poder* de los moderados sobre los radicales. Por otro lado, el PNV admitió la ineficacia del Estatuto, y admitió abiertamente su intención de luchar por la independencia de Euskadi, alineándose así junto a las tradicionales reivindicaciones etarras. Esta intención soberanista del

⁴⁰⁷ El texto completo lo podemos consultar en <http://www.filosofia.org/his/h1998liz.htm>

⁴⁰⁸ En el capítulo siguiente dedicado al nacimiento de ETA trataremos con detenimiento la relación entre ambos nacionalismos.

⁴⁰⁹ Vid. DE LA GRANJA, J. L. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos, p. 58. A lo largo de todo el capítulo hemos ido señalando la unión de fuerzas entre los nacionalismo nacionales, que como vemos, llega hasta la actualidad.

PNV se tradujo en las urnas con una fuerte pérdida de votos y la necesidad de pactar con *Eusko Alkartasuna* (EA) y con *Herri Batasuna* (HB) para gobernar. En 2000 ETA volvió a intentar y el PNV tuvo que romper el pacto, pero no la línea independentista, puesto que, con Arzalluz a la cabeza, se propusieron elevar sus reivindicaciones a la Unión Europea, reclamando un Estado Vasco dentro de ella.

Con el nuevo siglo, el PNV ha seguido en su línea de ambigüedad e imprecisión característica. Lo más destacable ha sido la propuesta del lehendakari, conocida como Plan Ibarretxe, en la que se pretende alcanzar la independencia de Euskadi de una manera unilateral e ilegítima⁴¹⁰. Lo que parece evidente es que, a pesar de los años, la doctrina de Arana pervive en el Partido fundado por él a finales del siglo XIX.

2.2. La corriente radical: ETA.

*“Que un hombre bomba entró en un bar,
dispuesto a dialogar, con sus muertos”⁴¹¹*

Al estudiar el nacionalismo vasco no podemos omitir la referencia a ETA como una de sus ramificaciones. Hemos creído necesario el análisis sobre su nacimiento y formación por dos razones: la primera es la permanencia en su ideología de varios conceptos y teorías de Sabino Arana, lo que no deja de ser paradójico dada la tendencia socialista y comunista en los primeros momentos de la banda. La segunda razón es la notable relación

⁴¹⁰ Esta propuesta de autonomía será analizada en este trabajo más adelante, conjuntamente con los diversos Estatutos de Autonomía que ha tenido Euskadi a lo largo de la historia.

⁴¹¹ EXTREMODOURO, *Primer movimiento, el sueño*, (2008), La ley innata, DRO

entre la fundación de ETA y la Iglesia vasca, en la que nos detendremos a continuación para intentar esclarecerla.

El vínculo entre la iglesia vasca y el nacionalismo existe prácticamente desde el nacimiento de este último. La mayoría de los ideólogos del nacionalismo habían y han sido clérigos: Manuel de Larramendi, jesuita del siglo XVI-XVII; Pedro Pablo Astarloa sacerdote del finales del XVIII y principios del XIX, o ya en el siglo XX, Barandarián y Lecuona, Evangelista de Íbero⁴¹², Policarpo de Larrañaga, Alberto Onaindía o José de Artizimuro (*Aitzol*). Sin embargo, también existió un antecedente de esta conexión ligado más a la acción que a la teorización, la del sacerdote Manuel Santa Cruz, conocido como el cura de Santa Cruz que llegó a luchar en las guerras carlistas en el bando de estos últimos. Precisamente fue el movimiento carlista el que posibilitó y acercó al clero vasco al nacionalismo, junto con el pensamiento de Sabino Arana, tan indiscutiblemente unido al catolicismo⁴¹³.

La visión que existía en el PNV sobre el País Vasco, es decir, la de Arana, era aceptada y asumida por los sacerdotes vascos puesto que estos solían vivir con el pueblo, en una cercanía vital que les permitía identificarse con ellos y con su realidad. Ya desde el siglo XIX existía una fractura en la Iglesia vasca entre el alto y bajo clero. La alta jerarquía eclesiástica vivía en la opulencia, vendiendo favores a los burgueses a cambio de dinero, mientras que el clero rural vivía de la caridad del pueblo. Estas circunstancias vitales acercó a los curas al pueblo llano, con el que se identificaba por pasar las mismas penurias y necesidades⁴¹⁴. Esto, además, se tradujo, por un lado, en un creciente anticlericalismo hacia los curas ricos, y por otro lado, supuso la admisión de los

⁴¹² Este escribió, a la muerte de Arana y dedicado a él, su libro *Ami Vasco*, en el que proporcionó, siguiendo la doctrina del fundador, las claves para entender conceptos como patria, nación o Estado, así como la explicación de los derechos y deberes de los vascos. Vid. BASTANTE, J. *Los curas de ETA*, (2004), Madrid, La esfera de los libros, p. 54

⁴¹³ *Ob. Cit.*, p. 55

⁴¹⁴ *Ob. Cit.*, p. 57

postulados nacionalistas por parte del clero rural vasco, y posteriormente, de los de ETA. Otro aspecto relevante es la relación entre los curas y la lengua, puesto que fueron los primeros que cultivaron el euskera, alentando y estimulando la perpetuación de las tradiciones vascas. No en vano, eran ellos los que, hasta entonces, se encargaban de enseñar una lengua al pueblo que prácticamente estaba olvidada⁴¹⁵.

El papel jugado por los clérigos comenzó siendo, principalmente, ideológico, pero cuando se declaró la guerra civil, se destapó la auténtica realidad en la Iglesia vasca: la existencia de un doble estamento eclesiástico posicionado cada uno en un bando. La alta jerarquía se puso de parte del franquismo, mientras que la baja se alió con el nacionalismo más ortodoxo⁴¹⁶, y con ello, con la República, lo que se tradujo en fuertes represiones y matanzas de sacerdotes nacionalistas, hecho nunca recriminado a Franco por parte de los obispos que los apoyaron, lo que generó una desconfianza entre ambos estamentos⁴¹⁷. En la posguerra, los curas vascos jugaron un papel preponderante, denunciando los malos tratos realizados por el régimen, al tiempo que promocionaban el renacimiento de la cultura y la lengua vasca. La espiral de violencia y represión franquista al nacionalismo vasco les proporcionó la base para ponerse al lado de un pueblo que sufría las injusticias de la dictadura, llevándoles a reivindicar la liberación del pueblo vasco. Esto, significó, pues, la entrada en la política del clero vasco afín a la ideología nacionalista⁴¹⁸, lo que supuso más enfrentamientos entre el nacionalismo y el franquismo.

⁴¹⁵ *Ob. Cit.*, p. 56. También vid. BAEZA, A. *ETA nació en un seminario. El gran secreto*, (1995), España, ABL Press, p. 61

⁴¹⁶ Esta división entre la alta y la baja jerarquía eclesiástica se traducirá después en la violencia hacia sacerdotes no nacionalistas. Vid. BASTANTE, J. *Los curas de ETA*, (2004), Madrid, La esfera de los libros, p. 161 y ss.

⁴¹⁷ *Ob. Cit.*, p. 68

⁴¹⁸ *Ob. Cit.*, p. 84. Esta afinidad llega extremos de querer establecerse como provincia eclesiástica los territorios de Vitoria, Bilbao, San Sebastián, e incluso, hasta Pamplona. El problema de esto es el significado, en clave nacionalista, que podría derivarse de esa unión.

Es significativo que el origen de ETA (*Euskadi ta Askatasuna*, Euskadi y Libertad), coincidiese, como no podía ser de otro modo, con el 31 de julio⁴¹⁹ de 1959. Los fundadores, Julen Madariaga⁴²⁰, José Luis Álvarez Emparantza (*Txilardegi*) y Benito del Valle, eran jóvenes estudiantes provenientes de la clase media urbana vasca descontentos con la estrategia seguida hasta entonces por los integrantes del PNV. El desánimo⁴²¹ y la falta de acción por parte de los mayores hizo resurgir un sentimiento de rebeldía y revolución que desembocó en el nacimiento de la banda terrorista. En el fondo latía una doble manera de considerar la relación con España: intervencionista o no intervencionista. En estos momentos, durante el franquismo, la actitud del PNV fue la de aceptar hacer política en Madrid, intentando alcanzar sus objetivos siguiendo las reglas democráticas y mediante pactos y convenios con el Estado. Sin embargo, ETA optó por la segunda opción, ignorando la política *española* y preocupándose sólo de los problemas que atañían al pueblo vasco⁴²².

ETA no nació de la nada, sino que tuvo sus antecedentes en asociaciones como *Aberri* o los *Jagi- Jagi* de Gallastegi. La nueva generación de nacionalistas comenzó a ver la necesidad de replantear la acción política realizada hasta entonces por sus mayores, a los que consideraban alejados de la verdadera realidad vasca, y decidieron actuar por su cuenta. En aquellos años el PNV

⁴¹⁹ Tal y como había hecho ya Arana con el PNV en 1895, ETA hizo coincidir la fecha de la fundación de la banda con el día de San Ignacio de Loyola. Será muy importante para el nacionalismo vasco, no sólo la figura de San Ignacio, sino también, la estructura de La Compañía de Jesús, que será imitada por ellos.

⁴²⁰ Madariaga comenzó siendo un infiltrado del PNV en ETA, pero terminó por unirse a la banda. Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 549

⁴²¹ Un elemento esencial de este desánimo fue lo que se conoce como la "traición americana", y que vimos en el capítulo anterior, que consistió en el reconocimiento americano del régimen franquista. Vid. GARMENDIA, J. M. "ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978)" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 85.

⁴²² Vid. JÁUREGUI, G. "ETA: orígenes y evolución ideológica y política" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 199

tenía una organización juvenil (EGI)⁴²³ a través de la cual intentaban llegar a la juventud vasca que vivía en España, mientras ellos seguían en el exilio, y que les amenazaban con quitarles su sitio⁴²⁴. Sin embargo, para esa juventud inconformista y crítica no era suficiente el aparato del partido, así que se empezaron a organizarse, aunque respetando al partido, realizando acciones de carácter político, y evitando la pasividad improductiva propia del PNV en esos años. Para esto, crearon la iniciativa EKIN (*Hacer*) en 1952⁴²⁵. Su objetivo era reanimar a un nacionalismo que era ajeno a lo que verdaderamente estaba ocurriendo en el País Vasco, puesto que la permanencia en el exilio del aparato del partido los alejaba de la realidad vivida allí. Comenzaron a realizar una serie de labores culturales, así como cursillos de formación para captar nuevos miembros. Lo característico de este grupo fue su marcado interés intelectual dirigido al estudio minucioso de todo lo relacionado con el País Vasco: lengua⁴²⁶, historia, folklore, etc. Querían redescubrir el nacionalismo empezando desde cero, pero además, querían darlo a conocer. Esta fue la causa por la que terminaron uniéndose a las juventudes del PNV, puesto que se encargaron de impartir charlas educativas profundamente influidas por el nacionalismo⁴²⁷. Txillardegui fue el que propuso el nombre⁴²⁸,

⁴²³ *Eusko Gastedi Indarra* (EGI) fue fundada en 1945 por el PNV con la intención de proporcionar a los jóvenes vascos de una educación patriótica. Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 547

⁴²⁴ Vid. JÁUREGUI, G. "ETA: orígenes y evolución ideológica y política" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 181.

⁴²⁵ Los integrantes de EKIN eran, en Vizcaya, Julen Madariaga, Irigoyen, Manu Aguirre, Gainzaráin y José M^a Benito del Valle. En San Sebastián, Txillardegui, Larramendi y Albizu. Vid. GARMENDIA, J. M. "ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978)" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 85. Comenzaron siendo un grupo de estudios de universitarios. Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 546

⁴²⁶ Este interés por la lengua, herencia sin duda de Sabino Arana, también será decisiva en ETA. Le llevará a copar la enseñanza del vasco a partir del año 1977 y la implantación de la democracia en España. En contra del PNV controlará todo el entramado docente con métodos ilegítimos. Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 17 y ss.

⁴²⁷ Vid. GARMENDIA, J. M. "ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978)" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 99.

que según él significaría la lucha por una “*Euskadi independiente, por medio de un Estado Vasco, y Askatasuna, el hombre libre dentro de Euskadi*”⁴²⁹, toda una declaración de principios.

Desde el punto de vista ideológico, según Gurutz Jáuregui⁴³⁰, el nacionalismo vasco nació de la confluencia de dos factores: de un lado, la doctrina radical e intransigente de Sabino Arana. El pensamiento del fundador del PNV, en su versión más radical, fue acogido con especial veneración entre una juventud deseosa de acción. La idea de un país *invadido* por España, que estaba siendo *privado de su libertad* caló profundamente entre los componentes de EKIN, constituyendo el motor de su obra. Por otro lado, el franquismo y la represión realizada contra ellos (en general, en estos años se hostigaba a todo aquel que estuviese en contra de Franco, y no sólo a los nacionalistas) hizo posible que se identificase, y en cierto modo se justificase, la supuesta invasión con las acciones opresivas de la dictadura.

El nacimiento de ETA, por tanto, estuvo desde sus inicios fuertemente vinculado a Sabino Arana. En sus doctrinas halló la descontenta juventud vasca del franquismo, una ideología acorde con esas ganas de actuar por la libertad de su patria. El concepto de invasión ya aparecía en muchos de los escritos de Arana⁴³¹, y fue rescatado por los intelectuales de ETA, aunque tomando algunos matices que lo distinguían de él. Otras nociones, como las de

⁴²⁸ En un primer momento, el nombre elegido había sido ATA (*Aberri ta Askatasuna*, Patria y Libertad), pero dado que ATA significaba “pato” en español, decidieron cambiarlo a ETA. Vid. GARMENDIA, J. M. “ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978)” en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 85. Otra versión acerca del cambio de nombre afirma que haber elegido “Patria y Libertad” (ATA) llevaba consigo el peligro de que pudieran identificar con sus ideales cualquier región de España, con lo que decidieron vincularla directamente con Euskadi. Vid. BAEZA, A. *ETA nació en un seminario. El gran secreto*, (1995), España, ABL Press, p. 101

⁴²⁹ GARMENDIA, J. M. “ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978)” en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 85.

⁴³⁰ Vid. “ETA: orígenes y evolución ideológica y política” en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 173.

⁴³¹ Remitimos al lector al capítulo concerniente a Sabino Arana, donde podrá consultar los distintos artículos en lo que trató este tema.

religión y raza, no fraguaron en su pensamiento⁴³², puesto que prefirieron conceptos como la lengua o la cultura, que estaban intrínsecamente unidos a la idea de etnia⁴³³. Si bien Arana comenzó siendo un pilar esencial para ellos, su ideología pronto se vio afectada por otras pensamientos y corrientes como fueron los libros *Vasconia* de Federico Krutwig, y *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, la obra de Oteiza o los nuevos movimientos anticoloniales que empezaron a surgir por entonces, y en los cuales se fundamentaron⁴³⁴. Existe un debate sobre la posible influencia o no de Krutwig en ETA entre Gurutz Jáuregui⁴³⁵ y Jon Juaristi⁴³⁶, el primero afirmando tal influjo y el segundo, al igual que ETA, negándolo⁴³⁷. Nuestra postura ante este debate es más bien conciliadora puesto que es posible que Krutwig fuese el primero en expresar una serie de ideas que, hasta entonces, sólo habían sido tímidamente enunciadas por los ideólogos de ETA, y sin embargo, eso no significaría que de un modo directo se apoyasen y siguiesen los postulados de su *Vasconia*⁴³⁸. El compartir una misma visión del problema, y haber sido capaz de expresarlo coherentemente, puede ser la clave del problema. De una manera u otra, la importancia de

⁴³² Vid. JÁUREGUI, G. "ETA: orígenes y evolución ideológica y política" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 190

⁴³³ *Ob. Cit.*, p. 203

⁴³⁴ *Ob. Cit.*, p. 192. Tanto es así que ETA se definirá como un movimiento de liberación, y no como partido político, puesto que su interés primordial será el de liberar al pueblo vasco de la supuesta invasión española.

⁴³⁵ *Ob. Cit.*, p. 215 y ss. Aquí podremos hallar los aspectos del libro de Krutwig que influyeron en ETA.

⁴³⁶ Vid. JUARISTI, J. *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, (1998), Madrid, Espasa, p. 286 y ss. Encontraremos aquí la posición del autor con respecto a la problemática de la posible influencia de Krutwig en ETA.

⁴³⁷ Vid. ELORZA, A. *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de hoy, p. 196

⁴³⁸ El mismo Krutwig trata el problema de su relación con ETA y la zanja diciendo que cuando publicó su *Vasconia* no existía relación con la banda, pero que a fuerza de repetirse desde los medios de comunicación esta filiación, terminó siendo verdad. El mismo José Luís Álvarez negó su influencia en ETA, pero según Krutwig, hasta que estos no aceptaron sus tesis no nació en Euskal Herria un verdadero movimiento nacionalista revolucionario. Vid. SAGREDO DE IHARZA, H. *Vasconia y la nueva Europa*, (1976), p. 57

esta obra fue notable en ETA, y como señala Jáuregui⁴³⁹, son cuatro los aspectos que habría que señalar:

1. La necesidad de crear un nacionalismo marcadamente urbano, que se adaptase a las múltiples transformaciones sociales y económicas que se habían producido en los últimos años.
2. Las élites intelectuales tenían que conectar con el nacionalismo.
3. La presentación del nacionalismo como una fuerza dinámica y capaz de dar una visión de futuro.
4. La sincronización de la ideología nacionalista y las corrientes ideológicas progresistas y revolucionarias.

Todas estas tesis contenidas en el libro de Krutwig eran muy novedosas en relación con lo que había sido el nacionalismo vasco. Si hasta entonces se había caracterizado por el conservadurismo y la fuerte influencia de la religión, estas ideas chocaron de frente con ellos. Krutwig estaba totalmente en contra del ruralismo característico del nacionalismo vasco, al que veía como un freno para lograr la conexión con la revolución industrial en Vizcaya. De lo que ahora se trataba era de modernizar y alcanzar que ETA sí lograra avanzar ideológicamente. Es necesario resaltar, que esta problemática ante la que se encontraron arrancaba del mismo contexto histórico y social en el que se insertaban, puesto que eran momentos en los que muchos pueblos invadidos por grandes potencias europeas intentaban liberarse de la opresión y la colonización a la que habían sido sometidos. Buscaban la independencia, y con ella, la posibilidad de poder reivindicar su cultura y sus tradiciones.

Esta situación histórica, junto a las nuevas premisas de Krutwig, les proporcionó al fundamento y la justificación que estaban buscando para lanzarse a la acción, facilitándoles un cuerpo

⁴³⁹ Vid. JÁUREGUI, G. "ETA: orígenes y evolución ideológica y política", en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy, p. 216

doctrinal en el que basar sus reclamaciones. El objetivo iba a ser la liberación del pueblo vasco, por lo que ETA comenzó a tomar una serie de decisiones para configurar sus metas.

Se trataba de comenzar la construcción Nacional de Euskadi, y empezaron por definir Euskadi por la lengua, y no por la etnia, como venía haciendo el PNV. Además, se declararon aconfesionales y propugnaban el socialismo, aunque posteriormente, fuertemente influenciada por los movimientos de liberación nacional, ETA se autodefinió como el Movimiento Revolucionario Vasco de Liberación Nacional, desmarcándose de la autoafirmación como partido (político), puesto que lo que pretendían era la reconstrucción de una nación vasca compuesta por siete territorios (País Vasco, Navarra y las tres provincias vasco-francesas)⁴⁴⁰. Tres fueron las cuestiones a tratar⁴⁴¹ tras la primera Asamblea:

1. Buscar una teoría capaz de fundamentar sus reivindicaciones relacionadas con la reconstrucción nacional.
2. Actualización del nacionalismo vasco en función de las nuevas realidades sociales y económicas.
3. La realización práctica de una estrategia dirigida a la liberación nacional.

Estas tres problemáticas hallaron respuestas en el controvertido libro, *Vasconia*, del vasco-alemán Federico Krutwig, y que terminó de vincular a ETA con los movimientos nacionales de liberación. Esto no supuso el rechazo de la doctrina aranista, sino más bien, la transformación y la revitalización de la misma. Se prescindió de conceptos e ideas como la religión y la raza, pasando la lengua, como ya señalamos antes, a ocupar un papel primordial dentro de la ideología etarra, considerando que era esencial en el proceso para recuperar esa identidad vasca que se había ido

⁴⁴⁰ *Ob. Cit.*, p. 207

⁴⁴¹ *Ob. Cit.*, p. 210

diluyendo lentamente. La lengua como instrumento trascendental para afianzar y extender la conciencia nacional, siempre y cuando fuese capaz de adaptarse a los nuevos tiempos, abriéndose a la influencia de otros idiomas.

Con la clarificación de sus ideas, ETA tuvo que optar por el modelo que iba a seguir⁴⁴²:

1. El de las minorías étnicas europeas, que aspiraban a una Europa formada por estados federados.
2. El modelo nacionalista del Tercer Mundo, en el que los pueblos colonizados luchaban por librarse de las potencias invasoras.

La decisión se decantó, evidentemente y visto el análisis de las influencias a las que estaban sometida ETA, por el segundo modelo. Este les proporcionó la justificación que habían estado buscando por dos motivos fundamentales: por un lado, coincidía con el concepto aranista de *invasión*. Por otro lado, también se podía armonizar con las tesis de Krutwig, es decir, conseguía que ETA progresase ideológicamente, que necesitase de una élite intelectual capaz de dotarla de un programa que respondiese a las necesidades de su pueblo, y que además, fuese capaz de ofrecer un plan de futuro. Es decir, a partir de este momento ETA pudo aportar un proyecto y una cosmovisión al pueblo vasco, diferenciándose así del PNV. Pero también una línea de acción, puesto que adoptó los métodos empleados por las colonias: la lucha armada. Se realizó, pues, una identificación ilegítima entre la situación de los pueblos colonizados y Euskadi, puesto que ambas situaciones son completamente distintas.

También fue este el momento en el que ETA cambió de opinión con respecto a los inmigrantes. Si anteriormente los habían considerados, fuertemente inspirados por Arana, como enemigos del pueblo vasco, ahora, insertados dentro de las masas de

⁴⁴² *Ob. Cit.*, p. 219

trabajadores, les resultarán aceptables, puesto que constituirán el sujeto por el que luchan. Se van a implicar con las reivindicaciones de los obreros, y así, en 1963 realizaron un paro laboral que tuvo, como consecuencia, no sólo una brutal represión sino también, la casi desarticulación del aparato de ETA, desembocando esto en la acción directa⁴⁴³.

Desde entonces, y hasta 1995, no volvió a despuntar la figura del fundador. ETA le mandó a Felipe González, entonces presidente del gobierno, un documento, "*Alternativa Democrática*", que era un proyecto en el que la banda exponía las exigencia mínimas para sentarse a dialogar con el Estado. Dicho documento contenía la idea de la necesidad de que los españoles debían acatar la doctrina de Arana, o bien, irse del País Vasco. Además, expresaba, en los mismos términos que Arana, la inferioridad del español frente a la grandeza del vasco⁴⁴⁴. No es esta la única huella que hallamos en ETA del fundador del PNV, pues en sus concepciones acerca de la invasión de Euskadi por España, ambos pensaban que era la lengua la que tenía la capacidad de detenerla:

*"No el hablar este u otro idioma, sino la diferencia de lenguaje es el gran medio de preservarnos de contagio de los españoles y evitar al cruzamiento de las dos razas. Si nuestros invasores aprendieran el euskera, tendríamos que abandonar este, archivando su gramática y su diccionario, y dedicarnos a aprender el ruso, el noruego o cualquier otro idioma desconocido para ello, mientras estuviésemos sujetos a su dominio"*⁴⁴⁵.

Por tanto, es innegable que las doctrinas de Arana siguen sobreviviendo en el nacionalismo, a pesar de su ideología anacrónica y caduca.

⁴⁴³ *Ob. Cit.*, p. 222

⁴⁴⁴ Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 184

⁴⁴⁵ ARANA GOIRI, S. "De su alma y de su pluma", (1932), Zabaldú Nagixu, Ed. Facsimil, citado por DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 269

3. EL ESTATUTO VASCO: PASADO Y PRESENTE DE UN PROBLEMA ABIERTO

*“Acostumbrado a escapar de la realidad,
perdí el sentido del camino”⁴⁴⁶*

El tema referente al estatuto vasco es bastante espinoso. Tanto es así, que hemos querido tratarlo separadamente para poder examinar en profundidad una cuestión que tiene gran relevancia. No es tanto el hecho de la aprobación o no de un nuevo estatuto como lo que con él se quiere simbolizar. Si consideramos que en él se integra la propia visión que de ellos mismos tienen los vascos, podremos intuir su importancia. El *Plan Ibarretxe* se va a fundamentar en lo que es el *ser vasco*, es decir, va a recoger la definición de *lo vasco*, y en ella va a legitimar el supuesto derecho de decidir el tipo de relación que quieren mantener con *España*. No obstante, esto será también problemático puesto que no existe una coincidencia entre la autocaracterización y autoreconocimiento de los vascos y la *realidad*, hecho que se patentiza, por ejemplo, en el convencimiento de ser un pueblo que consta de siete territorios, de los cuales cuatro (o cinco, si incluimos Álava) no se sienten identificados con esa definición de lo vasco. Tal y como afirma Elorza, *“nada importa que ese pueblo nunca haya dado vida a una organización política unitaria, ni tenga una voz común, ni haya expresado en momento alguno el rechazo de la soberanía francesa y española”⁴⁴⁷*. Porque lo que sí se puede constatar es que el País Vasco nunca se ha tenido unidad política ni territorial en toda la historia, lo que supone una quiebra en sus pretensiones separatistas.

⁴⁴⁶ EXTREMODOURO, *Segundo movimiento: lo de fuera*, (2008), La ley innata, DRO

⁴⁴⁷ Vid. ELORZA, A. *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de Hoy, p. 183

Por tanto, y en vista de los desacuerdos mencionados, podemos constatar que la complejidad no viene tanto del Estatuto vigente como del proyecto que está esperando ser aprobado. Nuestro propósito es mostrar, lo más concisamente posible, algunos de los rasgos característicos y diferenciales entre el actual estatuto y la propuesta, señalando, además, las peculiaridades más problemáticas que afloran al compararlo con otras Comunidades Autónomas.

Antes de comenzar a analizar el considerado primer Estatuto Vasco, hemos de señalar un hecho bastante desconocido: el intento de aprobación de un *Estatuto Alavés* en 1931. Durante la II República Álava⁴⁴⁸ quiso redactar un Estatuto de Autonomía⁴⁴⁹ distinto al que se proponía el nacionalismo⁴⁵⁰, marcado por la influencia republicana, pero fue paralizado y tuvieron que aprobar el proyecto del PNV. Posteriormente, entre 1935 y 1936 se redactó la *Carta Foral de Álava* como expresión del deseo de los alaveses de separarse del estatuto vasco y de su aprobación. No obstante, esta polémica se vio truncada por el comienzo de la Guerra Civil⁴⁵¹. Lo que con esto queremos ilustrar es la falta de unanimidad y de identificación de las provincias vascas con la idea nacionalista de un pueblo unificado y homogéneo. Se ha tendido a identificar el nacionalismo

⁴⁴⁸ También Navarra y Guipúzcoa quisieron aprobar su propio Estatuto. Podemos ampliar esta información en ARBELOA, V. M. *Navarra ante los Estatutos. Introducción documental (1916-1932)*, (1917), Pamplona, Elsa y en ORUETA, J. *Fueros Y Autonomía. Proceso del Estatuto vasco*, (1934), San Sebastián, Nueva Editorial, citado por DE PABLO, S. "El Estatuto Alavés y la Carta Foral: dos proyectos autonómicos para Álava durante la Segunda República" en

<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas06/06075102.pdf>

⁴⁴⁹ Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 273. Todavía en el 2002 existe la pretensión de Álava de crear un nuevo Estatuto de Autonomía para ellos, y anexionarse a España. Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 818

⁴⁵⁰ Podemos consultar este texto completo en

<http://www.euskonews.com/0350zbn/artikuluak/Estatuto.pdf>

⁴⁵¹ Podemos ampliar información en <http://hedatuz.euskomedia.org/427/> y también en DE PABLO, S. "El Estatuto Alavés y la Carta Foral: dos proyectos autonómicos para Álava durante la Segunda República" en

<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas06/06075102.pdf>

con *lo vasco*, y en actos como este se muestra la inexactitud de semejante argumento.

La creación el primer Estatuto del País Vasco, data de 1932, redactado con el frágil acuerdo de las tres provincias vascas, aunque no fue reconocido por el gobierno de la República⁴⁵². Hasta principios de la Guerra Civil no se aprobó, siendo su primer presidente, provisional por el excepcional momento en el que se realizaba, José Antonio Aguirre y Lecube⁴⁵³. En él se precisaba que las provincias que se constituían dentro del País Vasco eran Álava, Guipúzcoa y Vizcaya. Tras este primer estatuto, hubo que esperar hasta 1979 para la elaboración del vigente, puesto que tras la guerra civil se suspendieron las libertades y actividades políticas, que sólo se restauraron tras la muerte de Franco.

Para comentar el actual Estatuto, hemos de abordar la elaboración de la Constitución de 1979, y situarnos así en el origen de la polémica. Este proceso constitutivo que se realizó fue un arduo camino que se efectuó gracias al talante moderado de sus artífices. Cuando asistimos a la actual crispación del ambiente político es fácil descubrir la hazaña que supuso llegar a aquel consenso. Los encargados de llevar a cabo esa difícil tarea provenían de distintas tendencias políticas: de la U.C.D. estuvieron Pérez Llorca, Cisneros y Herrero de Miñón; del P.S.O.E. Peces Barba; de los nacionalismos fue elegido como representante Miquel Roca; de los comunistas Jordi Solé Turá y de A.P. Manuel Fraga. Sólo hubo una sombra en este proceso que se caracterizó por el juego limpio: los nacionalistas vascos. Estos se dedicaron a buscar beneficios, ventajas y a manipular, después, las opiniones sobre lo

⁴⁵² ZULAIKA, J. "Reyes, políticos, terroristas: la función ritual de ETA en relación al nacionalismo vasco", *Revista de Antropología Social*, nº 0, 1991, Editorial Universidad Complutense, Madrid, p. 217-230

⁴⁵³ DÍAZ PLAJA, F. *La guerra de España en sus documentos*, (1974), Plaza & Janés, Espulgas de Llobregat, p. 131 y ss.

ocurrido aquellos días⁴⁵⁴. No obstante, a pesar de las estrategias y subterfugios a los que recurrieron los nacionalistas la Constitución fue aprobada, y a ella nos vamos a remitir a continuación⁴⁵⁵.

Afrontaremos la cuestión puntualizando algunos términos como qué es o en qué consiste la *nación española*. Se entiende como tal al conjunto de los ciudadanos, y aunque no aparece el término literalmente, ya se encontraba su significado en los inicios del constitucionalismo en nuestro país. Desde la primera Constitución española, la de 1812, el término nación aparecerá en su sentido político y no cultural, cuyo concepto siempre estuvo estrechamente vinculado a la idea democrática de pueblo. Por tanto, según esta, la nación española consistía en un conjunto de ciudadanos que poseerían todos los mismos derechos ante la ley, y cuya voluntad se expresaba mediante la elaboración de una norma fundamental de carácter constituyente que garantizaría esos derechos a todos y cada uno de sus integrantes.

En cuanto al término *nacionalidad*, no ha aparecido nunca en ninguna de las constituciones que hasta ahora se han elaborado, lo que en cambio sí ha aparecido fue la palabra *región*. En la Constitución de 1931 se hacía referencia a aquellos territorios que poseían el derecho a la autonomía. Fue durante la II República cuando Cataluña y el País Vasco accedieron a la autonomía, apareciendo dicha denominación en los dos estatutos. En la Constitución se recogía que España era una *nación de naciones y de regiones*, donde ambas designaciones hacen referencia a las características propias de cada uno de esos territorios. No obstante, afirmaré rotundamente Carreras Serra que en la tradición constitucional española nunca el concepto de nación ha tenido el

⁴⁵⁴ PECES BARBA, G. *La España civil*, (2005), Galaxia de Guttemberg, Barcelona, p. 47

⁴⁵⁵ Seguiremos el estudio realizado por FRANCESC CARRERAS SERRA, *Nación y nacionalidad en la Constitución española*, (2005), Centro de Estudios andaluces, Consejería de la presidencia en

<http://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/opac/ficha.php?informatico=00002522MO>

significado histórico-cultural. No obstante, aún nos queda examinar la constitución de 1979, y así situar el problema actual del tema nacionalista.

El problema no es banal, puesto que en el momento de elaborar la Constitución surgieron problemas al denominar qué era España, ya que se la suponía integrada de nacionalidades y regiones, y no se afirmaba que ella misma era una nación⁴⁵⁶. La polémica que se generó en torno a la definición y caracterización de España acabó con la siguiente fórmula:

“La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas”⁴⁵⁷.

De esta definición se derivan tres particularidades de la nación española:

1. Es una unidad indisoluble.
2. Es la patria común e indivisible de todos los españoles.
3. Está integrada por nacionalidades y regiones.

⁴⁵⁶ Vid. FRANCESC CARRERAS SERRA, *Nación y nacionalidad en la Constitución española*, (2005), Centro de Estudios andaluces, Consejería de la presidencia. En <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/opac/ficha.php?informatico=00002522MO>. El problema residía en si se aceptaba definir, como pretendía Herrero de Miñón, que existían dos tipos de territorios autónomos: las nacionalidades, referidas a la organización y personalidad de algunos pueblos integrantes de España, frente a las regiones, que englobaría a todas las demás provincias. Frente a esta postura se hallaba Pérez Llorca que creía que si se aceptaba el término nacionalidad este daría paso, con el tiempo, a muchos problemas. Y es que, si bien Herrero de Miñón usaba ambos términos en sentido histórico-cultural, Pérez Llorca advertía del peligro de que fuesen interpretados en su sentido jurídico-político. De ahí que no quisiese aceptar semejantes denominaciones.

⁴⁵⁷ Vid. FRANCESC CARRERAS SERRA, *Nación y nacionalidad en la Constitución española*, (2005), Centro de Estudios andaluces, Consejería de la presidencia, en <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/opac/ficha.php?informatico=00002522MO>

Pero también deduce algunos de los fundamentos y consecuencias de la Constitución:

1. La Constitución se va a fundamentar en la nación española, por lo que esta será una realidad previa. Con esto quiere evidenciar que la nación española va a expresar su deseo y voluntad de convertirse en Estado con la creación de la Constitución. Debido a que es en el pueblo español donde reside la soberanía, va a ejercer su poder promulgando una Constitución. De ahí, pues, que *nación española*, *pueblo español* y *España* pasen a designar una misma realidad. Realidad que estará caracterizada por la unidad indisoluble, patria común e indivisible de todos los españoles y por la integración de nacionalidades y regiones.
2. La Constitución además de reconocer el derecho a la autonomía de las nacionalidades y de las autonomías, establece que debe haber entre ellas solidaridad. Esta idea se fundamentará en el hecho de que al ser España una unidad, todas sus regiones y nacionalidades deben proteger los intereses comunes, apelando así a la lealtad y la colaboración entre provincias.

Destacaremos el hecho de que en la Constitución se señala que España es una nación plural, lo cual no significa que haya diversas naciones dentro de ella, sino que recoge la diversidad cultural de las regiones que la engloban, pero siempre dentro de la unidad política. Se buscaba proteger estas peculiaridades, así como expresar que esas regiones que poseían sus propias características podían conseguir la autonomía. Esta había de concretarse en la elaboración de un Estatuto que consistía en una serie de normas promulgadas por cada región para sí mismas, pero siempre

subordinadas a la Constitución⁴⁵⁸. Este es el sentido, de la llamada plurinacionalidad asimétrica de España, es decir, la existencia de diversos pueblos y naciones dentro de España, según propone Herrero de Miñón. Esto, que *a priori* podría parecer un problema no lo sería puesto que, precisamente, esta diversidad sería connatural a la esencia de España, y por tanto, no constituiría una amenaza para su integridad. Para intentar articular e integrar esta variedad, se propuso una categoría explicativa: la de los *Derechos Históricos*⁴⁵⁹. Con ella se pretendía reconocer la realidad distintiva de comunidades como Cataluña, Euskadi, Galicia o Navarra, que poseían una serie de caracteres lingüísticos, geográficos, históricos, culturales y jurídicos específicos que deben ser reconocidos, lo que no significaría, por otra parte, la adquisición de ventajas o privilegios con respecto al resto de las autonomías, sino tan sólo la afirmación de su singularidad. Al ser asignada la categoría de los *Derechos Históricos* a todas las realidades autonómicas, lo que se consiguió, en cierto modo, fue anular la distinción que con ella se pretendía establecer, es decir, destacar las características históricas de algunas de ellas. Por esta causa, se incluyó en la Constitución la *Adicional Primera*⁴⁶⁰, que trataba de resolver este problema.

No obstante, aunque no deberían existir privilegios entre las Comunidades Autónomas, precisamente por el reconocimiento de las peculiaridades de algunas de ellas, si se han dado una serie de ventajas a algunas de ellas. Es el caso del País Vasco, concretamente en el tema de la economía y la hacienda. Hemos de señalar la singularidad del Estatuto vasco con respecto al resto de los Estatutos autonómicos en lo referente al orden tributario entre la

⁴⁵⁸ Vid. FRANCESC CARRERAS SERRA, *Nación y nacionalidad en la Constitución española*, (2005), Centro de Estudios andaluces, Consejería de la presidencia, en <http://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/opac/ficha.php?informatico=00002522MO>

⁴⁵⁹ Vid. HERRERO DE MIÑÓN, M. *Derechos históricos y Constitución*, (1998), Madrid, Taurus, p. 16

⁴⁶⁰ Podemos ver la postura del PNV ante la Adicional Primera en Vid. ELORZA, A. *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de Hoy, p. 174

Comunidad Autónoma en cuestión y el Estado. Mientras que estos últimos se remiten directamente a la *Ley Orgánica de Financiación de las Comunidades Autónomas*, con la que han de estar acordes, en el caso vasco hallamos que se remiten al *Concierto Económico*, sobre el cual tienen derecho “*a mantener, establecer y regular, dentro de su territorio, el régimen tributario atendiendo a la estructura general impositiva del Estado*”⁴⁶¹. El País Vasco aportará al Estado un cupo global de todos sus territorios, y será acordado por una Comisión Mixta de representantes de cada Diputación Foral, del Gobierno Vasco y de la administración del Estado. Esto, en la práctica significa que recogen más dinero del que entregan al Estado, aportando menos dinero a las arcas estatales que otras comunidades, con lo que vulnera la Constitución y el deber de la solidaridad entre provincias⁴⁶².

Por tanto, es evidente la ventaja del sistema tributario vasco con respecto al resto de Estatutos autonómicos puesto que ellos tienen derechos de decisión que las demás comunidades no gozan. El Concierto Económico no es una fórmula nueva, sino que nació en 1878, después de la abolición los Fueros, y con él se expresó, al menos al principio, la uniformidad fiscal de los territorios vascos con respecto a las demás provincias, puesto que hasta entonces había gozado de algunos privilegios⁴⁶³. Según Herrero de Miñón, para comprender correctamente lo que significa el Concierto Económico hemos de reconocer que fue “*...la consecuencia jurídico-fiscal de un hecho político previo: la existencia de una personalidad diferenciada*”⁴⁶⁴. No obstante, en la realidad ha supuesto que los

⁴⁶¹ Vid. *Estatuto de Autonomía del País Vasco* (1979), Art. 41 en http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases_datos/doc.php?coleccion=iberlex&id=1980/24227

⁴⁶² Vid. BERNALDO DE QUIRÓS, L. “Los costes económicos del nacionalismo en España”, en <http://www.elcato.org/node/312>

⁴⁶³ Vid. HERRERO DE MIÑÓN, M. *Derechos históricos y Constitución*, (1998), Madrid, Taurus, p. 246

⁴⁶⁴ *Ob. cit.*, p. 253

vascos disfruten de una serie de ventajas fiscales frente a otras comunidades.

No entraremos en polémicas estériles sobre la financiación de las autonomías puesto que no nos concierne en nuestra investigación. Lo que sí hay que señalar, en relación con la existencia de las diversas regiones, es que en la Constitución queda recogido ese carácter pluricultural dentro del España, y esto, a su vez, se expresa en cada uno de los Estatutos autonómicos, puesto que en ellos se recoge la definición de cada comunidad, lo que, por otro lado, plantea algunas dificultades más. Con las recientes reformas de algunos estatutos han surgido algunas cuestiones cardinales, siendo quizá la más significativa y polémica la que trata sobre el modo en que las comunidades se autodesignan.

Aunque el requisito indispensable de los estatutos regionales era que debía tener un contenido mínimo común, el problema aparece en la manera en que cada comunidad debía autoidentificarse: región, nacionalidad, comunidad foral, comunidad histórica, realidad nacional, etc. Y es que, en la Constitución no se recoge cómo han de designarse cada una de ellas, lo que originó el peligro de que con las reformas se quisiera dar un paso más allá de la legalidad. En el caso vasco, veremos cómo su propuesta está fuera de toda legitimidad.

En el proyecto de Estatuto que pretenden aprobar percibimos, ya desde el Preámbulo, las manifiestas intenciones separatistas del mismo. Con respecto al Estatuto de 1979 notamos varios cambios trascendentales, siendo el primero de ellos el referido a los límites territoriales y su denominación. En el Estatuto de 1979 se autodenominaban como País Vasco o Euskal Herría, y los territorios que lo integraban eran Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, además de señalar la posibilidad de que Navarra también pudiera ser agregada. En el *Plan Ibarretxe*, no obstante, pasan a designarse

País Vasco o Euskadi y los territorios históricos en los que se asientan serían Araba, Bizkaya y Guipúzcoa. Pero aquí hay que hacer un inciso, puesto que hacen la distinción entre la Comunidad Autónoma de Euskadi y Euskal Herría. Esta última se asienta en siete provincias, de las que además de las tres arriba nombradas, y pertenecientes a España, estarían, la española Nafarroa (Navarra), y las francesas Lapurdi, Nafarroa Beherea y Zuberoa, obteniendo siete provincias pertenecientes a dos Estados distintos. A estas últimas se les confiere el derecho a asociarse con ellos como partes integrantes de Euskal Herría. Como podemos observar, hemos pasado de un País Vasco compuesto por 3 provincias, en el Estatuto del 36, a otro integrado por esas tres provincias y la posibilidad de la anexión de Navarra, hasta llegar al proyecto de reforma del Estatuto en el que hallamos ya 7 provincias. Vimos la significación que el territorio tenía en los nacionalismos, ya que con él se delimitaba el espacio sobre el que se ejercía la soberanía, y de ahí su trascendencia. El sueño vasco va tomando forma a través de la reforma del Estatuto, con el que pretenden moldear sus pretensiones de conseguir una Euskal Herría libre e independiente. Por otro lado, observamos la transformación del lenguaje político, pasando por tres denominaciones distintas de las provincias vascas, vasconizando de los nombres de sus territorios.

Lo más reseñable, no obstante, sea la proclamación de una nueva forma de relación entre Euskadi y el Estado. Según el proyecto, nos encontramos ante el derecho del pueblo vasco a elegir una nueva forma de relacionarse con el Estado, a la que designan como de *libre asociación*. Con esta fórmula pretenden, en opinión de Antonio Elorza, equiparse, no sólo con el Estado español, sino además, afirmar la primacía del poder vasco al no estar sometida su capacidad de decidir a ninguna limitación⁴⁶⁵.

⁴⁶⁵ Vid. ELORZA, A. *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de Hoy, p. 279

Por tanto, con este nuevo pacto de convivencia política, como lo llaman ellos, caracterizado en el Título I, establecen las reglas de la nueva relación entre el País Vasco y España. Parte de la libertad del pueblo vasco de autodeterminarse y acceden, como si de un nuevo pacto político se tratase, al autogobierno. Su relación con el Estado será de libre asociación, es decir, que ellos gestionarían la mayor parte de las competencias, dejándole a España cuestiones intrascendentes. Lo que sí especifican son la pertenencia de una serie de derechos como el de realizar un referéndum para consultar cuestiones relativas a sus competencias o a los vínculos que quieren mantener con otros países. En cuanto a la relación con el Estado, sólo obtenemos generalidades como la necesidad de respetar un orden jurídico basado en la lealtad institucional recíproca, cooperación y el equilibrio de poderes. Como ya hemos señalado anteriormente, las atribuciones del Estado son mínimas, como la defensa y fuerzas armadas, el sistema monetario o el régimen aduanero y arancelario⁴⁶⁶. Pero sobre todo, hallamos descritos los deberes del Estado, como el de garantizar la representación cultural de Euskadi en Europa, y el reconocimiento y respeto de la misma en el ámbito Europeo. Es decir, dada la precariedad de su nuevo status político, se percatan de que necesitan del reconocimiento de España ante el extranjero para conseguir una cierta legitimidad, y de ahí, que se lo exija al Estado en forma de deber. Este plan carece de validez alguna puesto que ya, desde el Preámbulo, quebranta la legalidad y la legitimidad.

Esta actitud tan esquiva y huidiza se trasluce en el llamativo comportamiento político mostrado por Ibarretxe en la presentación de su plan para la convivencia, puesto que se dedicó, en primer lugar, a exponerlo en el extranjero, en vez de hacerlo aquí en

⁴⁶⁶ Vid. *Propuesta del gobierno vasco para la convivencia en Euskadi*, Art. 45 en <http://www.nuevoestatutodeeuskadi.net/>

España⁴⁶⁷. Esa actitud caracterizada por el doble juego político es intrínseco al nacionalismo vasco desde sus inicios, pues como ya hemos mostrado, el mismo Arana propuso ese comportamiento en miras de obtener los objetivos propuestos, esto es, la independencia.

⁴⁶⁷ Vid. DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta, p. 816

4. LA INVENCION DEL DISCURSO POLÍTICO.

*“La verdad sólo tiene un sentido,
no me obligues a engañar”⁴⁶⁸*

Lo que hasta en este momento hemos mostrando ha girado en torno a la definición y caracterización de lo que es el nacionalismo, en general, y el nacionalismo vasco en particular, buscando no sólo los antecedentes e influencias en el origen del mismo, sino también su gestación como ideología política. Sin embargo, el objetivo que ahora nos proponemos tratará sobre el elemento que hizo posible ese nacimiento: el lenguaje. O para ser más exactos, y tal y como reza el nombre de este capítulo, la *invención* del discurso político.

Esta tarea debe partir de una meditación acerca de lo que sea el lenguaje y su relación con el mundo. No obstante, dado que esta labor excede el propósito de nuestra investigación, sólo expondremos una serie de presupuestos sobre los que fundaremos nuestro estudio. La Filosofía del Lenguaje es la disciplina que se ocupa de estudiar el lenguaje en todas sus dimensiones, y fue partir del siglo XIX cuando comenzó a cobrar importancia como tal. No vamos a entrar a detallar las diversas corrientes filosóficas que se ocupan de esta problemática⁴⁶⁹, sino que vamos a dar algunas pinceladas para caracterizar la relación entre lenguaje y mundo. ¿Qué vínculo existe entre ambos términos? Muchas han sido las respuestas a esta pregunta, pero quizá una de las más significativas fue la proporcionada por Wittgenstein, en su primera etapa, cuando afirmaba que el lenguaje hablaba de la realidad, o de lo que es lo

⁴⁶⁸ EXTREMODOURO, Pedrá, (1995), DRO

⁴⁶⁹ Vid. HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, (1994), Madrid, Alianza, p. 14 y ss. Aquí podremos ampliar la información referente a las múltiples corrientes filosóficas que mayor trascendencia tienen dentro de la filosofía del lenguaje.

mismo, de lo posible⁴⁷⁰. Según este autor, la realidad está constituida por el ámbito de lo posible, y dentro de ella estaría incluido el mundo, que sería la realidad realizada o actual⁴⁷¹. El mundo es el conjunto de acontecimientos o estados de cosas, que a su vez son una combinación o relación de cosas u objetos. Estos objetos son las partes más elementales y simples de los que está compuesta la realidad, con lo que constituirían lo que hay de fijo en la realidad, frente a lo variable que caracteriza al estado de cosas. Por lo tanto, el mundo sería un determinado conjunto de relaciones entre objetos, en donde los objetos, que son los elementos más simples de los que está compuesta la realidad, son los que tienen la posibilidad de constituir todas las situaciones⁴⁷². La función del lenguaje, según esta concepción, sería la de representar el mundo, dar cuenta del estado de cosas, bien existentes o bien inexistentes, pero posible⁴⁷³. Tal y como señalábamos anteriormente, la realidad va a estar configurada no sólo por el mundo, en el que la realidad ya es, está actualizada, sino también por el ámbito de lo posible, es decir, por hechos o estado de cosas que pueden llegar a ser. El lenguaje, va a ser capaz de dar cuenta del mundo, va a haber una isomorfía entre ambos, por lo que dirá Wittgenstein que “*la representación lógica de los hechos es el pensamiento*”⁴⁷⁴. No obstante, esta afirmación se vio transformada en la segunda etapa de su pensamiento cuando tuvo que reconocer la imposibilidad del lenguaje lógico para dar cuenta de la realidad, dotando al lenguaje ordinario de la riqueza necesaria para averiguar en qué consiste el mundo⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ Vid. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1921), *Annalen der Naturphilosophie*, citado por HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, (1994), Madrid, Alianza, p. 257

⁴⁷¹ *Ob. Cit.*, p. 232

⁴⁷² *Ob. Cit.*, pp. 230-231

⁴⁷³ *Ob. Cit.*, p. 232

⁴⁷⁴ *Ob. Cit.*, p. 214

⁴⁷⁵ Vid. HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, (1994), Madrid, Alianza, p. 269. La obra de Wittgenstein que refleja este giro en su pensamiento es “*Investigaciones lógicas*”, que serán completadas, además, con los llamados *Cuadernos*

Por tanto, lo que podemos deducir de todo lo anterior es la significación que tiene el lenguaje para el hombre, ya que este se encuentra en el mundo y advierte la necesidad imperante de entenderlo y moverse en él. Esta exigencia le va a obligar a categorizar la realidad de manera que tenga sentido para él, las cosas y las experiencias con las que se encuentra⁴⁷⁶. Son los conceptos los que nos posibilitan estructurar aquello que percibimos, pero también nos ayudan a movernos en el mundo y a relacionarnos con los otros. De ahí la importancia del lenguaje ya que su función entraña una gran responsabilidad en la definición de nuestra realidades cotidianas⁴⁷⁷ y con él, nuestra interpretación del mundo. En este sentido, creemos que el nacionalismo vasco ha llevado a cabo una incesante labor de *invención y reinterpretación* de la realidad mediante el lenguaje.

Ya desde su origen, el nacionalismo vasco estuvo íntimamente ligado a la creación e invención de palabras en euskera. Hemos señalado en repetidas ocasiones cómo en la literatura fuerista se apostó por la recuperación de la lengua, postura que llegó a influir fuertemente en Sabino Arana⁴⁷⁸, que no sólo la estudió para aprenderla siendo ya adulto, sino que además, se convirtió en el más ferviente partidario de resucitar una lengua que, como decía Unamuno, agonizaba⁴⁷⁹.

No obstante, lo que aquí nos interesa señalar no es tanto la rehabilitación del euskera como el uso que del lenguaje hizo para

Azul y Marrón. Vid. HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, (1994), Madrid, Alianza, p. 272

⁴⁷⁶ Vid. LAKOFF, G., JOHNSON, M. *Metáforas de la vida cotidiana*, (2004), Madrid, Cátedra, p. 204

⁴⁷⁷ *Ob. Cit.*, p. 39

⁴⁷⁸ Vid. GONZÁLEZ, S. *Palabra de vasco*, (2004), Madrid, Espasa, p. 177. Arana fue el creador e impulsor de la necesidad de recuperar una lengua obsoleta, y para ello inventó desde nuevos nombres propios vascos, nuevos términos topográficos, un sistema numérico y hasta el almanaque. Podemos consultar los escritos lingüísticos de Arana en Vid. CORCUERA, J., ORIBÉ, Y., ALDAY, J.M., *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, Vol. IV(1991), Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 17 y ss.

⁴⁷⁹ Vid. "Del elemento alienígena en el idioma vasco", O. C. , IV (1966) Madrid, Escelicer, p. 135

crear el sentimiento nacionalista. Comenzaremos por analizar el empleo que hizo del castellano, y, paradójicamente no del euskera, la conformación del sentimiento nacionalista.

El uso que del lenguaje hizo Arana tuvo fortuna entre sus seguidores, puesto que la mayor parte de su legado aún persiste hoy en día. Entre sus muchas invenciones vamos a empezar por analizar la designación de Euskadi para referirse al pueblo vasco. Es significativo, que el artículo en el que propuso esta denominación⁴⁸⁰ esté fechado en 1901. La razón de esta tardanza podría estar en que los inicios nacionalistas de Arana estaban restringidos a Vizcaya, y tal y como se recogen en sus primeros artículos, él se reconocía Bizkaitarra, y no vasco, como cabría suponer⁴⁸¹. No será hasta 1898 cuando extienda su nacionalismo a las otras dos provincias vascas, que posteriormente ampliará a siete, lo que nos lleva a interpretar este hecho como sintomático de la escasa conciencia del vasco como etnia distinta de España en aquellos tiempos. Hasta la reinterpretación sabiniana de la historia y la mitología no nació la conciencia de pueblo sometido y distinto. Al examinar su pensamiento vimos cómo Arana inventó el término Euskadi para referirse hasta lo que entonces se conocía como Vasconia, Euskaria, Euskeria o Euskal Herría. Estos nombres, en su opinión, habían sido creados por los españoles para denominarlos, considerando necesario proponer una calificación bajo la cual el pueblo vasco pudiera autodesignarse, puesto que, según Arana, hasta entonces carecía de nombre. No tuvo que inventarlo ya que recurrió a la raíz *euzko*, que era el término étnico utilizado y cuyo significado aludía a *lo propio de los vascos*, y de él derivó el Euzkadi, es decir, el conjunto de todos los *euzkos*, esto es, de toda la raza vasca, por lo que con él se hacía mención al pueblo vasco en su

⁴⁸⁰ Vid. "Formación de un nombre para el pueblo vasco" en ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 244 y ss.

⁴⁸¹ *Ob. Cit.*, "Discurso de Larrazábal", p. 69 y ss.

totalidad⁴⁸². Es bastante llamativo que el argumento de Arana para justificar la creación del término Euskadi se basase en el hecho de la inexistencia de un nombre para designar al pueblo vasco. Si su intención era reivindicar un linaje y una pureza milenaria es muy significativo que comenzase por definir qué o quiénes pertenecían al pueblo vasco ya que, desde un punto de vista meramente lógico, debería existir alguna categoría para nombrarse a ellos mismos y en la que afirmar sus peculiaridades. Esto refuerza nuestra tesis anterior de la inexistencia de una conciencia del pueblo vasco de su peculiaridad y diferencia con respecto a España, al menos en las dimensiones que hoy podemos observar. Además, si tal y como veíamos antes, el lenguaje es la llave para constituir nuestro mundo, esto implicaría que los vascos no *existían* hasta que Arana no les dio un nombre, o lo que es lo mismo, no existía un pueblo vasco unificado y distinto de España, sino que estaríamos ante una región que formaba parte de un todo, y en el que se reconocía. El antagonismo entre vascos y españoles no existía en el grado de complejidad y violencia que después tuvo lugar, precisamente, por la intervención de Arana. La creación del término Euskadi no tuvo, por tanto, consecuencias estrictamente lingüísticas, sino que le proporcionó la clave para reinventar, primero, la esencia del *ser vasco*, y después sus fronteras territoriales, y que a continuación vamos a tratar.

El *ser vasco* dejó de ser simplemente un gentilicio para convertirse en una categoría ontológica: el vasco tiene una serie de características físicas y morales que lo alejan del resto de los pobladores de la Península⁴⁸³ y los sitúan por encima de ellos⁴⁸⁴. Los

⁴⁸² *Ob. Cit.*, "Formación de un nombre para el pueblo vasco", p. 244 y ss. No obstante, Unamuno criticó esta etimología calificándola como absurda pues su significado real sería "bosque de plantas solares". Vid. UNAMUNO, M. "Personalidad de sastrería", O. C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1278. Esta cuestión será ampliada en los siguientes capítulos.

⁴⁸³ Vid. "¿Qué somos?" En ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 131

⁴⁸⁴ ARANA, S. "Efectos de la invasión", en

presupuestos de esa supuesta superioridad racial estaba basada en la limpieza de sangre, es decir, en la habilidad que la etnia vasca había tenido para mantenerse pura y sin mezcla genética de otros pueblos⁴⁸⁵. Ya hemos visto en capítulos anteriores cómo estas afirmaciones se vieron fortalecidas por *supuestos* estudios filológicos e históricos⁴⁸⁶ que ayudaron a crear un clima propicio para la implantación de la nueva ideología. Esta forma de proceder se basaría en la carencia de un pasado estatal que fundamentase la unidad y el esencial *modo de ser vasco*, Arana tuvo que recurrir a la invención de una serie de símbolos nacionales que justificasen y manifestasen esa identidad del pueblo vasco, y que además, tuviesen un significado doctrinal⁴⁸⁷. El primer paso, como acabamos de ver, fue la definición y caracterización de la raza vasca unificada y ahora denominada Euskadi. Sin embargo, la arbitrariedad nacionalista no se quedó en lo meramente lingüístico, y este pueblo *redescubierto* llamado Euskadi vio cómo sus fronteras geográficas se ampliaron. Ya no eran sólo tres las provincias vascas, sino que el término pasó a englobar a Navarra y a las tres localidades francesas (Lapurdi, Nafarroa Beherea y Zuberoa), a pesar de que en ellas no existía ni existe simpatía a las tesis nacionalistas. No obstante, este hecho no tiene interés a la hora de reivindicarlas como parte de Euskal Herria, hasta tal punto que en el llamado Plan Ibarretxe, el nacionalismo *moderado* recogió la posibilidad de que se integrasen dentro de Euskal Herria⁴⁸⁸. Sorprendentemente, el término acuñado por Arana ha pasado en la actualidad a un segundo plano, puesto que se ha implantado, desde el nacionalismo más radical, la denominación de Euskal Herria. Hasta 1998, el PNV utilizaba el

<http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>

⁴⁸⁵ Vid. "La pureza de raza" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 146

⁴⁸⁶ Como mostramos en el capítulo de *Los elementos culturales: la reinvencción de la mitología, la historia y el lenguaje*, la literatura fuerista, primero, y desde el nacionalismo después, se potenció la creación de la historia y la mitología vasca como apoyo a las tesis más nacionalistas, por lo que remitimos allí al lector para ampliar esta información.

⁴⁸⁷ Vid. ELORZA, A. *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de hoy, p. 155

⁴⁸⁸ Vid. <http://www.nuevoestatutodeeuskadi.net/>

término Euskadi, pero será después del *Pacto de Lizarra*, cuando estipularon con los radicales, cuando desde el nacionalismo moderado se hable de Euskal Herría, una concesión hecha a la izquierda abertzale⁴⁸⁹. Paradójicamente, este término fue desechado por Arana por considerar que su significado etimológico como *pueblo del euskera*, englobaba a todas las familias que lo componían, fuesen o no vascas, es decir, que reconocía como vascos a todos aquellos que hablasen el euskera aunque no hubiesen nacido allí⁴⁹⁰. Hoy, sin embargo, con él se quiere denotar y reivindicar las siete provincias vascas como integrantes de un País Vasco que actualmente está “invadido” y dividido territorialmente entre España y Francia.

Precisamente este es el argumento que utilizó Arana para justificar la supuesta invasión de Euskadi. Esta se hizo patente con la supresión de los fueros, arrebatándole al pueblo vasco su *Ley Vieja*, su más pura esencia, esto es, su tradicional libertad e independencia⁴⁹¹. La lucha entre Euskadi y España pasó a convertirse casi en una cuestión de supervivencia, en la que estaba en juego la conservación de una raza, o más bien, de su esencia ontológica. Este recurso *histórico* del enfrentamiento le permitió aunar en torno al sentimiento nacionalista a un pueblo que, a finales del XIX, estaba aturrido por la rápida implantación de la industria moderna en su sociedad, siendo fundamentalmente Vizcaya la provincia más afectada. Unos años en los que la masiva afluencia de mano de obra inmigrante fue interpretada como el intento del Estado de acabar con el pueblo vasco. De ahí la importancia que tuvo la invención de los símbolos patrios como forma de luchar

⁴⁸⁹ Vid. GONZÁLEZ, S. *Palabra de Vasco*, (2004), Madrid, Espasa, p. 22. Podemos ver la cuestión sobre el cambio en la denominación del País Vasco en MONTERO, M. “La selección de las palabras” en <http://www.paralalibertad.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=24839>

⁴⁹⁰ Vid. “Formación de un nombre para el pueblo vasco” en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 246

⁴⁹¹ *Ob. Cit.*, “Discurso de Larrazábal”, p. 69

contra el *enemigo*. La ideología del nacionalismo vasco se fue filtrando en la sociedad gracias, no sólo a todos estos acontecimientos, sino, sobre todo, a la reinterpretación que de los mismos hizo Arana.

Por tanto, inventado un nuevo nombre, concretadas las características esenciales de la raza vasca, y delimitado el territorio del país, al fundador del nacionalismo vasco sólo le quedó dotarla de una serie de símbolos en los que reconocerse, consolidarse y por los que luchar. La ikurriña, el escudo y el lema⁴⁹² son los emblemas específicos del nacionalismo vasco, constituyendo hoy la primera, la bandera oficial del País Vasco.

La transformación realizada en apenas unos años debida a la acogida de su obra, desde que en 1889 se publicó su "*Bizkaya por su independencia*" hasta su temprana muerte en 1903, en el País Vasco tuvo, y sigue teniendo una gran trascendencia. Con Sabino Arana se logró la creación de una *nueva realidad vasca*, poniendo los cimientos para la nueva visión histórica. Sin embargo, la cuestión del lenguaje sigue hoy teniendo una importancia esencial. La retórica nacionalista se caracteriza en nuestros días por su insustancialidad⁴⁹³ y su uso arbitrario. Un lenguaje vacío y orientado a describir la realidad en función de sus intereses. Múltiples son los ejemplos que disponemos para ilustrar esta situación, no hay más que escuchar una declaración procedente del ámbito nacionalista para comprobar su vacuidad, sin embargo vamos a señalar sólo algunos que pensamos que son relevantes.

La primera muestra de esta retórica vacía y solapada ya ha sido comentada: el cambio del término Euskadi por el de Euskal

⁴⁹² Recomendamos la lectura del artículo "La bandera bizkaína", donde hallará la significación de los tres símbolos. Vid. ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 224 y ss.

⁴⁹³ Vid. GONZÁLEZ, S. *Palabra de Vasco*, (2004), Madrid, Espasa, p. 29. Este autor denomina al discurso nacionalista como "parla", definida como *verbosidad insustancial*, y que creemos que describe fielmente la naturaleza de la oratoria tanto del PNV como de ETA.

Herría. Esto, que en principio podría parecer una simpleza, tiene unas consecuencias trascendentales, puesto que la diferencia entre ambos términos significa la admisión y aprobación de los planteamientos del nacionalismo más radical. La asunción de Euskal Herría los sitúa junto a los planteamientos del Movimiento Revolucionario Vasco de Liberación Nacional y sus simpatizantes, lo que, obviamente, significa la aceptación de las tesis de una serie de individuos que quebrantan la ley sistemáticamente y atentan contra la libertad de los que no piensan como ellos. Lo que, en principio, parecen ser sólo palabras, lleva consigo implícito una forma de vida, o de muerte, según el caso.

Otro ejemplo que manifiesta el poder del lenguaje lo hallamos en las declaraciones de la mayor parte de los políticos nacionalistas. Es representativo el caso de Ibarretxe, cuando presentó su proyecto de Estatuto, definió la nueva relación entre Euskadi y España como un *Estatus de Libre Asociación con el Estado*. Lo primero que resalta el Lehendakari es que él no propone un Estado Libre Asociado, como lo es Puerto Rico con respecto a Estados Unidos, puesto que él no habla de ninguna ruptura ni de ningún proyecto de soberanía vasca⁴⁹⁴. Sin embargo, el propio proyecto lo desmiente puesto que ya en el preámbulo establece el derecho del pueblo vasco a decidir, sin tener en cuenta la Constitución, derivando este derecho de su mera identidad étnica⁴⁹⁵. Sin embargo, quizá lo más destacable de esta *propuesta de convivencia* sea que disfraza el proyecto soberanista del PNV, puesto que la finalidad del mismo es la de definir ellos su relación con España, sin contar con su aprobación o no, y alcanzando una autodeterminación y una libertad de acción incompatible con la Constitución⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ *Ob. Cit.*, p. 61

⁴⁹⁵ Vid. *Propuesta del gobierno vasco para la convivencia en Euskadi, Preámbulo* en <http://www.nuevoestatutodeeuskadi.net/>

⁴⁹⁶ Vid. GONZÁLEZ, S. *Palabra de Vasco*, (2004), Madrid, Espasa, p. 71 y 278 Ahí podremos encontrar los artículos que vulnera el Plan Ibarretxe.

Por último, queremos señalar cómo desde el nacionalismo se ha usado el lenguaje para encubrir las simpatías a los etarras. La referencia más patente de este abuso lingüístico tiene un doble aspecto: por un lado la falta de empatía con las víctimas del terrorismo. Por otro lado, la utilización de ese discurso vacío para no condenar los atentados de ETA. Desde los inicios de la violencia terrorista las víctimas fueron percibidas de manera deshonrosa, se pensaban que había hecho *algo* que les había puesto en el punto de mira, con lo que apenas se les reconocía su estatus como damnificados, hasta tal punto que eran enterrados entre la vergüenza y el miedo⁴⁹⁷. Y aunque hoy se ha conseguido acabar con esa injusta situación, todavía existen testimonios, como el de Xavier Arzalluz, que tras el asesinato de Miguel Ángel Blanco, no mostró ninguna empatía ni por el asesinado ni por su familia, y se dedicó a defender al partido de las críticas recibidas aquellos días⁴⁹⁸. Por otro lado, encontramos cómo mediante este lenguaje vacío y neutral no se condena la violencia terrorista con el rigor y la firmeza necesaria para acabar con ella. Se ha desarrollado además un comportamiento paranoico en el que el nacionalismo se siente linchado por los *mass media*⁴⁹⁹. No obstante, este *complejo* es muy habitual en el nacionalismo desde sus orígenes, como por ejemplo, cuando afirmaban que la Constitución se había realizado para impedir a los vascos *ser vascos*⁵⁰⁰. El comentario habla por sí mismo. Aunque quizás sea más llamativa la explicación que un etarra, Iñaki de Juana Chaos daba acerca de qué es lo que quieren los vascos. Según este, lo que quieren es *ser vascos*⁵⁰¹. Este pensamiento esta

⁴⁹⁷ Recomendamos la lectura del capítulo “Asesinados por partida doble” del libro de DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta.

⁴⁹⁸ Vid. IGLESIAS, M^a A. *El dolor es nuestro. Ermua, cuatro días de julio*, Madrid, El País-Aguilar, p. 99, citado por GONZÁLEZ, S. *Palabra de Vasco*, (2004), Madrid, Espasa, p. 95

⁴⁹⁹ Vid. GONZÁLEZ, S. *Palabra de Vasco*, (2004), Madrid, Espasa, p. 257. Aquí podemos ver un ejemplo del discurso de Xavier Arzalluz y la supuesta actitud maniática de los periodistas con el partido.

⁵⁰⁰ *Ob. Cit.*, p. 141

⁵⁰¹ *Ob. Cit.*, p. 140

expresado a través de una tautología, lo que significa que, desde el punto de vista lógico, su valor es siempre de verdad. No obstante, tal y como afirmaba Wittgenstein⁵⁰², las tautologías no dicen nada, no son representaciones de la realidad, con lo que la explicación del etarra, simplemente, no dice nada. El *ser vasco* no es algo que se pueda conseguir, sino que *se es o no* en función del lugar del nacimiento, nada más. Lo cual significa que estamos ante un discurso vacío y trivial.

⁵⁰² Vid. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1921), *Annalen der Naturphilosophie*, citado por HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, (1994), Madrid, Alianza, p. 244.

BLOQUE B
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL
PENSAMIENTO DE DON MIGUEL DE
UNAMUNO

4. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE UNAMUNO

Don Miguel de Unamuno y Jugo constituye una de las figuras más emblemáticas y sugerentes de finales del siglo XIX y principios del XX. Su fascinante personalidad y su particular forma de entender y expresar sus ideas e ideales hacen que nadie pueda permanecer indiferente ante sus planteamientos. Porque si bien estamos ante uno de los intelectuales más ilustre de pensamiento español, también nos encontramos ante un hombre de fuerte personalidad, inconformista, *polemista* y huraño. Esta particular forma de *hacer filosofía*, llena de contradicciones y paradojas, ilustran una de las más ricas y complejas etapas históricas de nuestra historia.

1. ¿Qué es filosofía? Una aproximación al quehacer intelectual de Unamuno.

Al enfrentarnos a la lectura de los textos unamunianos nos topamos con la inevitable tarea de examinar la cuestión sobre a la existencia o no de un pensamiento filosófico propiamente dicho, hecho que enlaza con otra disputa abierta en torno a la peculiar manera de hacer filosofía que, según estimamos, caracterizaría la reflexión unamuniana. Probablemente, ninguna respuesta concluya satisfactoriamente esta polémica puesto que, en última instancia, cualquier resolución que se tome se apoyará en la concepción que tengamos de qué sea la filosofía, pues sólo desde ella se podrá justificar la posición que adoptemos.

Comenzaremos por mostrar los dos extremos de la disputa, recogidos sistemáticamente en las investigaciones de dos autores en torno a los cuales se pueden centrar las distintas posturas. Por una parte, ofreceremos el punto de vista de González Caminero⁵⁰³, que tras exponer algunas de las opiniones más notables en uno y otro sentido, concluye su argumentación afirmando que Unamuno no puede ser considerado filósofo. Apoyándose en el análisis de Vito A. Belleza, cree que aunque se le pueda reconocer como un pre-existencialista, sin embargo, no se encuentra filosofía en sus obras, pues su reflexión se caracteriza por ser incoherente y falta de encadenamiento discursivo, así como por el hecho de no respetar y seguir los supuestos básicos del pensamiento⁵⁰⁴.

Por otra parte, hallamos en Morón Arroyo la postura contraria afirmando la sistematicidad del pensamiento unamuniano porque *"...en su inmensa obra repite unos cuantos temas, los desarrolla desde principios y conceptos universales que articulan otros conceptos más particulares, y exhibe un estilo que es el hombre Unamuno"*⁵⁰⁵.

Tal y como señalamos anteriormente, el fundamento que sustenta cada una de estas posiciones se basan en el modo de entender qué sea la filosofía y el filosofar mismo. González Caminero se inclina por una definición fuerte del conocimiento filosófico como *"un conocimiento de las cosas a través de sus últimas causas, y por lo tanto, exige un método científico y ordenado, y supone necesariamente un talento especulativo potente y agudo"*⁵⁰⁶, lo que le permite justificar su negativa de que haya filosofía en Unamuno. Este modo de filosofía se caracterizaría por ejercerse mediante una razón absoluta y abstracta, en la que quedaría fuera la vida y la historicidad del hombre. Sin embargo, habría otro modo de razón

⁵⁰³ Vid. *Unamuno y Ortega: estudios*, (1987), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas

⁵⁰⁴ *Ob. cit.*, p. 47

⁵⁰⁵ MORÓN ARROYO, C. *Hacia el sistema de Unamuno*, (2003), Palencia, Cálamo, p. 17

⁵⁰⁶ GONZÁLEZ CAMINERO, N. *Unamuno y Ortega: estudios*, (1987), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, p. 45

cuya peculiaridad básica serían, precisamente esas características por lo que una definición de filosofía desde ella, preocupada por lo problemático de lo esencialmente humano, reconocería en Unamuno a un filósofo. En este sentido hallamos la reflexión de José Manuel Sevilla, que se inserta en la tradición del humanismo retórico renacentista, y para el que la filosofía procedería de la vida, pero de la vida concreta de cada uno de nosotros y no tomada en su sentido abstracto, siendo una característica esencial de la misma su constante transformación y cambio, es decir, el problematismo. De este modo, al caracterizar a la filosofía como algo que debe surgir de la vida será ineludible, para poder llevarla a cabo, resaltar la necesidad de una razón que caracterizará como *vital* porque deberá dar cuenta de la vida, pero con la exigencia de tener que funcionar como *ratio*⁵⁰⁷. Se busca un nuevo modo de razón que “...que asume el valor de sus múltiples lados, el modo que se concreta en el hombre como ser histórico y lo comprende integralmente en su sentir, pensar y hacer que se despliega narrando historia”⁵⁰⁸.

Por tanto, si aceptamos este nuevo modo de considerar a la razón, entonces reconocemos a Unamuno como filósofo, con sus peculiaridades, zanjando esta peliaguda cuestión. En este sentido es significativo que el propio Unamuno fuese consciente de su propia singularidad, una *especie única* en la que se autoafirmaba y de la que se servía para distinguirse de los demás, creando su propia leyenda⁵⁰⁹. Una contradicción vital que lo caracterizaba y definía, y con la que se identificaba. Esta forma de ser le originó detractores y defensores, tanto en el ámbito cultural e intelectual de su época como en el político, lo que le valió incluso el destierro. Entre los primeros hallamos a Pío Baroja, que decía de él que

⁵⁰⁷ Vid. “Para una crítica de la razón problemática”, *Er*, Revista de Filosofía, nº 30, 2001, Sevilla / Barcelona, pp. 17-19

⁵⁰⁸ *Ob. cit.*, p. 24

⁵⁰⁹ Vid. “Macanas de Miguel”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 243

“...era el aldeano que sale del terruño y se hace rabiosamente ciudadano y adopta todos su hábitos y procedimientos. Quiso primero ser un escritor español ilustre y después un escritor universal...Sus novelas me parecen medianas, y su obra filosófica no creo que tenga solidez ni importancia”⁵¹⁰.

Entre sus defensores encontramos a Antonio Machado, que supo retratarlo con una exquisita sencillez:

*Este donquijotesco
Don Miguel de Unamuno, fuerte vasco
(...) A un pueblo de arrieros,
Lechuzos y tahúres y logreros
Dicta lecciones de Caballería.
Y el alma desalmada de su raza,
Que bajo el golpe de su férrea maza
Aún duerme, puede que despierte un día (...)
Tiene el aliento de una estirpe fuerte
Que soñó más allá de sus hogares
Y que el oro que buscó tras de los mares.
Él señala la gloria tras la muerte.⁵¹¹*

Entre ambas posturas, ofreciendo una visión a veces contradictoria se sitúa Ortega y Gasset, que o bien lo criticaba: *“Don Miguel de Unamuno, morabito máximo..., entre las piedras reverberantes*

⁵¹⁰ BAROJA, P. “Desde la última vuelta del camino”, II, O.C, VII, (1949), Madrid, p. 494 citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 18

⁵¹¹ MACHADO, A. *Poesías Completas*, (1996), Madrid, Espasa Calpe, p. 265. Para ampliar esta información sobre los defensores y detractores remitimos al lector a IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 19.

de Salamanca, inicia a una tórrida juventud en el energumenismo”⁵¹². O bien lo alababa:

“Unamuno el político, el campeador, me parece uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas, y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes (...) Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta desacompasada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular martilleando con el tronco de encina de su yo las testas celtíberas”⁵¹³.

Podemos apreciar que su peculiar modo de ser se traslucía perfectamente en su característico modo de hacer. Consciente de esta situación, se justificaba diciendo que él era un pasional y que era precisamente esto lo que proporcionaba cierta eficacia para influir en su público, y no su sabiduría o su originalidad⁵¹⁴. A pesar de su altiva actitud pública, en el ámbito de lo privado, Unamuno se extrañaba del empeño existente en convertirlo en un sabio, puesto que él se veía a sí mismo como “...un pobre soñador, es decir, un pobre sentidor atormentado, un hambriento de espíritu”⁵¹⁵.

Por tanto, al afirmar la existencia de pensamiento filosófico en su obra, no sólo no estamos malinterpretando su trabajo, sino que asumimos la misma noción que de la filosofía tenía puesto que su concepción era muy semejante a esta, entendiéndola como una elaboración de cada persona, de cada filósofo concreto de carne y hueso, que al filosofar lo hace no sólo desde la razón, sino también con esas otras facultades que hasta entonces no eran reconocidas

⁵¹² ORTEGA Y GASSET, J. O.C. I, p. 457, citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 20

⁵¹³ ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre la apología de la inexactitud”, O.C. I, p. 117, citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 20

⁵¹⁴ Vid. “A mis lectores”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 393

⁵¹⁵ UNAMUNO, M. *Cartas Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta (1903-19339)*, (1972), Ed. Carmen Zulueta, Madrid, Aguilar, p. 234

como lícitas para esta actividad, como eran la voluntad y el sentimiento. Se admite el valor de lo concreto de cada hombre cuando comienza a filosofar, por lo que la filosofía no puede ser un mero ejercicio de objetividad, sino que siempre debe haber tras ella un hombre y una circunstancia concreta. Esto va a significar que, en última instancia, la filosofía debe estudiar y considerar al hombre en ambas dimensiones ya que, hasta entonces, se habían disociado ambos aspectos, lo que significaba que lo habían separado de la vida⁵¹⁶. Por eso, no se admite una filosofía estrictamente racional, sino que el sentimiento jugará un papel imprescindible en su constitución, sobre todo, porque para Unamuno, el punto de partida del filosofar era siempre ese deseo de todo hombre de no morir, lo que llama el *conato* de querer persistir en lo que somos. Este *conato* va a constituir lo más originario y primigenio de la esencia del hombre y de él nacerá el deseo de conocer, que a su vez, será el punto de partida de toda posibilidad de filosofar de cada uno de nosotros. Acentúa, además, que lo más propiamente humano del conocer es hacerlo porque hay una finalidad para ello, un *para qué*, porque el conocer por conocer considera que es inhumano⁵¹⁷, ya que siempre deberá responder a una necesidad. Sin embargo, dada la complejidad del tema lo trataremos con detenimiento más adelante.

Para nosotros es indiscutible el hecho de que nos encontramos ante un hombre que realiza un quehacer propiamente filosófico, constatable en su preocupación por los problemas más radicales y originales de la filosofía, como son el hombre, la realidad, la muerte o Dios. Estos ámbitos filosóficos son tratados por Unamuno persistentemente a lo largo de toda su obra, y si bien no hallamos ensayos dedicados expresamente a alguno de esos

⁵¹⁶ Vid. GARCÍA PÉREZ, P. "El "serse" en la historia. Historia e Intrahistoria en Unamuno", (1994), Madrid, Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca, nº 4, p. 23. Disponible además en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157538>

⁵¹⁷ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 126-131

problemas (excepto, claro está, *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*), son temáticas recurrentes en su amplio repertorio de artículos periodísticos, novelas, teatro, monodialogos y poemas. Unamuno, aunque afirmaba ser ensayista, estaba empeñado en ser reconocido como poeta⁵¹⁸, hasta el punto de que anhelaba que, a su muerte, fuese recordado como tal⁵¹⁹. Esta actitud se fundamenta en la existencia de la relación entre filosofía y poesía, que Unamuno ya intuía, y que entronca, como ya señalamos con anterioridad, con el humanismo retórico renacentista⁵²⁰, para el cual lo esencial era recuperar un pensar metafórico, respaldado por la palabra poética, que fuese capaz de abrir el camino hacia el ser, y que mediante la invención pudiese ordenar el caos del mundo. Para ellos el poeta era el que iluminaba el camino de la reflexión, y de ahí su valor desde el punto de vista filosófico. Decía Grassi que “*los poetas (...) ven y fundan de una manera originaria, no derivada, las nuevas posibilidades de las relaciones humanas*”⁵²¹. Su función originaria era la construcción del mundo humano, tarea que puede percibirse precisamente en la creación de los mitos, los cuales tenían como función primigenia darle un sentido al mundo y alejarlo del caos existente a los ojos del hombre primitivo. Éstos se concebían mediante el decir metafórico del poeta, es decir, usando la metáfora como modo de elaborar esas fábulas que dotaban de sentido una realidad inaprensible hasta entonces. Para ello usaban un lenguaje originario, inmediato, figurativo, proclamativo y metafórico de forma que eran capaces de ofrecer nuevas posibilidades en las

⁵¹⁸ Vid. “Estilo de ensayo”, *O.C.*, VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 885. En una carta a Ortega afirmará que no presume ni de ser filósofo, pensador, erudito o filósofo, sino sólo de ser buen catedrático o poeta. Vid. ORTEGA Y GASSET, J. *Epistolario completo*, (1987), Madrid, El Arquero, p. 104

⁵¹⁹ Vid. UNAMUNO, M. *Epistolario a Clarín*, (1941), Madrid, Escorial, p. 83

⁵²⁰ La relación entre Unamuno y el humanismo retórico lo hemos tratado en el siguiente artículo: MONTAÑO, L., SÁNCHEZ, J. “Humanismo retórico, viquismo y unamunismo”, *Cuadernos sobre Vico*, 17-18, (2004-2005), pp. 413-422. A él remitimos para ampliar esta información.

⁵²¹ GRASSI, E. *El poder de la fantasía*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 82

relaciones entre los hombres⁵²². El poeta era percibido como aquel individuo que pretendía alcanzar la realidad, pero ésta “no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa...”⁵²³, tal y como decía María Zambrano. Para Unamuno el poeta

“...es el que sabe expresar lo universal y perdurablemente humano de su pueblo (...) es el que sabe dar voz a sentimientos de todos los tiempos y todos los lugares. El verdadero poeta está sobre diferencias de razas y de patrias, es ciudadano del mundo”⁵²⁴.

Por tanto, con la palabra poética se puede acceder a otro modo de la realidad que complementa y enriquece a la investigación filosófica. *Poesía* (ποίησις) entendida en su significado etimológico de *creación*, siendo el poeta el *creador*. De este modo, el sumo creador sería Dios⁵²⁵, mientras que el hombre tendría, evidentemente, menor capacidad para inventar, diciendo que “todo poeta, todo creador, todo novelador – novelar es crear – al crear personajes se está creando a sí mismo”⁵²⁶. El poeta como aquel que era capaz de lograr una nueva perspectiva sobre las cosas, sobre el mundo, de ahí que para Unamuno la originalidad consistiera en ser capaz de ver nuevos nexos de unión en entre las cosas⁵²⁷.

Filosofía y poesía deben y tienen que actuar conjuntamente para una mejor comprensión del mundo y del hombre. Unamuno distinguía entre la labor del poeta, como aquel que ofrecía el mundo personalizado, el mundo hecho hombre y el verbo hecho mundo,

⁵²² *Ob. Cit.*, pp. 82-83

⁵²³ ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesía*, F.C.E. Madrid, 2001, p. 22

⁵²⁴ URRUTIA LEÓN, M. M. “Artículos salmantinos dispersos de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 228

⁵²⁵ Vid. UNAMUNO, M. *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, O.C. II, (1967), Madrid, Escelicer, p. 1184

⁵²⁶ *Ob. Cit.*, p. 1183

⁵²⁷ Vid. ÁLVAREZ CASTRO, L. *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, (2005), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, p. 83

mientras que el filósofo sólo podría dar algo de esto si era poseedor de la capacidad poética, puesto que si no fuese así, serían las razones las que discurriesen en él, y no al revés⁵²⁸.

Unamuno se insertará dentro de esta tradición humanista retórica al reconocer el estatuto ontológico de otras realidades que no eran, ni suelen ser, las que la ciencia predica. La cuestión de fondo es la siguiente: ¿existe sólo la realidad que es revelada por la razón, o por el contrario, existirá otra que surge por la mediación de los sentidos? *“Yo, por mi parte, no comprendo que se suponga más real lo que nos registra un aparato de física, que lo que nos registran nuestros sentidos”*⁵²⁹ dirá Unamuno convencido de que la realidad es más rica que lo meramente ofrecido y captado por la razón. Por tanto, abogará por la admisión de una realidad en la que no sólo cuenten las cosas físicas observables, sino que también la de aquellas otras cosas “ideales” que no son perceptibles a simple vista. Ambas realidades gozarán del mismo estatuto ontológico, y aunque diferentes, las dos serán verdaderas⁵³⁰. Con afirmaciones tales como que *“la metafísica tiene tanto de poesía como de ciencia”*⁵³¹, que *“la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”*⁵³², o que *“poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa”*⁵³³ le sitúan dentro de la corriente humanista retórica.

Por tanto, podemos concluir que el anhelo unamuniano de ser reconocido como poeta hunde sus raíces en la más originaria forma de filosofar, lo que a su vez, puede interpretarse como una razón más para considerarlo como un filósofo en todo el sentido de la palabra.

⁵²⁸ Vid. “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1178

⁵²⁹ UNAMUNO, M. “Ganivet, filósofo”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1092

⁵³⁰ Vid. “Pirandello y yo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 503

⁵³¹ UNAMUNO, M. “Escepticismo fanático”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 360

⁵³² UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 110

⁵³³ *Ob. Cit.*, p. 113

2. La concepción unamuniana acerca del hombre

El primer gran problema que examinaremos será la pregunta acerca del hombre. Ya hemos aludido anteriormente que para Unamuno lo más importante era “el hombre”, pero no tomado de una manera abstracta, sino el hombre concreto, teniendo en cuenta no sólo su razón, sino también sus sentimientos, sus pasiones⁵³⁴. Para él existía un estrecho vínculo entre el pensar y el sentir, negando la existencia separada de cada uno de ellos y afirmando la necesidad de que ambos términos se diesen conjuntamente⁵³⁵. A finales del siglo XIX, las corrientes filosóficas imperantes desdeñaban los aspectos puramente humanos, situándose Unamuno frente a ellas y defendiendo una concepción del hombre más completa y compleja. Sin embargo, la elección de esta corriente filosófica le situó dentro de una larga tradición de pensadores como Agustín de Hipona, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche o Kierkegaard. Lo común en ellos es la admisión de la idea del hombre concreto y de la necesidad de llevar a cabo el conocimiento desde su individualidad. Brevemente, vamos a repasar lo más característico de cada uno de ellos para así mostrar las posibles influencias en el pensamiento unamuniano.

En primer lugar, nos encontramos con Agustín de Hipona, que fue “...*el primer navegante y buceador de los mundos oscuros del yo interior, de la conciencia. En ese yo interior –que vuelve sobre sí mismo– es donde encuentra el hombre la realidad más íntima que su mismo yo*”⁵³⁶. Es el descubrimiento de la interioridad como un modo de

⁵³⁴ *Ob. Cit.*, p. 109

⁵³⁵ Vid. MUÑOZ-ALONSO, G. “El tema de Dios en el pensamiento de Unamuno”, (1986), Madrid, Anales del Seminario de Metafísica, n° XXI, Ed. Univ. Complutense, p. 196. También disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?db=1&t=El+tema+de+Dios+en+el+pensamiento+de+Unamuno&td=todo>

⁵³⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, (1997), Madrid, Alianza, p. 13

conocimiento, la aceptación del hombre como la forma de acceder al conocimiento, que en San Agustín, es el conocimiento de Dios. Pero también hallamos otra posible influencia referida a la célebre frase *intellige ut credas, crede ut intelligas*, es decir, “conocer para creer, creer para conocer”. Lo que trataba de expresar es que fe y razón actúan conjuntamente en el proceso intelectual del hombre, de modo que la inteligencia prepara para la fe⁵³⁷. Pero la fe dirige e ilumina la inteligencia para que finalmente la inteligencia, iluminada por la fe, acaben juntas en el amor. Así, podemos decir que

“...en Agustín la búsqueda de la verdad tiene esas dos dimensiones (...) El pensamiento que busca la verdad se mueve en ese proceso en dos direcciones. El intentar comprender las cosas lleva a encontrarse con un doble peso (gemino pondere): la autoridad y la razón (...) Son pues dos tensiones solidarias en la misma búsqueda; la diferencia está solamente en el camino (circuitum) que se recorre”⁵³⁸.

En Pascal hallamos la posibilidad de acceder a Dios, no por la razón, sino por el corazón⁵³⁹, ya que afirmaba que “conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera es como conocemos los primeros principios, y es inútil que el razonamiento, que no tiene parte en ello, trate de combatirlos”⁵⁴⁰. Esta vía cordial será reivindicada también por Unamuno cuando defiende que para acceder al conocimiento de Dios deberemos hacerlo mediante el corazón, privando a la razón de esa posibilidad. Tanto para uno como para el otro, será en el interior del hombre, en el corazón, donde se manifieste Dios, puesto que cada uno lo siente

⁵³⁷ Vid. GILSON, E. *La filosofía de la Edad Media*, (1995), Madrid, Gredos, p. 125

⁵³⁸ VILLALOBOS, J. *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, (1982), Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 18

⁵³⁹ Vid. PÉREZ DE TUDELA, J. *Historia de la filosofía moderna*, (1998), Madrid, Akal, p. 193

⁵⁴⁰ PASCAL, *Pensées*, 449/556 citado por PÉREZ DE TUDELA, J. *Historia de la filosofía moderna*, (1998), Madrid, Akal, p. 193

de una manera individual difícil de explicar y dar a conocer a los demás⁵⁴¹.

Sin embargo, en la relación que se establece cuando el hombre intenta conocer a Dios, Pascal introduce una mediación fundamental: Cristo. Si queremos acceder al conocimiento de Dios, sólo podremos hacerlo conociendo primero al Hijo ya que este ha sido su revelación trascendental. Es este Dios hecho hombre el que posibilita, por tanto, el acercamiento a lo divino.

Con Schopenhauer coincidió Unamuno en la afirmación y la necesidad de la existencia de elementos ajenos a la razón, ya que tienen un componente cognoscitivo innegable. Valoran lo concreto e individual frente a lo abstracto y lo colectivo, existiendo un íntimo nexo con la naturaleza y la unión entre filosofía y poesía⁵⁴². Para ambos pensadores, la razón era esa capacidad que el ser humano tiene exclusivamente para conocer el mundo, por lo que no era algo que subyacía a la realidad sino un producto de la misma⁵⁴³. También se deja entrever una influencia del pesimismo del pensador alemán en Unamuno, aunque en cada uno de ellos contenga un diferente matiz⁵⁴⁴. No obstante, a pesar de las coincidencias de algunos de sus planteamientos, también existen

⁵⁴¹ Vid. NÚÑEZ RIVERO, M. A. "Verdad religiosa frente a verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal y Miguel de Unamuno", (1985), Madrid, Anales del seminario de Historia de la Filosofía, nº5, p. 13. Este artículo está disponible, además, en versión electrónica bien en

http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=1518&clave_busqueda=7566 bien en

<http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF8585110011A.PDF>

⁵⁴² Vid. RÁBADE OBRADÓ, A. I. "Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno", Anales del Seminario de Metafísica, XXI, (1986), Ed. Universidad Complutense, Madrid, p. 42. También disponible en versión digital en

http://www.erevistas.csic.es/ficha_articulo.php?url=oai:revistas.ucm.es:21609&oai_iden=oai_revista266

⁵⁴³ *Ob. Cit.*, p. 43.

⁵⁴⁴ Para ampliar y profundizar en este tema remitimos al lector a RIBAS, P. "Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico", Anales de la Literatura Española, nº 12, (1996), Ed. Universidad de Alicante, Alicante, p. 101. Disponible en versión digital en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02583956666047217554480/p0000005.htm#I_7

divergencias entre ambos pensadores⁵⁴⁵, al igual que ocurre con el filósofo que viene a continuación.

Con Nietzsche existe un evidente antagonismo intelectual puesto que el pensamiento de cada uno de ellos es radicalmente distinto, y sin embargo, coinciden en algunos aspectos. Están de acuerdo en afirmar la necesidad de que el conocimiento esté al servicio de la vida, y también, aunque en un sentido restringido, hay una cierta similitud en su consideración de la esencia del hombre, pues suponen la historicidad del mismo, aunque cada uno de ellos tenga sus propias opiniones al respecto. Hay una estimación de la historicidad y también una reivindicación de la vida y su papel en el filosofar. Además existe una convergencia de opiniones en sus apreciaciones sobre el lenguaje y la metáfora. El lenguaje es considerado como aquel que permite al hombre ser él mismo, debiendo estar caracterizado por su metaforicidad, pues sólo de ese modo podría estar capacitado para expresar el mundo gracias a la interpretación creadora.

Por último, destacamos a Sören Kierkegaard, una de las grandes influencias en el pensamiento unamuniano. Tal fue su apasionamiento por este autor, que incluso aprendió el danés para leerlo en su propia lengua⁵⁴⁶, describiéndolo más que como un pensador, como un sentidor, y con esto, afirmándose en la creencia de que era el sentimiento la verdadera forma del conocer trascendente⁵⁴⁷.

Considerado como uno de los precursores del existencialismo, creía en la imposibilidad de explicar la vida con términos de necesidad lógica, de manera que defendía que cada

⁵⁴⁵ Remitimos al lector al artículo de Rábade para ampliar esta información, Vid. RÁBADE OBRADÓ, A. I. "Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno", *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI, (1986), Ed. Universidad Complutense, Madrid, p. 41-57.

⁵⁴⁶ Vid. *Cartas de Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta, (1903-1933)*, Madrid, Aguilar, p. 73

⁵⁴⁷ *Ob. Cit.*, pp. 84, 234

hombre había de formarse su propia vida mediante elecciones individuales. Sostenía también la historicidad del hombre:

“el yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir ella misma; lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto (...) en todo momento de su existencia el yo se encuentra en devenir, pues el yo en potencia no existe realmente y no es más que lo que debe ser”⁵⁴⁸.

Más importante aún, es que toma de él su modo de filosofar desde su experiencia subjetiva narrando su experiencia interna de manera que desde ella, desde su particularidad, se ascendería a lo universal.

Estos son, pues, los antecedentes filosóficos de una tradición que él mismo continúa, y que le influyeron decisivamente en sus reflexiones. Esta influencia se manifiesta cuando Unamuno dice que para poder hablar con propiedad del hombre debe recurrir al que tiene más cerca, es decir, a sí mismo. Por esta declaración fue tachado de egoísta, viéndose obligado a defenderse de ellas, y oponiendo a esa caracterización otra novedosa y peculiar, el egotismo: “...yo investigo mi yo, pero mi yo concreto, personal, viviente y sufriente. ¿Egotismo? Tal vez, pero es el tal egotismo el que me libera de caer en egoísmo”⁵⁴⁹. El egotismo acepta el yo de todos nosotros, por lo que es una posición altruista y universal, que valora y reconoce todo otro yo que no sea el propio. Este yo que investiga no es un yo puro al estilo de Fichte, sino que defiende el yo de cada uno de nosotros, el “...yo impuro, el que es de todos los demás a la vez que él mismo”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ KIERKEGAARD, S. *Tratado de la desesperación* (1994), Barcelona, Edicomunicaciones, p. 42

⁵⁴⁹ UNAMUNO, M. “Sobre mí mismo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 300

⁵⁵⁰ UNAMUNO, M. “Una entrevista con Augusto Pérez”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 360

Una vez que Unamuno establece la necesidad de valorar al hombre concreto, va a mantener su resolución de que lo esencial era, como apuntábamos antes, el *conato*, ese empeño que todo hombre pone en no morir⁵⁵¹. El hombre es consciente de que tiene que morir y, ante esta verdad trágica, se impone la tarea de ser él, de seguir viviendo sin querer morir. Es lo que llamaré el sentimiento trágico de la vida. El hombre se percató de su mortalidad y frente a eso sólo le queda el intento de no morir del todo, la agonía (tomada esta en su sentido griego de *lucha*) que lo es contra la muerte, pero también contra la vida. Esta es la realidad de todo hombre, y de ahí la tragedia, porque para no morir del todo hemos de procurarnos un alma inmortal que será nuestra obra, de cada uno de nosotros, y la única capaz de impedir nuestra total disolución. Unamuno toma la agonía en su significado originario de *lucha*⁵⁵², y esta concepción estará estrechamente ligada a la de *tragedia*, por lo que mostraremos, brevemente, en qué consiste esta. Aristóteles adjudicaba tres características a la tragedia griega: 1) la tragedia como imitación de acciones; 2) como aquella que debe imitar acciones para suscitar piedad y temor; 3) la que logra, mediante la excitación de la piedad y el temor, la purga de esas emociones⁵⁵³. La tragedia en Unamuno viene de la tensión entre razón y fe y la necesidad de aceptar este conflicto inherente al hombre. La relación entre *agonía* y *tragedia* viene marcada por ese pesimismo en que el hombre se ve inmerso, teniendo que aceptar su mortalidad, y a la vez, luchando por no morir del todo. Es una lucha contra su destino y su ser propio, y de ahí la tragedia.

3. Vida y mundo: la tragedia de la historicidad del hombre.

⁵⁵¹ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 112

⁵⁵² Vid. la caracterización de la "agonía" en UNAMUNO, M. *La agonía del cristianismo*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 308-309

⁵⁵³ Vid. ARISTÓTELES, *Poética*, (1998), Barcelona, Icaria, p. 29-30

Será en esta verdad trágica del hombre, de cada hombre donde se descubra y se muestre otro aspecto fundamental, su mutabilidad y la infinidad de piezas por las que un hombre está constituido⁵⁵⁴. Es evidente que nos transformamos y cambiamos a cada instante, el hombre que éramos ayer es distinto del que hoy somos, existiendo una sucesión de conciencias dentro de cada uno de nosotros, de manera que siempre somos distintos con respecto al que éramos hace un instante. En esto consiste el misterio del tiempo, pues vivimos muriendo, dejando de ser lo que antes éramos, y siendo ahora algo diferente⁵⁵⁵. Es la historicidad del hombre sobre lo que nos llama la atención, ya que este no permanece inalterable durante toda su vida, sino que se va modificando y cambiando a lo largo de su existencia. El hombre, cada hombre, se ve transformado por distintos elementos, que se escinden en dos ramas.

Por una parte, la modificación con origen externo al hombre, es decir, procedente del mundo. Para Unamuno, es incuestionable la relación entre nuestro yo y el mundo, en la que nos vamos haciéndonos y modificándonos mutuamente⁵⁵⁶. Esta relación de reciprocidad entre el mundo y el hombre, será de vital importancia en el pensamiento unamuniano, pues abre la puerta a la posibilidad de cambiarlo.

Pero por otra parte, las transformaciones vendrían dadas por factores internos, como la conciencia, las ideas, etc. En este sentido, Unamuno establece una dicotomía esencial entre lo que el hombre es y lo que quiere ser, siendo más importante saber lo que queremos ser, que lo que realmente somos⁵⁵⁷. Se valora aquello a lo que cada hombre aspira a ser, quizá porque dada nuestra esencia histórica, en todo momento estamos evolucionando, y lo que nos da

⁵⁵⁴ Vid. UNAMUNO, M. *Paz en la guerra*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 1193

⁵⁵⁵ Vid. UNAMUNO, M. "En mi viejo cuarto", O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 262

⁵⁵⁶ Vid. "Civilización y cultura", O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 993

⁵⁵⁷ Vid. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 82

sentido y unidad es poder vislumbrar el horizonte que anhelamos. Es la meta final de la vida de cada uno de nosotros la que dota de significación a nuestra vida.

En este conflicto interno propiamente humano consiste la vida. Somos seres caracterizados por la mutabilidad, *existiendo* una incesante procesión de distintos hombres en nuestro interior. A cada instante nos vamos transformando, y sólo quedarán algunos recuerdos de lo que hemos sido en nuestra alma⁵⁵⁸, de modo, que el alma, que es intelecto, razón, vida y amor, cobra vital importancia, al ser ella la que cobije la totalidad de los distintos *yos* por los que hemos ido pasando.

Y será precisamente ella la que permitirá la forja de la personalidad, pues dada su historicidad existe un vínculo entre ambas. El tema de la personalidad fue una de las grandes inquietudes de Unamuno, tratándola y analizándola en multitud de artículos. Sostiene que hay una doble característica en el hombre: su personalidad y su realidad:

“somos, pues, personas en cuanto sujetos históricos civiles (...) y queda por debajo del hombre que come, bebe, duerme, se propaga y sufre, que es la cosa o el hombre-cosa. Porque el hombre es también cosa, res, o, si se quiere, enser, objeto natural y no sólo persona, o sea, sujeto histórico. Y ese hombre-cosa es el hombre de carne y hueso al que antaño le llamaban intrahistórico”⁵⁵⁹.

Unamuno describe lo que entiende por persona, y comienza diciendo que en el mundo griego su primer significado fue el de máscara de teatro, trágica o cómica, por lo que infiere que la persona va a consistir en ese papel que solemos representar en la

⁵⁵⁸ Vid. “En mi viejo cuarto”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 262

⁵⁵⁹ UNAMUNO, M. “La res humana”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 644

vida, a la que define como tragicomedia, y que va a ser la sustancia de nuestra conciencia⁵⁶⁰.

Lo propiamente humano es el hacerse una personalidad, distinguiendo entre *ser* y *serse*, siendo este último el propio de la personalidad. En esta distinción entre el *ser* y el *serse*, hay que destacar el carácter activo del hombre para la conquista de la personalidad, mientras que el animal es un ser puramente pasivo. Sin embargo, no por ser hombre se tiene personalidad, sino que debe ser adquirida por cada uno de nosotros mediante nuestro hacer, pero sin olvidar al otro, pues inherente al *serse* es la relación con los otros, el ser para los otros⁵⁶¹. De este modo, si antes hablábamos del conflicto interior que todo hombre tiene entre lo que es y lo que quiere ser, habría que añadir lo que los otros creen que somos. Unamuno habla de tres *yos* que integran a cada individuo: el que soy, el que creo ser y el que los otros creen que soy⁵⁶². Al añadir el juicio de los otros en esta lucha entre lo que soy y el que creo ser, se reconoce la existencia una opinión distinta a la nuestra, por lo que le otorga valor al otro en la idea que cada cual se forma de sí mismo⁵⁶³. El problema radica en que si se le adjudica a la opinión de los demás un protagonismo substancial, se corre el peligro de acabar confinados en un papel que en realidad no es el nuestro, por lo que los hombres acabarían por ser unos meros actores dentro de la sociedad⁵⁶⁴.

Hay una constante pugna en el hombre por ser, por vivir, y dentro de este ansia de vivir hallamos aquello que constituye el secreto de la vida humana, como lo llama Unamuno, que es

⁵⁶⁰ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. "Artículos salmantinos dispersos de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 284

⁵⁶¹ Vid. UNAMUNO, M. "Aforismos y definiciones", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1518

⁵⁶² Vid. "El cuarto Juan y la última España", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 574

⁵⁶³ Vid. "Sobre la consecuencia, la sinceridad", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 889

⁵⁶⁴ Vid. UNAMUNO, M. "Aforismos y definiciones", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1518

“el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios”⁵⁶⁵.

Es decir, existe en el hombre una perpetua lucha entre *“...nuestro espíritu, que quiere adueñarse del mundo, hacerle suyo, hacerle él, y el mundo, que quiere apoderarse de nuestro espíritu y hacerle a su vez suyo”⁵⁶⁶.*

En la concepción unamuniana sobre la personalidad lo que prevalece es la visión de una transformación constante en el hombre, un combate entre hombre y mundo, pero también del hombre consigo mismo que le permite ir *creándose* una personalidad propia, que sólo será definitivamente alcanzada tras la muerte. Porque mientras haya vida, habrá cambio, y dirá que la vida de cada uno de nosotros es una continua revelación de nuestra eternidad en el tiempo, y esto lo vamos descubriendo cuando obramos, esto es, cuando hacemos las cosas⁵⁶⁷.

Por tanto, es evidente que existe una relación entre el hombre y el mundo que es incuestionable. El mundo es una representación nuestra⁵⁶⁸, lo llevamos en nuestro interior, por lo que *“sacamos del mundo lo que en él ponemos y en él ponemos lo que de él sacamos; somos parte del mundo mismo”⁵⁶⁹*. Si el hombre, cada hombre, pretende conocer el mundo en el que vive, siempre tendrá como referencia su ser propio, pues es la mediación fundamental. Al darle trascendencia a lo humano, se valora también otro tipo de realidad

⁵⁶⁵ UNAMUNO, M. “El secreto de la vida”, O.C.III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 884

⁵⁶⁶ UNAMUNO, M. “Intelectualidad y espiritualidad”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1140

⁵⁶⁷ Vid. “¡Adentro!”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 948

⁵⁶⁸ Vid. UNAMUNO, M. “Quijotismo”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1192

⁵⁶⁹ UNAMUNO, M. “La leyenda del eclipse”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 197

que no es la propiamente física, por lo que Unamuno se preguntaba si sólo existía la realidad que era revelada por la razón, o por el contrario, había otra realidad a la que le daré estatuto ontológico y que surge por la mediación de los sentidos⁵⁷⁰. Sostendrá que las cosas físicas no son las únicas que tienen realidad, contraponiendo, además, a las cosas reales y la realidad (*res*), las ideas y lo ideal. Sin embargo, ambas realidades, aunque diferentes, son verdaderas, asignándole a las ideas un estatuto ontológico que hasta entonces pocos admitían⁵⁷¹. Esto no significó que Unamuno asumiese una postura idealista. Aunque estaba totalmente de acuerdo con el idealismo al decir que el materialismo negaba la realidad espiritual del conocimiento, discrepaba con Descartes, el máximo exponente del mismo. Creía que el mayor error del método cartesiano era prescindir del hombre real de carne y hueso⁵⁷², olvidando así que lo trascendental del él es que vive, y luego, que piensa. Podemos decir, pues, que en Unamuno encontramos un empirismo peculiar pues no se compromete con ninguno de los dos extremos sino, que más bien, opta por una vía intermedia.

Sobre esta cuestión Unamuno meditó apasionadamente, en torno a la diferencia entre los distintos modos de realidad. De ahí que encontremos diversos matices, como por ejemplo, la relación entre el mundo real y el sueño⁵⁷³ sugiriendo que este mundo en el que nos encontramos viviendo sólo sea un sueño común de todos⁵⁷⁴. Estamos de acuerdo con la interpretación de Avelina Cecilia, cuando dice que una de las metáforas que utiliza Unamuno para referirse a la vida está en relación directa con el sueño, que toma el sentido que tiene en Calderón⁵⁷⁵. La vida como una ilusión

⁵⁷⁰ Vid. "Ganivet, filósofo", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1092

⁵⁷¹ Vid. "Pirandello y yo", O.C.VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 503

⁵⁷² Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 129

⁵⁷³ Vid. DEFEZ, A. "Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño", (2006), *Revista de Filosofía*, vol. 31 Núm. 1, 7-20.

⁵⁷⁴ Vid. *Niebla*, O.C. I, (1995), Madrid, Turner, p. 544

⁵⁷⁵ Vid. *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, (1983), Salamanca, Kadmos, p. 71

engañososa que no puede distinguirse del sueño. ¿Cómo saber si estamos dormidos o despiertos? No sólo es el problema de distinguir la vida del sueño, la realidad de la ficción, sino el problema de si sólo es real lo percibido por los sentidos o lo que la mente es capaz de razonar. ¿Es que no son reales los sueños, las fantasías, las imaginaciones? Esta sería la problemática que estaría a la base del problema del sueño y de la realidad. Porque se quiere valorar positivamente otras realidades que no sean sólo las que nos muestran los sentidos o las que deduce nuestra mente. La realidad se puede expresar de otros modos, por ejemplo, mediante la imaginación y la fantasía. Se puede acceder a otra realidad más sutil gracias a otras facultades del hombre, facultades que como hemos dicho antes, sólo habían sido aceptadas y reconocidas por algunos pensadores.

Al adquirir la vida el valor de sueño, se va a cuestionar Unamuno que esta vida no sea más que un sueño del que hemos de despertar...al morir. La vida como un sueño de Dios⁵⁷⁶. Hay una traslación del significado entre la vida y la muerte, pues el vivir es estar muerto, y al morir despertamos a otra vida. Es la angustia sobre la realidad de la vida, porque si todo esto es un sueño, entonces pierde sentido nuestra existencia mundana. Es la desazón sobre la realidad de nuestra conciencia, porque si sólo somos un sueño de Dios, se nos escapa toda posibilidad de no disolverse del todo cuando despertase, muriendo así, sin dejar ningún recuerdo de nuestra existencia.

4. La obsesión unamuniana por la muerte.

Puede decirse que el tema de la muerte fue la gran preocupación de Unamuno y la que le marcó irremediabilmente. Se

⁵⁷⁶ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 109

puede rastrear en toda su obra los vestigios de una personalidad marcada por estados angustia, depresiones y anonadamientos⁵⁷⁷. Trabajos como el de Luis S. Granjel titulado “*Patografía de Unamuno*” han intentado aclarar las diversas crisis que tuvo don Miguel a lo largo de su vida, siendo la más significativa la sufrida en 1897. Según Granjel, Unamuno sufría crisis anginoides (*angor pectoris*) motivadas, no por trastornos somáticos “...sino que eran la manifestación orgánica de la vivencia angustiosa del anonadamiento”⁵⁷⁸. En la obra unamuniano hallamos múltiples referencias a estas situaciones críticas, bien confesadas abiertamente por él mismo:

“...es como si me rondase
cautelosa la muerte.
Me vuelvo a ratos para ver si acecha,
Escudriño lo oscuro, trato de descubrir entre las sombras
Mi sombra vaga,
Pienso en la angina...”⁵⁷⁹

O bien mostradas a través de sus personajes, como Pachico de *Paz en la guerra*⁵⁸⁰, o Jugo de la Raza del que dice “*apareciósele en el espíritu el espectro de la angina de pecho de que había estado obsesionado años antes*”⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ Vid. IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 76

⁵⁷⁸ GRANJEL, L. S. “*Patografía de Unamuno*”, (1953), Lisboa, Imprenta Médica, p. 9 citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 76

⁵⁷⁹ UNAMUNO, M. “*Incidentes domésticos*”, O.C. IV, (1999), Madrid, Castro/Turner, p. 234 citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 77

⁵⁸⁰ Vid. *Paz en la guerra*, (1897), Madrid, Librería de Fernando Fe, p. 59-60

⁵⁸¹ UNAMUNO, M. *Cómo se hace una novela*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 735, citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 77

Según Iglesias Ortega, Unamuno sufría lo que en términos psiquiátricos se denomina neurosis, que es un conflicto de todo ser humano, y que se puede apreciar en sus depresiones y angustias vitales que le proporcionaban un vacío existencial que le marcó profundamente. Los rasgos más característicos de la neurosis obsesiva son (no todos ellos presentes en una misma persona) una cierta incapacidad para adaptarse a la realidad y una propensión a refugiarse en lo imaginario, hipersensibilidad, tendencia a refugiarse en uno mismo para evitar ser dañado por otros, una intelectualización y racionalización de sus males, ideas de culpabilidad, autodisciplina formalista, pensamientos y acciones rituales, rigidez, frugalidad, pedantería, duda, indecisión, frecuentes transiciones entre obsesiones y fobias, etc.⁵⁸². Algunos de estos rasgos los encontraron en Unamuno quienes lo llegaron a conocer, e Iglesias Ortega nos ofrece algunos testimonios, como el del Padre Joaquín Iriarte que afirmaba que Unamuno era un excéntrico⁵⁸³, o el de Pío Baroja que atestiguaba que "...Unamuno tenía mucho de patológico en la cabeza, sobre todo un egotismo tan enorme que lo aislaba del mundo, a pesar de que él creía lo contrario"⁵⁸⁴. El mismo Unamuno fue consciente de su dolencia, haciendo alusión a ella en indistintas ocasiones al hablar, por ejemplo, de su locura y su extravagancia⁵⁸⁵.

No obstante, la finalidad de este análisis en torno a la personalidad de Unamuno es percibir cómo esa honda insatisfacción vital que le caracterizó le llevó a reflexionar sobre los grandes temas filosóficos y vitales del hombre, destacando por encima de todos ellos el tema de la muerte. ¿Qué significaba para

⁵⁸² Vid. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 79

⁵⁸³ Vid. IRIARTE, J. "El biocentrismo de Unamuno", *Razón y Fe*, 120, 260-287, Madrid, 1940) citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 80

⁵⁸⁴ BAROJA, P. "Desde la última vuelta del camino, III", *O.C.*, VII, Madrid, 1949, p. 734 citado por IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega, p. 80

⁵⁸⁵ Vid. "¡Qué piensen! ¡Qué piensen!", *O.C.* VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 339

él? Una de las definiciones más propia y original que nos ofrece es la que la designa como el *desnacer*, un vivir la vida hacia atrás, porque la muerte sería el nacer a una nueva vida, y al progreso de la vida le correspondería el retroceso de la muerte, a la evolución, la involución⁵⁸⁶. Con esta novedosa concepción, puede que Unamuno quisiera evitar la idea de la muerte como el fin absoluto de la vida de todo ser, como el final de la conciencia de cada individuo. En su novela *Niebla*, pone en boca de uno de sus personajes esta hipótesis, diciendo:

*“cuando el hombre se queda a solas y cierra los ojos al porvenir, al ensueño, se revela el pavoroso abismo de la eternidad. La eternidad no es porvenir. Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y emprendemos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fue”*⁵⁸⁷.

Podemos señalar que un atributo básico de este *desmorir*, que aunque pudiera parecer una paradoja en realidad no lo es, sería su asimilación con el vivir, es decir, verlo como un modo nuevo de vida, siendo el morir el ir viviendo⁵⁸⁸. Iguala el vivir y el morir, quizá, porque podría ser un modo de salvar la existencia del hombre dejando abierta una puerta a otra vida tras la muerte.

Esta temática entre la vida y el sueño la plasmó en poemas como este de *Morir Soñando*:

*Morir soñando, sí, mas si se sueña
morir, la muerte es sueño; una ventana
hacia el vacío; no soñar; nirvana;
del tiempo al fin la eternidad se adueña.*

⁵⁸⁶ Vid. “La lanzadera del tiempo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 497

⁵⁸⁷ UNAMUNO, M. *Niebla*, O.C. I, (1995), Madrid, Turner, p. 517

⁵⁸⁸ Vid. UNAMUNO, M. “De la correspondencia de un luchador”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 270

*Vivir el día de hoy bajo la enseña
del ayer deshaciéndose en mañana;
vivir encadenado a la desgana
¿es acaso vivir? ¿y esto qué enseña?*

*¿Soñar la muerte no es matar el sueño?
¿Vivir el sueño no es matar la vida?
¿A qué poner en ello tanto empeño?:*

*¿aprender lo que al punto al fin se olvida
escudriñando el implacable ceño
-cielo desierto- del eterno Dueño? ⁵⁸⁹*

No podemos olvidar que Unamuno sufrió en 1897 una profunda crisis que le hizo perder la fe. Dejó múltiples testimonios de esta decisiva etapa en la que, según sus palabras,

“...La obsesión de la muerte y más que de la muerte del aniquilamiento de la conciencia me perseguía. Pasé noches horribles, de insomnios angustiosísimos y vino a añadirse a esto el tormento de darme a cavilar si sería todo ello principio de trastorno mental, debido acaso a lo excesivo de la intensidad de estudio y meditación a que me había entregado, un estallido de mi intelectualización aguda. Gracias a mi mujer pude calmarme algo. Empecé a ver con otros ojos mi propia casa y mis hijos y esa preocupación constante por el destino final propio me llevó a buscar alivio y calma donde pude hallarlo, en la vuelta a los hábitos de mi niñez, en la resurrección de mi alma de niño”⁵⁹⁰.

Superar esta crisis constituyó uno de los momentos más difíciles de Unamuno, puesto que tal y como él mismo reconocía antes sus amigos, su propia reconstrucción vino por esa especie de vuelta a la infancia desde la cual podía reflexionar acerca de los Evangelios con la fe perdida de la niñez⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ UNAMUNO, M. *Cancionero*, O.C., vol V, Turner, 1995, pp. 856-857

⁵⁹⁰ UNAMUNO, M. *Epistolario inédito*, vol. I, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, pp. 51-52

⁵⁹¹ Vid. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, pp. 76, 88-89

Por tanto, Unamuno pidió la fe tratando de racionalizar los dogmas de la religión, y no fue hasta que se asumió que sólo mediante la meditación de los misterios podría comprenderlos, que pudo recuperar parte de esa fe perdida⁵⁹². Este meditar lo definió como

*“...considerar con amor, fija y recogidamente, un misterio o un punto moral, procurando llegar a su esencia viva, a su centro vívifico inspirador de humildad; pensar es establecer relaciones entre cosas diversas. El más alto grado de la meditación es el éxtasis, el del pensamiento el del descubrimiento de una ley racional. Meditando se hace uno mejor, pensando más sabio...”*⁵⁹³.

De este modo, la crisis dejó una profunda huella en Unamuno, que se obsesionó con la idea de salvarse del olvido, hallando en la meditación sobre la muerte la salida y el consuelo para su alma atormentada. No obstante, en la descripción del *desmorir* hallamos cierta similitud con las teorías del llamado eterno retorno, aunque con un matiz peculiar que lo distingue de la tradición. Esta concepción, que se remonta a Grecia, se caracterizaba por el convencimiento de que el tiempo no era lineal, sino que había una circularidad en él, repitiéndose los mismos hechos a través de la Historia. Entre los pitagóricos ya encontramos los primeros vestigios de ella, pues creían que no había nada nuevo, sino que todo lo que ya había acontecido volvería a ocurrir otra vez⁵⁹⁴. También la hallamos en Platón, en su diálogo *Timeo*, pero la que más nos interesa realzar aquí es la concepción nietzscheana, no sólo por ser la más cercana en el tiempo, sino también porque el mismo Unamuno la conocía. Según Safranski, Nietzsche estaba familiarizado desde estudiante con una concepción circular del tiempo en la que había una repetición constante de unos

⁵⁹² *Ob. Cit.*, p. 38

⁵⁹³ *Ibidem*.

⁵⁹⁴ Vid. BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (1988), Madrid, Alianza, p. 79

determinados contenidos. Esto significaba que al retornar todas las cosas que hacemos, el instante obtenía la dignidad de lo eterno y así, a cada momento, tenemos que preguntarnos si queremos actuar de ese modo o no, pues al repetirse todo irremediabilmente, debemos evitar lo que nos traiga deshonor. Con esta convicción, Nietzsche “...quiere apoyar su imperativo (...) con el argumento de tener que vivir “como si” cada instante fuera eterno, pues retorna eternamente”⁵⁹⁵.

Sin embargo, creemos que cuando Unamuno habla de una *involución* desde el instante de la muerte hasta el nacimiento, momento en que se cerraría el círculo, se distanciaría de Nietzsche, puesto que este, habla de la mera repetición de lo ya acontecido. El matiz unamuniano pondría de relieve la posibilidad de modificar lo ya hecho, pues la hipótesis de volver hacia atrás des-haciendo lo ya acaecido, no implicaría la necesidad de tener que repetir la historia. Es decir, cada persona desharía su vida hasta su nacimiento, y al volver a nacer tendría la posibilidad de vivir otra vida distinta a la anterior. De este modo, concilia la libertad con este determinismo que se intuye bajo la doctrina del eterno retorno, y con ello su convicción de que es posible cambiar el mundo.

Con esta libertad que el hombre tiene, tanto para hacerse a sí mismo como para modificar el mundo, va a cobrar importancia para cada hombre la búsqueda del sentido de su vida. La consecuencia de la libertad es tener que decidir qué se va hacer, y con ella incluidas las ya clásicas preguntas de dónde vengo, a dónde voy y qué significa todo lo que me rodea, determinarán las acciones de cada uno de nosotros. Se buscan respuestas a estas preguntas y la razón es, según Unamuno,

⁵⁹⁵ SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, (2001), Barcelona, Círculo de Lectores, p. 239-247

“porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o esta o aquella, una resignación en la desesperación, o una desesperación resignada y la lucha”⁵⁹⁶.

Es este un preguntarse propiamente de un hombre concreto, de cualquier hombre que se sobrecoge ante el pensamiento de su muerte, y que por ello, se pregunta y busca respuestas. Sobresale de las posibles respuestas que propone, el que juega con dos ideas capitales: la desesperación y la resignación. Dada la esencial significación de estos dos conceptos en su concepción de la agonía, vamos a describirlos brevemente.

El término *desesperación* evoca a ese al que el propio Unamuno llamaba su *hermano*, Kierkegaard. Para este, *“la desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible, o también, ella lo implica”⁵⁹⁷*. Al hablar de la discordancia, se refiere a la pugna existente en el hombre por ser una síntesis de finito e infinito. Con la desesperación, el hombre se angustia y toma conciencia de lo vacío de la vida estética, de la vida como puro placer, y comienza a prepararse para dar el salto a la vida ética, a una vida en la que se compromete con el deber y las obligaciones sociales y religiosas.

En cuanto al concepto de *resignación*, se halla profundamente unido al pensamiento de Schopenhauer. Para este, la vida era un constante dolor, un sufrimiento interminable por intentar satisfacer nuestros incesantes deseos. De ahí, que su propuesta para mitigar

⁵⁹⁶ UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 129

⁵⁹⁷ KIERKEGAARD, S. *Tratado de la desesperación*, (1994), Barcelona, Edicomunicaciones, p. 23-26

semejante sufrimiento fuese la de atenuar nuestra voluntad de vivir, y así, resignarnos a esta nuestra existencia.

En ambos conceptos se trasluce un matiz negativo y pesimista en su referencia al sentido de la vida y la muerte. Rasgo que permanece cuando introduce su noción de *lucha* como una peculiaridad esencial de la vida. Porque vivir es vivir luchando, es un agonizar. El hombre vive en una constante pugna porque se sabe mortal, pues la vida no sólo es una disputa entre razón y fe, sino que es la preparación para la muerte. Pero también tiene la agonía reminiscencia cristiana, pues su espíritu es el que la exalta, convirtiendo la pasión (agonía) de Cristo en el centro del culto religioso. Esta lucha es esencial en el hombre, porque sólo si la sufre puede dominarlo todo, y lo es porque la muerte será el triunfo de la agonía, y esta, a su vez, será, quizás, la vida eterna⁵⁹⁸. Es una agonía porque hay un sentimiento de mortalidad que invade al hombre, y al mismo tiempo hay un ansia de inmortalidad que anhela. Ante esta certeza, lo que cada hombre busca es la afirmación de su ser, la persistencia.

El hombre no puede concebirse como no existiendo, pues el existir es lo primario y originario, por lo que Unamuno llevará a cabo una dura crítica a Descartes y su "*pienso, luego existo*", manifestando que lo originario es el vivir, pues incluso aquellos que no piensan, viven, aunque eso no ha de significar que este vivir sea auténtico. Esta será la clave que le permitirá transformar e invertir la idea cartesiana en otra distinta, diciendo ahora "*soy, luego pienso*"⁵⁹⁹. Para poder vivir de un modo auténtico, será necesario reflexionar, ejercitar esa cualidad esencialmente humana que el hombre posee, y que le distingue de los animales: el pensamiento.

Así pues, tenemos que el hombre, gracias a la conciencia de su estado en el mundo, se da cuenta de que tiene que morir, y por

⁵⁹⁸ Vid. UNAMUNO, M. *La agonía del cristianismo*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 315-334

⁵⁹⁹ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 130

ello, luchará con todas sus fuerzas contra el olvido, contra la total desaparición del mundo, tratando de persistir en la memoria, que se convierte así en su antídoto:

*Me destierro a la memoria,
voy a vivir del recuerdo.
Buscadme, si me os pierdo,
en el yermo de la historia,*

*que es enfermedad la vida
y muero viviendo enfermo.
Me voy, pues, me voy al yermo
donde la muerte me olvida.*

*Y os llevo conmigo, hermanos,
para poblar mi desierto.
Cuando me creáis más muerto
retemblaré en vuestras manos.*

*Aquí os dejo mi alma-libro,
hombre-mundo verdadero.
Cuando vibres todo entero,
soy yo, lector, que en ti vibro.⁶⁰⁰*

La muerte es el olvido porque al extinguirte te borras de la memoria del prójimo, y tu conciencia desaparece contigo. Es precisamente la afirmación de la conciencia lo que certifica la existencia de cada hombre concreto⁶⁰¹. Es la fatalidad de la disolución de nuestra conciencia la que nos hace accesible la agonía, pues el saber de nuestra mortalidad es lo que nos muestra la efímera existencia de nuestra conciencia. Ante esto nos rebelamos, y buscamos alternativas a la disolución, porque necesitamos encontrar el modo de no morir del todo, de perdurar mediante la

⁶⁰⁰ UNAMUNO, M. "Me destierro a la memoria...", O.C. V, (1995), Madrid, Turner, p. 462

⁶⁰¹ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 116

fama, mediante el recuerdo que dejemos en los otros, de sobrevivirnos en los otros⁶⁰².

Esta lucha por la perpetuación de nuestra conciencia es, no sólo más trascendental que la lucha por la vida, sino también más angustiada y aterradora. Porque combatir para satisfacer las necesidades instintivas es sólo una pulsión que compartimos con los animales. Lo propiamente humano es la pelea por la inmortalidad, por no morir del todo, y de ahí que le otorgase más valor a esta. Como ya comentamos al hablar de la personalidad, hay un querer activo que nos diferencia, no sólo de los animales, sino también de aquellos hombres que viven sin ser conscientes de su situación en el mundo, sin la preocupación de la muerte. En este contexto, Unamuno habla de la existencia de dos hombres en cada uno de nosotros. Uno temporal, que sólo se pre-ocupa de las cuestiones más inmediatas y banales, y otro eterno, que es el que se plantea los grandes interrogantes de la vida⁶⁰³. A esto es a lo que antes nos referíamos cuando decíamos que trataba de diferenciar entre los hombres que vivían forjándose su propia personalidad activamente, y aquellos otros que sólo se dejaban arrastrar por el ambiente que les rodeaba.

Para Unamuno, pues, una forma de no morir del todo, va a consistir en dejar una huella imperecedera en los otros, alcanzar gloria, fama, renombre de modo que en el futuro nuestro nombre persista en la memoria popular. Adquirir esta subsistencia se puede realizar de dos formas. En primer lugar, cada uno de nosotros podrá evitar la total disolución mediante los hijos de la carne, es decir, teniendo descendencia propia. En segundo lugar, podemos librarnos de ese trágico fin mediante lo que Unamuno llama *hijos del espíritu*, es decir, legando nuestras ideas y reflexiones a otros, que al meditar y pensar *con* y *desde* ellas, consiguen que existamos en ellos.

⁶⁰² *Ob. Cit.*, pp. 133-140

⁶⁰³ Vid. "Desahogo lírico", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 410

Él mismo dirá: “ocho hijos de carne me ha dado Dios, y muchas docenas, muchos racimos de hijos del espíritu, que han ido pasando por allí y recibiendo de mí lo que yo había recibido del espíritu de nuestros padres, y he tratado de acrecentar...”⁶⁰⁴.

5. El Dios de Unamuno

Es en esta atormentada lucha que cada hombre sufre por no querer desaparecer del todo, por no morir, donde aparece Dios. Reconoce que su

“..vida ha sido y es un continuo combate para lograr la paz espiritual y la mitad de las que llaman mis paradojas no son sino gritos de pasión contenidas. No me he podido resignar nunca a la idea del aniquilamiento y como la lógica estorba a mi fe, he peleado contra la lógica. Y lo que es peor es lo de esos que quieren raciocinar su fe y demostrarla. Creer consiste en querer creer. Creer en Dios es querer que Dios exista y el que de veras quiere que Dios exista y vivir en Él y en Él persistir, cree en Dios, pues es Dios mismo quien le enciende ese deseo”⁶⁰⁵.

Era una constante lucha contra la angustia y el miedo a la muerte lo que le llevó a Dios, y aunque Unamuno era un hombre profundamente religioso, cristiano, no aceptaba ni se sometía a los dictados de la Iglesia puesto que no creía en su labor, en su mediación. Él, decía, se entendía directamente con Dios⁶⁰⁶.

Hemos creado a Dios para así poder personalizar y darle finalidad al universo. Por esto, creer en Dios será querer que lo haya, y por tanto tener que *crearlo*, habiendo una relación mutua de creación entre el hombre y Dios⁶⁰⁷. Para Unamuno, este querer que

⁶⁰⁴ UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 141

⁶⁰⁵ UNAMUNO, M. *Epistolario inédito*, vol. I, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, pp. 215

⁶⁰⁶ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 69

⁶⁰⁷ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 201

haya Dios consistía esencialmente en crear lo que no vemos, siendo este el fundamento de la fe. Porque la fe tiene que ser algo vivo al igual que la vida, que es incesante transformación y cambio, y la definirá diciendo que *“la fe es la conciencia de vida en nuestro espíritu (...) La fe es confianza ante todo y sobre todo (...) No tiene fe el que quiere sino el que puede; aquel a quien su vida se la da, porque es la fe don vital y gracia divina si queréis”*⁶⁰⁸. Al tener que estar ligada íntimamente a la vida, deberá estar también inseparablemente unida a la persona. Estableciendo que la fe es la facultad del hombre para crear, declara que cada uno de nosotros hemos de crearnos nuestro propio Dios, al ser la misma fe la que crea su objeto. Si unimos a esto el hecho de que la fe es un don divino lo que obtenemos es, como señalábamos antes, que hay un continuo hacerse Dios en el hombre. Al ser Dios el que nos da la fe, es Él mismo el que en nosotros se crea, se manifiesta y se revela. Sólo hay que buscarlo con amor para que esto se produzca. Esta justificación acerca de la fe le sirve a Unamuno para afirmar la profunda relación entre Dios y Hombre, pues cuando el hombre crea a Dios lo hace a su imagen y semejanza porque lo lleva dentro, y viceversa. Habría, pues un crearse de Dios en el hombre, y del hombre en Dios⁶⁰⁹.

Esta *fe* deberá tener tres atributos esenciales. El primero será que siempre tiene que ser sincera, y revelar al mundo nuestro espíritu para confortarnos; en segundo lugar ha de ser tolerante con otras creencias, pues cada uno de nosotros debe y puede desarrollar sus propias convicciones; y por último, deberá ser misericordiosa, sobre todo, con las víctimas⁶¹⁰. *Sinceridad, tolerancia y misericordia* son tres calificativos que muestran que la fe debe estar estrechamente vinculada al otro puesto que, aunque sea una opción personal, no debe desatender las relaciones interpersonales. Más

⁶⁰⁸ UNAMUNO, M. “La fe”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 962

⁶⁰⁹ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 223-224

⁶¹⁰ Vid. “La fe”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 970

bien sería al contrario, mostrando la necesidad intrínseca de tener muy presente al prójimo.

Por tanto, sabemos que la fe debe ser creada de forma personal por nosotros, y debemos hacerlo porque necesitamos a Dios para salvarnos:

“no es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo”⁶¹¹.

El hombre, siente la angustia vital, la sensación de su mortalidad, y al hacerlo, experimenta la exigencia de un Dios que le salve de la disolución total. Esta sensación nos asalta sin previo aviso y nos muestra nuestra mortalidad, de forma que nos invade la angustia suprema, angustia que no miedo, sino más bien un desconcierto que nos separa súbitamente del conocimiento puramente apariencial de las cosas, y nos traslada a un conocimiento más sustancial y fundamental de las mismas. Observamos cómo a través de esta angustia vital el hombre accede al verdadero conocimiento de la realidad, pues el mundo se desvanece ante ella, y al hacerlo, se nos revela otra realidad, percatándonos de que el mundo es nuestra creación y no nuestra representación. Será mediante este trabajo creativo por el que el hombre alcanza la verdad, que según Unamuno, no se logra gracias a la mente, sino al corazón⁶¹². Dios no es una exigencia racional⁶¹³, sino que es una revelación cordial, es decir, se va a manifestar

⁶¹¹ UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 218

⁶¹² Vid. sobre la angustia *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 209- 210

⁶¹³ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 302

mediante el Evangelio y gracias a un acto volitivo, pues no puede ser de otro modo⁶¹⁴. Dirá que

*“Dios no es racional, sino cordial; no se demuestra con argumentos lógicos su existencia ni su no existencia tampoco. O se le siente o no se le siente; o se tiene experiencia personal de Él – y para nosotros los cristianos a través del evangelio, v. Juan – o no se tiene. Para el que lo sienta en sí las razones sobran; para el que no le sienta, sobran también”*⁶¹⁵.

De este modo, desautoriza cualquier intento de probar la existencia de Dios desde un punto de vista racional, ya que la única forma de conocerlo es por el corazón⁶¹⁶, y cualquier argumento que se emplee como tal es una falacia⁶¹⁷.

Volviendo entonces al problema, es evidente que para salvarme, para salvar al mundo, necesito a Dios, porque al crear a Dios lo que conseguiré será eternizarme⁶¹⁸. Al tener que postular su existencia, lo que abro es la esperanza de no tener que morir del todo y salvarme en él⁶¹⁹. Pero hay otra característica en esta demanda de la existencia de Dios, además de la de salvar la conciencia, que es *“... no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino sentir para qué es”*⁶²⁰. Esta es otra clave fundamental, el *para qué* de la vida del hombre, la búsqueda del sentido, pues más que el porqué, el hombre necesita saber qué sentido tiene su vida en el mundo. Quizá este querer saber nuestro objetivo vital lo que acarrea es tener que hacerlo particularmente, a nuestra medida, sentirnos integrados en el mundo. No habría una respuesta universal al *para qué* de la vida, sino sólo soluciones

⁶¹⁴ *Ob. Cit.*, p. 321

⁶¹⁵ *Ob. Cit.*, p. 322

⁶¹⁶ Vid. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 93

⁶¹⁷ *Ob. Cit.*, p. 111

⁶¹⁸ Vid. UNAMUNO, M. *La agonía del cristianismo*, (1983), O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 212

⁶¹⁹ Vid. UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 296

⁶²⁰ *Ob. Cit.*, p. 201

concretas y personales. Sólo conociendo la finalidad de nuestra vida, podremos convenir el modo de vivirla, el camino a seguir.

En este sentido, podemos aplicar lo que dijimos anteriormente con respecto a la necesidad de una razón que estuviese al servicio de la vida, pues nos es imposible actuar con una razón abstracta, ajena a lo histórico de nuestro vivir. No puede extrañarnos, por tanto, que en la búsqueda de este Dios tan particular que propone se aleje de los modos racionales y tradicionales de hacerlo. Entonces, ¿qué clase de Dios es este que Unamuno busca?

“con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo mi sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vagos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustia de muerte”⁶²¹.

Pertenece este pasaje a la descripción que él mismo hizo de su crisis de 1897, en la que perdió la fe. La cualidad esencial de su concepción de Dios, es creer que este no puede ser percibido mediante la razón, sino que debe ser un Dios vivo, en presencia, accesible mediante el corazón:

“nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia (...) Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón”⁶²².

⁶²¹ UNAMUNO, M. *Diario íntimo*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 778

⁶²² UNAMUNO, M. “Mi religión”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 261

La influencia de Pascal en este fragmento es evidente, y la exigencia de que sea la vía cordial la que nos posibilite el conocimiento de Dios. Porque ningún razonamiento puede conseguir que *creamos* en Él, sino que debe ser una conquista propia de cada persona, más aún, debe ser un sentimiento interno que sólo se manifiesta a través del amor. Esto encaja perfectamente con la definición de fe que vimos antes, como aquella que debía ser viva y creadora

Este Dios en el que quiere creer deberá tener las características tradicionales asignadas a la divinidad como la infinitud, la eternidad, la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia⁶²³. Dios como la personalización del Universo, y por eso, deberá tener en sí todas las cualidades humanas en su más alto grado de perfección. Según Unamuno, esto que el hombre hace al crear a Dios como personalización del Universo es un intento, no sólo de salvar su subjetividad, sino también el modo de no sentirse solo en el mundo⁶²⁴. Lo divino es “...la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo”⁶²⁵. En Dios nacen todas las conciencias, y a Él regresan al morir, de modo, que además de dejar una puerta abierta a la inmortalidad del alma, abre otra posibilidad de burlar el olvido de la muerte: el ser recordado por Dios⁶²⁶. Por tanto, no hace más justificar que en nuestra búsqueda de Dios lo que realmente perseguimos es eternizarnos en Él⁶²⁷. Dirá Unamuno, que

“...lo que nos exige a Dios es la religión (...) Y a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo. Y ante anhelo singular es por ser de todos y de cada uno de los hombres

⁶²³ Vid. “Sobre mí mismo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 302

⁶²⁴ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 196

⁶²⁵ *Ob. Cit.*, p. 202

⁶²⁶ *Ob. Cit.*, p. 198

⁶²⁷ *Ob. Cit.*, p. 217

normales –los anormales por barbarie o por supercultura no entran en cuenta –, universal y normativo”⁶²⁸.

6. El tiempo y la eternidad

Es el ansia de eternidad lo que buscamos, y esta es amor, pues mediante el amor nos eternizamos en el otro⁶²⁹. Como seres humanos estamos condenados a morir, somos esencialmente finitos y esta es nuestra tragedia más profunda. Al nacer nos encontramos con la exigencia de tener que crear nuestra propia vida tenemos un camino que recorrer hasta morir, pues esto es lo único cierto. Así,

“...el Porvenir existe; existe en el Presente y tanto o más que el Pasado, si sólo existiera el Presente, ya que el pasado fue y el porvenir será el punto indivisible del tiempo, no existiría nada. No, no; vivimos en el Porvenir lo mismo que en el Pasado; en la eternidad”⁶³⁰.

Es peculiar su forma de entender el *tiempo* al concebirlo como una suma de pasado, presente y futuro, de modo que no pueden desligarse entre sí. No es el presente lo que articula pasado y futuro, puesto que entre estos también existe una relación. Como muestra de esta relación nos ofrece la *teoría* de que el porvenir, el verdadero porvenir, sólo existe en el pasado, que está siempre en blanco y en el que las esperanzas en realidad son recuerdos⁶³¹. Con esto rompe la tradicional línea del tiempo pasado-presente-futuro ya que las tres distinciones clásicas pasan a tener la misma preeminencia. Vivimos en un presente en el que pasado y futuro interaccionan continua e inevitablemente para forjarnos un porvenir que está en blanco, y que es el reino de la libertad. Ni en el presente mismo hay libertad, pues al realizar efectivamente nuestros objetivos, la

⁶²⁸ *Ob. Cit.*, p. 296

⁶²⁹ *Ob. Cit.*, p. 132

⁶³⁰ UNAMUNO, M. “El tiempo vacío”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1404

⁶³¹ Vid. “Desde la cama”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 425

libertad se verá sometida al presente. Serán substancialmente significativas aquellas situaciones en las que se nos presenten distintas opciones entre las que decidir, pues aunque en nosotros exista un deseo de serlo todo, estamos obligados a decidirnos sólo por una de ellos. Para lograr una vida auténtica será necesario tener fe, pues sólo ella nos ofrecerá la posibilidad de obrar correctamente en la vida y alcanzar así la vida eterna⁶³². Porque el hombre es un constante quehacer en el tiempo, y no hay un plan que seguir, sino que se va construyendo conforme vamos viviendo. Hay una constante desvelación del hombre en su hacerse la personalidad mediante su obrar, que sólo se corona con la muerte⁶³³.

El hombre ha de ir desarrollándose, es decir, ha de ir viviendo su vida, y para explicar las posibles elecciones que debe realizar, Unamuno propone una original teoría: la de *yos ex futuros*. Unamuno consideraba que el hombre era libre de elegir lo que hacía, por lo que tendrá que optar entre varias alternativas. Al escoger una, irremediamente ha de abandonar el resto de las posibilidades, y con ello nace lo que llama un *yo ex futuro*, es decir, la posibilidad de haber tomado otra elección, y con ella, la creación de otra *presunta* vida⁶³⁴. En todo hombre existen estos *yos ex futuros*, que serían otras posibilidades contingentes de nuestra personalidad, de lo que podríamos haber llegado a ser si hubiésemos elegido otra opción distinta a la que escogimos en su momento⁶³⁵. De este modo, expresa el libre albedrío del hombre, la libertad de la que gozan y la posibilidad real de cada uno de poder conformarse según sus ideas.

7. Esbozos de una teoría del conocimiento en Unamuno.

⁶³² Vid. UNAMUNO, M. "Pistis y no gnosis", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 681-684

⁶³³ Vid. UNAMUNO, M. "¡Adentro!", O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 948

⁶³⁴ Vid. "Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 469

⁶³⁵ Vid. "Nuestros yos ex - futuros", O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 491

En Unamuno no encontramos una epistemología explícita pero sí podemos rastrear sus opiniones acerca del conocimiento, afirmando que *“pretender definir el conocimiento es pretender definir la definición, es como buscar la causa de la causa, la sustancia de la sustancia o la realidad de la realidad”*⁶³⁶. Existe una gran complejidad en el proceso cognoscitivo del hombre, problema que se articula perfectamente en el pensamiento unamuniano y su forma de considerar la filosofía como una disciplina que no sólo consideraba las realidades accesibles mediante la razón. Por esto, Unamuno creía que el error de considerar de este modo el conocimiento lo que en realidad suponía era despojarlo de su origen intuitivo⁶³⁷. El inconveniente de la razón era que tiende a lo muerto, ya que lo vivo se le escapa puesto que es extraordinariamente difícil apresar en conceptos la vida, lo que termina siendo una tragedia, la lucha de la razón con la vida por intentar abrirse a ella⁶³⁸.

No cree en la posibilidad de conocimiento objetivo característico de la ciencia:

“A mí, debo declararlo, me divierte mucho todo eso de lo objetivo, de lo científico, de la definición, etc. Sobre todo, esto de la definición. Y como las cosas concretas, reales, individuales, son indefinibles y sólo se definen los conceptos abstractos, no me apura mucho eso de la definición. Sé que pueden definir un tetraedro o un cubo o un tintero, pero sé que no pueden definir este tintero que tengo yo ahora delante de mí. Se que pueden definir, mejor o peor, al hombre, pero sé que no pueden definirme, ni bien ni mal, a mí concretamente. Sé, en fin, que si la definición es base de la ciencia, la indefinición es la base de la sabiduría. Y todo el respeto que por la ciencia siento (...) se me convierte en desdén cuando del científicismo se trata (...) Yo también profeso una ciencia, la filología, de métodos rigurosos, de precisas definiciones, pero no se me ocurre confundir la filología

⁶³⁶ UNAMUNO, M. *Prólogo a la obra Orígenes del conocimiento. (El hambre) de R. Turró*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 1080

⁶³⁷ Vid. *Epistolario inédito*, vol. II, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 63

⁶³⁸ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 162

con el lenguaje, y sé que en este hay mucho de indefinible, de concretamente vivo”⁶³⁹.

Así, Unamuno dirá que “...el pensamiento es cosa fluida, es curso de ideas-que cambian ¡claro!- es vida. En cuanto se llega al dogma se deja de pensar. Un dogma se aprende y se repite; pero no se piensa. En cuanto se piensa un dogma, el dogma se deshíela, se funde, se va”⁶⁴⁰. Es, por tanto, una visión que se integra dentro de una filosofía de la vida en la que lo distintivo del hombre y del mundo es precisamente el cambio, la historicidad, y por ello, se reafirma la necesidad de una razón viva capaz de dar cuenta de esta realidad cambiante. Esto supondrá un ataque a todo dogmatismo, a toda ciencia que pretenda erigirse en la poseedora de todas las verdades, ya que el conocimiento, si no se ejerce de forma crítica, sólo lleva al individuo a asumir una serie de ideas sin una reflexión previa. Es la *fe de carbonero* de la que tanto hablaba Unamuno, y con la quería expresar el hecho de que los individuos tienden a admitir las opiniones de los demás sin un examen crítico, aceptándolas como verdades probadas y libres de sospecha⁶⁴¹. Establecerá como requisito imprescindible en el conocimiento el que cada uno de nosotros realicemos un análisis de la información que recibamos para comprobar, efectivamente, la verosimilitud de ese conocimiento. Lo que pretende con esto es que, por un lado, seamos lo suficientemente juiciosos como para saber distinguir entre lo verdadero y lo falso, y por otro lado, la posibilidad de no depender de nuestras ideas, de no esclavizarnos a ellas: “Las ideas deben tenerse mientras sirve y sustituirse después con otras nuevas. Hago con ellas lo

⁶³⁹ UNAMUNO, M. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 189

⁶⁴⁰ URRUTIA, M. M.^a “La colaboración de Unamuno en El Liberal de Madrid”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca, p. 263

⁶⁴¹ Vid. “Hincar codos”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1144. También en NÚÑEZ D., RIBAS P. *Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados*, (1997), Granada, Comares, p. 187

*que con los zapatos: las uso mientras están útiles; luego las tiro; nunca falta quien las recoja*⁶⁴². Esta afirmación entronca con su concepción acerca de la historicidad del mundo y del hombre, puesto que si ellos cambian, las ideas sobre ellos deberían mutar para ser capaces de seguir explicándolos.

Pero, ¿cómo caracterizaba el conocimiento Unamuno? Decía que

*“conocer una cosa es clasificarla, es decir, darle un nombre. El conocimiento es clasificación que crece en extensión e intensidad. El hombre ignorante sólo sabe el nombre propio de las cosas, su nombre de pila pero desconoce su apellido. La ciencia consiste en ir conociendo sus apellidos, el primero, el segundo, etc.; Cuanto más adelantemos en la ciencia más apellidos sabemos darle, y colocarle en la misma familia que los que tienen el mismo apellido, trazar su genealogía. En los nombres simbolizamos y encerramos nuestra ciencia”*⁶⁴³.

Expresa aquí la intrínseca relación entre mundo y lenguaje, puesto que conocer la realidad comienza nombrando a los entes que allí encontramos, y para esto es necesario el uso del lenguaje. Lenguaje, hombre y mundo van indisolublemente unidos, pues sólo en esa triple relación adquiere sentido el conocimiento⁶⁴⁴. Va a darle un valor esencial al lenguaje, pues él es el que crea el mundo, es creador. Como ejemplo pone la creación del mundo del *Génesis*, cómo Dios lo creó con la Palabra, y cómo después le presentó al hombre todas las criaturas del mundo para que este les diera un nombre⁶⁴⁵.

⁶⁴² UNAMUNO, M. “Conferencia pronunciada en el teatro principal de La Coruña la noche del 18 de junio de 1903, a invitación de la Reunión de artesanos de dicha ciudad”, O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 98

⁶⁴³ UNAMUNO, M. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 181

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

⁶⁴⁵ Vid. “La enseñanza de la gramática”, O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 151

Unamuno afirmará que *“conocer es, en efecto, engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida”*⁶⁴⁶. Hay una profunda interrelación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida, relación que debe partir siempre del sujeto que tiene que buscar desde lo particular, lo universal⁶⁴⁷. Lo que sobresale de este modo de conocer es la exigencia de que esté al servicio de la vida del hombre, aunque también va a distinguir otro tipo de conocimiento, que se subordinará a aquel. Este segundo modo se caracterizará por ser un conocimiento de lujo, y se correspondería con ese deseo de conocer, la curiosidad que sólo nace si se han cubierto, primero, las necesidades más inmediatas del hombre.

Por tanto, establecerá dos tipos de conocimiento, uno primario que sería inevitable para que el hombre pueda vivir, y que se vincularía con la exigencia del vivir humano y el instinto de conservación, y que a su vez habría generado en todo hombre los órganos necesarios para el conocimiento. Este conocimiento primario respondería sólo a la necesidad del individuo de sobrevivir, por lo que todo ser humano participaría de él. Dirá que este conocer es el que nos muestra aquello que necesitamos para sobrevivir. Esto deja el camino abierto para la admisión de otras realidades que no percibimos porque al no sernos necesarias para vivir no nos percatamos de ellas⁶⁴⁸. Este juicio de Unamuno guarda estrecha relación con la humanización de la naturaleza en Vico, pues según Grassi

“...sólo “humanizamos” la naturaleza cuando vemos los fenómenos que nos ofrecen los sentidos en su relación con nuestras necesidades y con la realización

⁶⁴⁶ UNAMUNO, M. *La agonía del cristianismo*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 324

⁶⁴⁷ Vid. UNAMUNO, M. *“Sobre mí mismo”*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 303

⁶⁴⁸ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 122-124

*de nuestra existencia. Por eso, para Vico es el ingenio y no la razón quien fundamenta el surgimiento del mundo humano*⁶⁴⁹.

El hombre sólo repara en aquello que le ayuda a vivir, siendo ciego a las cosas inútiles, lo cual no significa que en el mundo sólo exista lo que vemos. Puede ocurrir que haya otra realidad invisible a los ojos humanos, y ello no supone su no existencia.

Sin embargo, habría un conocimiento secundario, ligado al instinto de perpetuación, que nos alejaría del aislamiento individual y nos pondría en relación con los otros. Este es fundamental, pues es esencial en el ser humano el ser miembro de una sociedad, pues sólo de ella brotará la razón, que es conocimiento reflexivo y reflejo, y este sería el que nos permitiría la vida en sociedad. Y de esta razón (social) dirá que se origina en el lenguaje. ¿qué quiere decir con todo esto?

8. Lenguaje, conocimiento y mundo: vínculos y relaciones.

Ya hemos visto la gran trascendencia que tenía el lenguaje en el problema del conocimiento para Unamuno. El lenguaje como creador del mundo del hombre es la herramienta que no sólo le permite conocerlo sino también vivir en él. En el hombre, el pensamiento se da gracias al lenguaje articulado, ya que nos es necesario para vivir y poder expresar lo que pensamos al prójimo⁶⁵⁰.
Lenguaje y pensamiento

⁶⁴⁹ *El poder de la fantasía*, (2003), Barcelona, Anthropos, p. 218-219

⁶⁵⁰ Vid. *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 124. También en UNAMUNO, M. "El secreto de la vida", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p.879

“van indisolublemente unidos, puesto que son en el fondo una sola y misma cosa. No cabe pensar sino con palabras y toda palabra supone pensamiento. El pensamiento y el lenguaje se hacen mutuamente, y así, decir que para cada pueblo el mejor idioma es aquel en que se encarna su pensamiento, equivale a decir que para cada pueblo el mejor pensamiento es el suyo propio”⁶⁵¹.

El lenguaje es el instrumento primordial no sólo para comunicarnos con el otro sino también para alcanzar el mundo, porque nos permitirá aprehenderlo. Para Unamuno, el lenguaje era una *“...fuente de riqueza espiritual y hasta económica”⁶⁵²*, el instrumento de la acción espiritual⁶⁵³, la sangre del espíritu, su esencia, y en nuestro pueblo, el castellano era el que asumía esa misión, el que nos permite, no sólo pensar, sino también sentir y obrar, destacando, además, que la acción va indisolublemente unida al lenguaje, puesto que sin él se queda en mero gesto, vacío⁶⁵⁴.

Hay un conflicto interno en el hombre por dar a conocer su pensamiento al otro, ya que al hacerlo debe atenerse a la palabra e intentar encontrar el modo de enunciarlo, siendo aquí donde estriba la complicación⁶⁵⁵. Hallar la manera de formular nuestro pensamiento mediante las palabras exactas que lo expresen es una ardua tarea. Pero al hacerlo conseguimos que, esos conceptos a que hemos llegado, se nos aclaren y nos permitan una mejor expresión de nuestro pensamiento⁶⁵⁶. Afirmaba Unamuno que

“...he sido muy hablador porque he necesitado hablar mi pensamiento para adquirir propia conciencia plena de él, y porque la palabra material me excitaba a

⁶⁵¹ UNAMUNO, M. “La cuestión del vascuence”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1047

⁶⁵² URRUTIA, M. M^a “La colaboración de Unamuno en El Liberal de Madrid”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca, p. 231

⁶⁵³ *Ob. Cit.*, p. 232

⁶⁵⁴ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 183

⁶⁵⁵ Vid. UNAMUNO, M. “Soliloquio”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 399

⁶⁵⁶ Vid. UNAMUNO, M. “De vuelta”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 206

*pensar. Pensaba en voz alta. Haciendo esfuerzos por transmitir a otros mis ideas, me las formulaba y descubría a mí mismo y las desarrollaba*⁶⁵⁷.

Es el intento de clarificar y depurar el pensamiento, y de lograr perfeccionar la relación entre pensamiento, mundo y lenguaje. En este expresarlo mediante el lenguaje oral se advierte, además la existencia del componente social, no sólo por la necesidad de hacernos entender, sino también por la exigencia de ser entendidos por los demás, y de ahí, el imperativo que nos obliga a tener que expresarnos de modo comprensible. Por tanto, tenemos que el pensamiento depende del lenguaje, ya que pensamos con palabras, y además, le otorga al lenguaje un rasgo del que no puede desprenderse puesto que el pensamiento también lo es.⁶⁵⁸ Dirá Unamuno que

*“el lenguaje de que me sirvo para vestir mis sentimientos y mis ideas es el lenguaje de la sociedad en que vivo, es el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo; las imágenes mismas, los conceptos en que vierto su savia, son las imágenes y conceptos de los que me oyen; pero la savia, esa savia vivificante que desde las raíces sube a mis frutos, esa savia que no se ve, esa es mía. Y es la que da a mis frutos, la que da a tus frutos, lo que da a los frutos de todo hombre, el sabor que tengan”*⁶⁵⁹.

Ese componente social se puede advertir en que en la lengua de cada pueblo se expresa el pensar y el sentir del mismo, pues ella va a constituir lo que Unamuno llama la *sangre del espíritu*⁶⁶⁰. La lengua de cada pueblo contiene su alma, y es la forma que hay para conocerse a sí misma y amarse. Conocimiento y comprensión llevan

⁶⁵⁷ UNAMUNO, M. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, pp. 38-39

⁶⁵⁸ Vid. UNAMUNO, M. “Soliloquio”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 400

⁶⁵⁹ UNAMUNO, M. “El secreto de la vida”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 879

⁶⁶⁰ Vid. “Lo que puede aprender Castilla de los poetas catalanes”, O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 318

al amor, de ahí se infiere, que el desamor (odio) sea causa del desconocimiento que impide la comprensión.

Con esto, reconoce la prioridad del uso del lenguaje ordinario, de tener que utilizar las formas de expresión usuales de la sociedad a la que pertenecemos, por ser el modo más preciso de formular nuestro pensamiento. Sin embargo, ello no quiere decir que nos quedemos en ese uso vulgar del lenguaje, sino que lo verdaderamente importante será que al pensar, lo hagamos desde nuestro yo más profundo y personal, siendo siempre nuestra reflexión algo propio. Por esta razón, el pensamiento ha de ser algo vivo, pues si este deja de ir transformándose y adaptándose continuamente al mundo y se queda fijo, entonces morirá⁶⁶¹. Unamuno suponía que el pensamiento se extinguiría si se convertía en escritura⁶⁶². Esta era la razón por la que daba prioridad al lenguaje hablado frente al lenguaje escrito⁶⁶³. Al admitir que el lenguaje debía estar al servicio de la vida y que la vida era esencialmente cambio, era imprescindible plantear la exigencia de que el lenguaje no podía quedar encerrado en conceptos abstractos y lógicos, sino que debía ser capaz de dar cuenta de la historicidad de la vida del hombre, adaptándose a las circunstancias concretas de cada momento. Cobra importancia en este contexto la palabra porque ella será la que recoja fielmente el significado del mundo. Esta palabra será, esencialmente, metafórica, reconociendo Unamuno que usaba las metáforas como método de conocimiento: “¿Qué ha sido mi constante tendencia a pensar por metáforas, sino la aspiración al misterio? Es que vislumbraba verdades más altas de las que cabe encerrar en fórmulas racionales”⁶⁶⁴. Tal y como hemos apuntado con anterioridad, creía Unamuno en el estrecho vínculo entre poesía

⁶⁶¹ Vid. UNAMUNO, M. “Arabesco pedagógico sobre el juego”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 309

⁶⁶² Vid. *Cómo se hace una novela*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 710

⁶⁶³ Vid. “Escritura y lenguaje”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1467

⁶⁶⁴ UNAMUNO, M. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 39

y filosofía, entre la palabra poética y la filosófica, de manera que ratificaba que “...el *discurrir por metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discurrir*”⁶⁶⁵.

El nombre es la cosa, y cuando le asignamos un determinado nombre a una cosa, lo que hacemos es conocerla y apropiarnos de ella. El nombre nos permite conocer la cosa porque al nombrarla, la conocemos, además de ser el que transmite el concepto, que en realidad es el nombre socializado⁶⁶⁶. A todo esto hay que unirle el hecho de que el mismo lenguaje es histórico, por lo que con el correr del tiempo, los conceptos van variando su significación. Esto supondrá la obligación de tener que desvelar esa transformación que han ido sufriendo para comprenderlos. En cambio, la palabra al estar referida a lo concreto, permite un conocimiento menos abstracto y más verdadero.

Recapitulando, vemos que el hombre necesita del lenguaje para vivir y para conocer el mundo, y que debe hacer esta tarea de modo individual, pero utilizando los instrumentos que le ofrece la sociedad en que vive. Esto puede traer algunos inconvenientes debido a que la mayoría de la gente suele recurrir al sentido común, es decir, a las frases hechas, al saber popular sólo porque su pereza intelectual le impide razonar por su cuenta⁶⁶⁷. He aquí el error pues esta pereza lo único que trae consigo es que el individuo no piense por sí mismo, sino que asuma las cosas sin plantearse su veracidad. Unamuno reivindicaba, frente al sentido común que impera en estas personas, el sentido propio, aquel que “...*coge los lugares comunes, los del sentido común, y los convierte, nada más que al apropiárselos, en lugares propios, esto es, en paradojas*”⁶⁶⁸. Vuelve a

⁶⁶⁵ UNAMUNO, M. “Sobre la filosofía española”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1162

⁶⁶⁶ Vid. UNAMUNO, M. “La selección de los fulánez”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1116-1117

⁶⁶⁷ Vid. UNAMUNO, M. “Cuestiones del momento”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 517

⁶⁶⁸ UNAMUNO, M. “Manuel Machado y yo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 307

poner de manifiesto la centralidad del hombre en toda su reflexión filosófica, obligándolo a pensar y meditar desde su propia circunstancia vital, y no permitiéndole aceptar los pensamientos ajenos y abstractos que se le ofrecen sin evaluarlos por sí mismo. La filosofía no se hace con el sentido común, porque este enjuicia con los medios ordinarios y comunes del conocimiento buscando siempre un propósito o fin práctico, lo que le inhabilita para constituirse como un verdadero filosofar. Para que este sea posible deberá recurrirse a la *paradoja* como la manera de corregir esas ramplonerías y simplezas que se obtienen mediante el uso del sentido común. Esta noción será vital en su modo de filosofar porque era parte de su método personal de reflexionar, la que lo guiaba en su razonar permitiéndole distinguir entre el sentido común y el sentido propio, diciendo que:

“el lenguaje común, en efecto, es el del sentido común, formado por las necesidades prácticas de la vida y enderezado a servirlos. No es cosa suya la precisión científica por lo cual tiene la ciencia que empezar por formarse un lenguaje propio y hasta una especie de álgebra (...) El sentido común tiene (...) su campo, que no es precisamente el filosófico; pero la paradoja tiene también el suyo. Y si aquel es lo colectivo, lo común, este es o empieza por ser lo individual, lo propio. La paradoja es el más genuino producto del sentido propio. Y es, por tanto, el más eficaz elemento del progreso, ya que por lo individual se progresa”⁶⁶⁹.

Percibimos que su método filosófico le permite pensar y meditar personalmente, alejándolo de la pereza que caracteriza a aquellos que se dejan llevar por el sentido común. La paradoja se convirtió en algo esencial en su pensamiento, quizá porque se vio ante la necesidad de defenderse de aquellos que trataban de ultrajarle llamándole *paradojista*. Responderá a la pregunta de qué

⁶⁶⁹ UNAMUNO, M. “Un filósofo del sentido común”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 550-551

es la paradoja diciendo que es *“una palabra que han inventado los tontos para llamar con ella a todo aquello que oyen por primera vez”*⁶⁷⁰. Con esto, polemizaba con sus detractores usando el sentido mismo de la paradoja, diciendo que lo que les ocurría es que simplemente no comprendían lo que decía, y que ni se detenían a intentar entenderlo. Advertía que había que tener cuidado con ellas, porque lo que hoy son paradojas se podían convertir (y de hecho se convierten) en los lugares comunes del mañana⁶⁷¹, ya que en el momento en que la paradoja quedaba libre de aquel que la creó, pudiendo convertirse en ese saber vulgar y común al que los perezosos recurren por su apatía.

9. Originalidad y verdad

En relación con esto, surge el tema de la originalidad. Unamuno pensaba que *“...la originalidad no consiste en decir algo que antes no haya dicho otro –cosa bastante fácil– sino en combinar y relacionar de una manera personal y propia los pensamientos de común acervo”*⁶⁷². La idea no es de aquel que la tiene, sino que pertenece a *“...quien le dio su expresión más adecuada y la colocó entre las demás ideas, sus compañeras en el complejo y contexto donde adquiere su valor todo. La originalidad es eso. No acuñar moneda nueva sino saber usarla”*⁶⁷³. Se sigue consolidando, la prioridad del hombre, de cada hombre concreto, a la hora de pensar. Porque no se busca una originalidad que sea una creación desde la nada, sino que se aspira encontrar nuevas relaciones entre las cosas, relaciones nunca antes vistas. Esta originalidad que defiende va a estar enfrentada a las ideas, porque pensaba que tenía más valor el modo de exponerlas,

⁶⁷⁰ UNAMUNO, M. “Divagaciones de estío”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 402

⁶⁷¹ Vid. “Mis paradojas de antaño”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 352

⁶⁷² UNAMUNO, M. “La feliz ignorancia”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1306

⁶⁷³ UNAMUNO, M. “Conversación primera”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 372

que las ideas mismas⁶⁷⁴, puesto estas sólo constituyen la materia prima con la que han de operar las ciencias⁶⁷⁵. Debe haber un buen uso de las ideas en los hombres, pues no deben tomarlas sin antes haberlas comprendido:

“una idea es verdaderamente verdadera en aquel espíritu que es su mundo propio, donde consueña con las demás ideas y surge de ellas; en todo otro espíritu es mentira. Sólo es verdadera una idea con verdad viva, y no muerta, en aquel espíritu que o la engendra o se la hace suya, carne de su carne”⁶⁷⁶.

Para que una idea sea verdadera, ha de ser perfectamente entendida por cada hombre, e integrada en la totalidad de su vida. Una verdad sólo será realmente operativa en nosotros cuando, a pesar de haberla olvidado, se haya convertido en un hábito inconsciente. Sólo así la poseeremos de veras⁶⁷⁷. Esto significa que hay que interiorizarla para que sea legítima, ya que al hacerlo es cuando la podemos utilizar efectivamente. Si no lo hacemos así, entonces será ineficaz. Por esta misma razón dirá que la verdad hay que saberla, porque con sólo decirla no basta⁶⁷⁸.

Para comprender el concepto de verdad unamuniano, vamos a analizar brevemente, las dos concepciones tradicionales de verdad. La primera de ellas, es la concepción griega que la concebía como ἀληθεια “descubrimiento”. Esto significa que hay que ir desvelando el ser que se halla oculto por el velo de las apariencias. El hombre debe ir descubriendo el ser oculto, y buscar así la verdad que se esconde bajo la constante transformación y cambio de la realidad. En la segunda, la de la escolástica, se define a la verdad como una correspondencia entre la cosa y el intelecto, y sólo habría

⁶⁷⁴ Vid. “El desinterés intelectual”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 287

⁶⁷⁵ Vid. “La locura del doctor Montarco”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1135

⁶⁷⁶ NÚÑEZ D., RIBAS P. *Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados*, (1997), Granada, Comares, p. 159

⁶⁷⁷ Vid. “De mística y humanismo”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 843

⁶⁷⁸ Vid. “Diario de un azulado”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 453

verdad cuando esto se cumpliera⁶⁷⁹. Entonces, ¿qué clase de verdad es la que busca Unamuno? Para definirla dirá que

“la verdad es objetiva y subjetiva. Objetivamente es la verdad la relación de las cosas con la gloria de Dios, así como la razón su correspondencia con la mente divina y subjetivamente es su relación con nuestra salvación. Es verdadero cuanto glorifica a Dios (todo) y cuanto nos conduce a nuestra salvación en cuanto a ella nos conduce. Todo es, pues, verdadero y la mentira nada positivo”⁶⁸⁰.

Esta definición se escinde en dos, como vemos. Por una parte, la verdad objetiva sería la correspondencia del mundo y Dios, y de la razón y la mente divina. Por otro lado, la verdad subjetiva vendría dada por la relación de Dios con nuestra salvación. Esto nos sugiere que la máxima aspiración del hombre es Dios, al que podemos acceder gracias a la semejanza de nuestra razón con la mente divina, ya que podemos conocerlo mediante el conocimiento del mundo. Esto puede ser así porque es Dios el que nos confiere la finalidad de la vida, que es nuestra salvación. Por tanto, la concepción unamuniana de la verdad sería una fusión entre las dos formas de verdad a las que antes aludíamos. Por una parte, sería imprescindible la adecuación entre Dios-Mundo-Hombre. Pero a la vez, debe haberse producido en todo hombre un *descubrimiento* interior de forma que la verdad sea operativa en él por haberla hecho hábito.

Podemos decir que la verdad ha de ser lo esencial en la vida de cada hombre, pues ella es la que nos conduce y nos permite engrandecer nuestro espíritu: *“buscar la vida en la verdad, es, pues, buscar en el culto de esta ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que*

⁶⁷⁹ Vid. FERRATER, J. *Diccionario de filosofía*, vol. IV, (1994), Barcelona, Ariel, p. 3660-3661

⁶⁸⁰ UNAMUNO, M. *Diario íntimo*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 782

*suele ser una cosa muerta*⁶⁸¹. Esta verdad, pues, ha de estar vinculada íntimamente a la vida para que sea capaz de ayudar al hombre en su vivir. Es muy significativo el lema unamuniano que reza “...antes la verdad que la paz”⁶⁸², y que podría resumir no sólo su pensamiento, sino también su vida.

Hasta aquí hemos mostrado, de forma selectiva, los elementos más notables de su reflexión en función de nuestro objetivo final, ya que lo que nos habíamos propuesto era indicar aquellos elementos que se infiltran en su pensamiento político. Porque todo su pensamiento se halla atravesado por varias nociones centrales en torno a las que girarán todas las demás. Por tanto, una vez que hemos expuesto las claves de su pensamiento filosófico, nos será más fácil penetrar en sus concepciones políticas, y sobre todo, nacionalistas, que pasaremos a ver a continuación.

⁶⁸¹ UNAMUNO, M. “Verdad y vida”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 267

⁶⁸² UNAMUNO, M. “De la correspondencia de un luchador”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 269. Este mismo lema se encuentra a la entrada de la Casa Museo en Salamanca. También se encuentra en el manuscrito del *Tratado del amor de Dios: un ensayo de filosofía de la muerte*, (Caja 68/15; hoja 65); notas de lo que posteriormente fue *Del sentimiento trágico de la vida*, aunque después no lo incluyó en él.

5. LA REFLEXIÓN UNAMUNIANA DE LA POLÍTICA: RASGOS GENERALES.

A pesar de que su faceta política sea una de las más amplias e interesantes dentro de la obra de Unamuno, quizás sea también una de las más desconocidas para la mayoría del público. Junto al problema religioso, una de sus más hondas preocupaciones fue el llamado *problema de España*, como podemos ver reflejado en uno de sus múltiples poemas:

*España mía querida,
Mi purgatorio perdido,
Tus penas me dan la vida,
No puedo darlas al olvido
(...)
España, mi purgatorio;
Aquí la esperanza espero,
La frontera es mi oratorio,
Soñando penas no muero.⁶⁸³*

Esta constante inquietud acerca del destino de España estaba marcada profundamente por esa peculiar forma de ser de Unamuno de no querer ligarse a nada ni a nadie. Esta actitud estaba caracterizada por la autoafirmación de su libertad y definía su

⁶⁸³ *Cancionero*, O.C. V, (2002), Madrid, Castro/Turner , p. 252

peculiar modo de vida. No se dejaba guiar por ideologías sino por principios, tal y como él mismo reconocía⁶⁸⁴, lo que le valió no sólo numerosas antipatías, sino también la incompreensión tanto de su vida como de su obra.

1. El problema de España

Los acontecimientos que iban sucediéndose en un país convulsionado por diversas crisis, tanto internas como externas, estimuló a un inquieto Unamuno a reflexionar en torno a esas cuestiones vitales que le afectaban, no sólo a él, sino a todos los españoles. Desde Salamanca, y mediante sus colaboraciones en distintos periódicos, influyó tanto en sus lectores, como entre la clase política e intelectual de la época. Como él mismo decía,

“soy de los que creen que hay una cierta influencia que se ejerce mucho mejor desde fuera, y a poder ser desde lejos, hurtándose el trato inmediato y diario con las gentes sobre que se quiere influir, esquivando el que se conozca la vida cotidiana, más o menos privada de uno”⁶⁸⁵.

El tiempo que le tocó vivir estuvo marcado por circunstancias especialmente delicadas. Siendo niño, en su Bilbao natal, presenció la tercera guerra carlista, hecho que le marcó profundamente. No fue este el único acontecimiento extraordinario que vivió, sino que fue testigo de circunstancias excepcionales de nuestro país como fueron la Restauración, la farsa política tejida en

⁶⁸⁴ Vid. GARCÍA PÉREZ, P. “El “serse” en la historia. Historia e Intrahistoria en Unamuno”, (1994), Madrid, Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca, nº 4, p. 19. Disponible además en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157538>

⁶⁸⁵ UNAMUNO, M. “De vuelta”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 317

torno al poder entre los conservadores y los moderados⁶⁸⁶, el Desastre del 98, los problemas sociales derivados de los anarquistas y los sindicatos obreros, la dictadura de Primo de Rivera, la II República, y por último, las condiciones desencadenantes y los inicios de la Guerra Civil. Ante tanta inestabilidad social y política, un espíritu *polémico* como el de Unamuno no podía quedarse al margen, siendo inevitable su presencia en la vida política y cultural del país.

Lo más destacable dentro de su faceta como creador de opiniones fue un quehacer intenso, regular e indiscutible en la prensa, no sólo local, sino nacional e incluso internacional, a pesar de vivir lejos de la capital. Como ya hemos señalado anteriormente, esa distancia era un factor que jugaba a su favor, de modo que le permitía una influencia más eficaz entre sus lectores: “...en España gozo ya de tanta autoridad como cualquier otro de mi época y he logrado hacerme oír, gracias, en gran parte, a haber salido de Bilbao”⁶⁸⁷. Esta lejanía le ayudaba en su propósito y su casi obsesiva manía de querer desvincularse de toda filiación política:

*“...se puede hacer política, y política eficaz y honda, sin apuntarse en ninguno de los partidos con programa, bandera, jefatura, color y grito determinados (...) He tenido siempre, además, un muy vigilante cuidado de no dejarme poner marcas o hierro de ganaderías política alguna, conservándome becerro orejano (...) Y esto no por egoísmo (...) sino para mayor eficacia y pública de mi labor para salvar mi obra”*⁶⁸⁸.

Esta curiosa caracterización como *becerro orejano*, (también llamado *orejisano*) le servía para autoreafirmarse en su libertad de expresión, junto a otra distinción, la de *sarabaíta*. Existía, no

⁶⁸⁶ Vid. El artículo que dedica a los dos partidos turnantes en UNAMUNO, M. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 97

⁶⁸⁷ UNAMUNO, M. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 272

⁶⁸⁸ UNAMUNO, M. “Pequeña confesión íntima”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 331

obstante, una diferencia entre ambas pues mientras los *orejisanos* hacen referencia a aquellas reses que no tienen marca, y por tanto, por nadie pueden ser reclamadas, lo de *sarabíta* alude a una regla de San Benito en la que se distinguen cuatro tipos de monjes, y con ella se designa a aquellos, que viviendo juntos, lo hacen sin reglas aprobadas puesto que se dan a sí mismos las leyes. Evidentemente Unamuno se decantará por este último término para autodesignarse⁶⁸⁹, proclamándose imparcial y reivindicando su libertad:

*“nunca he podido ser un sectario, siempre he combatido todo dogmatismo, alegando libertad, pero en realidad por soberbia, por no formar en fila ni reconocer superior ni disciplinarme. Quiero oír, vivir y morir en el ejército de los humildes, uniendo mis oraciones a las tuyas, con la santa libertad del obediente”*⁶⁹⁰.

No obstante, a pesar de esta insistencia de mantenerse libre de todo partido político, hubo dos corrientes ideológicas en las que sí reconoció militar: el liberalismo y el socialismo. Vamos a detenernos brevemente en la primera, puesto que a la segunda le dedicaremos el siguiente capítulo.

Lo primero que hemos de señalar, es que Unamuno procedía de una familia liberal bilbaína⁶⁹¹, lo que le dejó una profunda huella, pero también fue esencial su propia experiencia de juventud, unido todo ello, tal y como afirma Ouimette, a las posibilidades sociales ofrecidas por el impulso de la religión, así como su creencia en que la esencia del hombre no era puramente racional. Sin embargo, tal y como afirma Luján Palma, no sólo fue la influencia familiar la que

⁶⁸⁹ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D'Etudes Hispaniques, p. 286

⁶⁹⁰ UNAMUNO, M. *Diario íntimo*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 780

⁶⁹¹ Un dato para muchos desconocidos es que el padre de Unamuno fue concejal liberal del ayuntamiento de Bilbao, por lo que vemos la tradición liberal de su familia. Vid. UNAMUNO, M. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, (1997), Ed. José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, Ed. Beitia, p. 16.

lo llevó por la senda liberal sino que su propia experiencia personal hizo que se posicionara ante la realidad⁶⁹².

Y es que Unamuno, a pesar de aceptar algunos de los preceptos del liberalismo clásico, no dejó de tener muy presente el dualismo entre razón y sentimiento⁶⁹³. Frente a él, que buscaba la armonía social y el equilibrio entre valores que podrían parecer contradictorios, Unamuno predicaba y vivía un liberalismo más radical en el que las contradicciones tenían un resultado bastante fecundo. Lo que buscaba con todo esto era provocar y suscitar la duda y la heterodoxia ya que quería que el individuo fuese lo más autónomo posible⁶⁹⁴.

No obstante, Unamuno confesó que había leído a Pi y Margall, y *de él aprendió las primeras lecciones de la vida civil*, en palabras de Cerezo Galán⁶⁹⁵, y del que tomó la idea del federalismo como posible solución para su país vasco⁶⁹⁶. Según esto, a Pi y Margall debe la combinación entre las ideas del liberalismo y el libertarismo, ya que Unamuno entendía la libertad desde el principio autárquico libertario, es decir, la defensa de la absoluta libertad del individuo, estando por ello, muy cercano al anarquismo. Pero además afirmaba la necesidad del método del libre juicio liberal.

Por otro lado, el liberalismo unamuniano estaba íntimamente unido a Bilbao, reconociendo esta estrecha relación en algunos

⁶⁹² Vid. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, (2003), Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, p. 249

⁶⁹³ Vid. OUMETTE, V. "Unamuno y la tradición liberal española" en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, p. 69

⁶⁹⁴ *Ob. Cit.*, p. 70

⁶⁹⁵ Vid. "El Liberalismo libertario del joven Unamuno" en VV. AA., *El joven unamuno en su época. actas del coloquio internacional*. Würzburg, 1997, Ed. T. Berchem y H. Laitenberger, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura. Salamanca, p. 199

⁶⁹⁶ Vid. UNAMUNO, M. "Castelar", O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 340. Sin embargo, Unamuno, años después, se proclama antifederal. Vid. TARÍN IGLESIAS, J., ROBLES, L. "Epistolario Miguel de Unamuno-Joaquín Montaner", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 35, 2000, Ed. Universidad de Salamanca, p. 293. Afirmaba que federalismo hacía alusión a la unión de partes que antes estaban separadas, lo cual no era el caso de España. Vid. UNAMUNO, M. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 182

artículos y confesando, además, que según se iba haciendo más mayor se iba "...haciendo más liberal y más bilbaíno"⁶⁹⁷, lo que no le impedía realizar una exhaustiva crítica del mismo puesto que creía que era vergonzante y alejado del verdadero liberalismo⁶⁹⁸, de ese considerado desde los sectores más tradicionalistas vascos como algo pecaminoso⁶⁹⁹. A su entender, los partidos liberales y dinásticos de su época estaban ideológicamente agotados, hasta tal punto que eran incapaces de renovarse, bien porque no sabían o bien porque no querían⁷⁰⁰. Lo que Unamuno creía que estaba en crisis era el liberalismo, puesto que, a su entender, carecía de un contenido ideológico que lo fundamentase. Lo característico del liberalismo español era su inspiración en las doctrinas manchesterianas, lo que le condujo a confundir entre el concepto negativo de la libertad, esto es, como la ausencia de coacción y la limitación de la autoridad, con el concepto positivo de la misma, entendida como la conciencia de la ley por el individuo⁷⁰¹. Para Unamuno, la libertad, más que un beneficio, podía llegar a ser una carga puesto que esta debía ser colectiva y social más que propia de un individuo, y el Estado había de ser el que la diese. Porque, en definitiva, la finalidad del Estado tenía que ser la cultura es decir, lograr elevar el espíritu del hombre. En este sentido decía que el liberalismo era socialista y aunque asumiese, como decía Marx, que el fenómeno económico estaba a la base de la sociedad, lo que la coronaría debía ser el fenómeno religioso, el del espíritu, puesto

⁶⁹⁷ URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 148

⁶⁹⁸ Para ampliar información sobre el liberalismo español ver ABELLÁN, J. L. *Historia crítica del pensamiento español*, (VI), (1984), Madrid, Espasa-Calpe, p. 55-118. También ver ELORZA, A. "La formación del liberalismo en España" en VALLESPÍN, F. *Historia de la teoría política*, vol. 3, (1991), Madrid, Alianza, p.397-447

⁶⁹⁹ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 148-149

⁷⁰⁰ *Ob. Cit.*, p. 171

⁷⁰¹ Esta distinción entre libertad positiva y negativa está tratada en profundidad en BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, (1988), Madrid, Alianza

que era lo que impregnaba toda la vida social del hombre⁷⁰². Sin embargo, hay que evitar confundir este espíritu religioso con el catolicismo, puesto que este y el liberalismo se excluyen⁷⁰³. El problema surge con el enfrentamiento entre dos formas de entender la *tradición*, ya que mientras el liberal cree en el progreso, y al mismo tiempo, en la tradición puesto que, precisamente lo que se desarrolla es ella, el conservador no admite el progreso. Sin tradición no hay progreso, y dado que lo que progresa es la tradición, dirá que sin contradicción no existían ni una ni otra⁷⁰⁴. Con ello atacaba Unamuno el argumento de los regionalistas, que aspiraban, en nombre de la tradición, a volver a una especie de nueva Edad Media en la que el poder supremo estaría encarnado por la Iglesia⁷⁰⁵. Con toda la crítica al liberalismo lo que pretendía era señalar que el fin del mismo debía ser lograr una España “...ideal, universal y eterna, no territorial y temporal tan sólo; la idea de España”⁷⁰⁶, y más significativo aún será la afirmación de que España fue grande mientras fue capaz de servirse del catolicismo para fines humanos, y que su decadencia sobrevino al invertir esta relación entre ambas, y ser la religión la que se adueñase de España, en una clara crítica a la Iglesia.

La relación de Unamuno con la Iglesia se caracterizó por un constante desencuentro ideológico. Creía que la Iglesia tenía que ser un medio religioso y no un fin en sí misma. El problema era que había pasado de ser la congregación de fieles, a ser únicamente el sacerdocio, de aquellos que vivían del altar. De este modo, se había delegado la conciencia religiosa y la fe a una fórmula que frecuentemente citaba Unamuno a lo largo de su obra, y que reza

⁷⁰² Vid. *Unamuno en Castilla*, (2008), Ed. Mariano del Mazo de Unamuno, Región Editorial, Palencia, p. 131-132

⁷⁰³ *Ob. Cit.*, p. 135. También en UNAMUNO, M. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 319

⁷⁰⁴ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D’Etudes Hispaniques, p. 281

⁷⁰⁵ Vid. *Unamuno en Castilla*, (2008), Ed. Mariano del Mazo de Unamuno, Región Editorial, Palencia, p. 134

⁷⁰⁶ *Ob. Cit.*, p. 136

eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante, doctores tiene la Santa Madre Iglesia Católica que os sabrán responder. Con ello ejemplificaba la actitud pasiva de la grey que aceptaba todo lo que desde la Iglesia se les decía sin preguntarse o someter a crítica ninguna de sus indicaciones⁷⁰⁷. Esta expresión tenía también su expresión política, que se traducía con la expresión de la *fe del carbonero*.

Afirmaba que no comulgaba con “... *la religión oficial, pero yo soy cristiano, y lo que más me apena es ver que aquí, en España, en gran parte, el catolicismo está ejerciendo de medio el más activo de la descristianización*”⁷⁰⁸. Con ello hacía patente su idea de que la Iglesia era la mayor causante de la falta de fe entre el pueblo⁷⁰⁹. Hubo una evolución religiosa en Unamuno a lo largo de su vida, de la que habló en sus cartas a Leopoldo Gutiérrez Abascal:

*“Fui de niño y mozo (...) profundamente religioso, católico practicante y lleno hasta de ensueños de místico ascetismo. A eso de los diez y ocho años empecé a cambiar intelectualmente, más a partir de mi misma fe y en puro ahondarla, y paso a paso, por proceso lento, llegué hasta el más radical positivismo y a las negaciones más absolutas, si bien conservando siempre aquel fondo de reconcentrada seriedad y un hondo religiosismo que hasta en la vida moral me preservaron de exceso de la edad. Sólo sufrí (y aún no estoy curado) como intelectualizado que estaba, de cierta velada soberbia”*⁷¹⁰.

La fe de su niñez se vio transformada con su llegada a Madrid y su instrucción intelectual, pues le supuso un cambio radical en sus creencias religiosas. Después vendría la crisis y con ella una nueva transformación que, tal y como vimos en el capítulo anterior, hizo que reorganizase sus conocimientos sobre la base de

⁷⁰⁷ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. “Miguel de Unamuno colaborador en ‘La Publicidad’ de Barcelona”, *Letras de Deusto*, vol. 35, n° 109, 2005, Ed. Universidad de Deusto, p. 253

⁷⁰⁸ NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 69

⁷⁰⁹ Vid. *Epistolario Americano*, (1996), Ed. Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 126. Además decía que sólo el protestantismo podría solucionar la irreligiosidad que caracterizaba a la España de su época. *Ob. Cit.*, p. 148

⁷¹⁰ UNAMUNO, M. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 88

su pérdida fe de la niñez⁷¹¹. Estamos, pues, ante un hombre profundamente religioso que no aprobaba la misión de la Iglesia y sus métodos y que, en el caso del País Vasco, le llevó a criticar la estrecha colaboración de la Compañía de Jesús con el nacionalismo, tema que veremos más adelante.

Pero volviendo al tema del liberalismo y la libertad, encontramos que esa libertad que buscaba Unamuno para sí era, según su opinión, la que le permitiría formar su personalidad: *"...además, yo no milito (...) en partido alguno, ni es a partido a lo que yo sirvo. Yo no sirvo más que a la personalidad, a que esta sea libre, compleja, variada, cambiante, aunque sufra"*⁷¹².

La importancia que concedía a la formación de la personalidad es algo que ya hemos puesto de relieve en este mismo trabajo, por lo que aquí sólo vamos a aludir a la relación entre personalidad y política. Coincidimos con la opinión de Avelina Cecilia al afirmar que Unamuno reclamaba el reconocimiento del individuo concreto, tomándolo como una totalidad y valorando lo más humano, en definitiva, reclamando la vida⁷¹³. Sin embargo, este individuo que reclama y defiende no está solo y aislado, sino que además es *"...un ser personal. Un ser que se va haciendo, que va constituyendo su propia personalidad en un continuo intercambio con los demás y que, en este sentido, se sitúa entre el individuo y la sociedad"*⁷¹⁴. El individuo, por tanto, necesita a la sociedad para formar su propia personalidad porque sólo mediante las relaciones interpersonales se puede llevar a cabo semejante tarea. Individuo sin sociedad no tiene valor para Unamuno porque al estar aislado será incapaz de llevar a cabo esta trascendental tarea. De ahí que siempre reivindicará esa relación entre el hombre y la sociedad.

⁷¹¹ Ob. Cit., p. 89

⁷¹² UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 95

⁷¹³ Vid. CECILIA LAFUENTE, A. *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, (1983), Salamanca, Kadmos, p. 25

⁷¹⁴ Ob. Cit., p. 50

2. El socialismo de Unamuno

En la continua lucha unamuniana por mantenerse ajeno a cualquier filiación de cualquier partido político destaca, como ya hemos señalado que, además del liberalismo, en sus años de juventud reconoció su pertenencia al partido socialista, aunque poco después se desvinculó del mismo. Las razones que le llevaron a este cambio no están demasiado claras, encontrando distintas opiniones al respecto. Por una parte, estudiosos como José Luís Abellán consideran que “...entre 1882 y 1887, Unamuno estuvo sujeto a la influencia del socialismo marxista, aunque la crisis religiosa sufrida en la primavera del último año citado habría de apartarle definitivamente del mismo”⁷¹⁵. Esta es la valoración más aceptada entre los investigadores, aunque hay quienes añaden otros motivos, como

*“una pérdida de confianza en el pueblo, acompañada de un radical viraje ideológico en sus puntos de vista ante el liberalismo, el regionalismo, el socialismo y la historia, unido todo ello a la recobración de un sentido personal ante la renovación de España”*⁷¹⁶.

Esta ruptura, no obstante, no estará referida sólo al socialismo, sino también a la manera de reflexionar en torno a los problemas sociales, políticos e incluso a la misma labor intelectual que llevaba a cabo⁷¹⁷. Por otra parte, otros afirman que la causa por la que se distanció del socialismo estuvo relacionada con su discordancia con la doctrina del partido⁷¹⁸. Para Unamuno el socialismo debería haber tenido una sagrada misión: la de enseñarle

⁷¹⁵ *Historia crítica del pensamiento español* (1989), Madrid, Espasa-Calpe, p. 239

⁷¹⁶ PÉREZ DE LA DEHESA. *Política y sociedad en el primer Unamuno* (1973), Barcelona, Ariel, p. 154

⁷¹⁷ Vid. NÚÑEZ D., RIBAS P. *Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados*, (1997), Granada, Comares, p. 47

⁷¹⁸ Vid. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 274. Esta cuestión se halla extraordinariamente tratada en el libro de PÉREZ DE LA DEHESA, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, por lo que remitimos allí al lector interesado en ampliar esta información.

al pueblo el origen de sus miserias, la de educarlo, la de darle conciencia de sí mismo⁷¹⁹. La voz del pueblo era la única que podía acabar con la tiranía, pero el problema era que tradicionalmente el pueblo había permanecido mudo e impasible, de ahí que demandase para el socialismo este cometido⁷²⁰. Lo definía como

“...ante todo y sobre todo, un método, una tendencia; no es un dogma. Porque un dogma se reduce a una utopía. El Socialismo es un método, y en un método no hay disparate mayor que el de todo o nada. Método quiere decir camino, y sólo se les ocurre rechazar el método, el camino, a los que creen que pueden ponerse de un salto en el término del viaje. Y ¡cómo si hubiese término! ¡Como si acabase en algún punto la conquista de la libertad y de la justicia, que hay que estar ganándolas y reganándolas día a día! ¡Cómo si se pudiera acabar alguna vez la Historia!”⁷²¹.

Unamuno creía que el socialismo debía ser una tendencia política viva, adaptable a la vida, capaz de dar cuenta de sus transformaciones, y no una ideología recogida y fosilizada en un montón de preceptos anticuados e inútiles. Tal y como vimos al mostrar el pensamiento filosófico, el cambio es la característica más definitoria del ser humano, y con él, de su sociedad, lo que se traduce en la necesidad de recoger esas modificaciones en las reflexiones acerca de la mejor manera de vivir en ella, hecho que no ocurría en el socialismo. Esta crítica se manifiesta en uno de sus artículos, en el que se preguntaba qué era exactamente lo que pretendían con la tan anhelada Revolución, puesto que echaba de menos la falta de soluciones para el hombre concreto, afirmando que sólo sería eficaz una revolución de los espíritus que posibilitase y permitiese la construcción del futuro gracias a la acumulación de la experiencia contenida en el pasado⁷²².

⁷¹⁹ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 67

⁷²⁰ *Ob. Cit.*, p. 68

⁷²¹ *Ob. Cit.*, p. 193

⁷²² Vid. “Días de bochorno”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 292

Otra cuestión sobre la que Unamuno expresó sus diferencias con el marxismo era la referente al problema del motor del materialismo histórico, es decir, al hecho de que Marx afirmaba que la economía subyacía a todo fenómeno social. Unamuno, en cambio, creía que sólo si el hombre fuese un animal podría ser, efectivamente, la economía la base de los fenómenos sociales, pero al ser un animal social, con los instintos de conservación y perpetuación latentes en su forma de ser, y con la prioridad de la búsqueda de la personalidad, era la vanidad más fuerte incluso que el hambre, y con ello, se convertía en el factor esencial en la marcha de la historia⁷²³. Por tanto, se mostraba más cercano a la idea maquiavélica de que la vanidad⁷²⁴ era la debilidad más fuerte del hombre. Por esto sostenía que los conflictos más encarnizados se habían realizado, a lo largo de la historia, a causa de la lucha por la preeminencia de un pueblo sobre otro, más que por la lucha por el pan.⁷²⁵

Sin embargo, ligado al socialismo unamuniano, surge otra cuestión que ha generado multitud de disputas, y que está referida a su conocimiento de la doctrina marxista. Dos son las posturas claves en las que vamos a ejemplificar el problema. Por una parte, Pérez de la Dehesa afirma que Unamuno conocía perfectamente el marxismo aunque había materias en los que se alejaba de ella⁷²⁶. En cambio, para Elías Díaz no hay duda de que Unamuno nunca leyó a Marx y que su conocimiento de él era bastante superficial⁷²⁷. Sin

⁷²³ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 162

⁷²⁴ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. "Miguel de Unamuno colaborador en 'La Publicidad' de Barcelona", Letras de Deusto, vol. 35, nº 109, 2005, Ed. Universidad de Deusto, p. 198

⁷²⁵ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 213

⁷²⁶ Vid. PÉREZ DE LA DEHESA. *Política y sociedad en el primer Unamuno* (1973), Barcelona, Ariel, p. 88

⁷²⁷ Vid. DÍAZ, E. *El pensamiento político de Unamuno*, (1965), Madrid, Tecnos, p. 28

embargo, tal y como afirma Pedro Ribas⁷²⁸, podemos hallar en la biblioteca personal de Unamuno *El Capital* de Karl Marx subrayado⁷²⁹, lo que indica que no sólo lo tenía, sino que además lo leyó, lo que respalda, a su vez, el conocimiento del socialismo marxista. Pero también existe la propia afirmación de la lectura de este libro en uno de sus artículos⁷³⁰, lo que refuerza la opinión de su conocimiento. Sea como fuere, lo que aquí nos concierne es su vinculación con el socialismo dado que Unamuno siempre procuró desligarse de todo partido político, sosteniendo que su propósito vital era despertar conciencias, hecho que admitió explícitamente en muchos de sus artículos. Decía que quería “...un público que deje de serlo, es decir, que piense por su cuenta. Y por eso procuro darle que pensar, yéndole contra el pelo”⁷³¹. No le interesaba a Unamuno un público cualquiera que no se cuestionase las cosas, que no quisiera entender lo complejo y evitase el esfuerzo de tener que reflexionar por sí mismo⁷³². No, eso no, porque su intención no era sólo exponer sus juicios sino una tarea más trascendental:

“yo no vengo a proponerte soluciones, sino a ayudarte a que pongas densidad y claridad en tus propias cavilaciones, si es que las tienes (...) Yo vengo a presentarte visiones, y previsiones, y expectativas, y a que, a merced de mi obra, trabajes en ellas. ¿A que te dé ideas? Nadie da a otros ideas, sino, a lo sumo, le ayudas a que se las dé él a sí mismo. ¿Y cómo? Estimulándose a que se exprese”⁷³³.

⁷²⁸ Vid. RIBAS, P. “Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico”, *Anales de la Literatura Española*, nº 12, (1996), Ed. Universidad de Alicante, Alicante, p. 101. Disponible en versión digital en

http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02583956666047217554480/p0000005.htm#I_7

⁷²⁹ Puede consultarse en la Casa Museo de Unamuno en Salamanca: U/3822 anot. Asimismo, se pueden encontrar una serie de libros sobre el marxismo, lo que confirmaría su interés y conocimiento del mismo.

⁷³⁰ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 43

⁷³¹ UNAMUNO, M. “Manuel Machado y yo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 307

⁷³² Vid. “Macanas de Miguel”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 246

⁷³³ UNAMUNO, M. “En confidencia”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 1181

Era una misión al más puro estilo socrático, una mayéutica que perseguía despertar en sus lectores su adormecida conciencia. No era su cometido resolver las cuestiones, no, sino que su misión era que los individuos meditasen sobre los problemas de manera profunda y reflexiva⁷³⁴. Más que dar ideas a aquellos que pudieran leerle Unamuno quería “...excitar y aunar las suyas propias, siempre he tendido a ser un sugeridor más bien que un instructor”⁷³⁵. Este objetivo le suponía una honda satisfacción ya que afirmaba que al acostarse lo hacía

“...con la conciencia de haber sacudido un espíritu y basta. Lo he dicho y lo repito: siembro sin mirar atrás, lo demás es de Dios. ¿No es acaso mejor haber fomentado la vida espiritual íntima de los que nos rodean a no dejar un nombre, un flatus vocis, encadenado a un libro? Me desparramaré, sin cálculos egoístas”⁷³⁶.

En su búsqueda de la inmortalidad, este estimular las conciencias de sus lectores le proporcionaba, no sólo la satisfacción de *poner en el buen camino* a sus lectores, sino el no morir del todo, permaneciendo en ellos como el causante de su nueva vida espiritual. No obstante, hay un rasgo diferenciador con respecto al simple hecho de ayudar a *parir* lo que el lector tiene dentro, y es que Unamuno se considera “*un espejo y me pongo ante cada uno de mis lectores, de mis hermanos, diciéndole: ¡Mírate! Y como al hombre no le gusta que le muestren al desnudo su imagen, de aquí esos odios y antipatías que (...) en torno mío se concitan*”⁷³⁷.

Esta faceta de despertador tenía su lado negativo en las polémicas que levantaba por la franqueza de sus opiniones. Como dice en *San Manuel Bueno, mártir*: “...la verdad (...) la verdad es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir

⁷³⁴ Vid. *Ensueño de una patria: periodismo republicano*, (1984), Valencia, Pre-textos, p. 98

⁷³⁵ UNAMUNO, M. “A la señora Mab”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 484

⁷³⁶ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Unamuno ‘agitador de espíritus’ y Giner. Correspondencia inédita*, (1977), Madrid, Ed. Narcea, p. 90

⁷³⁷ UNAMUNO, M. “Sobre mí mismo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 303

con ella”⁷³⁸. Su labor, a pesar de lo provocadora que pudiera parecer, es ante todo la defensa de todo hombre, salvaguardando

*“al hombre, a cada hombre. Y por eso, para defenderle y tenerle a la defensiva, le ataco. Yo te defiendo a ti, lector, de ti mismo. Porque tengo cuidado de que no te me entregues, de no adormecerte en la ramplona rutina de las ideas de todos y de nadie”*⁷³⁹.

Se adjudicaba la función de formación de su público porque no quería una masa (a la que caracterizaba como *maciza*) indiferente y que permitiese todo tipo de juicios sin cuestionárselos. No, quiere despertarlos de su impasibilidad y obligarlos a razonar para que tuviesen sus propias opiniones.

Este cometido que se autoasignó estaba profundamente relacionado con su gran preocupación, que era el problema de España, en un momento en que esta se encontraba en plena decadencia y crisis. En la política interna había una fuerte inestabilidad, por un lado con respecto a la monarquía y sus detractores, y por otro con las insurrecciones que florecían en las colonias de ultramar. En lo referente al primer problema, destaca la instauración de la I República, así como su fracaso, restableciéndose a finales de 1874 la monarquía en la persona del rey Alfonso XII. Sin embargo el problema es que con la Restauración se creó una farsa alrededor del gobierno que consistía

“en un parlamentarismo basado en dos partidos, liberal y conservador, que se turnaban en el poder. El Rey otorgaba su confianza a un partido y este organizaba las elecciones, y las ganaba con un grado de fraude. El partido perdedor lo aceptaba porque sabía que en breve le tocaría a él mandar. Los

⁷³⁸ UNAMUNO, M. *San Manuel Bueno, mártir*, O.C. II, (1967), Madrid, Escelicer, p. 1142

⁷³⁹ UNAMUNO, M. “El dolor de pensar”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 348

*aparatos partidistas consistían en una red de “caciques” locales que, a cambio de favores y gestiones oficiales, recibían los votos de clientelas despolitizadas”*⁷⁴⁰.

Este ciclo parlamentario tenía un propósito manifiesto puesto que creían que al alternar en el poder los distintos partidos (dinásticos), se prevenían posibles alzamientos militares, así como la intromisión de la Corona en el gobierno⁷⁴¹. Sin embargo, con este sistema no todos los partidos accedían al poder, pues al marginar a los no monárquicos, había sectores de la población que, no sólo no estaban representados en el gobierno, sino que además no tenían posibilidades de actuar. Toda esta intriga trajo consigo un fuerte desgaste y desprestigio de la clase política española, que junto a asuntos como el fraude electoral o el terrorismo, dieron origen al golpe de Estado de Primo de Rivera⁷⁴². La intención de los golpistas era evidente: querían ocupar el poder civil para así poder remediar los males sociales que sucedían, y que no eran solucionados por los distintos parlamentos electos. Junto a la incapacidad de los partidos parlamentarios de solucionar los múltiples conflictos, habría que añadir el intervencionismo en la vida política de Alfonso XIII⁷⁴³. Cabría pensar que con la dictadura naciente el rey desaparecería del panorama político-social, y sin embargo, no sólo no fue así, sino que en un primer momento estuvo detrás del golpe para después pasar a manejar el gobierno de turno. Este comportamiento del soberano le granjeó muchas enemistades pero ninguna tan tenaz como la de Unamuno. En toda su producción literaria se pueden encontrar numerosas críticas al monarca, que aunque desde un principio fueron negativas, terminaron siendo muy virulentas e insultantes.

⁷⁴⁰ MOA, P. *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*, (2000), Madrid, Ediciones Encuentro, p. 42

⁷⁴¹ Vid. MARTÍNEZ CUADRADO, M. *Restauración y crisis de la monarquía, IV*, (1991), Madrid, Alianza, p. 56

⁷⁴² Vid. MOA, P. *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*, (2000), Madrid, Ediciones Encuentro, p. 22

⁷⁴³ Vid. MARTÍNEZ CUADRADO, M. *Restauración y crisis de la monarquía, IV*, (1991), Madrid, Alianza, p. 430-437

A causa de esta hostilidad sufrió una serie de fatídicas consecuencias como fueron su destitución como rector o el destierro. Fue consciente de los riesgos de expresar abiertamente sus opiniones, así como de las consecuencias que entrañaba su actitud, pero no se resignaba a actuar como los demás aún reconociendo que

“no, no soy un político, en el sentido en que lo es toda esa canalla, toda la alta chusma encanallada, no puedo serlo (...) ¡Sí! Si me hubiera comprometido a no pensar nada, y si lo pensaba callármelo, sería (...) a estas horas una gran figura oficial –esto es, un figurón despreciable- (...) Con la condición de callarme la verdad y con la condición de no responder de los actos irresponsables del Monarca y de encubrirlos y falsificarlos más bien. Pero alguien tiene que reservarse para servir a su patria. Que le sirvan a él otros. Y mi patria no es tanto mi madre como mi hija. Si ella me ha hecho yo quiero rehacerla”⁷⁴⁴.

Esa misión como despertador de conciencias de la que hablamos antes le exigía Unamuno no sólo tener que decir siempre la verdad, sino también la de reclamar responsabilidades a los que detentaban el poder sobre los actos que efectuaban, aunque se tratase del mismísimo rey. No estaba dispuesto a vender a su patria a cambio de fama. Fue más lejos aún en sus reproches a Alfonso XIII diciéndole que era el verdadero obstáculo en España para alcanzar la libertad y la democracia. A pesar de la ineptitud del monarca, acusaba también a los distintos gobiernos de encubrir sus equivocaciones tras las acciones de este, calificando de injusticia el que en España los altos cargos no respondiesen por sus actuaciones⁷⁴⁵.

Por esta causa no sorprende la actitud de reproche y censura de Unamuno hacia, ellos comparándolos con los abogados, a los que detestaba, diciendo que:

⁷⁴⁴ UNAMUNO, M. *Crónica política española* (1977), Salamanca, Almar, p. 204

⁷⁴⁵ Vid. *Crónica política española* (1977), Salamanca, Almar, p. 214

“la abogacía es uno de los peores azotes de nuestra España contemporánea. Casi todos nuestros caudillos políticos son abogados –tengan o no bufete- , y no son menos abogados que los que no poseen siquiera el título de licenciados en Derecho. Llamo abogacía al modo de enfilear los asuntos, como si se tratara de un pleito ante los tribunales, o la especie de sofistería que se cultiva en estrados. Y nuestra política no es más que abogacía”⁷⁴⁶.

Los políticos eran una especie de sofistas modernos a los que sólo les interesaba una retórica vacía, y no el contenido de la misma⁷⁴⁷. De ahí que les culpase de los males del país por corromper la verdadera misión de la política, proponiendo como solución a semejante situación el que en las facultades de derecho se impartiesen verdaderas disciplinas científicas y humanistas⁷⁴⁸, añadiendo que, al igual que en las escuelas platónicas no se dejaba entrar a nadie que no supiese geometría, debería exigírsele lo mismo a las escuelas de política⁷⁴⁹.

Estas críticas unamunianas son extensibles a todos los partidos, independientemente de su ideología, porque lo que reclama es el saneamiento general de la clase política de la época. De ahí, que enjuiciara los diversos vicios de los dos partidos mayoritarios que eran los liberales y los conservadores. De los primeros decía que eran libertinos, pobres de sentido moral pero ricos en argucias para lograr fraudes electorales y favoritismos. De los segundos afirmaba que al partir del presupuesto de que el hombre era esencialmente malo se establecía la necesidad del castigo, lo que acarreaba el abuso de la autoridad. Como trasfondo de este comportamiento Unamuno colocó la envidia. Era indudable

⁷⁴⁶ UNAMUNO, M. “La civilización es civismo”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 306

⁷⁴⁷ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D’Études Hispaniques, p. 84

⁷⁴⁸ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. “Artículos salmantinos dispersos de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 243

⁷⁴⁹ Vid. *Unamuno en Castilla*, (2008), Ed. Mariano del Mazo de Unamuno, Región Editorial, Palencia, p. 42

para él que los partidos políticos de España estaban corruptos y que no servían para hacer verdadera política. De ahí que creyese que esta sólo podía encontrarse fuera del parlamento, gracias a las asociaciones sindicales que comenzaban a organizarse⁷⁵⁰.

Otra característica que atribuía Unamuno a los políticos era su incapacidad para la sinceridad, así como la de carecer de verdadero espíritu científico, es decir, de no tener sentido de la rectitud, rigor y exactitud en sus acciones. Esta creencia le llevó a decir que “...un político español, es decir, un embustero entre embusteros. Porque el político español es un embustero elevado al cuadrado o en segunda potencia, pues lo es en cuanto español y en cuanto profesional de la política”⁷⁵¹.

3. La actividad política según Unamuno

Unamuno sentía, como acabamos de ver, escasa simpatía por los políticos, razón que podríamos hallar en la incompatibilidad existente entre su concepción de la política, y el hecho de que el rasgo más representativo de aquellos fuese el embuste, la falsedad. El que un individuo se dedicase a la política tenía que ver con una especial forma de ser, que a decir de Unamuno consistía en la haraganería y en cierta incapacidad para dedicarse a un trabajo serio, viendo tan sólo en la política una forma de subir en el escalafón social. De ahí que afirmase la necesidad de atacar y acabar con esos *listos*, entre los que no hallaba ni valores ni ideas, sino sólo

⁷⁵⁰ Vid. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 60. Ver también “*De Fuerteventura a París*”, O.C. IV, ((1999), Madrid, Biblioteca Castro/Turner, p. 796

⁷⁵¹ UNAMUNO, M. “Mendacidad”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 609

intereses personales⁷⁵², y cuyo espíritu estaba degenerado a causa del equivocado fin por el que accedían a la política⁷⁵³.

En este punto hemos de preguntarnos qué entendía por tal. De ella opinaba que era la manera de engendrar, plantear y solucionar cualquier problema estando, además, siempre en el origen de toda dificultad que pudiera surgirle al hombre⁷⁵⁴. En su definición recalca la necesidad de que fuese una acción, algo vivo, por lo que para que la política fuese efectiva deberían ejercer los cargos públicos personas despiertas, inteligentes, críticas, y cuya condición vital necesaria fuese la verdad. Decía en uno de sus poemas que

*Te hace falta, España,
Un mañoso diestro,
Que con arte y maña
Lleve a tu cabestro*⁷⁵⁵

En clara alusión a la ausencia de un buen político que fuese capaz de dirigir el país. Sin embargo, la política de su tiempo estaba constituida por individuos incompetentes y ventajistas, proclamando que, en general, los partidos políticos eran *sangre cuajada y detenida*, es decir, que estaban estancados y por ello eran ineficaces⁷⁵⁶. Fue más rotundo aseverando que la característica esencial de los partidos políticos consistía en ser asociaciones de intereses personales, dejando a un lado las ideas y los valores⁷⁵⁷. El problema surgía porque, según Unamuno, la eficacia de los partidos estribaba en que estuviesen divididos, siempre en perfecta

⁷⁵² Vid. UNAMUNO, M. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 10

⁷⁵³ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 72

⁷⁵⁴ Vid. UNAMUNO, M. "Los antipolicistas", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 489

⁷⁵⁵ UNAMUNO, M. *Cancionero*, O.C. V, (2002), Madrid, Castro/Turner, p. 460

⁷⁵⁶ Vid. "Diario de un azulado", O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 454

⁷⁵⁷ Vid. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 59

colaboración por el bien común de la sociedad⁷⁵⁸, y sin embargo, esto no ocurría en la realidad política de su tiempo. Esta situación instó a Unamuno a defender la necesidad de solventar estos problemas y a declarar que para poder renovar moral y políticamente España era necesario que la verdad y el amor estuviesen en el origen de toda acción⁷⁵⁹. Este era el principal defecto de la política española, el carecer de la veracidad necesaria para ser efectiva. La solución pasaba por liberar a la verdad de filiaciones políticas, por la exigencia de alcanzar una política que no se subordinase a un único partido político ya que la verdad debía estar siempre por encima de las diferencias ideológicas⁷⁶⁰. Era imprescindible, para la mejora de esta situación, poder contar con hombres comprometidos y capacitados para estas tareas. De ahí que para luchar contra esa política hipócrita y carente de fundamento, propusiese que todos nos hiciésemos políticos, de manera que sabiendo y entendiendo el pueblo de qué se trataba en política fuesen capaces de impedir el ventajismo de los profesionales de la misma⁷⁶¹.

4. El pueblo como unión política de hombres

Pero, ¿cómo entiende Unamuno al hombre? Son muchos los aspectos que Unamuno utilizó para caracterizarlo. Uno de ellos lo define como un ser necesariamente social⁷⁶², es decir, obligado a vivir en sociedad, lo que necesariamente le exige tener que dividir el trabajo dentro de la misma. Esta situación significaba la interdependencia de sus miembros si se pretende que exista una

⁷⁵⁸ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. "Un nuevo pseudónimo de Unamuno: Héteros", *Letras de Deusto*, vol. 30, nº 88, 2000, Ed. Universidad de Deusto, p. 54

⁷⁵⁹ Vid. "Mendacidad", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 610

⁷⁶⁰ Vid. UNAMUNO, M. "El estilo nuevo", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1130

⁷⁶¹ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 209

⁷⁶² Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D'Etudes Hispaniques, p. 179

cierta efectividad, ya que en el juego de relaciones sociales ha de producirse un acoplamiento entre todos los integrantes para lograr el acomodamiento de los mismos, y cuya consecuencia vital era la libertad, ya que ella les permitía abandonar el estado salvaje y civilizarse⁷⁶³.

Por tanto, el hombre se va a caracterizar por ser un producto social y *"la conciencia humana es un producto de la acción humana de la sociedad humana sobre el organismo animal humano"*⁷⁶⁴. Hay una evidente huella de Spencer en esta caracterización sobre el hombre, influencia notable porque Unamuno no sólo lo leyó, sino que fue el traductor de algunas de sus obras. Esto se observa en la obra de Spencer, en su detallado análisis de la sociedad como un organismo animal, pero sometiendo esa unidad social a los individuos *por y para* los cuales existía⁷⁶⁵. Unamuno estaba convencido de que el pensamiento y la razón eran sociales puesto que el mismo hombre lo era, lo que reafirmaba el intrínseco vínculo entre el individuo y sociedad, y de ahí que para comprender al hombre haya que comprender la sociedad en la que vive, o en sus propias palabras *"...toda recta psicología tiene que apoyarse en una sociología..."*⁷⁶⁶.

Siendo esto así, el hombre no podía ni debía desentenderse de los asuntos públicos ya que la neutralidad política constituía un grave pecado civil, contra la civilidad y contra la civilización⁷⁶⁷. Para empezar porque para que la sociedad perdurase y fuese estable era necesaria la condición de la sociabilidad de sus miembros⁷⁶⁸. Pero además, consideraba que el hombre era esencialmente ciudadano, y esto implicaba necesariamente ser partícipe en la vida pública del

⁷⁶³ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 40

⁷⁶⁴ UNAMUNO, M. "De vuelta", O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 206

⁷⁶⁵ Vid. PÉREZ DE LA DEHESA. *Política y sociedad en el primer Unamuno* (1973), Barcelona, Ariel, p. 92

⁷⁶⁶ NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 65

⁷⁶⁷ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D'Etudes Hispaniques, p. 284

⁷⁶⁸ Vid. UNAMUNO, M. "¡Más sociabilidad!", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 395

país. La democracia no sólo le proporcionaba al hombre una serie de derechos mínimos, sino también deberes y obligaciones de los que no podía desentenderse, comenzando por la preocupación por la *cosa pública*⁷⁶⁹. Este deber ineludible del individuo, era para Unamuno uno de los puntos más centrales de su crítica al pueblo español. Pero, ¿qué entendía por *pueblo*? Mantuvo distintas opiniones al respecto por lo que vamos a detallarlas a continuación.

En 1905 caracterizaba al pueblo equiparándolo con los asnos, afirmando que su forma de expresarse solía ser mediante el rebuzno. Cuando se agrupaban distintos hombres, aún siendo estos racionales, conformaban lo que llamaba un pueblo asno⁷⁷⁰. Sin embargo, en 1912 cambió de opinión, y lo calificó como un pueblo excelente al que sus ineptas clases dirigentes no había sabido dirigir adecuadamente⁷⁷¹. Añadió que el verdadero pueblo debía ser democrático, es decir, público

“...que es a la vez lo noble e íntimamente popular. Ahora que pueblo no es masa, no es turba. El pueblo es algo orgánico y organizado. No discute y juzga y vota sino lo organizado. La turba ni tiene lenguaje articulado; grita y no dice nada. A lo más da vivas y muertas y canta himnos. Lo que no es decir nada”⁷⁷².

Por tanto, para que existiese de veras el pueblo había de existir una democracia en la que se diese publicidad a todo lo que se hiciese, llevándola a la práctica mediante la discusión pública y dando las razones por las que se operaba de una determinada manera. Si no se hacía así, entonces no sería una democracia, sino cualquier otra cosa⁷⁷³.

⁷⁶⁹ Vid. UNAMUNO, M. “Los antipolicistas”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 489

⁷⁷⁰ Vid. UNAMUNO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p.178

⁷⁷¹ Vid. “Puñado de verdades no paradójicas”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 490

⁷⁷² UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 279. También en URRUTIA LEÓN, M. M. “Miguel de Unamuno colaborador en ‘La Publicidad’ de Barcelona”, *Letras de Deusto*, vol. 35, nº 109, 2005 Ed. Universidad de Deusto, p. 217

⁷⁷³ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D’Etudes Hispaniques, p. 420

El problema que encontraba en el pueblo español era, fundamentalmente, no sólo su falta de conciencia civil sino también el hecho de que aún hallando a alguien que tuviese una mínima parte de esa conciencia cívica, el drama vendría de su ignorancia, de no saber lo que quería o lo que no⁷⁷⁴. Hizo una excepción sobre esta falta de conciencia civil reconociendo la existencia de una *semilla* en Cataluña y en Vasconia, pues en ellas existía un progreso material y económico que confirmaba la existencia de ese germen de civilidad⁷⁷⁵. Pero en general, no había en el resto de España nada parecido. Esta carencia hacía que el hombre sólo atendiese aquellos asuntos en los que se venían comprometidos sus intereses, por lo que las terribles consecuencias que se derivaban de esta actitud afectaban a todo el pueblo español, que aún constituyendo una materia prima excelente, necesitaba de una *forma* que fuese capaz de dar vida, y sólo mediante la opinión pública se podría conseguir el objetivo de crear un verdadero pueblo⁷⁷⁶. No existiendo opinión pública,

“...no hay conciencia nacional decimos. Ni siquiera voluntad nacional. Si la hubiera, del querer brotaría el pensar. Pero los españoles, como tales, sólo parecen querer que se les deje morir en paz. Morir, no vivir. España no quiere nada fuera de sí misma, es decir, no quiere nada”⁷⁷⁷.

El pueblo no tenía conciencia pública y sin ella ningún tipo de formación en política, por lo que lo único a lo que podía acceder es a la repetición de unos pocos tópicos que recogen en el Casino⁷⁷⁸. No tener conciencia plantea el problema de la incapacidad de actuar por cuenta propia y con ello, se confía y cede el pensamiento

⁷⁷⁴ Vid. *Ensueño de una patria: periodismo republicano*, (1984), Valencia, Pre-textos, p. 55

⁷⁷⁵ Vid. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 60

⁷⁷⁶ Vid. “*Glosas a la vida*”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 308

⁷⁷⁷ UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 64

⁷⁷⁸ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 188

a las autoridades para que ellas decidiesen por él, desentendiéndose de las cosas que se hacen en su nombre, y por extensión, de la realidad que lo rodea y en la que no participa activamente⁷⁷⁹. Decía Unamuno que al no tener el pueblo ideales políticos y patrióticos, deberían ser los políticos los que se los proporcionasen, lo que hasta entonces, habían procurado no hacer⁷⁸⁰.

Esto era lo que justificaba la necesidad de despertar la conciencia del pueblo y la obligación de formarla. Para Unamuno, conciencia y voluntad eran la misma cosa, y si carecemos de una nos falta también la otra. Se erigirá como adalid de esta tarea ya que cree en la necesidad de conocernos para poder crear, como pueblo, la nación española. Esto se logrará mediante la política liberal, y el problema surge porque en nuestro país la monarquía era la que impedía este proceso. Responsabilizaba de esa falta de conciencia al mismísimo rey, porque el soberano se entrometía en las labores del gobierno y dificultaba una verdadera labor parlamentaria. De este modo, al aspirar al gobierno los distintos líderes de los partidos políticos, lo que necesitaban era ganarse el favor real y no el del pueblo, siendo innecesario hacer opinión política. Es comprensible la actitud crítica que adoptó Unamuno ante el rey y los distintos gobiernos manejados por él, pues por ellos, el pueblo sufría. En ese no saber querer algo mejor era donde estriba su tragedia, no sabiendo expresar lo que realmente quería, pues al carecer de la forma específica de manifestar su voluntad, ni siquiera es aún política, sino un simple deseo apolítico⁷⁸¹.

Este nuevo matiz que Unamuno nos muestra como característico del pueblo, no sólo va a superar la animadversión que sentía por el monarca, sino también la irresponsabilidad de los distintos gobiernos:

⁷⁷⁹ Vid. UNAMUNO, M. *Crónica política española* (1977), Salamanca, Almar, p. 133

⁷⁸⁰ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D'Etudes Hispaniques, p. 84. También vid. UNAMUNO, M. "Sobre el profesionalismo político", O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 1242

⁷⁸¹ Vid. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 342-344

“el pleito de la responsabilidad –más que de las responsabilidades- de la responsabilidad del irresponsable -¡otra paradoja!- me acongoja menos que esto de la terrible ramplonería. Ni la tiranía, ni la cobardía, ni el despotismo siquiera me sobrecogen tanto como esa densísima niebla de estupidez que los conservadores han hecho caer sobre España (...) La conservaduría española representa la más profunda degradación de la inteligencia”⁷⁸².

La ramplonería era el pecado de este país, afectando incluso hasta al lenguaje, la esencia de nuestro pueblo. Vivimos en una sociedad que está ahogada por ella, siendo su origen el desinterés general de todo hombre en su prójimo⁷⁸³. Este desinterés, además, venía acompañado por otro defecto que era el odio del pueblo a la verdad, sobre todo cuando esa verdad no les gustaba. Al él sólo le complace la adulación, la diversión y el engaño, aunque termina rechazando estos comportamientos. De ahí que Unamuno insistiese en luchar contra el pueblo por el pueblo mismo, por su bienestar⁷⁸⁴. Junto a esta, Unamuno proporcionó otra característica negativa: la *pordiosería*⁷⁸⁵. Este concepto alude a la esencia y forma de ser de un pueblo que mendiga, no sólo por dinero, sino también por honores y distinciones, y aún por justicia. El pordiosear esta última, esto es, la justicia, era la que consideraba más dañina, puesto que al creer que la vida espiritual de un pueblo dependía de la verdad y de la justicia, el mendigar algo que le era legítimo sólo le traía como consecuencia que la verdad no podía ser alcanzada por la conciencia del pueblo, y todo lo que ello suponía.

Por tanto, vemos que aunque Unamuno comenzó con una buena impresión acerca del pueblo español, terminó cambiando de idea. Este cambio de actitud es visto por algunos estudiosos como

⁷⁸² *Ob. Cit.*, p. 327

⁷⁸³ Vid. UNAMUNO, M. “Ramplonería”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1241-1246

⁷⁸⁴ Vid. “Los escritores y el pueblo”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 297

⁷⁸⁵ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 151

consecuencia de la decepción que se llevó con el mismo, y una de las causas de su abandono del socialismo⁷⁸⁶.

En su caracterización e interpretación del pueblo español, equiparó dos espíritus antagónicos: el quijotismo y el sanchopancismo. Este último era el que reinaba a sus anchas en nuestra España, y decía Unamuno que *“este anula a aquel. ¡Qué rozagante vive el sanchopancismo anti-especulativo y anti-utopista! ¡Qué estragos hace el sentido común, lo más anti-filosófico y anti-ideal!”*⁷⁸⁷. Estos Sanchos que habitaban España sólo esperaban de la clase política remedios para esos problemas cotidianos que les abrumaban, pero ni pedían ni exigían soluciones a los verdaderos conflictos existenciales. Eran hombres prácticos que vivían únicamente hacia lo externo, olvidándose de su propio ser interno. Sólo creen lo que ven, por lo que el sanchopancismo se ríe del idealismo de lo quijotesco cuando este afirmaba lo que no veía. Lo alarmante, sin embargo, es que si se logra que estos sanchopancinos se preocupasen de lo verdaderamente esencial, no sólo serían incapaces de escuchar las opiniones ajenas, sino que incluso estarían incapacitados para discernir por sí mismos. Lo que les ocurre es que se guían del sentido común constituyendo este es el gran error y el gran peligro. Ya vimos la problemática de la gandería del pueblo español que se dejaba llevar por lo que otros decían, sin plantearse siquiera su veracidad, y cómo Unamuno proponía que todo hombre alcanzase su sentido propio, porque indiscutiblemente su adquisición sería una conquista, es decir, una labor activa. Una vez que se lleva a cabo esta transformación y conquistamos nuestro sentido propio, el hombre estará en disposición de pensar por sí mismo, aunque le tomen por loco. El pueblo lo identificaba, en su mayoría, con el sanchopancismo, al

⁷⁸⁶ Vid PÉREZ DE LA DEHESA. *Política y sociedad en el primer Unamuno*, (1973), Barcelona, Ariel, p. 153-154

⁷⁸⁷ UNAMUNO, M. “Sobre el marasmo actual de España”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 859

que equiparaba con el positivismo, el naturalismo o el empirismo, y que era el que se burlaba del idealismo quijotesco⁷⁸⁸. Precisamente por esto, se escondían tras el sentido común, y se enfrentaban a todo lo que se aleje del mismo. Como consecuencia de esto, el valor que faltaba en España era el que le tomasen a uno por loco, es decir, el arriesgarse en búsqueda de la verdad vital de cada uno. Pero también era el único modo de progresar, porque ese toque de locura era la fuente de ese desequilibrio tan necesario para que el mundo espiritual no quedase en absoluto reposo, y con ello muerto. Era la locura la que posibilitará el progreso⁷⁸⁹. Porque sólo la lucha es vida y de ahí la necesidad de contar con estos *locos* capaces de enfrentarse al sentido común y establecer el sentido propio, y con ello, el avance de la Historia. Evidentemente, la carencia en España de estos pro-hombres originaba el atraso en que estaba sumido el país. Además, destacó otro rasgo de estos Sanchos: la necesidad de seguir a un Quijote que les diese amparo y seguridad, aunque lo criticase llamándolo loco

“tú sin tu amo estás tan sólo que estás sin ti. Gustaste el amparo de Don Quijote, cobraste fe en él si el mantenimiento de tu fe te falta, ¿quién te libraré del miedo? ¿Es acaso el miedo otra cosa que la pérdida de fe?, y ¿no se recobra esta en fuerza del miedo? Y la fe, amigo Sancho, es adhesión, no a una teoría, no a una idea, sino a algo vivo, a un hombre real o ideal, es facultad de admirar y de confiar”⁷⁹⁰.

Hay una diferencia crucial entre ambos espíritus, pues mientras don Quijote creía lo que inventaba, Sancho inventaba sabiendo que no era verdad. De este modo, lo que los Sanchos inventen no era factible ya desde sus orígenes, mientras que lo inventado por Don Quijote podría ser aplicable a la realidad. Para

⁷⁸⁸ Vid. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 95-109

⁷⁸⁹ Vid. UNAMUNO, M. “La locura del doctor Montarco”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1134

⁷⁹⁰ UNAMUNO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 118

ilustrarlo Unamuno recurrió al Quijote, un valeroso caballero que al defender su verdad, lo que consiguió fue imponérsela a aquellos que se reían y se burlaban de él, terminando qui jotizados, luchando incluso por una fe que ni siquiera compartían. Esa fue su victoria, pues sin proponérselo no sólo conquistó a sus detractores, sino que los hizo libres al eximirlos de la carga del sanchopancismo. En la qui jotización, no obstante, pierde su esencia, pues al qui jotizar al otro se desquijotiza él mismo. El mal moral de estos sanchopancinos era la cobardía de cada uno de ellos para afirmar, no sólo su fe, sino también la defensa de la misma. Es la mentira la que termina por apropiarse del alma de esos espíritus aborregados. Para superar este estado de sanchopancismo, que en el fondo era ramplonería, será necesario, por tanto, esa locura de la que antes hablábamos, de manera que fuesen capaces de afrontar el ridículo y la soledad que solía acompañar a estos espíritus qui jotescos⁷⁹¹.

Enlaza esa labor de sorprender e inquietar, de suscitar ideas en aquellos que lo leen⁷⁹² con la necesidad de educar y librar al pueblo español de su mal más característico⁷⁹³. Para salir de ese estado de atraso que reinaba en España era necesaria una reforma total, perdiendo el miedo a errar, *“sólo el que ensaya lo absurdo es capaz de conquistar lo imposible”*⁷⁹⁴, y de ahí el enorme valor que le otorga al qui jotismo, pues lo entendía como el espíritu capaz de renovar el país. Para comenzar esta ardua tarea, el pueblo debía emprender una labor curativa, que había de comenzar por el conocimiento propio, esto es, con el estudio y comprensión de su historia, ya que

“la esencia de un individuo y la de un pueblo es su historia, y la historia es lo que se llama la filosofía de la historia, es la reflexión que cada individuo o cada pueblo

⁷⁹¹ *Ob. Cit.*, pp. 126-189

⁷⁹² Vid. “El desinterés intelectual”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 287

⁷⁹³ Vid. “Ramplonería”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1241

⁷⁹⁴ UNAMUNO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 140

*hacen de lo que les sucede, de los que les sucede en ellos. Con sucesos, sucedidos, se constituyen hechos, ideas hechas carne*⁷⁹⁵.

5. Política e Historia

Aquí hizo una aportación muy personal pues distinguió entre historia e intrahistoria de un pueblo. Para comprender este momento histórico presente ha de buscarse su razón en el presente total intrahistórico⁷⁹⁶. La historia es algo vivo, y el presente histórico existe porque hay una tradición que es la que constituye realmente la Historia. Sin embargo, haciendo su ya clásica analogía con el mar, decía que esta historia del presente histórico, es sólo la superficie del mar, es decir, que no sería la verdadera esencia de la misma, sino sólo un pálido destello de lo que realmente es. La historia está compuesta por esos hechos que quedan recogidos en libros, que aunque sean los más llamativos, sólo son vida cristalizada. La Historia debe ser algo vivo, que fluya, siendo la intrahistoria la que constituya la verdadera esencia, que es ese fondo marino silencioso y mudo, pero activo. La intrahistoria era caracterizada por Unamuno como esa vida discreta de los millones de hombres que cada día vivían de forma anónima, llevando a cabo su labor callada y constituyendo el suelo sobre el que se alzaba la Historia⁷⁹⁷.

De este modo, la verdadera Historia era algo vivo, algo que hacemos todos cada día, los que estamos vivos y no nuestros antepasados, teniendo más valor lo que se está haciendo que lo que ya está hecho⁷⁹⁸. La Historia es esencialmente humana, obra del hombre, de su voluntad conciente y de la libertad, produciendo

⁷⁹⁵ UNAMUNO, M. "El desinterés intelectual", O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 733

⁷⁹⁶ Vid. "La casta histórica-Castilla", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 799

⁷⁹⁷ Vid. "La tradición eterna", O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 793

⁷⁹⁸ Vid. UNAMUNO, M. "La humanidad y los vivos", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p.1162

hechos como las instituciones, obras de arte, ideas, etc.⁷⁹⁹ Es todo lo que el hombre puede hacer.

Por otro lado, la historia no es el pasado, no es la tradición, pero tampoco el progreso, sino que es el presente eterno, que consiste en un crecimiento íntimo en el que se va agrandando y enriqueciendo el contenido espiritual, puesto que “...en la historia vive el pasado con el porvenir y engendrándolo en un presente eterno”⁸⁰⁰. Esta constante transformación de una historia viva en proceso infinito acarreará problemas, o más bien

“es la misma historia la que es un problema que se está de continuo desarrollando, resolviéndose a cada momento y en el momento en que se resuelve y por resolverse, volviéndose a plantear. Y el problema de la historia es más el de la verdad que el de la realidad”⁸⁰¹.

La historia es la que define nuestro destino⁸⁰², y por tanto, hay que cuidarse de una historia que sólo mire al pasado, pues si se estanca en él, en él muere. La auténtica Historia será la que constituye ese fondo silencioso al que antes aludíamos, cuya verdadera esencia estaba en esa tradición que vive en el presente, y de ahí que sólo en el presente podamos encontrarla.

Hay que destacar la enorme trascendencia que tenía la noción de *tradición* en esta concepción de la historia. Por eso vamos a comenzar con la etimología que el propio Unamuno da de ella, diciendo que *tradición* significa *entrega*, y esta alude a lo que va pasando de uno a otro, aunque siempre, de lo que pasa algo queda que es lo que servirá como soporte ante el perpetuo cambio. ¿Por qué la importancia de esta? Porque la tradición es la sustancia del presente. Aquí que hemos dado con la clave fundamental, pues

⁷⁹⁹ Vid. URRUTIA, M. M^a “La colaboración de Unamuno en El Liberal de Madrid”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca, p. 250

⁸⁰⁰ UNAMUNO, M. “Españolidad y españolismo”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 772

⁸⁰¹ UNAMUNO, M. “Pirandello y yo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 503

⁸⁰² Vid. “Cambio de rumbo”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 443

para que el pueblo sea capaz de hacer consciente aquello que es inconsciente, necesitará conocer esa tradición eterna que será la que lo guíe en su camino⁸⁰³.

También decía que *“la obra mayor tal vez de la historia sea crear razas históricas y dar a los pueblos personalidad diferenciándolos, y preparar así la integración futura de la universal familia humana, bajo el padre común”*⁸⁰⁴. Esta reflexión en torno a la historia abría el camino para lograr superar los conflictos que surgían en torno al nacionalismo o al pluralismo cultural y político. No podemos obviar, además, que Unamuno entendía la política como la historia de las civilizaciones⁸⁰⁵, e insistía en esta idea diciendo que la auténtica historia era historia política, y por ello, la historia de cómo se fraguaron las nacionalidades⁸⁰⁶. Es historia viva, en movimiento. Es más, dirá que *“...pensar históricamente es pensar políticamente. La historia humana, civil, nacional –y no hay otra- es la historia de la forja de las nacionalidades”*⁸⁰⁷.

6. España como unidad histórica y política.

De este modo, llegamos a uno de los problemas más complejos de finales del XIX en toda Europa: el problema nacionalista. El mismo Unamuno creía que este era el gran problema de España⁸⁰⁸, y fue un tema que trató reiteradamente a lo largo de su vida. Distinguía entre *nación* y *Estado*, pues, evidentemente, no son lo mismo. El *Estado* estaría constituido por los que desempeñan activamente el poder público, la burocracia

⁸⁰³ Vid. UNAMUNO, M. “La tradición eterna”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 792-794

⁸⁰⁴ UNAMUNO, M. “¡Muera Don Quijote!”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1195

⁸⁰⁵ Vid. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 309

⁸⁰⁶ Vid. “¡Leña a la hoguera!”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1333

⁸⁰⁷ UNAMUNO, M. *República española y España republicana*, (1979), Salamanca, Almar, p. 101

⁸⁰⁸ Vid. “España 1915”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 593

encargada de resolver los asuntos del gobierno⁸⁰⁹. En cambio, *nación* es una categoría histórica transitoria, que además es la responsable de que el sentimiento patriótico de un país, ligado a la tierra y la religión, fuese capaz de depurarse y dar paso a un sentimiento patriótico más universal desligado de esas categorías⁸¹⁰. También distinguía entre *nación* y *raza*, pues mientras la primera se tomaba en un sentido histórico, espiritual, la segunda tenía sentido corporal, fisiológico, con lo que “*la raza es, pues, un producto natural (...) mientras que la nación es un producto histórico*”⁸¹¹. Lo que verdaderamente nos interesa señalar en su concepción de nación es que creía que tan sólo era una creación humana, y que lo verdaderamente importante era el pueblo, ya que las naciones terminarían por morirse, sobreviviéndoles el pueblo, por lo que la *nación* y todo lo que ello implicaba por ser producto histórico se extinguirá inevitablemente⁸¹². De ahí que su opinión acerca de su País Vasco fuese radicalmente distinta de las que provenían del nacionalismo naciente, pues tras el discurso político estaba el pueblo vasco, ajeno a toda la manipulación ideológica.

El principal motivo del desencuentro entre Unamuno y los nacionalistas surgió de su postura contraria a los postulados más radicales. Defendió la unidad de España, reconociendo su pluralidad y añadiendo que dicha unidad no había de significar un centralismo excluyente. Al contrario, una España unificada que reconociese las distintas personalidades de las regiones que la constituían sería más rica y perfecta⁸¹³. Hasta fechas bastantes recientes, había existido un sentimiento cuasi-nacionalista, pero lo que había ocurrido era que ese unitarismo que antaño se filtraba

⁸⁰⁹ Vid. UNAMUNO, M. *República española y España republicana*, (1979), Salamanca, Almar, p. 91

⁸¹⁰ Vid. UNAMUNO, M. “*El porvenir de España*”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 645

⁸¹¹ UNAMUNO, M. “*Españolidad y españolismo*”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 771

⁸¹² Vid. UNAMUNO, M. “*¡Muera Don Quijote!*”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 1195

⁸¹³ Vid. UNAMUNO, M. *República española y España republicana*, (1979), Salamanca, Almar, p. 82

hasta las capas más deprimidas de la sociedad había desaparecido. Por esto Unamuno creía que de la pérdida de esa unidad, que giraba en torno a una misma misión histórica española ante el mundo, se derivaba la fractura de la unidad política, ya que no se había sustituido la antigua misión por otra que unificase el sentimiento más propiamente español⁸¹⁴. Una España unificada era algo fundamental, y por eso creía que debía ser restaurado un compromiso semejante, como medio para difundir un verdadero espíritu patriótico en el pueblo:

“para reconstituir España y hacer verdadero patriotismo en ella, es preciso que nos contestemos a esta pregunta: ¿qué fin ha de proponerse cumplir España en los destinos universales del linaje humano? El hombre justifica su amor propio, hasta su egoísmo, cuando se traza una finalidad social; sólo así puede justificar un pueblo su patriotismo”⁸¹⁵.

Era esencial, por tanto, lograr una armonía y equilibrio entre las regiones que conformaban España mediante un sentimiento común capaz de aglutinar en torno suyo una nueva misión del país ante el mundo, pues sólo así se podría restablecer esa unidad perdida y que tan necesaria era para enfrentar los problemas internos que acontecían al país⁸¹⁶. Por esto creía firmemente en la necesidad de que la nación tuviese, no sólo un alma sino también la conciencia de un destino común, de una meditación de sus orígenes y reconoce una historia común⁸¹⁷; y si este porvenir comunitario, por algún motivo, no pudiera surgir de la masa, del pueblo, entonces habría de ser introducida desde arriba, desde el poder⁸¹⁸.

⁸¹⁴ Vid. UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 211

⁸¹⁵ UNAMUNO, M. “De patriotismo”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 713

⁸¹⁶ Vid. UNAMUNO, M. *Ensueño de una patria: periodismo republicano*, (1984), Valencia, Pre-textos, p. 57

⁸¹⁷ Vid. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 208

⁸¹⁸ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D’Etudes Hispaniques, p. 84

Como cimiento de este patriotismo Unamuno establecía la religión⁸¹⁹, entendida esta no como la ofrecida por la Iglesia, sino como la conciencia colectiva del pueblo que tiene una visión global de su misión en el mundo⁸²⁰. La creación de este patriotismo debía ser obra del pueblo, tener su origen en los ciudadanos que lo conformaban, adquiriendo un lugar preeminente las ciudades, puesto que en ellas se formaban y cimentaban las nacionalidades⁸²¹. Lo esencial del patriotismo, de la creación de la Patria, era que debía ser un medio, pero no un fin; esto es, debía ser el modo en el que se consiguiese la cultura⁸²². Por esto, advertía que había que evitar que el patriotismo, imitando a la religión, crease su propio sacerdocio, y con ello, la corrupción y la incompetencia de los medios democráticos⁸²³.

El fin de la patria había de ser la de lograr la libertad de los individuos, de los ciudadanos, para que así pudiesen desarrollar su personalidad espiritual de manera completa, y esto había de hacerse siempre dentro de la sociedad, pues fuera de ella no existiría la libertad⁸²⁴.

La consecución de este objetivo traería consigo la exigencia de hablar abierta y públicamente sobre el tema, es decir, la existencia de discusiones y diálogos entre los ciudadanos, pues ellas hacen la grandeza de la patria y posibilita la existencia de una política sana y eficaz⁸²⁵. Básico era este diálogo social para averiguar las razones por las que ciertas minorías que no se sentían españolas,

⁸¹⁹ Vid. "Conferencia en el teatro Cervantes de Málaga", O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 189

⁸²⁰ Vid. "Educación por la historia", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 540

⁸²¹ Vid. UNAMUNO, M. "La ciudad y la patria", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 579-581

⁸²² Vid. UNAMUNO, M. "Discurso en el teatro de la Zarzuela", O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 178

⁸²³ Vid. URRUTIA, M. M^a "La colaboración de Unamuno en El Liberal de Madrid", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca, p. 233

⁸²⁴ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. "Miguel de Unamuno colaborador en 'La Publicidad' de Barcelona", Letras de Deusto, vol. 35, n^o 109, 2005 Ed. Universidad de Deusto, p. 252

⁸²⁵ Vid. NUÑEZ, D., RIBAS, P. *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, (1992), Madrid, Fundación Banco Exterior, p. 220

pero sobre todo, para definir qué era eso de ser español, pues para conseguir una *patria* fuerte y bien asentada en suelo firme, era condición necesaria el poder discutir las cuestiones que se fuesen planteando⁸²⁶. Sin embargo, el problema era que no había un verdadero sentimiento patriótico, sino que eso que en España se llamaba patriotismo, en realidad era un regionalismo más extenso que el catalán o el vasco⁸²⁷.

En torno a esta cuestión, dijo algo bastante interesante, sobre todo si lo relacionamos con el creciente sentimiento popular del nacionalismo, pues afirmaba que el patriotismo español debía ser un tema de todos los españoles, una cuestión de la que todos fuesen partícipes, y que no se circunscribiese sólo a una pequeña elite que manipulase las distintas interpretaciones a su antojo⁸²⁸. Había que evitar, a toda costa, todo posible *manejo ideológico* de la historia con fines nacionalistas

“hasta hoy ha dominado en la historia el movimiento de formación de las nacionalidades; hoy empieza la lucha entre el centralismo más o menos duro y el regionalismo en sus distintos grados, que son muchos. Este movimiento nuevo no puede tener acelerador y resolutos más seguro ni puede hallar razones más sólidas, que las que dé un estudio serio de la historia tal como hoy se hace; no historia de literato, ni de erudito, ni de filósofo apriorístico, sino historia positiva y científica, psicología y sociología de un pueblo”⁸²⁹.

Es incuestionable su absoluto rechazo a un nacionalismo marcado por la alteración de los hechos históricos con fines políticos. No es sorprendente, pues, que los más acérrimos nacionalistas le replicasen implacablemente.

⁸²⁶ Vid. UNAMUNO, M. “La patria y el ejército”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 847

⁸²⁷ Vid. UNAMUNO, M. “Sobre el regionalismo español”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 589

⁸²⁸ Vid. “La patria y el ejército”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 849

⁸²⁹ NÚÑEZ D., RIBAS P. *Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados* (1997), Granada, Comares, p. 88

7. España y Europa

Sin embargo, la problemática sobre el nacionalismo no fue la única significativa en la sociedad de finales del XIX, puesto que uno de los sucesos que más influyó en la España decimonónica fue el Desastre del 98, en el que además de la pérdida de las últimas colonias de ultramar, el país tuvo que enfrentarse a la más humillante derrota militar.

Fue el hecho más angustioso que vivió el pueblo español, reflejado en la producción literaria de la época, y a la que no se sustrajo un Unamuno inmerso en su propia crisis personal. El conflicto, que terminó con la guerra contra los Estados Unidos, no sólo resultó un gran fracaso financiero, sino que acabó generando una honda depresión en el ánimo y orgullo español. En ese momento España dejó de ser la gran potencia colonial que había sido durante siglos, y fue sustituida por los Estados Unidos, hecho que, estimuló una creciente autorreflexión y examen de conciencia, y que se manifiesta abiertamente en las grandes figuras intelectuales de la época, así como en los movimientos del llamado *regeneracionismo* y la Generación del 98⁸³⁰. Fueron momentos de angustia y confusión en el pueblo español, que comenzó a percatarse del nacimiento de un nuevo orden mundial, caracterizado por grandes cambios en los aspectos políticos, sociales y económicos. Pero quizás lo más notable de semejante cambio fuese la reforma de los espíritus que comenzó entonces. Se originaron dos movimientos muy significativos en torno a la nueva situación de España ante el mundo. Por una parte, los movimientos a favor de una apertura a Europa, a la necesidad de asumir los valores y corrientes europeas para insertarse mejor en ella, dejando a un lado el espíritu español predominante hasta entonces. Por otro lado, se aspiraba a la conservación del más puro espíritu castellano,

⁸³⁰ Vid. ABELLÁN, J.L. *Historia crítica del pensamiento español*, 5/1, (1988), Madrid, Espasa Calpe, p.29

en contra de las teorías europeas. En esta última corriente se insertó la llamada Generación del 98, uno de los movimientos más importantes y fecundos que jamás se haya dado en España. Entre sus más especiales características encontramos una mentalidad catastrófica y pesimista, pero también la conciencia de la necesidad de buscar nuevas metas, destinos y objetivos para España⁸³¹.

Para comprender esta controversia entre los movimientos de apertura a Europa y los tradicionalistas, además de entender el contexto histórico en el que se desarrolla, y que acabamos de mostrar, hemos de señalar el sentimiento predominante de la misma. Nos referimos a la problemática en torno a las dos Españas, es decir, a la existencia de dos corrientes ideológicas, la tradicional y la progresista que dividía el país en dos. La asunción de una creencia u otra determinaba la aceptación de una serie de ideales y normas que, en principio, estaban enfrentados entre sí. No obstante, Unamuno no estaba de acuerdo con esta distinción puesto que separaba al pueblo español en dos bandos antagónicos e irreconciliables, y por ello, para intentar superar esa escisión, propuso una categoría ideológica que llamó *guerra civil*. Este término, que ya lo usaba en 1903, mucho antes del conflicto de 1936, tenía, según Paul Aubert un significado muy concreto, puesto que con él afirmaba la necesidad de crear una nueva conciencia ciudadana, pero mediante la palabra, y no con armas⁸³², sosteniendo que la guerra era “...la condición necesaria de la civilización”⁸³³. De ella decía que “...ni ha desaparecido, ni puede ni debe desaparecer. Sin alguna suerte de guerra civil no hay pueblo que viva una vida digna de ser vivida”⁸³⁴. La falta de unión en el pueblo suponía una distancia y

⁸³¹ Vid. *Restauración y crisis de la monarquía*, IV, (1991), Madrid, Alianza, p.56-81

⁸³² Vid. AUBERT, P. “La ‘guerra civil’ de Miguel de Unamuno”, (2009), Circunstancia, año VII, nº 19. Disponible en versión digital en

http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp?id_d=961#_ftn39

⁸³³ UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 265

⁸³⁴ URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. “La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 168

una enemistad entre ambos modos de entender la vida que se tradujo en Unamuno en una serie de represalias, tanto personales como políticas que pasaron, desde la privación de su cargo como rector en la universidad en 1914, hasta su posterior destierro y la condena al ostracismo por parte de la mayor parte de la sociedad española en los inicios de la guerra del 36. Estos acontecimientos tenían una honda conexión con el estado anímico del pueblo, puesto que no podemos olvidar que existía esta fractura social ya desde la tercera guerra carlista, lo que significaba que había una sensación de miedo entre la gente que quería evitar un nuevo conflicto. Sin embargo, Unamuno defendía la necesidad de una nueva guerra civil para unificar al pueblo⁸³⁵, aunque reconocía que esta debía aprovecharse mejor de lo que hasta entonces se había hecho, y no evitarla, es decir, que había que hacerla bien⁸³⁶. Este concepto tenía un matiz: la distinción entre la guerra con el extranjero y la guerra civil, dándole mayor contenido ideológico y vital a este segundo término ya que lo que con él quería expresar era que lo que busca un pueblo, al pelearse entre sí, es definir y afirmar su propia cultura, lo que, en última instancia le proporcionaba más sabiduría, y le acercaba al ideal que perseguía⁸³⁷.

Por ello, sostenía con rotundidad: *“No me prediques la paz, que la tengo miedo. La paz es la sumisión y la mentira. Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad, verdad en guerra que no mentira en paz”*⁸³⁸, y es que creía que, tanto la paz como la democracia, caracterizada por una masa de individuos que no se preocupaba por la *cosa pública*, engendraban la envidia, definida esta como la hija de la ociosidad espiritual y compañera del

⁸³⁵ Vid. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 141

⁸³⁶ Vid. *Paz en la guerra*, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 1194

⁸³⁷ Vid. UNAMUNO, M. “La triste paz de la mujer estéril”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1338

⁸³⁸ UNAMUNO, M. “De la correspondencia de un luchador”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 269

dogmatismo⁸³⁹. Será precisamente el pueblo el que deba realizar esa revolución, entendida como debate social, puesto que si se dejaba en manos de los militares entonces sí se llegaría a coger las armas, y esto no era lo que buscaba Unamuno. En el destierro siguió atacando al régimen de Primo de Rivera, pero con la instauración de la II República y su vuelta a España sufrió una gran decepción al comprobar que aquel cambio que tanto anhelaba no iba a producirse. Atacó duramente el gobierno de Azaña, lo que le valió ser acusado de colaborar con la derecha⁸⁴⁰, pero su intención era advertir al pueblo que era imprescindible librarse de todos aquellos (los políticos) que les decían lo que eran, que los definían y encasillaban y que por ello, les impedían ser ellos mismos⁸⁴¹. Esta postura rebelde antes y durante la República servirá más tarde a algunos de los estudiosos de Unamuno para justificar la supuesta adhesión al régimen franquista. Sin embargo, si nos atenemos a la documentación rigurosa y a los escritos que por entonces realizó, podemos ver que pensaba que la sublevación militar tenía la pretensión de instaurar el orden en una sociedad bastante inestable, y eso era lo que él apoyaba y en lo que creía⁸⁴². Cuando se percató de las verdaderas razones del levantamiento militar, se retractó y asumió su error⁸⁴³, pero ya ni las izquierdas ni la derecha le perdonaron esa libertad e independencia. Esta actitud de *becerro orejisano* no era nueva en Unamuno, puesto que ya hemos visto cómo a lo largo de su vida se había empeñado en ser imparcial e independiente de todo credo político o filosófico afirmando “...yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a la conciencia plena, soy especie

⁸³⁹ Vid. “La envidia hispánica”, O.C. VIII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 286

⁸⁴⁰ Vid. AUBERT, P. “La ‘guerra civil’ de Miguel de Unamuno”, (2009), Circunstancia, año VII, nº 19. Citado por http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp?id_d=961#_ftn39

⁸⁴¹ *Recurso citado.*

⁸⁴² *Recurso citado.*

⁸⁴³ Vid. UNAMUNO, M. *Epistolario inédito*, (1991), Ed. Laureano Robles, Espasa Calpe, Madrid

*única...*⁸⁴⁴, lo que concuerda con ese intento suyo de no ser dogmático y poseedor de la *fe del carbonero*. Haber sido consecuente consigo mismo le valió el desprecio y el aislamiento de una sociedad a la que trataba de despertar.

Pues bien, esta era la situación social sobre la que se asentaba la polémica entre las dos posiciones intelectuales a las que nos referíamos anteriormente, y en la que nos encontramos a Unamuno enfrentándose a la corriente teórica que defendía la europeización de España. En un principio estuvo a favor de que el país se abriera a Europa, diciendo que España sólo sería descubierta por españoles europeizados. En el análisis que llevó a cabo sobre la situación de la sociedad española, se percató de la decadencia de la misma, en el que el estado mental y la moral de nuestra sociedad se asemejaba a un pantano de agua encharcada, es decir, estaba muerta al carecer de corrientes vivas que estimulasen la cultura de nuestro país.

En esta situación Unamuno mantuvo la necesidad de abrirse a Europa, dejando entrar aires renovadores que transformasen desde la raíz el espíritu español, porque sólo si permitían que las nuevas corrientes europeas entrasen en España, estaríamos en condiciones de reavivar un espíritu decadente como el de la sociedad de finales del XIX y principios del XX. Esa necesidad de regenerarnos pasaba por el requisito indispensable de la adaptación a una Europa que nos había dejado atrás⁸⁴⁵.

Sin embargo, algunos años después cambió radicalmente de parecer: *“se nos ha dicho –y yo lo he dicho y repetido por mi parte- que debemos europeizarnos. Me desdigo; europeizarnos, no, que Europa nos es pequeña; universalizarnos más bien, y para ello españolizarnos aún más”*⁸⁴⁶, ahora afirmaba que España tenía que españolizar Europa:

⁸⁴⁴ UNAMUNO, M. “Mi religión”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 260

⁸⁴⁵ Vid. UNAMUNO, M. “Sobre el marasmo actual de España”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 859-869

⁸⁴⁶ UNAMUNO, M. “España y los españoles”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 725

“...tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte del espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa”⁸⁴⁷.

La pretendida modernización e integración de España en Europa no debía ser la aceptación sumisa de su cultura e ideales sino, más bien, la asimilación de estas desde nuestras propias tradiciones y cultura. La cultura y ciencia europea deberían convertirse en los pilares sobre los que nosotros habríamos de levantar nuestra filosofía, pero al hacerlo, tendríamos que utilizar sólo materiales propiamente nuestros, genuinamente españoles⁸⁴⁸. Lo esencial de esta concepción unamuniana era el espíritu más netamente español, porque además de ser imprescindible para construirnos, era lo que tendríamos necesariamente que exportar a Europa. Por esto defendía Unamuno el quijotismo como el rasgo más característico de espíritu. Porque al igual que cambió de opinión con respecto a la europeización de España, también modificó su grito de que había que matar a Don Quijote para resucitar a Alonso el Bueno⁸⁴⁹, defendiendo a ultranza el más castizo espíritu de Don Quijote, diciendo que

“...nuestra patria no tendrá agricultura, ni industria, ni comercio, ni habrá aquí caminos que lleven a parte donde adonde merezca irse mientras no descubramos nuestro cristianismo, el quijotesco. No tendremos vida exterior, poderosa y espléndida y gloriosa y fuerte mientras no encendamos en el corazón de nuestro pueblo el fuego de las eternas inquietudes”⁸⁵⁰.

⁸⁴⁷ UNAMUNO, M. “Sobre la europeización”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 936

⁸⁴⁸ Vid. UNAMUNO, M. “Sobre la filosofía española”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 1162

⁸⁴⁹ Vid. “De mística y humanismo”, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 854

⁸⁵⁰ UNAMUNO, M. *Vida de Don Quijote y Sancho*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 230

Era la reivindicación de lo más propiamente español como remedio a nuestros males patrios. Y junto al comentario a las hazañas del Quijote, una reflexión en torno al pueblo español:

“¿Ha de renunciar el pueblo a toda acción quijotesca y encerrarse en su natal dehesa a purgar sus antiguas culpas, cuidando de su ganado o labrando su tierra y sin poner su mira más que en el cielo? ¿Ha de pensar tan sólo en ser allá en las alturas contado entre los que Dios ama? ¿Ha de volver a su apacible vida de antes de lanzarse a sus aventureras empresas? ¿Tuvimos esta vida nunca? ¿Tuvimos paz?”⁸⁵¹.

Era el intento de restauración de un patriotismo que se había perdido en España, y al que antes habíamos hecho alusión. Para Unamuno, como ya vimos, el patriotismo estaba ligado a una misma visión religiosa. Porque el pueblo debía tener clara su misión en el mundo de forma que fuese capaz de responder a los problemas y necesidades humanas⁸⁵². Sólo recuperando la unidad espiritual de España se podría hacer frente, tanto a los problemas externos (intentando poner a España al mismo nivel social, cultural, filosófico y político que Europa), como a los problemas internos (buscando soluciones viables al nacionalismo y a los problemas sociales).

Sin embargo, la ansiada unidad española de Unamuno se vio seriamente amenazada por el creciente sentimiento nacionalista que aspiraba, bien a una federación de repúblicas independientes o bien a una desmembración en diversos estados soberanos. Esta problemática, no obstante, la veremos detenidamente en el próximo capítulo, en el que abordaremos la cuestión nacionalista. No obstante conviene señalar la paradoja de que, mientras se va naciendo un sentimiento globalizador, en el que se quiere formar

⁸⁵¹ *Ob. Cit.*, p. 140

⁸⁵² Vid. “Educación por la historia”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 540

parte de una unidad superior, esto es, Europa, al mismo tiempo comienzan los movimientos reivindicativos del reconocimiento de las propias particularidades, con lo que se hará necesaria la unión de ambas perspectivas para abordar la posibilidad de una España unificada y unida.

6. ASPECTOS NACIONALISTAS DEL PENSAMIENTO Y LA OBRA DE UNAMUNO

Como ya hemos analizado en un capítulo anterior⁸⁵³, fue a finales del siglo XIX cuando comenzaron a nacer los primeros movimientos nacionalistas a lo largo de Europa, llegando a tener repercusión también en España. El caso vasco y catalán, aunque de distintas morfologías, son una muestra de estas ideologías nacionalistas en nuestro país, por lo que siendo Unamuno oriundo de Bilbao se vio afectado directamente por el bizkaitarrismo de Arana, embrión del nacionalismo vasco. A continuación vamos a exponer las consideraciones y perspectivas de Unamuno, en torno a las reivindicaciones y las construcciones nacionalistas.

1. Crítica de Unamuno a los antecedentes del nacionalismo

Afrontar el problema del nacionalismo desde el punto de vista de Unamuno significa polemizar con el núcleo duro de la ideología, puesto que lejos de apoyar sus reivindicaciones incondicionalmente por su condición de vasco, las condenó y criticó duramente, defendiendo una postura antagónica. Esto le valió la repulsa y la disputa con los grupos afines al nacionalismo sobre su falta de sentimiento patriótico y su apoyo y aceptación de lo *español*, lo cual constituye una opinión inexacta y errónea, puesto que existía un profundo vínculo entre Unamuno y su tierra, que podemos advertir en sus constantes afirmaciones en las que

⁸⁵³ Ver capítulo II de este trabajo donde expusimos y analizamos el nacimiento del nacionalismo tanto en Europa como en España.

orgullosamente presumía de su condición de vasco. Como sostiene Fusi, “...lo que no pudo soportar fue el empecinamiento, anticientífico, simplificador y ridículamente autosatisfecho del particularismo vasquista”⁸⁵⁴.

Los ataques injustificados provenientes de los ambientes nacionalistas más conservadores son injustificados cuando hallamos en diversos pasajes de su obra, por ejemplo, cómo vivió el primer viaje desde Bilbao a Madrid para cursar sus estudios:

*“...la primera vez que salí de mi Vizcaya, para ir a Madrid a emprender mi carrera lloré (así al pie de la letra, lloré) tatarcando el Agur nere biotreko, de Iparagirre al trasponer la peña de Orduña para entrar en esta meseta a la que he acabado por querer”*⁸⁵⁵.

Este profundo vínculo permaneció casi inalterable durante toda su vida, dejando constancia de esto en sus creaciones literarias: “...y yo soy vasco por todos costados, vasco de raza, de nacimiento, de educación y hasta de matrimonio”⁸⁵⁶. Este sentir, sin embargo, no impidió la aparición de una fuerte apego por la ciudad que lo acogió, Salamanca:

*“Cumplí hace un mes los cincuenta años; veintitrés de estos llevo en Castilla, pero el alma de mi alma y las raíces de ella han permanecido siempre agarradas a ese suelo materno. Mi labor misma aquí y desde aquí en toda España y en los países de lengua española, he querido que sea la labor de un vasco, de un vizcaíno y de un bilbaíno, y no he dejado caer de mi boca el nombre de mi tierra nativa”*⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ FUSI, J. P. “Unamuno y el País Vasco”, en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, p. 44

⁸⁵⁵ UNAMUNO, M. *Epistolario inédito, vol. I*, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 63. También en UNAMUNO, M. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 83 y ss.

⁸⁵⁶ UNAMUNO, M. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 379

⁸⁵⁷ URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. “La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 165. Salamanca, y con ella Castilla, definitivamente entró en el corazón de Unamuno, y así lo reconoció diciendo que esa tierra le había

La identificación de Salamanca con Castilla, y esta con España, y su confeso amor por ella no obstaculizó su independencia y su libertad de expresión⁸⁵⁸. Ese amor hacia lo castellano (como símbolo de lo español) decía que se había realizado de una manera especial puesto que “...Castilla no me ha entrado por su literatura, sino ella misma, por su campo, por su cielo, por sus frutos, por sus hombres. No la he conocido en sus escritores sino en ella misma, inmediatamente”⁸⁵⁹.

Queda constancia, pues, del estrecho e inquebrantable lazo sentimental entre Unamuno y la tierra que le vio nacer. No obstante, esta situación cambió con su llegada a Madrid y con los transformaciones que iban sucediéndose en Bilbao, puesto que había idealizado de tal manera su ciudad, que chocó profundamente con la auténtica realidad de la misma⁸⁶⁰. En una carta a Gutiérrez Abascal comentó este desajuste:

*“Ese Bilbao, ese Bilbao cada vez me trae más confuso y perplejo. No sé cómo encajar ese Bilbao con mi Bilbao. De un lado bizkaitarrismo de borrachera y pendencia y de otro esas republicanadas en que se ve el soplo de los Sánchez Díaz”*⁸⁶¹.

Este desajuste, a su vez, contribuyó al alejamiento vital de lo que allí ocurría, puesto que las noticias que recibía provenían de los periódicos y no de su familia o amistades⁸⁶², aunque no supuso una ruptura espiritual con su pueblo, al que siempre idolatró.

ganado. Vid. UNAMUNO, M. *Epistolario y escritos complementarios*, (1971), Guadalajara, Ed. Seminarios y Ediciones, p. 50.

⁸⁵⁸ Vid. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 97

⁸⁵⁹ UNAMUNO, M. *Epistolario y escritos complementarios*, (1971), Guadalajara, Ed. Seminarios y Ediciones, p. 54

⁸⁶⁰ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 232

⁸⁶¹ UNAMUNO, M. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González de Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 194

⁸⁶² Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 259

Por tanto, partiendo de este estrecho vínculo afectivo, si queremos analizar la particular postura de Unamuno debemos comenzar por exponer su juicio sobre el regionalismo puesto que, como ya mostramos al inicio de este trabajo⁸⁶³, es considerado como el antecedente del nacionalismo. Allí explicamos cómo estas corrientes, a pesar de no tener un estatus legal y político legítimo, fueron capaces de cohesionar a una sociedad, o a un sector de la misma, en torno a una aparente personalidad étnica. Se caracterizaban, además, por la demanda del reconocimiento de esas hipotéticas particularidades, así como por la exigencia política de gozar de más autonomía y libertad con respecto al Estado y al resto de regiones. Unamuno, que identificaba el regionalismo con el nacionalismo⁸⁶⁴, afirmaba su repugnancia “...al regionalismo, al ruralismo, al particularismo y al localismo nació en Bilbao, y se me corrobora cada vez que voy allá. Eso es un retroceso”⁸⁶⁵, porque además lo que les ocurría a estos movimientos era que pedían, por un lado que se les reconociese una serie de derechos propiamente suyos, y que hasta entonces no les concedían, y por otro lado que se tuviesen en cuenta sus opiniones⁸⁶⁶. No estaba a favor de estas tendencias separatistas radicales, y menos aún con el hecho de que muchas de ellas se reafirmaban negando a otras regiones⁸⁶⁷, ya que pensaba que el camino era sobreponerse al *otro* mediante la cultura y las tradiciones propias. Distinguía dos maneras de plantear el problema del regionalismo. Por una parte, aquella que lo definía como una actitud “...retrógrado, proteccionista, del terruño...”⁸⁶⁸, y sobre todo y más importante, como defensoras de los intereses particulares y exclusivos de cada una de las regiones. Esta clase de

⁸⁶³ Remitimos al lector al capítulo dos en el que se trata la definición y caracterización del nacionalismo, y donde se analiza y expone el movimiento regionalista.

⁸⁶⁴ Vid. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 182

⁸⁶⁵ UNAMUNO, M. *Cartas de Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta*, (1972), Ed. Carmen Zulueta, Madrid, Aguilar, p. 221

⁸⁶⁶ Vid. “Más claro”, O. C., III, (1968) Madrid, Escelicer. p. 742

⁸⁶⁷ Vid. “Injusticia inútil”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 409

⁸⁶⁸ UNAMUNO, M. “La crisis del patriotismo”, O. C. , I, (1966) Madrid, Escelicer. p. 982

regionalismo describe adecuadamente la situación, tanto entonces como ahora, del País Vasco, puesto que mediante la manipulación ideológica y la exaltación de los sentimientos y antipatías hacia Madrid, se anhelaba mantener los privilegios económicos de la oligarquía vasca. En cambio, otra forma de plantear el problema regionalista era el que quería lograr el reconocimiento de su propia identidad, pero conservando una relación de igualdad con el Estado. Cataluña era el paradigma de este regionalismo, en el que se buscaba un intercambio mutuo de intereses, pero manteniéndose el respeto a las tradiciones específicas de cada uno de ellos. Mientras el regionalismo del País Vasco no tendría fundamento en sus aspiraciones por considerar que carecía de una lengua de cultura, el problema catalán vendría caracterizado por el sometimiento a Castilla en una relación político-económica. Sin embargo, proclamaba Unamuno que esto no debía acarrear ni críticas ni protestas, ya que la interdependencia era mutua, y mientras unos obtenían beneficios políticos, los otros percibían ganancias económicas⁸⁶⁹. Para él todo regionalismo operaba buscando satisfacer los intereses de las oligarquías provincianas, y no el bien de las regiones a las que, supuestamente, representaban⁸⁷⁰. Los acusaba, además, de ser mezquinos puesto que en vez de intentar salvarse (de la crisis económica) junto a España, pretendían hacerlo con o sin ella. Esto le parecía una aberración, puesto que lo que debían hacer era, en su opinión, salvar a España, quisiese esta o no⁸⁷¹.

Por tanto, aunque Unamuno siempre los distinguió, sostenía una actitud distinta ante ellos, puesto que creía que en el fondo poseían un rasgo común: *“el ser un tejido de intereses y no de ideales. El*

⁸⁶⁹ Vid. “El porvenir de España”, O. C. , III, (1968) Madrid, Escelicer. p. 665

⁸⁷⁰ Vid. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 182. También en Vid. UNAMUNO, M. *Artículos desconocidos en ‘El Mercantil Valenciano’ (1917-1923)”,* (2003), Valencia, Biblioteca valenciana, p. 147

⁸⁷¹ Vid. *Epistolario Americano*, (1996), Ed. Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 123, 125

*regionalismo es, profundamente materialista y, por tanto, conservador*⁸⁷². Además, ambos regionalismos tenían otra faceta en común, y es que, por un lado, el nacionalismo vasco no tenía ningún contenido doctrinal, y el catalán no era capaz de presentar ningún tipo de solución política aplicable a la nación española, con lo que mostraba la incapacidad política de ambas ideologías⁸⁷³.

Otro aspecto que definía al regionalismo era el hecho de que más que rebelarse contra la nación española, estaban contrariados porque toda la organización gubernamental estaba construida al modo castellano, impregnando con su espíritu las funciones del mismo, y caracterizando la nacionalidad española. De ahí, que lo castellano se convirtiese en el centro de las iras y de los reproches de esos discursos regionalistas⁸⁷⁴. Estos sentimientos anti-castellanistas⁸⁷⁵ tenían matices distintos según su procedencia, es decir, si venían de Cataluña o del País Vasco. En Cataluña, la aversión hacia Castilla se caracterizó por la importancia del factor económico debido a que a principios del siglo XIX comenzó la industrialización catalana, mientras que Castilla seguía inmersa en una economía netamente agraria⁸⁷⁶. Esta desigualdad en un principio fue beneficiosa para Cataluña, porque hasta 1898 sus industrias prosperaron gracias al comercio ultramarino. Los problemas comenzaron con la pérdida de las colonias, y por tanto, con la crisis económica que hizo que los catalanes demandasen al gobierno una serie de medidas que chocaban con los intereses nacionales, provocando la reanudación de las dificultades entre Castilla y Cataluña. Por otro lado, en estas difíciles relaciones, la ideología regionalista catalana no buscó tanto el desprecio y el odio

⁸⁷² UNAMUNO, M. "Sobre el regionalismo español", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 591

⁸⁷³ *Ob. Cit.*, p. 590

⁸⁷⁴ Vid. UNAMUNO, M. "La crisis actual del patriotismo español", O. C. , I (1966), Madrid, Escelicer, p. 1289

⁸⁷⁵ Sobre la injusticia del regionalismo en Castilla ver "Injusticia inútil", O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 408

⁸⁷⁶ Vid. HINA, H. "Castilla y Cataluña en el debate cultural", (1986), Península, Barcelona, p. 85

hacia lo castellano como el reconocimiento de la identidad propia a través de la aceptación de su cultura, tradición y lengua, además de una política económica favorable a sus intereses. Esta oposición entre Cataluña y Castilla la achacaba a una mera cuestión cultural, es decir, a los distintos modos de sentir y comprender la vida, y no tanto a una diferencia política⁸⁷⁷. Pero también se diferenciaban en que mientras el catalanismo era un movimiento de masas, el bizkaitarrismo era obra de un solo hombre: Sabino Arana⁸⁷⁸. Lo que, sin embargo, permitió a Unamuno distinguir entre ambos nacionalismos fue la lengua, pues mientras la vasca apenas existía, la catalana cobraba nuevo vigor, creciendo y adaptándose a los nuevos tiempos⁸⁷⁹. La necesidad de una lengua de cultura, de una lengua que fuese capaz de expresar el espíritu del pueblo fue el argumento central y fundamental en la reflexión unamuniana, y que más adelante mostraremos detenidamente.

En cuanto al País Vasco, el sentimiento anti-castellano estaba caracterizado por una ideología que, además de reclamar una posición claramente ventajosa con respecto al resto de comunidades, también fomentaba una profunda aversión hacia Castilla. Lo que comenzó como una reivindicación foral, originó y justificó la creación del Partido Nacionalista Vasco, realizando una intensa labor ideológica al servicio de la rentabilidad económica de los grandes industriales vascos. El rechazo hacia la nación española estaba marcado por un sentimiento racista en el que se afirmaba la superioridad de un pueblo (el vasco) sobre otro (el español). La animadversión de Sabino Arana, fundador del P.N.V. hacia lo castellano puede observarse tanto en sus obras como en sus acciones políticas: *“No somos nosotros solos los que estamos en esta*

⁸⁷⁷ Vid. “Sobre el problema catalán”, O.C. VII, (1969), Madrid, Escelicer, p. 452

⁸⁷⁸ *Ob. Cit.*, p. 460

⁸⁷⁹ Remitimos al lector al capítulo en el que tratamos el caso catalán, donde expusimos la situación del catalanismo así como el contexto social y cultural de la época.

*nuestra desgraciada Patria. También están ellos*⁸⁸⁰. Había un absoluto desprecio por lo castellano, por lo español, llegando incluso a inventar una palabra despectiva para referirse a los castellanos: *maquetos*. Sin embargo, esta hostilidad no se limitaba sólo a los españoles, sino también a todos aquellos que, aún siendo vascos, no apoyaban sus ideales y su modo de entender la vida⁸⁸¹. Esto se inserta en el proceso que se había iniciado algunos años antes, y que realizó una reinterpretación de la historia vasca, de redescubrimiento de su mitología y de rehabilitación de una lengua que estaba desapareciendo con el fin de crear la conciencia nacionalista. La opinión de Unamuno en torno a este proceso cultural nacionalista fue clara: *“Lo característico del actual movimiento nacionalista vasco es que sea, sobre todo, litúrgico, folklórico, deportivo y heterográfico. A las veces, orfeórico o futbolístico. Aspectos muy interesantes, pero de escaso valor en la honda vida de madurez civil”*⁸⁸². De este modo, inicia la crítica de los cimientos ideológicos del nacionalismo con el fin de mostrar el escaso valor de sus fundamentos.

La cuestión foral.

Hemos mostrado el vínculo afectivo que existía entre Unamuno y el País Vasco. Este nexo se revela en la temprana adhesión que tuvo al fuerismo intransigente. Ya vimos en su momento⁸⁸³ cómo la abolición de los fueros por Cánovas el 21 de

⁸⁸⁰ “Ellos y nosotros”, en <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>.

⁸⁸¹ Vid. <http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>. En ella podremos encontrar una interpretación del pensamiento de Arana, aunque quizás lo más interesante sea poder acceder a los textos del fundador del PNV, pudiendo obtener nuestras propias conclusiones sobre ellos.

⁸⁸² UNAMUNO, M. “Puerilidades nacionalistas” en *República española y España republicana* (1979), Salamanca, Almar, p. 267

⁸⁸³ Vid. El Capítulo en el que tratamos los elementos culturales del nacionalismo, donde expusimos detenidamente la cuestión foral.

julio de 1876, como castigo por haber apoyado la última guerra carlista. Este hecho fue sentido como una agresión contra el pueblo vasco, y hasta Unamuno lo sintió así. En su primer artículo publicado en 1879, *“La unión constituye la fuerza”*, ya hacía un llamamiento para que vascos y navarros se uniesen para defender sus intereses y privilegios que les habían sido arrebatados. En opinión de Rivero Gómez⁸⁸⁴, esta línea reivindicativa se puede apreciar en dos de sus cuadernillos manuscritos que se conservan en la Casa Museo titulados *Pareceres y opiniones relativos al euskera o idioma vascongado* (1880) y *Cuaderno para el uso de “quien bien sepa usarlo”* (1880). En ellos se hallan varios textos en los que atacaba al liberalismo por creer que era el causante de los males de su pueblo, e invoca a la lucha para la defensa de sus caracteres vascos. Como podemos apreciar, el joven Unamuno estaba fuertemente influenciado por el ambiente pre-nacionalista de su época⁸⁸⁵. Él mismo relata en su libro *Recuerdos de niñez y mocedad* narró cómo junto a un amigo, escribió una carta al rey Alfonso XII amenazándole por la supresión de los fueros⁸⁸⁶. Hasta su marcha a Madrid, Unamuno fue un entusiasta de las historias y leyendas sobre la tradición vasca que impregnaba el ambiente de la época. Rivero Gómez afirma que hasta finales de 1882 Unamuno aceptaba los postulados fueristas, aunque poco duraría esta adhesión ya que con su tesis doctoral asistimos a un análisis crítico de sus anteriores

⁸⁸⁴ Vid. “Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista”, Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III. Actas de las VI Jornadas Unamunianas, n° 35, 2008, Ed. Universidad de Salamanca, p. 167

⁸⁸⁵ También hay que destacar otras influencias en el joven Unamuno, como fueron sus lecturas de Jaime Balmes o Donoso Cortés. Como no nos es posible incidir en estos aspectos, remitimos al lector al artículo de Miguel Ángel Rivero Gómez, “Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista”, Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III. Actas de las VI Jornadas Unamunianas, n° 35, 2008, Ed. Universidad de Salamanca, donde trata detenidamente el pensamiento político del joven Unamuno.

⁸⁸⁶ Vid. UNAMUNO, M. *Recuerdos de niñez y mocedad*, O.C. VII, (1970), Madrid, Escelicer, p. 167. También en SALCEDO, E, *Vida de don Miguel*, (1998), Salamanca, Anthema Ediciones, p. 54

opiniones⁸⁸⁷. Al año siguiente, a su regreso a Bilbao, ya quedaba poco de ese vasquismo infantil con el que había partido hacia Madrid⁸⁸⁸.

Sin embargo, en la conferencia que dio en la sociedad El Sitio en 1887⁸⁸⁹, Unamuno se reconoció ya abiertamente como liberal, y en ella trató el tema foral, partiendo del hecho de que el sentimiento más característico de su pueblo era el espíritu de independencia⁸⁹⁰. Por él, todos los vascos eran fueristas, pero no por haber leído y comprendido lo que significaba tal cosa, sino por sentimiento. Porque según él, la función del fuero era defender a los individuos de los abusos de la autoridad civil o religiosa⁸⁹¹. Afirmaba que esas leyes propias de los vascos habían muerto, dando paso a otra serie de libertades, que no necesitaban⁸⁹². Sin embargo, y a pesar de esto, Unamuno instaba a sus paisanos a no mirar al pasado, sino al futuro, procurando luchar por la libertad individual, pues con ella les sería concedido lo demás⁸⁹³.

En 1900, en un artículo Unamuno reconocía que el árbol de Guernica era el símbolo de los fueros y los privilegios vascos, el lugar donde tradicionalmente juraba el Señor de Vizcaya⁸⁹⁴.

En 1092, dio un discurso en los Juegos Florales de Bilbao que tuvo una asombrosa repercusión. El origen del altercado tuvo que ver con la supuesta crítica hacia el sistema foral⁸⁹⁵. Comienza su

⁸⁸⁷ Vid. "Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista", Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III. Actas de las VI Jornadas Unamunianas, nº 35, 2008, Ed. Universidad de Salamanca, p. 168

⁸⁸⁸ *Ob. Cit.*, p. 169

⁸⁸⁹ Este artículo ha sido estudiado por CEREZO GALÁN, P. "El liberalismo libertario del joven Unamuno" en BERCHEM, T., LAITENBERGE, H. *El joven Unamuno en su época*, (1997), Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 200-209

⁸⁹⁰ Vid. "Espíritu de la raza vasca", O.C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 171

⁸⁹¹ *Ob. Cit.*, p. 172

⁸⁹² *Ibidem.*

⁸⁹³ *Ob. Cit.*, p. 174

⁸⁹⁴ Vid. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 222

⁸⁹⁵ La polémica entre Unamuno y Olea será nuevamente tratada cuando analicemos la relación entre él y Sabino Arana, que también se unió a la discusión.

conferencia reseñando, por un lado, su emoción por estar de nuevo en su tierra, pero por otro afirmando los cambios ocurridos tanto en ella como en sí mismo, lo que no deja de ser significativo⁸⁹⁶. Señalaba la situación económica de Bilbao, que había ido creciendo en el pasado gracias a la paz traída por Enrique IV de Castilla, así como por la industria allí instalada en el presente. La lucha entre Bilbao y el Señorío, entre el campo y la ciudad, era la lucha entre el régimen económico familiar y el moderno⁸⁹⁷. Es decir, que reflejó la situación social de su País Vasco, en la que se traslucía la lucha entre el nacionalismo y el liberalismo, entre el proteccionismo y liberalismo económico. Lo que molestó particularmente a Olea fue el ataque que había realizado contra los fueros, pero Unamuno se encargó de desmentir que los hubiese atacado aduciendo que reconocía que eran útiles para su pueblo, a pesar de no creer que fuesen derechos inalienables del mismo⁸⁹⁸. Dijo que los fueros, a pesar de ser la codificación de las leyes vascas, estaban escritos en castellano⁸⁹⁹, hecho especialmente significativo al ser el lenguaje el puntal básico del nacionalismo.

Por último, hemos encontrado un juicio acerca de este tema, en el que afirmaba que en la abolición de los fueros había un beneficio para Vizcaya, ya que al haber una transformación en el devenir histórico que no se había reflejado en los fueros, no habrían tenido ningún significado en la actualidad⁹⁰⁰.

Es evidente que Unamuno conocía bien la historia y el tema foral, hecho que se patentiza en la existencia de una serie de obras de esta temática en su biblioteca personal. Allí hemos podido comprobar que poseía diversos libros relacionados con el tema, como son la *Historia crítica de Vizcaya y de sus fueros. II. El primer*

⁸⁹⁶ Vid. "Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901", O.C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 237

⁸⁹⁷ *Ob. Cit.*, p. 238

⁸⁹⁸ Vid. *Prensa de juventud*, (1995), Ed. Elías Amezága, Madrid, Compañía literaria, p. 263

⁸⁹⁹ Vid. "La cuestión del vascuence", O. C. , VIII, (2008) Madrid, Castro/Turner, p. 483

⁹⁰⁰ Vid. *Epistolario inédito, vol. I*, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 242

fuero de Vizcaya. El de los señores, de Gregorio de Balparda; los *Fueros, privilegios, franquezas y libertades del M. N. Y M. L. Señorío de Vizcaya*, la *Defensa histórica legislativa y económica del señorío de Vizcaya y provincias de Álava y Guipúzcoa* (4 vols.) De Novia de Salcedo; y otros tantos sobre la historia de Vizcaya, lo que sustentaría la tesis de su conocimiento y el interés que tenía sobre el tema.

El carlismo.

Hablar del carlismo y de Unamuno nos traslada directamente a su primera novela *Paz en la guerra*. Su elaboración le llevó diez años y un minucioso trabajo de documentación que le absorbió y le impidió dedicarse a otras cosas:

“No encuentro energía en mí más que para proseguir mis estudios sobre la guerra civil y el carácter de este mi pueblo; alterno esto con mi obligado estudio del griego. De filología ni una palabra, ni pizca, hace tiempo que lo tengo obligado (...) Vivo en la guerra carlista, nada más que en ella. Estoy dado en cuerpo en cuerpo y alma a mi obra, la mía. Estoy en el período de mayor hervor, no hago más que recoger notas, observaciones, extractos, trabajar con furor...”⁹⁰¹.

Simpatizaba con el carlismo popular, con la gente honrada que integraba sus filas⁹⁰². Esta simpatía la explicaba argumentando que había estudiado su historia⁹⁰³ sin ningún tipo de prejuicio, ya que creía que hasta entonces, el carlismo no había sido examinado

⁹⁰¹ UNAMUNO, M. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 126

⁹⁰² Vid. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 191

⁹⁰³ En una carta a Alberto Nin Frías afirma que para su novela estudió minuciosamente al carlismo y a su raza vasca. Vid. UNAMUNO, M. *Epistolario Americano*, (1996), Ed. Laureano Robles, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 139

objetivamente⁹⁰⁴. De ahí su dedicación y esfuerzo, incluyendo sus recuerdos de infancia⁹⁰⁵, y concluyendo que existía una clara divergencia entre el carlismo popular y el de las élites del partido⁹⁰⁶. Lo definió como el movimiento político más contradictorio de España, ya que en él se mezclaban elementos *históricos*, *subhistóricos* y hasta *prehistóricos* que sustentaban sus tres principios elementales: el religioso tradicionalista (Dios); el étnico regionalista (Patria) y el económico, y en cierto sentido socialista, (Rey), ya que creía que existía un cierto grado de socialismo rural en el carlismo. Decía que “*Dios, Patria y Rey es el lema que en la indeterminación de su aparente determinación, da unidad a la copiosa variedad de tendencias*”⁹⁰⁷.

Sin embargo, dado que afirmaba que esta ideología había sido poco y mal estudiada, creía que ni sus seguidores ni sus detractores la habían llegado a comprender en su justa medida, hecho que le llevó a entrevistarse directamente con los que habían formado parte de la contienda para comprenderlo mejor⁹⁰⁸. Una de las opiniones que de allí sacó fue que era el amor a la violencia, y no la adhesión a sus opiniones, lo que les llevó a la guerra, consideración que parece seguir estando presente en el desarrollo posterior del nacionalismo vasco⁹⁰⁹. Es decir, los seguidores de este partido, más que luchar en favor de unas ideas, lo que en realidad hacían era dejarse llevar por la violencia, lo que significaba que no existía una reflexión consciente en torno a los objetivos ideológicos, sino que se dejaban arrastrar por lo más básico e instintivo del hombre: la agresividad. Este espíritu impregnaba, en cierto sentido, la forma de actuar de sus partidarios, y por ello tachaban de

⁹⁰⁴ Vid. “La crisis actual del patriotismo español”, O. C. , I (1966), Madrid, Escelicer, p. 1294

⁹⁰⁵ Y no sólo recuerdos, sino que admitió y reconoció la existencia de rasgos autobiográficos en la novela. Vid. TARÍN IGLESIAS, J. *Unamuno y sus amigos catalanes*, (1966), Barcelona, Ed. Peñíscola, p. 113

⁹⁰⁶ Vid. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 193

⁹⁰⁷ *Ob. Cit.*, p.190

⁹⁰⁸ *Ob. Cit.*, p.194

⁹⁰⁹ *Ob. Cit.*, p. 201

traidores a sus enemigos durante la guerra, puesto que no eran ni capaces de reconocer sus derrotas⁹¹⁰. Esto significaba una traición, según Unamuno, a la inteligencia⁹¹¹, es decir, hacia todo aquello que significase coherencia y raciocinio, ya que iba en contra de la esencia misma del carlismo, patentizando la escasa consideración que tenía de los seguidores carlistas. Esta actitud estaba ligada, de alguna manera, a la ausencia de una razón que justificase la guerra⁹¹², entroncando con lo que antes se apuntaba antes de que en el carlismo se luchaba sin razones de peso, sólo por instinto. Afirmaba, además, que el carlismo no poseía ni siquiera una literatura digna de mención⁹¹³, lo que, por otro lado podría justificar que, como partido, tuviese que aceptar algunas tesis liberales para poder sobrevivir⁹¹⁴, puesto que con su tradicionalismo y sus ideas reaccionarias no podría continuar siendo efectivo.

Este comportamiento de los seguidores del Pretendiente don Carlos tenía, según Unamuno, una causa en común con el catalanismo:

“He aquí un problema siempre latente en España, desde los días en los que los reyes católicos hicieron la juntura, sin hacer la soldadura nacional. Desde entonces el problema de la centralización o descentralización, el del unitarismo y el federalismo, es el problema eterno aquí. Ha sido una de las causantes de nuestras guerras civiles desde el levantamiento de Cataluña en tiempos de Felipe V (...) hasta las guerras carlistas del pasado siglo. España propende, si se le deja al pueblo abandonado a sus distintos propósitos, al cantonalismo. El llamado problema catalanista es una fase de esto mismo”⁹¹⁵.

⁹¹⁰ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D’Etudes Hispaniques, p. 137

⁹¹¹ *Ob. Cit.*, p. 138

⁹¹² *Ob. Cit.*, p. 196

⁹¹³ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. “La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 167

⁹¹⁴ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. “Un nuevo pseudónimo de Unamuno: Héteros”, Letras de Deusto, vol. 30, nº 88, 2000, p. 241

⁹¹⁵ UNAMUNO, M. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 134

Por tanto, el carlismo era considerado por Unamuno como un movimiento que tenía una potente fuerza social, pero que debía ser encauzada para su mejor aprovechamiento⁹¹⁶. Su principal problema radicaba en que se había encauzado hacia el bizkaitarrismo⁹¹⁷.

Elementos culturales del nacionalismo

La cuestión de los elementos culturales nacionalistas presentes en el pensamiento de Unamuno debe partir de la exposición de los conceptos básicos para comprender y analizar su crítica al nacionalismo. Reparó en que empleando adecuadamente las ideas no sólo se podían manipular la historia, la mitología e incluso el lenguaje, sino que también se conseguía influir en las personas. Para descubrir qué era lo que se ocultaba bajo el disfraz de las ideologías, emprendió la tarea de estudiar y precisar el origen de las mismas, es decir, la *idea*, ya que sólo reflexionando sobre su significado y su modo de actuar podría desautorizar las doctrinas nacionalistas⁹¹⁸. Creía que la idea era una forma, una semejanza que se caracterizaba por ser un instrumento o medio que, una vez que había realizado su tarea en nosotros, le permitía modificar nuestros estados de conciencia. Para Unamuno, lo importante de las ideas era el hecho de que nos tenían que servir para pensar (que en términos unamunianos también significaba que nos servían para vivir) siendo ellas sólo un procedimiento para iniciar nuestro propio quehacer intelectual. Lo decisivo era que cada individuo debía ser capaz de interiorizar, de vivir cada idea, pues sólo vivenciándola, la haría suya, y con ello, podría

⁹¹⁶ Vid. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 191

⁹¹⁷ Vid. "La crisis actual del patriotismo español", O. C. , I (1966), Madrid, Escelicer, p. 1295

⁹¹⁸ Vid. "La ideocracia", "Sobre el fulanismo", "Ramplonería", O. C. , I, (1966) Madrid, Escelicer.

emanciparse de su yugo. La ideocracia consistiría, por tanto, en transigir con que las ideas gobiernan al individuo, razón por la cual Unamuno la combatía enérgicamente, declarándose a sí mismo como un rompedor de ideas, un *ideoclasta*. No aceptaba que las personas siguiesen ciegamente unas ideas que no comprendían, sino que era necesario que cada uno fuese capaz de comprender qué significaban esas ideas que defendía. Porque las ideas no son ni verdaderas ni falsas, sino que será el hombre el que las convierte en buenas o malas⁹¹⁹.

En cuanto al nacionalismo vasco, la reflexión unamuniana va a ir más allá puesto que aseveraba que en su caso, sus seguidores no se adherían a una idea, ya que esta estaba muerta, sino que lo que seguían era al hombre. Afirmaba que

“El bizkaitarrismo ha sido, y aún sigue siendo en parte, un culto a Sabino Arana. De la memoria de Sabino ha hecho una religión. Y una vez muerto el héroe, el mártir como algunos le llaman, la comunión empieza a corromperse”⁹²⁰.

Entre el pueblo vasco, en opinión de Unamuno, no existían distinciones entre las doctrinas políticas, sino que ellos vivían de los hábitos y las tradiciones, con lo que “...la simplicidad de su vida ha moldeado la simplicidad de su intelecto”⁹²¹, constatando la apatía política de su pueblo vasco.

Pero pasemos a ver las opiniones de Unamuno con respecto a los distintos elementos culturales que hemos ido viendo hasta el momento.

Historia y mitología

⁹¹⁹ Vid. “La ideocracia”, O. C., I, (1966) Madrid, Escelicer. p. 954-958

⁹²⁰ UNAMUNO, M. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 160

⁹²¹ *Ob. Cit.*, p. 159-160

La problemática en torno a la historia y mitología del pueblo vasco podría quedar zanjada con la afirmación de Unamuno de que “*Mi pueblo vasco ha sido hoy un pueblo casi mudo; ha sabido llevar a cabo, silenciosamente, nobles proezas, pero no narrarlas*”⁹²², donde, de forma sintética resolvería la cuestión. No obstante, dada la profusión de estudios que se realizaron sobre estos temas, será necesario mostrar la fundamentación de esta afirmación.

A pesar de la casi inexistencia de testimonios escritos trascendentes de la historia vasca, se realizaron multitud de publicaciones e *investigaciones* que se pretendían rigurosas e históricas. Como ya vimos en un capítulo anterior⁹²³, la mayor parte de esos tratados habían sido realizados en función de los intereses claramente ideológicos de sus autores, por lo que no podían considerarse como trabajos serios y fundamentados. Por esta causa, Unamuno arremetió contra la mayoría de los autores que se dedicaron al supuesto estudio de la historia y la lengua vasca.

Uno de los mitos con más éxito entre el pueblo vasco fue “*La leyenda de Aitor*”, personaje mítico y pretendido padre de todos los vascos, fraguado imaginariamente por Joseph Agustín Chaho. Con esta leyenda comenzó la invención de una tradición inexistente, pero que sirvió para aunar en torno a los orígenes e historia vasca un sentimiento de unidad e identidad propio. De este decía Unamuno que “*las fantasías de Chaho tienen un evidente origen céltico y fueron la aplicación arbitraria al pueblo vasco de leyendas célticas*”⁹²⁴. Existían otras historias como “*Amaya, o los vascos en el siglo VII*” de Francisco Navarro Villoslada⁹²⁵, o las “*Leyendas vasco-cántabras*” de

⁹²² UNAMUNO, M. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 376

⁹²³ Remitimos al lector al capítulo en que tratamos los elementos culturales

⁹²⁴ UNAMUNO, M. *Crónica política española*, (1977), Salamanca, Almar, p. 405

⁹²⁵ *Ob. Cit.*, p. 405. De la que dirá Unamuno que es “*otra brillante arbitrariedad romántica falta de todo apoyo histórico*”.

Vicente Arana⁹²⁶ que seguirán la estela de Chaho. Estas reinterpretaciones fantásticas y carentes de realidad histórica fueron invenciones que pretendían respaldar esas ideologías nacionalistas. Unamuno se sublevó ante esta actitud desde muy temprana edad, pues ya en su tesis doctoral trató este asunto, afirmando taxativamente que los vascos carecían, no sólo de literatura propia, sino también de leyendas o tradiciones que les posibilitara el acceso al conocimiento de su prehistoria. Por tanto, al no existir ese material imprescindible, había proliferado en el País Vasco muchos *inventores* de ficciones, cuyo objetivo era hacerlas pasar por auténticos testimonios y creaciones del pueblo. Su opinión ya estaba formada a pesar de su juventud, y a pesar de que siendo vasco de nacimiento y de sentimiento, no aceptaba las manipulaciones que se estaban haciendo con la historia vasca. En 1902 afirmaba que era precisamente en su País Vasco donde se habían sucedido más *“delirios etnográfico y filológicos”*⁹²⁷.

Unamuno fue inflexible con este nacionalismo emergente y fuertemente ideologizado, discrepando de unos argumentos que se querían presentar como objetivos y rigurosos, pero que realmente no lo eran. Por esto, fue un tema recurrente en toda su obra, llegando a decir:

*“si Dios me da salud y tiempo, quisiera barrer con la ayuda de todos aquellos que no tienen la venda de la pasión ante los ojos, la máquina formidable de quimeras y fantásticas invenciones con que han echado a perder una historia sencilla de un pueblo cuya gloria es el ser pacífico, morigerado, laborioso y libre...”*⁹²⁸.

He aquí esa faceta suya autoproclamada de ideoclasta. Quería refutar esas ficciones pseudo - históricas desde la razón

⁹²⁶ De Vicente Arana decía que era mal poeta y que nadie le tomaba en serio en Bilbao. Vid. UNAMUNO, M. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 162

⁹²⁷ UNAMUNO, M. “El pueblo español”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 715

⁹²⁸ UNAMUNO, M. “¿Vasco o Basco?”, O. C. , IV, (1966) Madrid, Escelicer, p. 139

misma, reivindicando más crítica y más historia, porque la fantasía y la poesía, a su entender, no tenían ningún fundamento. Era consciente que era en su mismo País Vasco donde más libertad se había otorgado a los estudios filológicos y etnográficos, de modo que la consecuencia fue la proliferación de estudios tergiversados y artificiales. El amor hacia la patria chica impidió a muchos de esos individuos ser objetivos e íntegros en sus investigaciones, y como consecuencia atacaban todos los estudios disconformes con sus tesis⁹²⁹. Por esta causa, Unamuno pensaba que esos autores que falseaban la historia y la mitología vasca, carecían de rigor metodológico y se dejaban llevar por un sentimentalismo patrio mal entendido. Decía que:

“todo esto es soberanamente ridículo, pero es más que ridículo cuando para apoyar tendencias que tienen hondas raíces y profunda justificación se acude a falsear la ciencia en estudios lingüísticos y etnológicos (...) Lo primero en todo hombre sincero es respetar la libertad de la ciencia sin pretender hacerla servir a los fines patrióticos o antipatrióticos, regionalistas o unitaristas”⁹³⁰.

Esta misma idea la defendió en múltiples ocasiones, diciendo que el error de esos trabajos era que estaban destinados ya a demostrar, necesariamente, lo que se perseguía desde el inicio, y sólo eran una estratagema para darle un rigor científico a las tesis nacionalistas, y del que realmente carecían⁹³¹. De este modo, denunció una situación ilusoria, reivindicando la necesidad de preservar la objetividad de la ciencia como premisa indispensable para que los resultados conseguidos fuesen válidos, evitando así interpretaciones erróneas. Tenía claro que se quería recuperar una literatura *“falsa, fría, prosaica y estéril de nacimiento”⁹³²*. Aunque quizá lo más perjudicial de esta conducta desprovista de todo rigor

⁹²⁹ Vid. UNAMUNO, M. “El pueblo español”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 715

⁹³⁰ UNAMUNO, M. “La ciencia y el regionalismo”, O. C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 236

⁹³¹ Vid. “Más sobre la lengua vasca”, O. C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 257

⁹³² UNAMUNO, M. “Más sobre el vascuence”, O. C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 143

metodológico e histórico, era su influencia en el pueblo. A pesar de la falta de autenticidad de esas historias y leyendas, fueron y son asumidas por el pueblo vasco al creer encontrar en ellas sus señas de identidad. ¿Cómo era posible esto? ¿Cómo fueron capaces de suscribir estas leyendas fraudulentas y hacerlas propias? Sólo si interpretamos esa aprobación a la luz de la ideocracia podremos vislumbrar una posible explicación, viendo que el apropiarse de ideas de forma acrítica entrañaba el riesgo de perderse en extrañas quimeras. Sin un espíritu crítico y reflexivo, las ideas manejan al individuo primero, y al pueblo después, prevaleciendo en ambos el engaño ideológico que se esconde bajo ellas.

La lengua

La cuestión acerca del eusquera centró la crítica unamuniana sobre el creciente nacionalismo. Tal y como ya hemos señalado, Unamuno era vasco por nacimiento y de sentimiento, a pesar de rechazar y criticar muchas de las iniciativas literarias promovidas desde el nacionalismo, no perdió jamás su vínculo afectivo con Bilbao. No aprendió el euskera dentro su entorno familiar, puesto que en él se hablaba en castellano, por lo que, en opinión de Rivero Gómez⁹³³, sus primeros contactos debieron producirse en las calles de Bilbao. Situación nada extraordinaria si tenemos en cuenta que en aquellos tiempos en las ciudades apenas se hablaba el vasco. Por otro lado, es la época en lo que mantuvo sus primeros coqueteos con el fuerismo, a los que le siguió un convencimiento absoluto de

⁹³³ Vid. "Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva", pendiente de publicación en las Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi).

que el nacionalismo naciente era un conglomerado de puerilidades, sin contenido ideológico o político⁹³⁴.

En su tesis doctoral, se recoge lo fundamental de su crítica, por lo que vamos a pasar a analizarla para sacar de ella sus razones y fundamentos de la mano de Ereño Altuna⁹³⁵. El primer paso de esta investigación pretende mostrar el ambiente vital e intelectual en el que Unamuno se movía, puesto que de él tomó las principales ideas que se formalizaron en su tesis. Tal y como afirma Ereño, todo hombre está inserto en una sociedad y en una cultura que le ofrece, y que además le impone, una cosmovisión que le influye a la hora de comprender y analizar el mundo en el que vive. Dos son las categorías que se revelan en el pensamiento unamuniano. La primera de ellas era la categoría de la vida tomada como un proceso de constante creación, y cuyas ciencias más representativas serían la biología, la electricidad y el magnetismo. Estas prestaron al Romanticismo el aparato conceptual para expresar ese nuevo modo de ver el mundo: la vida como algo dinámico, un movimiento dialéctico, polaridad de fuerzas, evolución⁹³⁶. Por tanto, durante el Romanticismo primó la idea de la sociedad sobre el individuo, vista aquella como un organismo colectivo que se iba conformando como un pueblo o nación, el *Volksgeist*. De este modo, lo que verdaderamente era real eran los pueblo y naciones, y no la humanidad entendida de un modo abstracto⁹³⁷, por lo que todo individuo, para realizarse y tener una existencia auténtica tenía que

⁹³⁴ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 156

⁹³⁵ Vid. "Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno" en FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 133-141. Vid. también su introducción a la tesis doctoral de Unamuno en UNAMUNO, M. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, (1997), Ed. José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, Ed. Beitia.

⁹³⁶ Vid. EREÑO ALTUNA, J. A. "El Unamuno de la tesis", *Letras de Deusto*, vol. 28, nº 80, 1998, p. 16

⁹³⁷ *Ob. Cit.*, p. 17

hacerlo integrado en la sociedad a la que pertenecía⁹³⁸. Herder y Humboldt afirmaban ambos que el idioma conformaba el espíritu del pueblo, y este último creía firmemente que los estudios lingüísticos podrían ayudar a la historia para poder conocer a pueblos de los que sólo nos quedaba su lengua. Esta influencia, como veremos después, fue notable en Unamuno. También hemos de señalar, siguiendo la reflexión de Ereño, la divergencia entre el método usado por los lingüistas y los filólogos, puesto que mientras los primeros estudiaban las lenguas en sí mismas, teniendo presente sus elementos gramaticales, las leyes de su formación y su desarrollo, los segundos estaban más ocupados en investigar la vida histórica de las naciones apoyándose en el lenguaje⁹³⁹.

La segunda influencia notable en Unamuno fue el racionalismo positivista que impregnaba el ambiente intelectual de la época. Esta primera etapa se caracterizó por su cientificismo y su positivismo adquirido durante la época de sus estudios en Madrid, fundamentalmente en el Ateneo, que le produjo una fuerte impresión y una desbordada sed de conocimientos. La opinión generalizada es que durante estos años estuvo adherido a esta corriente filosófica tomando como modelo científico el empirista, esto es, el ideal de observación y experimentación⁹⁴⁰. Pero, tal y como matiza Ereño, este positivismo era naturalista evolucionista, cuyo modelo era el de las ciencias de la naturaleza. En el campo de la lingüística, el evolucionismo estaba encabezado por un célebre lingüista alemán llamado August Schleicher, del que tomó cuatro ideas claves⁹⁴¹:

⁹³⁸ *Ob. Cit.*, p. 18

⁹³⁹ *Ob. Cit.*, p. 19

⁹⁴⁰ *Ob. Cit.*, p. 21

⁹⁴¹ Vid. "Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno" en FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 133-134

1. La concepción de la lengua como un organismo natural con sus etapas evolutivas: nacimiento, crecimiento y muerte, siguiendo una serie de leyes naturales. Es la idea de que las lenguas eran como un organismo vivo sujeto a las leyes de la naturaleza.
2. La identificación y análisis de dos piezas clave en toda lengua: las raíces o elementos de significación, es decir, las sílabas, que constituyen las partículas más primitivas de las lenguas; y los elementos de relación, gracias a los que esas raíces se pueden convertir en sustantivos, adjetivos, verbo, caso, modo, etc.
3. La reconstrucción fonética como la creencia de que, mediante la comparación de las lenguas conocidas derivadas del indoeuropeo, se podría conseguir conocer el primitivo idioma indoeuropeo común.
4. La teoría de que las lenguas, atendiendo a su estructura morfológica, adoptaban tres formas posibles: monosilabismo, aglutinación y flexión⁹⁴². Con esta tipología se trataba de explicar la evolución que seguían las lenguas desde el estadio más primitivo hasta el máximo nivel de perfeccionamiento. Es decir, daba cuenta del progreso de las lenguas de menos a más.

Sin embargo, la opinión de Schleicher acerca de la lengua vasca apenas tuvo trascendencia en él, pues tal y como apunta Ereño, este sólo repitió las ideas que ya antes había expresado Humboldt⁹⁴³. Esta relación entre Humboldt y Unamuno es bastante visible, tal y como ha estudiado Adolfo Jiménez⁹⁴⁴. Este comienza afirmando que la principal fuente de Humboldt fue Herder, y su visión de que los vascos eran un pueblo con una historia

⁹⁴² Vid. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, (1997), Ed. José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, Ed. Beitia, p. 110-111

⁹⁴³ Vid. "Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno" en FLÓREZ MIGUÉL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca, p. 135

⁹⁴⁴ Vid. "Unamuno, Humboldt y España", *Revista del Colegio de Pedagogía*, vol. XII, nº 1, 1965, Universidad de Puerto Rico, pp. 49-64

desconocida, tanto así que terminó generando un extraordinario misterio e interés en torno a ella, propiciando multitud de estudios sobre su lengua en Alemania⁹⁴⁵. La huella en Unamuno es significativa, aunque la principal es la identificación que creía que existía en el pensamiento, el espíritu y la lengua. Consideraba al pensamiento como la manifestación, la actividad y presencia del espíritu, el que hacía posible que se pudiese objetivar gracias al lenguaje. De este modo, el lenguaje dejaba de ser un simple instrumento para adquirir más consistencia, convirtiéndose en la vida del pensamiento, dándole vida al espíritu. Y de esta identificación surgía el problema de su estudio, ya que esto dificultaba su conocimiento. Al ser el lenguaje pensamiento se origina el problema de las definiciones, pues entrañaba la dificultad de fijar los significados de las palabras. Para Humboldt esto significaba que en todo lenguaje se hallaba contenido la expresión de la cosmología de cada pueblo, por lo que cada pueblo tendría en su lengua expresada una filosofía, si no de manera directa, sí implícitamente, que daba cuenta de una explicación de su misión en el mundo⁹⁴⁶. En Unamuno esta idea cuajó, como podemos ver a continuación, en el siguiente poema:

*La sangre de mi espíritu es mi lengua
Y mi patria es allí donde resuena
Soberano su verbo, que no amengua
Su voz por mucho que ambos mundos llene*⁹⁴⁷.

Sin embargo, cuando aquí habla de *su lengua*, se está refiriendo al castellano, y no al vasco, puesto que para él el eusquera era una lengua que no podía expresar el espíritu de su pueblo, puesto que no había ni evolucionado ni se había adaptado a

⁹⁴⁵ *Ob. Cit.*, p. 50

⁹⁴⁶ *Ob. Cit.*, p. 58

⁹⁴⁷ O. C. , Vol. IV, (1999), Madrid, Castro/Turner, p. 378

los nuevos tiempos, y por lo tanto, era incapaz de expresar la esencia de su pueblo⁹⁴⁸.

Pero no sólo estuvo influido por los estudios lingüísticos provenientes del mundo germánico, sino que otra de las influencias que le marcaron fueron los estudios de dos grupos de lingüistas enfrentados:

1. Por un lado, estaban aquellos que se agrupaban en torno a la revista *Revue de Linguistique et Philologie Comparée* (1867), y cuyo interés acerca del eusquera y el País Vasco fue muy significativo. Estudiosos como Abel Hovelacque, Jules Vinson, Van Eys o Tubino conforman la nómina de este grupo. Sin embargo, tuvieron poco apoyo entre los filólogos vascos por no respaldar la mayor parte de las tesis que desde los círculos nacionalistas se formulaban. Estos, aunque inspirados por Schleicher, lo superaban y creían que se podía obtener información de un pueblo a través de su lengua, cuando no se disponía de ningún otro elemento de información. Sin embargo, con respecto al País Vasco, desestimaron las tesis que afirmaban que el eusquera era perfecto, único e incomparable, considerándolo incapaz de convertirse en una lengua de cultura. También rechazaron las creaciones históricas, mitológicas y el folklore creado con la excusa de recuperar un pasado que, realmente, nunca había existido. Las ideas principales que tomó de esta revista fueron:
 - La casi inexistencia de términos abstractos en el eusquera, debido, según ellos, al retraso evolutivo del mismo⁹⁴⁹.
 - La inevitable muerte del eusquera, condenado a morir por su indefensión ante otras lenguas más adaptadas a los cambios y transformaciones vitales⁹⁵⁰. Por ello, la consecuencia era que

⁹⁴⁸ Vid. *Epistolario inédito*, vol. I, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 231

⁹⁴⁹ Vid. EREÑO ALTUNA, J. A. "Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno" en FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca, p. 136

⁹⁵⁰ *Ob. Cit.*, p. 137

como civilización, terminarían por desaparecer ya que se integraría en la civilización latina.

- La *creación* de la supuesta literatura popular, ya que no eran verdadera tradición, sino historias fantásticas forjadas por una serie de autores individuales⁹⁵¹.
2. El otro grupo de investigadores de la lengua vasca y de sus tradiciones fueron, por la parte francesa Bonaparte, Inchauspe, D'Abbadie y Duvoisin, y por la parte española Campión, Gorostidi, Trueba, etc. Estos fueron menos rigurosos y su actitud ante el renacimiento cultural vasco fue de apoyo y simpatía, por lo que entraron en conflicto con los de la *Revue de Linguistique et Philologie Comparée*. También tuvieron una revista propia, *Revista Euskara* (1878-1883), perteneciente a la *Asociación Eúskara de Navarra*, que defendía los fueros y las tradiciones vascas.

Estas dos asociaciones representaban el clima intelectual de la época, y dentro de ella se incluye la tesis doctoral de Unamuno. Sus teorías se insertaban en la línea de la *Revue de Linguistique et Philologie Comparée*, y como hemos mostrado, de ellos sacó las principales ideas para fundamentar su investigación. No obstante, Ereño Altuna se pregunta si Unamuno conocía la obra de estos lingüistas, y llega a la conclusión de que sí, de que conocía la obra de Van Eys, y a través de él, las opiniones del resto de los integrantes de la *Revue*. El propio Unamuno reconoce y nombra a estos autores en su tesis doctoral⁹⁵², aunque sorprende que en su biblioteca personal ninguno de estos libros aparezca. Por otro lado, también es muy probable que conociese y leyese la *Revista Euskara*, por lo que accedería a los artículos de Campión, Nicasio Landa y Duvoisin, y con ellos, a sus polémicas contra Hovelacque y

⁹⁵¹ *Ob. Cit.*, p. 138

⁹⁵² Vid. *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, (1997), Ed. José Antonio Ereño Altuna, Bilbao, Ed. Beitia, p. 168

Vinson⁹⁵³. Por otro lado, también señala Ereño la posible influencia en Unamuno de algunos de sus profesores en la universidad como fueron Lázaro Bardón y Sánchez Moguel⁹⁵⁴, pues este último dio a conocer las tendencias más vanguardistas en el campo de la lingüística, especialmente, el pensamiento de Schleicher⁹⁵⁵. Finalmente, y como ya hemos señalado antes, Unamuno leyó y conoció gran parte de los estudios clásicos del vascuence, como los realizados por Larramendi, Astarloa, Traggia, Erro y Mayans, y de los que queda constancia de su lectura en el Cuadernillo titulado *Pareceres y opiniones relativos al euskara o idioma vascongado* escrito en 1880⁹⁵⁶. A todos ellos, añade Ereño otras posibles influencias como fueron los trabajos de Campión, Syce, Bladé Charency y Whitney⁹⁵⁷.

De cualquier manera, es evidente la huella de estos investigadores en Unamuno, por lo que vamos a tomar las conclusiones a las que llega en su tesis para concretar su opinión⁹⁵⁸. Son cuatro puntos en los que él mismo los condensa:

1. Que todo lo dicho relativo a los orígenes y el idioma vasco (en relación al parentesco de este con otros idiomas) no tenía ningún fundamento científico.

⁹⁵³ Vid. EREÑO ALTUNA, J. A. "Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno" en FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca, p. 140

⁹⁵⁴ Tal y como supone Rivero Gómez, fue probable que Moguel, como director de su tesis doctoral, fuese el que le diese algunas indicaciones para realizar en su tesis doctoral un estudio del País Vasco inspirado en las tesis de Schleicher. Vid. RIVERO GÓMEZ, M. A. "Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva", pendiente de publicación en las Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi).

⁹⁵⁵ Vid. EREÑO ALTUNA, J. A. "El Unamuno de la tesis", *Letras de Deusto*, vol. 28, nº 80, 1998, p. 31

⁹⁵⁶ Este Cuadernillo puede encontrarse en UNAMUNO, M. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta.

⁹⁵⁷ Vid. EREÑO ALTUNA, J. A. "El Unamuno de la tesis", *Letras de Deusto*, vol. 28, nº 80, 1998, p. 37-38. Aquí podremos ampliar esta información, puesto que el autor, además añade otros autores como Joaquín Costa, Fernández Guerra, Fidel Fita, Reclús, Ampère, etc.

⁹⁵⁸ Vid. UNAMUNO, M. "Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca", *O. C.*, IV, (1968), Madrid, Escelicer, p. 88-118

2. Que no se podía probar la filiación del pueblo vasco con los íberos.
3. La falta de método en el planteamiento y la investigación acerca de estos temas.
4. Que existía un gran desconocimiento de la prehistoria del pueblo vasco⁹⁵⁹.

Como puede observarse, existe un fuerte paralelismo entre las tesis unamunianas y las de Schleicher y la *Revue*, apostando por el uso y la necesidad de un método científico para la investigación de este tipo de cuestiones. Por estas razones, Unamuno criticó a la revista *Euskalerría* ya que en ella se publicaban numerosos trabajos sobre el euskera caracterizados por esa falta de rigor metodológico. Esta era, además, la razón por la que no quería publicar sus trabajos en ella, puesto que creía que no iban a ser apreciados dado su posicionamiento intelectual y metodológico⁹⁶⁰. Lo que era evidente para él es que no se podría acceder al estudio del euskera desde una perspectiva política, con el fin de reivindicar una serie de cuestiones nacionales. En la *Euskalerría* había ocurrido que, pretendiendo recuperar una lengua que se moría, se había construido una jerga bárbara, es decir, se habían inventado una serie de conceptos que no existían, modificando los que ya tenían para hacerlos parecer más vascos. Y todo esto sin haber realizado un trabajo de campo que respaldase sus logros, lo que patentizaba el uso ilícito que hacían de la lingüística para usos políticos e ideológicos⁹⁶¹. Frente a esta lengua de laboratorio, se presentaba a él mismo realizando un

⁹⁵⁹ Con respecto a su tesis doctoral, queremos recoger la opinión de Antonio Tovar que afirmaba que era "...preciso considerar separadamente el problema del origen de los vascos y el del origen de su lengua" en TOVAR, A. *La lengua vasca*, (1954), San Sebastián, Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, p. 96 citado por RIVERO GÓMEZ, M. A. "Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva", pendiente de publicación en las Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi). Por tanto, su opinión es que la investigación unamuniana partiría de un punto equivocado.

⁹⁶⁰ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 91

⁹⁶¹ *Ob. Cit.*, p. 92

trabajo riguroso y científico, afirmando que él hacía "...excursiones por los pueblos recogiendo el vascuence real y vivo, el que se habla, tan olvidado por esa gente de la 'Euskalerría'"⁹⁶². Tanto fue su interés por investigar la lengua vasca que una de sus primeras intenciones tras acabar su tesis doctoral fue la de elaborar un diccionario castellano - vasco que nunca llegó a realizar, pero del que tenemos un Cuadernillo⁹⁶³ en la Casa Museo que deja constancia de su intención⁹⁶⁴.

La desmedida influencia de la ideología política se dejó sentir también en el campo de la filología, además, de cómo ya señalamos antes, en el ámbito de la historia y la mitología. Unamuno criticó las interferencias del bizkaitarrismo en cuestiones científicas, puesto que al hacerlo, retrasaban el auténtico estudio de la lengua vasca⁹⁶⁵, como ocurría por ejemplo, con la gramática de Azkúe de la que decía que era una atrocidad de alguien que desconocía la filología⁹⁶⁶. También arremetió contra un libro titulado *Etimologías vascongadas del castellano* de Carlos Plaza, ya que creía que era un estudio inexacto y lleno de errores que, si bien eran perdonables en otras épocas, en ese momento adolecían de toda posible explicación⁹⁶⁷.

En distintos artículos descubrimos cómo Unamuno combatía el nacionalismo vasco mediante la defensa de una tesis muy controvertida: el hecho de que la lengua vasca no era una lengua de cultura, lo que impedía que el País Vasco fuese reconocido como una nación distinta a España. Como hemos visto, ya en su tesis

⁹⁶² *Ob. Cit.*, p. 93

⁹⁶³ Cuadernillo titulado *Diccionario manual castellano - vasco*. Caja nº 11, 4 (olim. 1.2/193)

⁹⁶⁴ Vid. TARÍN IGLESIAS, J. *Unamuno y sus amigos catalanes*, (1966), Barcelona, Ed. Peñíscola, p. 114. También vid. UNAMUNO, M. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 92-93

⁹⁶⁵ Vid. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 218

⁹⁶⁶ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 167

⁹⁶⁷ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 151

doctoral se planteaba este asunto, y siguió reflexionando en torno a él en numerosos artículos posteriores, evidenciando la alcance del tema en el pensamiento unamuniano.

Partía de la definición de la lengua como *“el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar”*⁹⁶⁸. Al negarle el estatus de lengua de cultura al eusquera, le negaba al nacionalismo uno de sus principales fundamentos, llegando a afirmar incluso, que la civilización y la cultura vasca eran de origen latino, y que aunque la procedencia de la lengua no fuese latina, sí tenía un considerable componente del mismo⁹⁶⁹. Lo primero que subrayó para apoyar su tesis fue que el vascuence no tenía unidad interna, sino que consistía en una serie de dialectos que eran tan diferentes entre sí, que ni siquiera aquellos que lo utilizaban usualmente podían entenderse entre ellos, dada la multitud de variaciones del mismo. Por ello, para explicar y resaltar esta característica decía que *“...el sentido más preciso de dialecto, por oposición a lengua literaria estadiza, es el de un lenguaje popular, sujeto a renovación continua, aún no fijado en formas escritas duraderas”*⁹⁷⁰. Era una lengua que no había sido cultivada, tan sólo servía para conversar y tener un trato cotidiano con ella, pero no valía para la transmisión de la cultura⁹⁷¹. Con esto mostraba una carencia fundamental del eusquera, esto es, la falta de una literatura y la ausencia de una lengua unificada y global. Por esta razón, se enfrentaba a los literatos que defendían la existencia de un único eusquera, tanto hablado como escrito, negándoles la posibilidad de estudio del mismo. Tan sólo se podían aprender los diversos dialectos, puesto que eran tan distintos entre sí que, según él, no podían entenderse entre ellos⁹⁷². Esto lo dijo en

⁹⁶⁸ UNAMUNO, M. “En torno al casticismo”, O. C. , I, (1966) Madrid, Escelicer. p.801

⁹⁶⁹ Vid. “La cuestión del vascuence”, O. C. , I, (1966) Madrid, Escelicer. p.1057

⁹⁷⁰ UNAMUNO, M. *Escritos bilbaíno*, (1999), Ed. José A. Ereño y Ana Isasi, Bilbao, Ed. Rontegui, p. 164

⁹⁷¹ Vid. *Artículos en ‘Las Noticias’ de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 216

⁹⁷² Vid. *Escritos bilbaíno*, (1999), Ed. José A. Ereño y Ana Isasi, Bilbao, Ed. Rontegui, p. 165

1891, pero en una carta de 1892⁹⁷³, afirmaba que la existencia del vizcaíno era una majadería, ya que sólo existía en Vizcaya el castellano y el vascuence.

De cualquier manera, Unamuno creía que le faltaba lo esencial de todo lenguaje: ser medio de expresión del pensamiento⁹⁷⁴. Advertía el hecho de que la lengua vasca era deficiente para manifestar lo más íntimo del pueblo vasco actual, porque se hallaba ante una lengua que apenas había evolucionado, y al no hacerlo, había perdido la capacidad de expresar el espíritu y el pensamiento propio del pueblo vasco. Para paliar esta carencia, se empezó una labor de recuperación del idioma con el fin de adaptarlo a los nuevos tiempos. En la práctica esto significó la realización de múltiples investigaciones y estudios, que más que contribuir a esa tarea, ocasionó muchos trabajos lingüísticos en los que abundaban aberraciones con el lenguaje a fin de alcanzar esos objetivos. Se intentaba construir palabras que expresaran ideas que no podía expresar el eusquera inventándoselas mediante raíces y sufijos vascos, siguiendo las reglas latinas y escolásticas. El problema apareció porque, al no ser este el modo natural en el que los pueblos iban creando la lengua, el resultado de esas invenciones fueron esas deformaciones lingüísticas a las que Unamuno se refería. Tal y como ya hemos señalado, criticó los estudios que carecían de rigor y método, constituyendo el diccionario vascongado de Novia de Salcedo un claro ejemplo al que reprochó esta falta⁹⁷⁵. Tres son los frentes que abrió en esa crítica:

1. Creía que era una copia del diccionario de Larramendi, aunque inferior que ella, pues cometía dos graves errores: por una parte,

⁹⁷³ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 159

⁹⁷⁴ Vid. "Sobre la lengua española", "La cuestión del vascuence", O. C. , I, (1966) Madrid, Escelicer.

⁹⁷⁵ Vid. "El diccionario vascongado de Novia de Salcedo", O. C. , IV (1968), Madrid, Escelicer, p. 175-178

le faltaban muchas palabras, y por otra, le sobraban otras muchas más.

2. Incorporaba las formas derivadas de cada palabra, mientras que no incluía variantes dialectales que tendrían mucho más valor.
3. Las etimologías solían ser inventadas y carentes de toda rigurosidad.

Dada su formación filológica, no pudo admitir semejante artificio y falta de rigor y veracidad. Estos comportamientos no beneficiaba en nada al pueblo vasco, y fue franco al apuntar que “...están poniéndonos en ridículo, falseando nuestra lengua, nuestro carácter, nuestras costumbres y nuestra historia...”⁹⁷⁶. Como vasco, se sintió ofendido ante estas invenciones, e instaba a todos sus paisanos a defenderse de ese abuso. Vio cómo se publican trabajos sin fundamentos en los que se inventaban las genealogías, creándose palabras imposibles derivadas de raíces vascongadas⁹⁷⁷. Desde distintas agrupaciones culturales, se incrementaron las actividades y los concursos con el fin de fomentar el estudio de la lengua vasca, llegando, incluso, a crearse en San Sebastián premios para aquellos que formularan neologismos con filiación vasca. Esta inventiva filológica fue tan osada como para llevar a cabo serias modificaciones de la ortografía vasca⁹⁷⁸. De lo que no hay duda, según Unamuno, es que

“...el antiquísimo idioma vascongado no era hasta hace un tiempo, relativamente reciente, más que idioma hablado, y no escrito; por lo menos, que sepamos. Cuando empezó a escribirse en él, se hallaron con que no teníamos ortografía

⁹⁷⁶ Ob. Cit., p. 178

⁹⁷⁷ Vid. “Sobre el cultivo del vascuence”, O.C. , IV (1968), Madrid, Escelicer, p. 191

⁹⁷⁸ Ver cómo en una nota a pie de página explica Unamuno la problemática en torno a la invención de la ortografía vasca en “Acerca de la ortografía castellana”, O. C. , I, (1966), Madrid, Escelicer. P. 927

*alguna, como idioma que había sido puramente hablado, y los autores se dieron cada cual a fantasear lo que mejor les pareció*⁹⁷⁹.

Se empezó a cambiar la ortografía de muchas palabras para intentar hacer más patente su diferencia con el castellano, así como para presentarlo de una manera más exótica. El problema fue que el pueblo no entendía ese nuevo idioma desnaturalizado que los nacionalistas trataban de resucitar. Esto era así porque el vascuence, como ya señalamos anteriormente, no había evolucionado a la par que el pueblo del que provenía. Al no haberse formado con él, no podría adaptarse y servir a un nuevo modo de ver y entender la vida. Estaba incapacitado para dar cuenta de la evolución que había sufrido el pueblo al que pertenecía, y ni los múltiples intentos de recuperación llevados a cabo podrían restablecerle esa competencia⁹⁸⁰.

Por tanto, vemos la politización de esos trabajos puesto que perseguían el renacimiento de lo propiamente vasco para un uso estrictamente partidario⁹⁸¹, es decir, que se trataba de estudios *“...emprendidos ad probandum, con fines apoloéticos o denigrativos...”*⁹⁸². Unamuno veía todo esto como una diversión que

“no puede ser más pueril y el trabajo más perdido, y si se mira hondamente, perjudicial. En cambio, no tenemos noticia de que ese Consistorio haya ofrecido ni una sola vez siquiera el más insignificante premio a quien presente un vocabulario de voces auténticas (...) Este hecho típico sirve de ejemplo para mostrar la viciosa dirección, totalmente anticientífica, que ha tomado no pocos

⁹⁷⁹ UNAMUNO, M. “De ortografía”, O.C. , IV (1968), Madrid, Escelicer, p. 151

⁹⁸⁰ Vid. UNAMUNO, M. “Vascuence, gallego y catalán”, O.C. , IV (1968), Madrid, Escelicer, p. 548

⁹⁸¹ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid. Taurus. p. 158

⁹⁸² UNAMUNO, M. *Artículos en ‘Las Noticias’ de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 378

*trabajos que aquí se hacen para cultivar el vascuence. El mismo Consistorio tiene un órgano periódico, una revista, "La Euskalerría" ...*⁹⁸³.

En otro artículo posterior añadió que era

*"...muy difícil que un vasco haga un trabajo fundamentalmente científico sobre el vascuence. Al interés y hasta pasión suprema por la verdad sobreponese en él el sentimiento patriótico y toda una serie de prejuicios y preconceptos que referentes al eusquera vienen rodeando desde los primeros vascos que se dedicaron a su estudio"*⁹⁸⁴.

Las investigaciones sobre el vascuence que se iban presentando no sólo no tenían ningún valor, sino que además impedían la realización de estudios eficaces, puesto que, previamente, había que realizar una labor de *depuración* para desechar errores y despropósitos⁹⁸⁵. Por otro lado, además de las anomalías de esos estudios, añadió otro aspecto relevante: que los conceptos más complejos (que él llamaba de cultura), aquellos que expresaban las ideas más elevadas eran de origen latino. Estudió este trascendental tema detenidamente, centrándose en la influencia del latín y de los idiomas neolatinos en el léxico vasco. El primer problema que se encontró fue que, ante la imposibilidad de trabajar con antiguos documentos vascos, el examen tendría muchas fallas. Sin embargo era evidente para él, ya desde el principio, que era tan inmenso el componente extraño en el vascuence, que ordenarlo y catalogarlo sería una ardua y laboriosa tarea⁹⁸⁶. Parte de la idea de que al tener contacto dos pueblos con idiomas distintos, la

⁹⁸³ CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid. Taurus p. 191

⁹⁸⁴ UNAMUNO, M. "Más sobre la lengua vasca", O. C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 257

⁹⁸⁵ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 378

⁹⁸⁶ Vid. "Del elemento alienígena en el idioma vasco", O. C. , IV (1968) Madrid, Escelicer, p. 121-135

influencia mutua es natural, imponiéndose el idioma del pueblo que sea superior culturalmente. Esto es lo que habría pasado entre Castilla y el País Vasco, pues este último al tener una cultura más atrasada terminó por adoptar no sólo las costumbres, tradiciones y religión castellana, sino también gran parte del léxico de la misma. Decía Unamuno que *“nuestra alma es más grande ya que su vestido secular; el vascuence nos viene ya estrecho; y como su material y tejido no se prestan a ensancharse, rompámosle”*⁹⁸⁷. Esto viene a apoyar su tesis de la muerte del vascuence, pues al perder el lenguaje su principal función, sólo quedaba enterrarlo y adoptar uno nuevo en su lugar, el castellano, del que afirmaba que era *“... un idioma más hecho, más integrado, más analítico, se presta más al grado de cultura que hemos alcanzado”*⁹⁸⁸. El error sería tratar de resucitarlo, pues ya hemos comentado antes, que la tarea, no sólo sería demasiado ardua, sino también ineficaz. Si el pueblo vasco no quisiese desaparecer, debía procurarse una lengua de cultura pues *“el eusquera no lo es”*⁹⁸⁹. Había que salvar el alma vasca, y el castellano podría ser la forma de impedir esa desaparición, así como el de ayudarle a evolucionar como cultura:

*“...es precisamente para que se desarrolle y afirme la personalidad vasca, para que el pueblo vasco pueda desenvolver su carácter, para lo que es preciso que llegue a expresarse, es decir, a pensar en una lengua histórica y de cultura, que no lo ha sido ni lo es, ni menos puede llegar a serlo, el vascuence”*⁹⁹⁰.

No creía Unamuno que esto fuese un problema sino que al contrario, afirmaba que *“un pueblo que en otro se vierte, se agranda; no muere, resucita”*⁹⁹¹. Eliminaba así ese elemento xenófobo inherente al

⁹⁸⁷ UNAMUNO, M. “Discurso en los juegos florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901”, O.C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 243

⁹⁸⁸ UNAMUNO, M. “Del elemento alienígena en el idioma vasco”, O. C. , IV (1968), Madrid, Escelicer. P. 135

⁹⁸⁹ UNAMUNO, M. “Más sobre la lengua vasca”, O. C. IV, (1968), Madrid, Escelicer, 256

⁹⁹⁰ UNAMUNO, M. “El megaterio redivivo”, O. C. IV, (1968), Madrid, Escelicer, 268

⁹⁹¹ UNAMUNO, M. “Discurso en los juegos florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901”, O.C. , IV, (1966) Madrid, Escelicer, p. 241. Sobre la relación entre el

nacionalismo vasco mostrando que, no sólo no debía considerarse una amenaza el intercambio cultural, sino que lo natural era que se produjese dicha relación. Además, no olvidaba que la expresión del alma vasca sólo podía llevarse a cabo mediante la lengua castellana, y esto también había de significar un modo de conquistar España⁹⁹².

Poco a poco, va reforzando su tesis de la imposibilidad de que la lengua vasca sea una lengua de cultura, mostrando que hasta que no fueron civilizados por los pueblos latinos, los vascos vivían en estado salvaje. Esto supuso la adopción de una serie de conceptos y palabras latinas que pasaron a formar parte de su lengua, y que además, les permitieron progresar e ilustrarse. Afirmaba que el pueblo vasco había sido *“un pueblo mudo o casi mudo (...) y por eso se nos desconoce. Y tenemos que apoderarnos del lenguaje adueñándonos del castellano (...) y revestir nosotros con él nuestro pensamiento”*⁹⁹³. Era, por tanto, este proceso de adopción de palabras de otros idiomas una evolución natural que posibilitaba el progreso y el crecimiento de un pueblo de modo que pudiese adecuarse a los nuevos tiempos.

Hasta aquí hemos expuesto la opinión de Unamuno en torno a la lengua vasca. Muchas fueron las críticas y objeciones que a sus ideas se les hicieron, y entre ellas vamos a resaltar dos. Por un lado, la de Sabino Arana, condensada en su reacción ante el Discurso pronunciado por Unamuno en los Juegos Florales de Bilbao en 1901, y de la que trataremos en otro lugar. Por otro lado, la realizada por Martín de Ugalde, y que personifica la posición del nacionalismo más radical. Según este, y en sintonía con Larramendi y Caro Baroja, el retroceso que sufría el vascuence era debido, no tanto a las leyes internas de evolución de la propia lengua, tal y como afirmaba Unamuno, como a las novedosas condiciones

castellano y el vasco ver también *“Otro escritor vasco”*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1267

⁹⁹² Vid. *“Sobre el imperialismo catalán”*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1305

⁹⁹³ UNAMUNO, M. *“¡Abajo coitadez!”*, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1271

sociales y económicas que impusieron el castellano como lengua de uso cotidiano⁹⁹⁴. Además, negaba la tesis de que la lengua vasca constituía un obstáculo para la difusión de la cultura, basándose en los testimonios de filólogos como M. Pierre Naert, que afirmaba que el que las lenguas terminasen desapareciendo a favor de un único idioma universal no beneficiaba a nadie; y Hans Mukarovsky que creía que los que decían que era un impedimento lo hacían con el objeto de hacer homogéneas a todas las sociedades⁹⁹⁵, eliminando así sus diferencias.

Otro argumento que usó Ugalde para defender su postura era el hecho de que los vascos se veían obligados a estudiar fuera, por la inexistencia de la universidad en el País Vasco, por lo que obligatoriamente tenían que usar el castellano. Esto, no obstante, no ocurría con los catalanes, razón por la que ellos sí supieron o pudieron, salvaguardar su lengua⁹⁹⁶. En este punto Ugalde recrimina a Unamuno el que no hubiese demandado nunca la fundación de la universidad en su País Vasco. Basándose en la opinión de Andrés M^a de Irujo acerca de una encuesta realizada en 1932, afirma que Unamuno reconoció, que aunque partidario de la necesidad de fundar una universidad en su tierra, creía que les era más conveniente a los vascos salir y ver otros horizontes y otras gentes⁹⁹⁷. Sin embargo, Laureano Robles afirma que esto no fue así ya que nadie tuvo más interés que Unamuno en la creación de una universidad allí, lo que ocurre es que sus opiniones al respecto eran muy peculiares. Creía que debía ser una universidad abierta a todos, incluso a los que no eran naturales de allí, y no creía que el euskera pudiera ser la lengua usada como vehículo de expresión,

⁹⁹⁴ Vid. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 24

⁹⁹⁵ *Ob. Cit.*, p. 30

⁹⁹⁶ *Ob. Cit.*, p. 34-36

⁹⁹⁷ Vid. IRUJO, A. "Cuestionario sobre el vascuence", *Boletín del Instituto Americano de estudios Vascos*, n^o 61, citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 38

pues no era capaz de adaptarse a las nuevas disciplinas científicas⁹⁹⁸.

Siguiendo con el planteamiento de Ugalde, afirma que el que Unamuno pensase que era beneficioso salir del País Vasco tenía sus raíces en el hecho de que él tuvo que hacerlo, y apoyándose en el testimonio de Larramendi, dice que los que salían fuera olvidaban con frecuencia hablar el euskera y dejaban de usarlo⁹⁹⁹. A esto le une la posibilidad de que Unamuno tuviese recelos contra el vascuence por haber perdido la cátedra de euskera en 1888¹⁰⁰⁰, así como un fuerte resentimiento por no haber tenido una acogida favorable entre sus paisanos¹⁰⁰¹.

Ugalde fundamenta sus opiniones en la idea de que la raza y la lengua, en el caso vasco, eran casi una misma cosa, ya que a causa del aislamiento esta apenas había sufrido cambios. Además, dada la relación entre pensamiento y la lengua para el desarrollo de la cultura, podría decirse que en ella se aglutinó la memoria de este pueblo, de forma que en ella se creó la memoria colectiva de los vascos, aplicando con esto la teoría de Jung sobre el inconsciente colectivo¹⁰⁰².

Para rebatir el juicio unamuniano de la inexistencia de conceptos abstractos en el vasco cita al eusquerólogo Isaac López Mendizábal que afirmaba la existencia de palabras abstractas como *árbol (ondo)*¹⁰⁰³.

En cuanto al problema de justificar la inexistencia de documentos escritos vascos, recurre a la teoría de Robert G. Armstrong que explicaba cómo en Rusia el eslavo vulgar no tuvo

⁹⁹⁸ Vid. *Escritos inéditos sobre Euskadi*, (1998), Ed. Laureano Robles, Bilbao, Monografías Bidebarrieta, p. 34

⁹⁹⁹ Vid. UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 45

¹⁰⁰⁰ Las razones por las que la perdió han sido tratadas en GRANJA PASCUAL, J. J. "¿Por qué perdió Unamuno la cátedra de Euskera en 1888?", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 29, 1994, Ed. Universidad de Salamanca, p. 337 - 345

¹⁰⁰¹ Vid. UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 139

¹⁰⁰² *Ob. Cit.*, p. 60

¹⁰⁰³ Vid. "Erderazko arbol itza euskeraz nola da?", Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos, año III, vol. III, nº 8, 1952 citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 77.

frutos literarios hasta el siglo XVIII¹⁰⁰⁴, además de la supuesta incapacidad de Unamuno para juzgar estos temas por no haber tenido ningún trabajo filológico importante¹⁰⁰⁵.

Por tanto, podemos concretar las opiniones de Ugalde en tres puntos:

1. El que el euskera no evolucionase se debió, no a su incapacidad, sino a la especial condición de aislamiento del pueblo vasco¹⁰⁰⁶.
2. La complejidad del verbo vasco, que se ha salvado porque finalmente se redujo la cantidad, lo que probaría su adaptabilidad al transcurrir histórico¹⁰⁰⁷.
3. El hecho de que, a pesar de que Unamuno lo negase, el vascuence ha podido aprovecharse de intercambios e influencias de otras lenguas¹⁰⁰⁸. Afirma que ha quedado constancia histórica de esa adaptabilidad, aunque su evolución ha sido lenta¹⁰⁰⁹.

Por último, y para acabar con una opinión actual sobre este tema, queremos destacar la opinión de Rivero Gómez, en un artículo en el que minuciosamente analiza la relación entre Unamuno y el euskera. La conclusión que saca es que, a pesar de la crítica unamuniana al nacionalismo por utilizar la lengua al servicio de sus intereses ideológicos, finalmente Unamuno cae en el mismo error. Para ello, examina el discurso dado por Unamuno en las Cortes Constituyentes de la II República, en donde acusando a los catalanes de usar la lengua como un instrumento de su nacionalismo, terminó defendiendo su idea de una patria española,

¹⁰⁰⁴ Vid. ARSTRONG, R. G. "Phylon", *The Atlanta University Review of Race and Culture, The Role of Linguistics in Africans Studies*, 1963, citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 79

¹⁰⁰⁵ Vid. UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas, p. 71

¹⁰⁰⁶ *Ob. Cit.*, p. 81

¹⁰⁰⁷ *Ob. Cit.*, p. 91

¹⁰⁰⁸ *Ob. Cit.*, p. 92

¹⁰⁰⁹ *Ob. Cit.*, p. 93

única y unificada. Para lograrlo recurrió a la historia y a la lengua para conseguir esta unión entre regiones¹⁰¹⁰.

La industrialización

Tal y como ya mostramos en su momento, una de las causas que hicieron posible el nacimiento del nacionalismo vasco fue, paradójicamente, la creciente y rápida industrialización que se produjo en Vizcaya a finales del siglo XIX y principios del XX. La repentina llegada de miles de inmigrantes necesarios para trabajar en la nueva industria, fue percibida como un peligro y una agresión a los valores tradicionales. Esta situación fue aprovechada por Arana para erigir su bizkaitarrismo, proceso que veremos en el epígrafe siguiente, y que fue el detonante que asentó las bases del racismo y la xenofobia característicos de su nacionalismo.

Uno de los problemas que trajo consigo la industrialización fue, por tanto, la masiva llegada de mano de obra para las fábricas, y con ello, las tensiones propias entre los industriales y los obreros. El hacinamiento, los sueldos miserables y el desprecio de la gente autóctona hacia ellos fueron los principales inconvenientes a los que se enfrentaron los trabajadores. De ahí la fuerte implantación del socialismo en el País Vasco, pues ellos velaban por sus intereses y se enfrentaban al nacionalismo¹⁰¹¹. Por otro lado, también hubo un enfrentamiento entre la nueva burguesía industrial y la vieja burguesía vizcaína, ganando la primera e imponiendo su objetivo político principal: la protección de sus industrias¹⁰¹².

¹⁰¹⁰ Vid. "Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva", pendiente de publicación en las Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi).

¹⁰¹¹ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 242

¹⁰¹² Esta problemática fue tratada en el capítulo titulado *La influencia de la industrialización y la economía del País Vasco en la formación del nacionalismo* del presente trabajo.

Unamuno, en toda esta problemática se percató del trato denigrante que sufrían los obreros, y se posicionó de su lado, intentando hacer ver que si los industriales podían alcanzar sus objetivos y sacar adelante sus lucrativos negocios era, precisamente, por los obreros que tenían a su cargo. Que no eran superiores a ellos, sino iguales y no sus esclavos, prejuicio del que debían desprenderse¹⁰¹³. Su opinión sobre la burguesía vasca industrial no era favorable, y de ellos decía que eran la infección que atacaba a Bilbao¹⁰¹⁴. Y es que, estos se caracterizaban por un doble comportamiento en el que, dependiendo de sus intereses, defendían o no al Estado para conseguir ventajas y compensaciones económicas¹⁰¹⁵.

Consideraba Unamuno que la industrialización del País Vasco había sido, en parte, la causante del nacimiento del nacionalismo vasco: “...las raíces del movimiento son de carácter económico, radicando en el desarrollo industrial de la región minera”¹⁰¹⁶. Un rasgo esencial de este progreso en la industria vasca fue el proteccionismo, mediante el cual la nueva burguesía minera pretendía blindar sus empresas y favorecer sus intereses. Este comportamiento fue criticado también por Unamuno, diciendo que los industriales pretendían hacer creer que con el proteccionismo se incrementaba la producción nacional¹⁰¹⁷, mientras que lo que verdaderamente perseguían era su propio beneficio.

Creía que el surgimiento del movimiento nacionalista, más que pretender la separación de su pueblo de España, lo que

¹⁰¹³ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. “Artículos salmantinos dispersos de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 220-221

¹⁰¹⁴ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 190

¹⁰¹⁵ Vid. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 252

¹⁰¹⁶ UNAMUNO, M. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo(1874-1922)*, (1976), Ed. Pedro Ribas, Madrid, Ayuso, p. 266

¹⁰¹⁷ *Ob. Cit.*, pp. 206 - 207

verdaderamente perseguía era implantar el odio hacia los maquetos, es decir, hacia los trabajadores que hasta allí se habían desplazado para trabajar en la industria.

El nacionalismo vasco estaba unido intrínsecamente con la incipiente economía industrial, de manera que cuando se producían conflictos entre patronos y obreros, las proclamas iban destinadas contra los maquetos, azuzados desde el bizkaitarrismo para que esto fuese así. Acusaba, de este modo, al nacionalismo de ser un instrumento en manos de la burguesía reaccionaria vasca¹⁰¹⁸. En realidad se trataba de la lucha entre obreros y capitalistas, esto es, entre ricos y pobres, y para ello se dedicaban hacerles creer que el origen de las desgracias eran de origen político, culpando al gobierno de Madrid de esta situación¹⁰¹⁹. No simpatizaba con el movimiento regionalista (así designaba Unamuno al bizkaitarrismo, catalanismo, galleguismo, etc.), y la causa de esta hostilidad era lo que en el fondo subyacía: el cantonalismo, es decir, un movimiento disolvente y reaccionario. Otra característica era su impronta religiosa, puesto que el clero católico era afín al nacionalismo, relacionando el uso del castellano con el liberalismo, y junto a él, la propagación de las ideas pecaminosas¹⁰²⁰.

2. Unamuno, Arana y el bizkaitarrismo

Unamuno no simpatizó con el movimiento nacionalista, aunque su opinión sobre su fundador era bastante indulgente. Por un lado, decía de él que era una persona a la que veneraba puesto que tenía un gran corazón, pero por otro lado reconocía que, desde

¹⁰¹⁸ Vid. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 74

¹⁰¹⁹ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 243

¹⁰²⁰ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 182

el punto de vista intelectual, carecía de rigor en el conocimiento científico. Era ignorante y se dejaba cegar por la pasión, lo que hacía que no juzgase en su justa medida los estudios que llevaba a cabo¹⁰²¹. Como ya hemos tratado en otro lado¹⁰²², el catalizador de los componentes que dieron origen al nacionalismo vasco fue Sabino Arana, un hombre que, en opinión de Corcuera, justificaba su nacionalismo por haberse auto-designado para la misión de salvar a los vascos. En palabras de Corcuera:

*“la nación no surge por el “descubrimiento” o desarrollo de una esencia nacional, sino que es el resultado de un proceso de construcción emprendido desde el nacionalismo. La creación de la nación supone, más que otra cosa, la construcción de una nueva identidad colectiva frente a otra (...) Pero la nueva religión nacional no supone la invención de todos los elementos ideológicos que la definen, sino la rearticulación con una nueva coherencia de forma de pensar previamente existentes...”*¹⁰²³.

Sin embargo, la difusión y creación del espíritu vasco no fue tan rápida ni tan heterogénea como podría parecer, pues en las distintas provincias vascas tuvo su propio despliegue¹⁰²⁴ y no todas ellas aceptaron los postulados nacionalistas, como por ejemplo la tesis de la supuesta unidad de las provincias vascas, entre las que incluían Navarra y parte de Francia.

Pero pasemos a ver las críticas de Unamuno a Arana, que aunque se centraron fundamentalmente en cuestiones lingüísticas, no supuso el único ámbito de opinión. Comenzaremos primero por estas cuestiones, como por ejemplo la creencia de Arana de que el

¹⁰²¹ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M^a. “Unamuno y el periódico bilbaíno ‘El Coitaito. Mal llamao’”, Revista de Hispanismo Filosófico, nº 11, 2006, Madrid, FCE, p. 106

¹⁰²² Vid. Capítulo dedicado a Arana.

¹⁰²³ Vid. CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001), Madrid, Taurus, p. 42

¹⁰²⁴ Vid. AIZPURU, M. *El partido Nacionalista Vasco en Guipúzcoa*, (2000), Bilbao, Universidad del País Vasco

País Vasco era una confederación de estados. Sin embargo, esta pretendida unidad era vista por Unamuno como algo ajeno a ellos:

*“somos todos los vascos de una misma raza, hablamos la misma lengua, tenemos el mismo espíritu y, sin embargo, nunca, que se sepa, hemos formado una unidad política. La supuesta Confederación Vasca es un mito (...) ¿No os dice nada este hecho? (...) hay que desengañar a los engañados, el paraíso no está en el pasado, está en el futuro”*¹⁰²⁵.

Unamuno pensaba que sus paisanos habían sido embaucados por los nacionalistas, haciéndoles creer que eran una raza superior¹⁰²⁶, y con ello, sembrando la semilla del racismo y la xenofobia¹⁰²⁷. Uno de los conceptos centrales del pensamiento de Arana fue el de raza, puesto que mediante él distinguía entre el auténticamente vasco del *otro*. Unamuno distinguía entre un sentido zoológico de la *raza*, entendida como *casta*, pero también como algo espiritual identificándolo con la palabra, siendo precisamente esta la que permitía la continuidad y la comunidad. La constitución de esa raza espiritual era posible gracias a la palabra. La sangre espiritual del hombre sería el lenguaje¹⁰²⁸, de ahí que si pretendemos dejar un legado tengamos dos formas de hacerlo, mediante la descendencia de la carne, o mediante la del espíritu, es decir, la lengua. De todos modos, para Unamuno el concepto de raza era bastante oscuro y dado a ser interpretado de múltiples formas, lo que lo oscurecería aún más. De ahí que aconsejara la prudencia en su uso, y acusara al nacionalismo de no realizar estudios científicos sobre el tema, atacando además a

¹⁰²⁵ UNAMUNO, M. “Espíritu de la raza vasca”, O. C. , IV, (1968), Madrid, Escelicer. p. 173

¹⁰²⁶ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 382

¹⁰²⁷ Vid. *Unamuno en Castilla*, (2008), Ed. Mariano del Mazo de Unamuno, Región Editorial, Palencia, p. 61

¹⁰²⁸ *Ob. Cit.*, p. 62

aquellos que por hacerlo, afirmaban argumentos contrarios a sus teorías¹⁰²⁹.

Otro frente abierto contra el nacionalismo fue su relación con la religión. Tal y como vimos en el correspondiente capítulo, el nacionalismo de Arana se apoyaba en un pilar fundamental como era la religión, que aunque era compartida, se utilizaba como instrumento político. Existía una clara vinculación entre los fines políticos y la religión, sirviéndose de esta última para conseguir la unificación del pueblo vasco en torno a un mismo objetivo. El anuncio de la llegada de un mal moral para el pueblo si se perdían las costumbres religiosas fue una de las principales armas ideológicas de Arana. Ya vimos cómo acusaba a los obreros inmigrantes, y al liberalismo que con ellos se importó, de ser la causa de la pérdida de las castas costumbres y tradiciones vascas¹⁰³⁰.

La opinión de Unamuno sobre el hecho de que la degeneración del pueblo vasco viniese de la mano de los obreros y el liberalismo era clara, pues que en ella veía la mano de la iglesia. El antagonismo entre esta y el Estado era tan evidente, que según Unamuno, lo atacaba para poder seguir gozando de su poder. De ahí que achacasen a los inmigrantes la culpabilidad de la degeneración moral. Esta actitud era vista por Unamuno como un comportamiento hipócrita, propio de un espíritu rural y aldeano, de la lucha entre las villas y la ciudad. Pero lo peor es que, cuando ya parecía que ganaría el progreso, llegó el nacionalismo (regionalismo) y dio al traste con todo, triunfando lo rural y el separatismo¹⁰³¹.

¹⁰²⁹ Vid. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 161

¹⁰³⁰ Vid. "Efectos de la invasión" en ARANA S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 160. Otros artículos en los que trata este tema son: "Los invasores", p. 192-196; "Nos vamos civilizando", p. 209-211

¹⁰³¹ Vid. UNAMUNO, M. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, pp. 160 - 161

Esta vinculación entre el nacionalismo y la religión se observa en la estrecha relación con la Compañía de Jesús. No podemos olvidar que Arana estudió en un colegio perteneciente a la sociedad, y desde entonces este vínculo no sólo no se ha roto, sino que se ha ido estrechando¹⁰³². Respecto a este tema Unamuno opinaba que los jesuitas eran una congregación pagana, una degeneración del verdadero catolicismo¹⁰³³ y caracterizada por su materialismo, por lo que no simpatizaba con él¹⁰³⁴. Como remate de esta relación, se consagró la Diputación de Vizcaya al Sagrado Corazón de Jesús, gesto que molestó profundamente a Unamuno, a la que acusaba de anticristiana, de no ser católica y de ser extranjera y no estar inspirada en San Ignacio de Loyola¹⁰³⁵. Mediante la Compañía la oligarquía vasca pretendía manejar a la masa obrera¹⁰³⁶, que dada su miserable situación vital recurrían a los sindicatos y al socialismo para luchar por sus derechos. En la lucha frente al nacionalismo Unamuno reivindicaba la necesidad de una serie de individuos valientes que luchasen contra él, afirmando el liberalismo tradicional bilbaíno¹⁰³⁷.

Sin embargo, Arana no cedía ante la realidad, y no sólo no abandonó su proyecto, sino que inventó una serie de símbolos bajo los que aglutinar al pueblo. Partió de la creación de un nuevo término que le permitiese delimitar qué era lo propiamente vasco, despreciando el tradicional *Euskal Erria*, que significaba *pueblo del eusquera* o *pueblo que habla el eusquera*, a favor de su propio vocablo inventado: *Euzkadi*. Tomó la palabra *euzko* (relacionada con la palabra *eguzki* que significa *el del sol*), y le añadió el sufijo *-di* que,

¹⁰³² Ya tratamos la íntima conexión entre la iglesia y el nacionalismo en los temas dedicados al PNV y a ETA. Allí remitimos al lector.

¹⁰³³ Vid. URRUTIA, L. *Desde el mirador de la guerra*, (1970), París, Institut D'Etudes Hispaniques, p. 355

¹⁰³⁴ *Ob. Cit.*, p. 371

¹⁰³⁵ Vid. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 119

¹⁰³⁶ *Ob. Cit.*, p. 148

¹⁰³⁷ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 149

según creía Arana hacía alusión al conjunto y localización. En realidad, este sufijo sólo se le aplicaba a los vegetales, por lo que en vez de significar *pueblo solar*, significaría *bosque de plantas solares*. Unamuno mismo, se burló de este despropósito lingüístico, y se mostraba muy contrariado ante la acuñación de este nuevo término por creerlo absurdo¹⁰³⁸. Ese nombre no tenía ningún significado en vasco, y para ejemplificar su inutilidad, decía que era como llamar a España, *españoleada*.

El primer encontronazo entre Unamuno y Arana data de 1886 cuando el primero publicó un artículo, "*De ortografía*"¹⁰³⁹ en el que expresaba las carencias del euskera, a pesar de los esfuerzos de autores como Manterola. Arana salió en su defensa en un artículo que nos consiguió publicar hasta 1888¹⁰⁴⁰.

El segundo choque tuvo relación con el acontecimiento más conocido sobre Unamuno y el vascuence y tiene que ver con su Discurso de los Juegos Florales en Bilbao de 1901. En él afirmaba taxativamente la muerte del vascuence, su muerte debido a su propia necesidad interna de desarrollo. La sola posibilidad de pensar un moderno Bilbao hablando en vascuence era una excentricidad¹⁰⁴¹. Como consecuencia de esta conferencia, Olea escribió un artículo en el que le recriminaba a Unamuno su ataque a los fueros, cosa que él mismo le negó aduciendo que pensaba que era algo útil, a pesar de no creer que los derechos históricos fuesen, efectivamente, derechos¹⁰⁴². Le dirá a Olea que lo que ocurría era que le informaron mal sobre el contenido de la conferencia, hecho que ya había reconocido en su artículo. Su opinión acerca de Olea era más bien desfavorable, sabía quién era, pero lo consideraba un

¹⁰³⁸ Vid. "Personalidad de sastrería", O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1278

¹⁰³⁹ Vid. "De ortografía", O. C., IV, (1968) Madrid, Escelicer. p. 150 - 152

¹⁰⁴⁰ Vid. ARANA, S. "Pliegos euskerófilos", O. C. (1965), Begris - Bayona, Sabindiar - Batza, pp. 43-47 citado por RIVERO GÓMEZ, M. A. "Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva", pendiente de publicación en las Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi).

¹⁰⁴¹ Vid. "Discurso en los Juegos Florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901", O. C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer. p. 242 - 243

¹⁰⁴² Vid. *Prensa de juventud*, (1995), Ed. Elías Amezága, Madrid, Compañía literaria, p. 263

hombre de ideas atrasadas y de conversación aburrida¹⁰⁴³, sin talento ni espíritu para realizar estudios científicos¹⁰⁴⁴. En toda esta polémica también entró Arana, que arremetió contra Unamuno por su postura, acusándole de desear la ruina de sus compatriotas, renegando de su patria e injuriándola¹⁰⁴⁵. La muerte del euskera era, según Arana, por causa de los propios vizcaínos, y no por la propia ley evolutiva lingüística que decía Unamuno. Toda esta polémica fue vista por Unamuno como un ataque a su estudio científico y riguroso de la lengua, cosa que justificó diciendo que, a pesar de su amor por su tierra, tenía la suficiente entereza como para no dejar que le influyese en sus disquisiciones¹⁰⁴⁶.

Por tanto, no compartía con Arana sus opiniones con respecto al nacionalismo, ni justificaba la opinión de sus seguidores. Unamuno advirtió que sus fundamentos no resistirían un minucioso análisis, pues era evidente que el nacionalismo *“cuando no es hijo de la fantasía literaria de los grandes centros urbanos, suele ser producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes”*¹⁰⁴⁷. Lo que era evidente para él, es que tanto el bizkaitarrismo como el catalanismo, eran movimientos cobardes, egoístas y defensivos, que en vez de intentar imponerse a España, superando el espíritu castellano, preferían separarse de ella¹⁰⁴⁸, además de tener una visión tergiversada tanto de su propio valor, como del valor del otro¹⁰⁴⁹. Por eso, no los aguantaba¹⁰⁵⁰ y no estaba dispuesto, a pesar de considerarse vasco por todos los costados, a

¹⁰⁴³ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 111

¹⁰⁴⁴ *Ob. Cit.*, p. 114

¹⁰⁴⁵ Vid. “Conócete a ti mismo”, *Obras Completas*, III, (1980), San Sebastián, 1993

¹⁰⁴⁶ Vid. TARÍN – IGLESIAS, J. *Unamuno y sus amigos los catalanes*, (1966), Barcelona, Ed. Peñíscola, p. 114

¹⁰⁴⁷ UNAMUNO, M. “La crisis del patriotismo”, *O. C.*, I, (1966) Madrid, Escelicer. p.980

¹⁰⁴⁸ Vid. *Cartas de Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta (1903-1933)*, (1972), Ed. Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar, p. 113

¹⁰⁴⁹ Vid. *Artículos en ‘Las Noticias’ de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 255

¹⁰⁵⁰ Vid. *Cartas de Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta (1903-1933)*, (1972), Ed. Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar, p. 203

gritar ¡Gora Euzkadi! Puesto que Euzkadi no significaba nada en vascuence y había sido inventado desde los círculos que simpatizaban con el bizkaitarrismo, si acaso, gritaría ¡Viva Vasconia!¹⁰⁵¹. Siempre afirmó esta antipatía hacia los nacionalismos periféricos¹⁰⁵² porque pensaba que estos eran una reacción contra lo internacional, lo universal, cuya pretensión era separar y dividir a los pueblos y aislar a las clases obreras¹⁰⁵³. Pero este separatismo no estaba tan marcado por lo político como con lo social, puesto que era un movimiento esencialmente antimaqueto, es decir, que quería distinguir a toda costa al nativo de Vizcaya del inmigrante, diciendo que era consecuencia del carácter económico del nacionalismo¹⁰⁵⁴. Este rasgo xenófobo del nacionalismo vasco perdura todavía hoy, imponiendo una visión transfigurada de la realidad ante la sociedad vasca. Lo que comenzó siendo un reconocimiento de las peculiaridades de Vizcaya, ha terminado por exigir la independencia de una comunidad del país al que han pertenecido siempre.

Sin embargo, a la muerte de Arana, el nacionalismo siguió el camino marcado por el fundador, por lo que la apreciación de Unamuno acerca de sus seguidores en poco se distinguió de lo hasta entonces dicho. Tenía una pobre opinión sobre el movimiento, y lo acusaba de ser una doctrina tosca y obtusa, que sólo podía ser tomada en serio por mentes simples. La causa era su fundamentación en leyendas y pseudo estudios científicos que contenían multitud de errores históricos, filológicos y culturales, además de una carencia total de crítica¹⁰⁵⁵. Por eso decía que les

¹⁰⁵¹ Vid. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 128

¹⁰⁵² Vid. *Epistolario inédito, vol. II*, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 139

¹⁰⁵³ Vid. *Artículos desconocidos en 'El Mercantil Valenciano' (1917-1923)*", (2003), Valencia, Biblioteca valenciana, p. 129

¹⁰⁵⁴ Vid. *Escritos socialistas. Artículos inéditos sobre el socialismo*, (1976), Ed. Pedro Ribas, Madrid, Ayuso, p. 266

¹⁰⁵⁵ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M^a. "Unamuno y el periódico bilbaíno 'El Coitaito. Mal llamao'", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 11, 2006, Madrid, FCE, p. 105

metían a sus seguidores una serie de fábulas tomadas de Chaho pero consideradas como auténticas¹⁰⁵⁶. El problema era que querían inculcar entre sus paisanos una serie de ideas relativas al idioma, la raza y la historia que carecían de fundamentos científicos, con lo que encima los ponía en ridículo frente al resto del mundo. Por ello, una serie de vascos ilustres, él entre ellos junto a Maeztu, Baroja, Salaverría, Arzadun, Aranzadi, etc. estaban intentando paliar esta situación¹⁰⁵⁷. Esa peculiaridad de la falta de una crítica constructiva en el nacionalismo sigue vigente en la actualidad. Todo lo que arremeta de alguna manera con la estrecha visión del nacionalismo es tomado como un ataque contra el pueblo vasco. No aceptan una visión distinta a la suya.

Volviendo a Unamuno, definía al bizkaitarrismo como un movimiento de desafección a España, esencialmente separatista, aunque el hecho de no admitir este presupuesto era debido al miedo a las autoridades¹⁰⁵⁸. Supo ver ese giro españolista realizado por Arana y sus seguidores como lo que era: una estrategia para poder continuar realizando labores políticas. Esta facilidad de adaptación a las distintas situaciones ha caracterizado al nacionalismo vasco desde sus orígenes. Las circunstancias históricas, en cierto modo, han logrado que se amoldasen los presupuestos y las demandas de un nacionalismo que ha ido aprovechando las ocasiones en su beneficio. Sin embargo, a pesar de que Unamuno advirtió esta característica, a decir de Juan Pablo Fusi:

“No tuvo sensibilidad para ver que tras las disparatadas teorías históricas de Arana y los nacionalistas, tras las “puerilidades nacionalistas” – como las llamó – (...) había una realidad viva e innegable: el sentimiento de una colectividad

¹⁰⁵⁶ Vid. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, (1965), Ed. Sergio Fernández Larraín, Chile, Ed. Zig-Zag, p. 200

¹⁰⁵⁷ Vid. *De patriotismo espiritual*, (1997), Ed. Víctor Ouimette, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 97

¹⁰⁵⁸ *Ob. Cit.*, p. 106 - 107

*(...) empeñada en defender una identidad que veía amenazada, y determinada a afirmarla aún sobre argumentos irracionales y falsos*¹⁰⁵⁹.

Y efectivamente, ni siquiera imaginó la actual situación política y social en la que nos encontramos.

¹⁰⁵⁹ “Unamuno y el País Vasco”, en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, p. 46

7. LA CRÍTICA AL NACIONALISMO: LA PROPUESTA UNAMUNIANA.

“Romper barreras quiero cada día”¹⁰⁶⁰

La actitud de Unamuno hacia el nacionalismo era, como hemos visto, de censura y crítica, puesto que no aceptaba los principios en los que se fundamentaban. Sin embargo, no sólo realizó una crítica de las tesis nacionalistas y del entramado cultural que se desarrolló a su alrededor, sino que también tenía una propuesta que acabaría con el problema regionalista. Desde ella, pensamos que podría analizarse la situación política y social de este problema, así como la de proporcionar una nueva perspectiva al problema del nacionalismo vasco, un conflicto que aún hoy, genera múltiples tensiones en la sociedad española. Por tanto, en este capítulo vamos a exponer la singular propuesta unamuniana.

1. Reflexiones sobre la patria y el regionalismo.

Ya hemos visto anteriormente cómo Unamuno se ocupó del problema de la patria y del regionalismo. Sus reflexiones acerca de ellos fueron las claves para la adopción de su peculiar perspectiva. En su primer artículo, *“La unión constituye la fuerza”¹⁰⁶¹* de 1879 afirmaba que la unión era lo que originaba que un pueblo fuese un verdadero pueblo, y no una simple agrupación de familias, y que sin ella, terminaría por desaparecer. Fuertemente influido por los postulados euskalerríacos y fueristas, el joven Unamuno pretendía, tal y como muestra Luján Palma, exhortar a sus paisanos a

¹⁰⁶⁰ EXTREMODOURO, *Necesito droga y amor*, (1991), Somos unos animales, DRO

¹⁰⁶¹ Vid. AMÉZAGA, E. *Miguel de Unamuno. Prensa de Juventud*, (1995), Madrid, Compañía Literaria, p. 15-17

mantenerse unidos para enfrentarse y superar la pérdida de los fueros¹⁰⁶². En 1882 Unamuno enriqueció su visión añadiendo que *“la unidad se funda en la variedad, nada puede ser uno si no es vario, lo sostendré siempre. Para que un pueblo sea un pueblo es menester que cada hombre sea más que un simple ciudadano, una parte del todo, que sea un hombre”*¹⁰⁶³. Esta idea fue consecuencia de la transformación de los postulados fueristas intransigentes del joven Unamuno, hacia posiciones más liberales, influido por su estancia en Madrid con motivo de sus estudios universitarios. Aceptó el postulado liberal de que la esencia del hombre sólo le pertenecía a él mismo, y no a nada ni nadie externo a él. Lo fundamental pasa a ser el desarrollo de sí mismo, de su naturaleza, mediante la voluntad y la razón¹⁰⁶⁴. No obstante, el individuo tenía un componente social que Unamuno no podía negar. Precisamente al pasar el individuo a un primer plano, entraron en crisis sus ideas vasquistas, pues ahora era el individuo y no el pueblo, lo esencial¹⁰⁶⁵. No podía conjugar ambas ideas y esto, junto a otras circunstancias, hizo que se empezase a cuestionar su positivismo juvenil, por lo que todo su sistema de creencias se vio seriamente afectado por esta primera crisis de fundamentos.

Por tanto, para Unamuno la unidad nacional española no provenía simplemente del territorio, sino que lo esencial era la unión de las regiones que integraban España. Este debate copaba la actualidad política y social de la época, creándose multitud de alarmas sociales sobre el tema del regionalismo, puesto que se creía que se podía desmembrar el país. Para solucionar este problema,

¹⁰⁶² Vid. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, (2003), Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, p. 65

¹⁰⁶³ *Cuadernillo XVII*, p. 20. Manuscrito inédito que se encuentra en la Casa Museo de Unamuno de Salamanca, signatura caja 67/112

¹⁰⁶⁴ Vid. LUJÁN PALMA, E. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, (2003), Bilbao, Ayuntamiento de Bilbao, p. 248

¹⁰⁶⁵ *Ob. Cit.*, p. 249

afirmaba que la nación era un sistema y no un organismo¹⁰⁶⁶. Con esta distinción clasificaba las naciones, por un lado, como un conjunto organizado de elementos que se relacionaban e interactuaban entre sí para lograr un objetivo. La idea subyacente es que existían distintas partes que se unían entre sí para constituirse como un todo. Por otro lado, estaba la idea de nación como un organismo vivo, que nace, evoluciona y muere sometido a las leyes que rigen la realidad. En esta concepción el todo es algo más que la suma de sus partes, es decir, no es la mera adición de una serie de porciones, sino que hay algo más. Esta teoría, pues, entroncaría con sus consideraciones lingüísticas siendo una aplicación más del evolucionismo unamuniano.

De este modo, Unamuno creía que la nación era como un organismo vivo tomado como un todo, pero también señalaba la importancia del individuo como hombre concreto, que había de realizarse en sociedad. Vimos cómo Unamuno valoraba al hombre concreto, el de carne hueso, y lo trae a un primer plano¹⁰⁶⁷. Sin embargo, este hombre ha de vivir en sociedad¹⁰⁶⁸. Esta tensión entre el individuo y el pueblo, entre lo individual y la comunidad, tiene su correlato en la consideración sobre la patria y el patriotismo. En un artículo titulado “*Cómo se escribe y para qué sirve la Historia*” de 1889 Unamuno abogaba por estudiar lo que llamaba la *psicología viva* del individuo¹⁰⁶⁹, es decir, la sociología, siguiendo la línea marcada por Taine y su libro *Historia de la literatura inglesa*. Creía que para estudiar la Historia había que estudiar las ideas y su desarrollo en los pueblos en que se fraguaron¹⁰⁷⁰. Es decir, que para hacer Historia había que examinar los pueblos, pues en ellos se realizaba y se forjaba la misma. Como afirma Ardila, en este

¹⁰⁶⁶ Vid. *Artículos en ‘Las Noticias’ de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 150

¹⁰⁶⁷ Vid. Capítulo *La peculiar concepción unamuniana acerca del hombre*

¹⁰⁶⁸ Vid. Capítulo *El pueblo como unión política de hombres*

¹⁰⁶⁹ Vid. “*Cómo se escribe y para qué sirve la Historia*”, en Vid. NÚÑEZ D., RIBAS P. *Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados* (1997), Granada, Comares, p. 83

¹⁰⁷⁰ *Ob. Cit.*, p. 84

artículo Unamuno presenta la historiología como una ciencia antropológica, intuyendo el sentido en el que hoy se entiende la etnografía como “...estudio de la conformación de la psicología de los pueblos merced a los condicionantes del entorno”¹⁰⁷¹.

En los artículos reunidos bajo el nombre de *En torno al casticismo* abordó la idea de *patria*. En estos ensayos Unamuno afirmaba que la construcción del espíritu castellano pasaba por el reconocimiento de la tensión entre dos fuerzas antagónicas: el regionalismo y el cosmopolitismo. Estos dos extremos se combinaban entre sí de forma que, de la unión de ambos, nacería el verdadero patriotismo, existiendo una pugna entre la presión externa y la tensión interna¹⁰⁷². Para fundamentar esta idea, Unamuno recurrió al estudio de la formación de España, partiendo de la Reconquista y la creciente importancia que fue tomando Castilla como embrión de la futura nación. Decía que “Castilla es la verdadera forjadora de la unidad y la monarquía españolas; ella las hizo y ella misma se ha encontrado más de una vez enredada en consecuencias extremas de su obra”¹⁰⁷³. Por eso afirmaba que lo castizo era lo castellano¹⁰⁷⁴ pero, ¿qué significaba esto? Definió el término *casta* como la palabra que usualmente se le aplicaba a las especies animales que habían permanecido puras, es decir, sin mezcla. De ahí que *castizo* significase lo que es puro y sin mezcla. Sin embargo, su intención era mostrar cómo este término estaba cargado de una serie de prejuicios según los cuales, las razas mixtas tendrían menos valor que las puras. En opinión de Unamuno, las mezclas, siempre y cuando fuesen entre castas análogas, no sólo no son negativas, sino que contribuían a mejorar la especie¹⁰⁷⁵. Afirmaba que lo

¹⁰⁷¹ ARDILA, J. A. G. “Los caracteres nacionales según ‘En torno al casticismo’ de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 86

¹⁰⁷² Vid. UNAMUNO, M. *En torno al casticismo*, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 803

¹⁰⁷³ *Ob. Cit.*, p. 802

¹⁰⁷⁴ *Ob. Cit.*, p. 805

¹⁰⁷⁵ *Ob. Cit.*, p. 783

verdaderamente originario era “...la humanidad en nosotros”¹⁰⁷⁶, es decir, que lo que verdaderamente único y propio de cada pueblo era lo universal, y lo humano, la humanidad era lo eternamente castizo¹⁰⁷⁷. Por esto afirmaba que “...había que hacer patria para llevar a esta a la humanidad”¹⁰⁷⁸. Esta idea de universalidad como lo específicamente humano se convierte en una idea esencial, puesto que de este modo se podrían evitar los comportamientos racistas y xenófobos si, verdaderamente, la humanidad es lo castizo. Las combinación entre razas vendría a enriquecer al género humano, tal y como apuntaba antes, existiendo un perfeccionamiento de la especie, y con ello, un progreso. Dejarían de tener sentido los proclamas nacionalistas sobre la pureza de sangre, y sus prejuicios contra los *maketos* por considerar que eran de una raza inferior.

En esta línea se integra su teorización más conocida relativa a la historia y la intrahistoria, con la que aboga por la universalidad de espíritu de los pueblos¹⁰⁷⁹. Según Ardila existiría una correspondencia entre la intrahistoria unamuniana y el *Volksgeist* hegeliano, término alemán que significa *espíritu del pueblo*. Apoyándose en el análisis de Pedro Ribas, define el *Volksgeist* como “...aquello de que procede cada individuo y en lo cual vive. Por tanto cada miembro del pueblo es representante de este espíritu”¹⁰⁸⁰. A este, se le superpone el *Weltgeist* o *espíritu del mundo* que sería el espíritu de la entera humanidad. Por tanto, existiría una correspondencia entre el *Volksgeist* y el carácter nacional de un pueblo (historia), y el *Weltgeist* y la tradición eterna (intrahistoria)¹⁰⁸¹. Sin embargo, no es cierta tal correspondencia *sensu stricto*, reconoce Ribas, puesto que mientras para Unamuno la eternidad reside en la intrahistoria, para

¹⁰⁷⁶ *Ob. Cit.*, p. 794

¹⁰⁷⁷ *Ob. Cit.*, p. 797

¹⁰⁷⁸ Vid. UNAMUNO, M. *Epistolario inédito, vol. I*, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 99

¹⁰⁷⁹ Vid. Capítulo *Política e Historia*

¹⁰⁸⁰ Vid. RIBAS, P. “El *Volksgeist* de Hegel y la intrahistoria de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XXI, 1971, Ed. Universidad de Salamanca, p. 24

¹⁰⁸¹ *Ob. Cit.*, p. 29

Hegel estaría en la Historia¹⁰⁸². A pesar de esta dicotomía, Ardila afirma que Unamuno creía que “...*el carácter nacional pertenece y es parte inherente de la tradición eterna*”¹⁰⁸³.

Por tanto, podemos apreciar cómo en Unamuno, a pesar de defender el individualismo a ultranza, también sostenía la idea de una universalidad espiritual de los pueblos, reflejo de su cosmopolitismo. En el fondo de todos los pueblos y naciones del mundo habría un único espíritu, la intrahistoria, que sería la esencia, el sustrato de la historia, dándole unidad a la diversidad.

Este argumento le sirvió para fundamentar su defensa de una España única bajo la cual se agrupasen las distintas variedades regionales. Por esta razón, afirmaba que, a pesar de la preponderancia de Castilla en su formación, no se había quedado ahí, sino que se había ido españolizando aún más, al ir fundiéndose en ella la riqueza de las otras regiones españolas. Por tanto, “España” no se gestó sólo en Castilla, sino que fue creciendo e incorporando la rica variedad cultural de sus regiones, hasta convertirse en lo que actualmente es¹⁰⁸⁴.

Ya vimos en el capítulo anterior cómo Unamuno no simpatizaba con el regionalismo, considerándolo como un retroceso, y tachándolo de egoísta por querer reafirmarse negando al otro. También le criticaba el hecho de que su única inclinación era lograr colmar sus intereses, y no la defensa de ninguna reivindicación política legítima¹⁰⁸⁵. Ni que decir tiene que esta percepción, entonces y ahora, estaba más que justificada. Unamuno se percató de la trama subyacente a los regionalismos existentes, en los que la cuestión económica se imponía a la ideológica, lo que los desautorizaba ante sus ojos. La causa de este hecho era la existencia

¹⁰⁸² Vid. ARDILA, J. A. G. “Los caracteres nacionales según ‘En torno al casticismo’ de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 89

¹⁰⁸³ *Ob. Cit.*, p. 94

¹⁰⁸⁴ Vid. UNAMUNO, M. *En torno al casticismo*, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 802

¹⁰⁸⁵ Vid. Capítulo *Unamuno ante los antecedentes del nacionalismo*

de una notable tensión entre el proteccionismo y el librecambismo, tal y como afirma Torres del Moral¹⁰⁸⁶. Ciñéndonos al caso vasco, ya analizamos el grave conflicto entre la burguesía liberal unida a la naciente industrialización de Vizcaya, y la burguesía tradicional y la creciente masa obrera que trabajaba en sus fábricas. Unamuno no criticó a toda la burguesía, ni a su sistema económico liberal, sino sólo a una parte de la misma, pues se percató de que seguía alineada con el sistema del Antiguo Régimen. Este hecho, según Torres del Moral, lo convertía en un liberal¹⁰⁸⁷, reconociendo además su audacia por su capacidad para intuir esta realidad de la que no se percataron muchos en su época. Lo que estaba claro era que gracias al despegue económico producido por la industria vizcaína, se empezaron a plantear problemas con el gobierno en el intento de lograr una serie de medidas proteccionistas que salvaguardaran sus intereses. Esta nueva clase social recurrió a la política para mantener sus privilegios, y como ya mostramos, muchos de los industriales vascos se convirtieron en diputados o senadores con este fin¹⁰⁸⁸.

Por otro lado, en la conformación de España, existía otra faceta que había que considerar: su relación con las demás naciones. Unamuno afirmaba la tajante necesidad de consolidarse como nación frente a las demás durante su formación como tal, pues necesitamos el reconocimiento de los demás¹⁰⁸⁹. Por tanto, no sólo habría que lograr unificar el país internamente, sino que además había que alcanzar la aprobación de los otros para legitimarnos ante el mundo.

Lo que a nosotros nos interesa señalar es el hecho de que para constituirse como nación no sólo hubo de lograr una unidad

¹⁰⁸⁶ Vid. TORRES DEL MORAL, A. "El problema regional en Unamuno", Revista Española de la Opinión Pública, nº 50, 1997, p. 100

¹⁰⁸⁷ *Ob. Cit.*, p. 100-101

¹⁰⁸⁸ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 248

¹⁰⁸⁹ Vid. UNAMUNO, M. *En torno al casticismo*, O.C. I, (1966), Madrid, Escelicer, p. 803

interna, sino el reconocimiento y la legitimación del otro. Esta situación política y social de la España de finales del XIX y principios del XX no es muy distinta de la actual. Por un lado, vemos con todavía seguimos intentando solucionar el problema de los nacionalismo periféricos, y en casos como el vasco, con el agravante del surgimiento del grupo terrorista ETA y de la ambigua política del Partido Nacionalista Vasco, que amenazan la estabilidad y la unidad de España. Por otro lado, la constitución de la Unión Europea ha exigido la incorporación de nuestro país a un *organismo* superior, debiendo aceptar una serie de leyes y normas a las que ha tenido que adaptarse, a la vez que intenta preservar su personalidad histórica. Lograr armonizar ambos extremos es una ardua tarea que aún hay que solventar.

Por tanto, el problema regional supone un problema no sólo político, sino social que España tiene que superar. Crear la *patria española* pasaba, en opinión de Unamuno, por la unión de los distintos sentimientos regionales dentro de una misma idea de España bajo la que identificarse. De hecho, aseguraba que una Castilla, una Vizcaya o una Cataluña que no pretendiesen incluirse en un gran Estado lo que estarían haciendo sería oprimir las libertades del pueblo¹⁰⁹⁰, por lo que para él era impensable querer la independencia.

Ya vimos cómo pensaba que la pérdida de esa unidad en nuestro país estaba precedida por la falta de una misión ante el mundo que aglutinase en torno suyo al pueblo. Sólo restaurando esta tarea, podrían solucionarse los problemas regionalistas (nacionalistas), para lo cual era necesario la toma de conciencia del destino común del pueblo¹⁰⁹¹. Creía que en todo pueblo subyacía un ideal del universo, puesto que cada uno de ello ve la vida de una

¹⁰⁹⁰ Vid. UNAMUNO, M. *Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial*, (1976), Ed. Christopher Cobb, London, Thamesis Books Limited, p. 183

¹⁰⁹¹ Vid. Capítulo *España como unidad histórica y política*

determinada forma y le atribuye una finalidad. Cuando esto falla, entonces el pueblo entra en decadencia¹⁰⁹².

Este sentimiento, pues, sería el que conseguiría formar la patria española, identificando y superando los distintos sentimientos regionalistas.

2. La crítica al nacionalismo araniano

Aunque ya tratamos la crítica que Unamuno realizó al nacionalismo vasco, queremos aquí incidir en un aspecto que allí no señalamos. Veíamos cómo Unamuno atacaba frontalmente los argumentos básicos del bizkaitarrismo. Sin embargo, nos llama la atención que entre dos hombres tan distintos, como fueron Unamuno y Arana, hallemos un nexo de unión: la visión de sí mismos como despertador de conciencia uno y despertador de la conciencia nacional el otro.

En cuanto al primero, mostramos cómo la tarea que Unamuno se autoasignaba era la de despertar la conciencia de todos aquellos que leyeran, es decir, quería que los individuos fuesen capaces de pensar por su cuenta¹⁰⁹³. Con esto, se patentizaba la misión socrática unamuniana, en la que mediante las polémicas que levantaba mostraba ese interés suyo de que cada uno fuese capaz de reflexionar y sacar sus conclusiones por sí mismo. Podríamos decir entonces que quería sacar al hombre de su *minoría de edad*, evocando el ideal de la Ilustración.

Contrasta esta actitud con la del fundador del nacionalismo vasco. Tras la publicación de “Bizkaya por su independencia” sus seguidores denominaron el libro como el despertador de la conciencia nacional¹⁰⁹⁴, como ya vimos. En el *Discurso de Larrazábal*,

¹⁰⁹² Vid. UNAMUNO, M. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 158

¹⁰⁹³ Vid. Capítulo *El socialismo de Unamuno*

¹⁰⁹⁴ Vid. ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B, p. 13

Arana explicaba cómo tuvo que abandonar su carrera para dedicarse completamente a su verdadera misión, esto es, la de despertar entre sus conciudadanos el sentimiento patrio¹⁰⁹⁵, puesto que creía que ese era el origen del mal de su pueblo. Su autopercepción mesiánica le hizo erigirse como *guía* de unos compatriotas que estaban desorientados por los vertiginosos cambios acaecidos en la sociedad vasca de finales del XIX y principios del XX.

No obstante, no deja de ser curioso este paralelismo entre ambos personajes ya que, aunque pudiera parecer que hablan de lo mismo, en el fondo existen profundas diferencias. La más significativa es la distinta concepción del hombre al que se dirigen. Mientras que Unamuno pretende *educar* a su público, Arana quiere *imponerles* sus ideas por considerar que no han comprendido el origen de sus males. Es evidente que el primero aboga por la constitución de hombres críticos y reflexivos, frente al pobre perfil del hombre que se desprende de la idea arañiana. Pero además, sus intenciones son bien distintas, pues mientras el primero aspira a la formación de una patria universal, el segundo pretende una independencia ilegítima caracterizada por la exclusión de los que compartan sus intenciones.

De este modo, mientras Arana procuraba que el pueblo vizcaíno se levantase contra la *invasión* española, Unamuno pretendía que fuese su patria la que constituyese el origen para el restablecimiento de la moralidad y la espiritualidad española, puesto que ellos eran los depositarios del patrimonio español¹⁰⁹⁶. Y no sólo eso, sino que creía que el objetivo del regionalismo vascongado debía extenderse, citando el himno del árbol de Guernica, "*da y extiende tu fruto por el mundo, mientras te adoramos,*

¹⁰⁹⁵ *Ob. Cit.*, p. 78

¹⁰⁹⁶ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M., LAMAS, B., EREÑO, J. A. "La colaboración de Unamuno en el Liberal de Bilbao (1901-1919)", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 166

árbol santo..."¹⁰⁹⁷. Es decir, que debían extender sus ideas, sus tradiciones, su lengua, sus costumbres, su cultura por el mundo, para conquistarlo y hacerse más fuertes. Este salir hacia fuera pensaba que era más característico de su patria que el intento por parte de los nacionalistas de intentar preservarlo de los demás, de apartarse del mundo¹⁰⁹⁸.

3. Unamuno y el nacionalismo radical

La inclusión de un capítulo en el que analicemos la postura de Unamuno con respecto al tema del terrorismo podría parecer improcedente. Sin embargo, a pesar de que la creación de ETA fue muy posterior, creemos encontrar en el rector de Salamanca argumentos en contra de cualquier forma de acción violenta. Nuestra intención desde el principio ha sido, no sólo analizar su pensamiento, sino actualizarlo, intentando hallar claves que nos ayuden a abrir nuevas perspectivas intelectuales. De ahí, que a continuación tratemos este tema.

La primera alusión que hallamos con respecto al tema del terrorismo tiene que ver con el asesinato de Eduardo Dato a manos de un anarquista. Como consecuencia de este gravísimo hecho, Unamuno expresó su opinión en un artículo en el que manifestaba su repulsa por unos acontecimientos a los que calificó como *bárbaros* y *cruentos*. Protestó contundentemente contra todo tipo de terrorismo, aunque no fue más explícito por considerar que todo lo que pudiese decirse sonase a hueco o a lugar común¹⁰⁹⁹.

Esta actitud violenta no iba con el espíritu unamuniano, y nunca hubiese aprobado la imposición de unas ideas que cada individuo no hubiese aceptado de forma reflexiva y crítica. Por esto,

¹⁰⁹⁷ UNAMUNO, M. *Artículos en 'Las Noticias' de Barcelona (1899-1902)*, (1993), Ed. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Ed. Lumen, p. 223

¹⁰⁹⁸ *Ob. Cit.*, p. 225

¹⁰⁹⁹ Vid. URRUTIA, M. M^a "La colaboración de Unamuno en El Liberal de Madrid", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca, p. 270

decía con Unamuno que “...la patria no puede exigirme que crea disparates; no puede ni debe oscurecerme la verdad. La verdad está por encima del patriotismo”¹¹⁰⁰. Con esto vendría a sostener una actitud de repulsa hacia aquellos movimientos radicales y totalitarios en los que no se admiten disputas ni discrepancias ideológicas. Precisamente este es el rasgo más característico del nacionalismo radical etarra, en el que aquellos que disienten con el aparato del partido, acaban pagándolo con su propia vida. Para Unamuno, esta actitud no tendría sentido a la luz de su concepción del hombre como una persona crítica y metódica. En este sentido, podríamos aplicar el concepto de *ideocracia* a esta situación, recordando que con este quería explicar el hecho de que las ideas fuesen las que gobernasen al individuo, y no al contrario. No aceptaba que estas fuesen aceptadas sin una previa reflexión, por lo que se veía a sí mismo como un ideoclasta, un rompedor de ideas¹¹⁰¹. En el caso que nos ocupa, hubiese criticado abiertamente la actitud totalitaria del movimiento etarra por la inexistencia de un debate abierto y crítico.

4. El nacionalismo unamuniano como cultura patria

Hasta ahora, hemos mostrado el análisis unamuniano sobre el problema del regionalismo, que para él era lo mismo que el nacionalismo. Lo que nos proponemos en este punto es exponer una posible solución, o al menos, un nuevo camino que explorar, que nos sugiere la reflexión de Unamuno:

“si queremos hacer valer nuestra personalidad, derramémosla estampando un sello en cuanto nos rodea. Hagamos como a quien le sobre. Gran poquedad de alma arguye tener que negar al prójimo para afirmarse (...) tengamos también los vascos nuestro imperialismo, un imperialismo sin emperador, difusivo y pacífico,

¹¹⁰⁰ UNAMUNO, M. “Sobre el profesionalismo político”, O.C. IX, (1971), Madrid, Escelicer, p. 1305

¹¹⁰¹ Vid. El capítulo *Unamuno frente a los antecedentes del nacionalismo* en el apartado en el que tratamos los elementos culturales.

*no agresivo y guerrero. Rebasemos de la patria chica, chica siempre, para agrandar la grande y empujarla a la máxima, a la única, a la gran Patria humana*¹¹⁰².

La propuesta unamuniana parte de una postura pacifista para solucionar el conflicto nacionalista. No se tratará de una lucha fratricida en la que sólo pueda sobrevivir un adversario, sino que apuesta por una lucha *cultural*, en la que ganará aquel que sea capaz de hacer prevalecer su personalidad, pero sin menospreciar la del otro. Esta disputa habría de llevarse a cabo mediante un intercambio espiritual entre ambos contendientes. Como ya señalamos al mostrar la problemática en torno a la relación entre España y Europa, lo fundamental era que cada región debería luchar por imponer sus tradiciones, lengua, su modo de entender la vida, en definitiva, en el resto de España. La relación de influencia mutua propiciará el enriquecimiento cultural y el progreso de ambas formas de entender la vida. Por tanto, será necesario reconocer y respetar todas las formas culturales que se engloban dentro de España, aunque esto no habría de suponer la separación de ella. Más bien se trata de que a través de esa amplia gama de peculiaridades regionales se enriquezca el concepto de *lo español*. De la lucha nace el progreso, y con él la vida. La unidad dentro de la pluralidad es la síntesis de su reflexión en torno al nacionalismo.

Lo peculiar y lo inusitado viene de la creencia unamuniana en no estancarse en ese sentimentalismo hacia la patria chica, sino que hay que ir más allá, integrándonos en una concepción más universalista que acoja a toda la humanidad. Exhortaba a su pueblo diciendo “...rebasemos de la patria chica, chica siempre, para agrandar la grande y empujarla a la máxima, a la única, a la gran Patria humana”¹¹⁰³. Esta reflexión estaría íntimamente relacionada con la idea de que

¹¹⁰² UNAMUNO, M. “Discurso en los juegos florales celebrados en Bilbao el día 26 de agosto de 1901”, O.C. , IV, (1968) Madrid, Escelicer, p. 240

¹¹⁰³ *Ibidem*.

los pueblos avanzan y progresan gracias a que la mezcla entre distintas culturas haría posible el desarrollo de los pueblos, como vimos antes al tratar el regionalismo. Aspira a la creación de una única *patria* universal, de la que se infiere la igualdad de todos los hombres. Esta tesis estaría en contra de las argumentaciones nacionalistas, que proclamaban la necesidad de la pureza étnica, despreciando el intercambio entre culturas debido a sus fuertes contenidos xenófobos y racistas. Esta actitud, no sólo la considera como un retroceso en la vida del pueblo, sino también como un paso atrás en el espíritu de la humanidad. Ya hemos señalado el estrecho vínculo existente entre el nacionalismo y el patriotismo, y cómo, de la manipulación del lenguaje de este último, se aprovechó el nacionalismo. Toda esta problemática también la intuyó Unamuno, y, como mostramos defendía la necesidad de reformar el espíritu patriótico español. Con esto, nos ofrece otra poderosa arma que nos puede ayudar a enfrentarnos al nacionalismo, pues restaurando el verdadero sentido del amor a la patria, podremos aunar las voluntades y los sentimientos del pueblo, y además, desmontar el falso discurso nacionalista. La oposición entre ambos discursos desenmascararía la falacia que impregna lo más profundo de un nacionalismo cuya preocupación última suele ser económica, pero que se disfraza de sentimentalismo y de victimismo para conseguir simpatizantes. Hay que escapar de estos extravíos ideológicos percatándonos de que la estrechez espiritual es una característica común a todas ellas. Frente al retroceso histórico, hemos de oponer el progreso y el crecimiento espiritual de la humanidad.

Por tanto, el nacionalismo unamuniano se caracteriza por ser una reivindicación cultural de cada pueblo. Defendía los rasgos propios tanto de los vascos como de los catalanes (en el fondo, de todo pueblo), la conservación de sus culturas y tradiciones, e incluso, la posibilidad de implantarlas en el resto de España, pero

todo esto de forma democrática y dentro de la unidad del estado español. Lo que es evidente es que Cataluña y el País Vasco no pueden separarse y constituirse como estados independientes porque forman parte de España, tanto histórica como política y territorialmente. Sólo les queda *conquistar* el resto del territorio imponiendo sus espíritus, sus tradiciones y sus lenguas, por lo que exhorta a los vascos a expresar su alma mediante la lengua castellana, y con ello les proporciona el modo de conquistar España¹¹⁰⁴. Pero además, esta imposición puede tomar otros rasgos, tal y como propone en el siguiente artículo:

“Si, como se dice en España, los vascos, por una u otra razón, mostramos mayor capacidad para la administración pública que los demás pueblos de la nación, no debemos contentarnos con el especial régimen administrativo – autonómico, sino que debemos tender a apoderarnos de las riendas de la administrativas españolas y administrar a los demás, ya que ellos no saben hacerlo, y enseñarles cómo se administra”¹¹⁰⁵.

La imposición de cada una de las regiones tendría también un cierto sentido de perfeccionamiento del país, puesto que según sus capacidades podrían ocuparse de un determinado aspecto de la administración estatal. Según las capacidades propias de cada región, podrían ocuparse de una determinada parcela del Estado, por lo que, con ciertas reminiscencias platónicas, desarrollando las potencialidades de cada una de ellas, se ocuparía un lugar en la sociedad.

En su intento por lograr esta fusión, él mismo se erigió como adalid de esta empresa, exclamando que su deber era “...descastellanizar España”¹¹⁰⁶. Después amplió esta conquista, y

¹¹⁰⁴ Vid. UNAMUNO, M. “Sobre el imperialismo catalán”, O.C. III, (1968), Madrid, Escelicer, p. 1305

¹¹⁰⁵ UNAMUNO, M. “La crisis actual del patriotismo español”, O. C. , I (1966), Madrid, Escelicer, p. 1293

¹¹⁰⁶ UNAMUNO, M. *Epistolario inédito, vol. I*, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe, p. 202

recomendaba no circunscribirse sólo a España, sino expandirse al resto del mundo¹¹⁰⁷. Y contra los que no aceptaban esta idea decía que se quedasen “...cantando el Guernicaco y creyendo patrañas que donde yo vaya irá conmigo mi casta, lo más fuerte de ella. Quédense ahí...”¹¹⁰⁸.

Esta tesis unamuniana defendería, pues, un multiculturalismo dentro del estado español, con lo que podemos apreciar lo novedoso de su enfoque entonces, y que podemos trasladar al momento actual para tratar de solucionar los problemas derivados del nacionalismo. El respeto y la consideración al *otro* es esencial en esta perspectiva, pues si pretendemos alcanzar una convivencia tranquila y sin violencia hemos de comenzar reconociendo la igualdad de todos los hombres y todos los pueblos. Esto es lo que Unamuno buscaba, la integración de todas las regiones españolas en un único estado y espíritu que recoge lo que somos, españoles, pero también exige el respeto mutuo entre ellas. Añadiendo, además, el ideal de que cada región se ocupase de aquel aspecto para el que mejor estuviese preparada, y con esto, la idea de perfeccionamiento de nuestra sociedad como un todo.

Queremos concluir recurriendo a la idea unamuniana de tolerancia, puesto que creemos que en ella hallamos una clave esencial en nuestro problema. Según este, las ideas no eran ni buenas ni malas, sino que lo que hace que lo sean es el uso que de ellas se hace¹¹⁰⁹. Era la ideocracia de la que antes hablábamos. Precisamente en esta relatividad fundamenta la tolerancia, puesto que aceptando lo relativo de las ideas, podremos escapar de actitudes intransigentes. Donde ella esté, se juzgará a los hombres por las cosas que hacen y no por las ideas que siguen, decía

¹¹⁰⁷ *Ob. Cit.*, p. 243

¹¹⁰⁸ UNAMUNO, M. *Cartas íntimas*, (1986), Ed. Javier González Durana, Bilbao, Eguzki Argitaldaria, p. 121

¹¹⁰⁹ Vid. URRUTIA LEÓN, M. M. “Artículos salmantinos dispersos de Unamuno”, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 225

Unamuno. Porque para él, no podría existir una auténtica paz allí donde unos pocos tratasen de constituirse aparte del resto de la comunidad, evitando toda diferencia doctrinal entre ellos¹¹¹⁰.

¹¹¹⁰ *Ob. Cit.*, p. 226

8. CONCLUSIONES COMPARATIVAS Y RELACIONALES: (TRAS EL NACIONALISMO)

“Ama, ama, y ensancha el alma”¹¹¹¹

Apenas inaugurado el siglo XXI, seguimos intentando hallar soluciones a cuestiones que datan del siglo XIX. El problema de los nacionalismos ha sido una de las grandes preocupaciones durante este extenso período de tiempo en todo el mundo.

Sin embargo, y a pesar de que vivimos una época caracterizada por la globalización, por la necesaria interdependencia de todas las sociedades, el nacionalismo sigue generando tensiones y violencia. Es paradójico que el camino de nuestra civilización apunte a la creación de sociedades transnacionales, y que, sin embargo, existan aún reivindicaciones de grupos que pretenden, mediante la independencia, que se le reconozcan sus peculiaridades culturales. Evidentemente, no podemos generalizar, pero en el caso que nos ocupa, el vasco, sus reivindicaciones no están justificadas, ni entonces ni ahora.

Por tanto, vemos cómo el problema del nacionalismo en España sigue siendo plena actualidad, por lo que la búsqueda de nuevas formas de afrontar esta enrevesada cuestión, es fundamental para lograr el equilibrio y la paz en una sociedad que día a día va acusando el desgaste que supone, no sólo la presión política de los distintos nacionalismos, sino también la tragedia del terrorismo. Ciertamente que no pueden equipararse ambos términos, aunque sí es inevitable tener que señalar el papel desestabilizador

¹¹¹¹ EXTREMODOURO, *Ama, ama, y ensancha el alma*, (1993), ¿Dónde están mis amigos?, DRO.

que tienen los distintos partidos nacionalistas en España. Es, pues, una cuestión capital que hay que solucionar para obtener una convivencia pacífica y respetuosa con los distintos sentimientos regionales que se engloban dentro de eso que llamamos España.

En este intento de encontrar nuevos caminos para resolver tan peliagudo asunto hemos recuperado el pensamiento de una de las más destacadas figuras de todos los tiempos: don Miguel de Unamuno. A lo largo de todo nuestro trabajo, hemos ido desplegando los presupuestos filosóficos, históricos y políticos en los que basó sus críticas y opiniones sobre el nacionalismo. Lo que es indiscutible es su peculiar perspectiva, que se nos presenta como una visión distinta y original. Quizá lo más sobresaliente de esta actitud sea el compromiso con la verdad que latía en toda su reflexión, no sólo filosófica sino también política. Para Unamuno la verdad tenía que estar, necesariamente, en la raíz de toda cuestión que pudiera surgirle a cualquier hombre. Tal vez sea esta la clave, la relación entre el hombre y la verdad, puesto que lo que realmente le importaba era el hombre de carne y hueso, el vivir de todo hombre concreto. El compromiso con la verdad como algo esencial para la existencia humana fue fundamental en su reflexión, pero también en su vida. Sólo puede haber un vivir auténtico si existe ese compromiso entre hombre y verdad. Su personal método de reflexión es inherente a todo su pensamiento, como hemos visto reflejado tanto en su filosofía como en su pensamiento político. Sólo se doblegó ante la verdad, tratando siempre de mantener su independencia y libertad de opinión y evitando ser clasificado con etiquetas o ideologías. Por tanto, no ha de extrañarnos que su aspiración primordial, no sólo en su razonar sino en su vivir (términos que en él se hallaban intrínsecamente unidos) tuviese como meta la verdad. De ahí que podamos afirmar que el problema de Unamuno con el nacionalismo fuese un problema gnoseológico,

puesto que no soportaba la falsificación de la verdad histórica que, sistemáticamente, hace todo nacionalismo, especialmente el vasco.

El inicio de nuestra investigación debía comenzar ubicando a Unamuno dentro del contexto histórico y social acorde con el tema a examinar, esto es, el nacionalismo vasco. Por esto, efectuamos una primera parte en la que mostrar los antecedentes del problema. Comprender el origen del nacionalismo pasa por entender los elementos que dieron lugar al mismo: los fueros, el carlismo, la invención de la historia, la mitología y la lengua, o la industrialización. Con esto, estábamos en disposición de analizar los presupuestos del fundador del nacionalismo, es decir, Sabino Arana. Después vino la reflexión sobre sus continuadores, tanto en la parte moderada (PNV) como la radical (ETA). Con esto, sólo nos quedaron dos aspectos reseñables: la cuestión del nuevo proyecto de Estatuto de Autonomía (*Plan Ibarretxe*) y la utilización del discurso político con fines ideológicos.

El recorrido histórico por el nacionalismo vasco fue esencial, como hemos visto, para situar a Unamuno en la cuestión tratada. Es entonces cuando estuvimos en disposición de analizar su pensamiento. Partiendo de su reflexión filosófica, hemos pasado a la política para, finalmente, mostrar su crítica al nacionalismo. Comenzamos mostrando su particular visión del antecedente del nacionalismo: el regionalismo. Este fue un movimiento reivindicativo de algunas regiones por mantener sus peculiaridades propias, y que posteriormente ha sido considerado como el origen de la radicalización de la ideología nacionalista. Cataluña y el País Vasco fueron, y son, los dos grandes modelos del nacionalismo naciente, y ya Unamuno distinguió entre ambos modos de entender una misma cuestión. Mientras que sí reconoció y aceptó las reivindicaciones y el modo de hacer catalán, no tuvo la misma actitud ante los vascos. Como ya vimos, para Unamuno había una evidente utilización política de elementos culturales y tradicionales

en el intento de conseguir arraigar el nuevo espíritu nacionalista creado por Arana. La manifiesta falsificación de la historia, la mitología y la lengua vasca es denunciada por Unamuno. Chaho, Navarro Villoslada o Vicente Arana fueron algunas de las figuras principales que se encargaron de la creación de una mitología vasca inexistente. Desde estas ficciones, Sabino Arana se encargó de ir asentando las bases ideológicas de un partido nacionalista en el que el principal elemento diferenciador fue el origen de cada individuo. Todo el que no fuese vasco sería sentido como un enemigo, porque la ideología de Arana se caracterizaba por ser extremadamente xenófoba y racista. Este comportamiento fue criticado duramente por Unamuno, que creía que el ser y el sentirse vasco no tenían porqué alcanzarse mediante engaños y ficciones subvencionadas por los ricos industriales. Además no estaba de acuerdo con fomentar ese sentimiento anti-castellano y la creciente aversión hacia lo no-vasco.

En el caso catalán, su relación con respecto al Estado giraba en torno a sus intereses mutuos, y no era tanto una cuestión de independencia con respecto a España, sino el reconocimiento de igualdad con ella, así como la admisión y aceptación de sus tradiciones más características y de su lengua.

Será precisamente este el principal argumento que utilizará Unamuno: el de la lengua. Mientras que la lengua catalana gozaba de una excelente salud, el vascuence estaba agónico y a punto de desaparecer a causa de su incapacidad de ser una lengua de cultura. A finales del XIX, el vasco apenas era hablado y entendido por una mínima parte de los habitantes de aquellas tierras. Al no haber habido una evolución del lenguaje junto a la sociedad y la cultura a que pertenecía, existía una manifiesta imposibilidad de expresar el espíritu más propiamente vasco. No quedan apenas vestigios de una literatura vasca a lo largo de la historia, puesto que era una lengua predominantemente oral. Además hay que señalar que los

documentos más antiguos en euskera provenían de la parte francesa, por lo que la dificultad es mayor por la mediación de otra lengua en su formación.

En multitud de artículos hemos rastreado esta tesis unamuniana y mostrado cómo la solución que propone ante la desaparición de esta lengua consistía en la aceptación entre los vascos del uso del castellano como forma de expresión propia. Esta idea no es incoherente si tenemos en cuenta que realmente el idioma mayoritario entonces (y aún hoy en día) es el castellano, mientras que el vasco estaba casi extinto. Sin embargo, la oposición desde los círculos más extremistas del nacionalismo fue radical, y se apostó por imponer una lengua extraña y ajena a la mayoría de los vascos. Y junto a esta *nueva* lengua, se implantó una historia y una mitología concebidas en virtud de sus intereses ideológicos, lo que originó en Unamuno un fuerte rechazo y su propuesta de erigirse como *ideoclasta* para rebatir semejantes falsificaciones. Existía un claro intento de desmarcarse de España haciendo hincapié en aquellos *supuestos* elementos diferenciadores, con el fin de mostrar la independencia histórica de los vascos con respecto al resto de los territorios. Es aquí, donde comienzan a surgir los movimientos que reivindican la independencia vasca, y con ellos, el problema de la unidad política y territorial de España.

Ya mostramos, cuando expusimos su pensamiento político, cómo Unamuno luchaba por restablecer la unidad política de España en un momento en el que empezaban a surgir con fuerza los movimientos nacionalistas. No creía que dicha unidad fuese absolutamente antagónica con el reconocimiento de las distintas *personalidades* o regiones que integran nuestro país. Pensaba que de esta pluralidad de modos de vida se debía alimentar nuestro espíritu más patriótico, porque sería esa pluralidad cultural la que permitiría el enriquecimiento y el progreso del país. No podemos olvidar que para Unamuno era esencial el enfrentamiento para que

la vida y la Historia progresaran. Todo lo que no provocase el desarrollo y el progreso, no servía para vivir y por tanto, era ineficaz para el hombre. Las interpretaciones fraudulentas que desde el nacionalismo vasco se iban creando para adoctrinar a sus conciudadanos serían inadmisibles, tanto para el progreso de la sociedad como el del hombre, y faltaría a ese compromiso con la verdad al que aludíamos al comienzo. De la dinámica entre las diferencias sociales y culturales entre las distintas regiones españolas, se revelaría un espíritu español más rico y complejo, de modo que no sólo saldríamos beneficiados de cara a la política interior, sino que además, seríamos capaces de competir con Europa. Es la problemática de la europeización, tema tan discutido entre los intelectuales de la época. Debido a la inestabilidad interna de aquellos años, España se quedó al margen del progreso social, cultural, científico y político con respecto a Europa. Unamuno intuyó que para salir de semejante estado de incultura y atraso tendríamos que abrirnos a Europa. Teníamos que intentar progresar y ponernos al nivel europeo, pero siempre haciéndolo a nuestro modo, desde nuestras raíces. Una difícil combinación entre lo español y lo europeo que podría ser la solución al problema, y que demuestra cómo en Unamuno hubo siempre un intento de aunar los polos más distantes para lograr el enriquecimiento mutuo de las partes. Esta teoría también la utilizó en la reflexión acerca del nacionalismo, reivindicando la necesidad de la *imposición* de cada región de su espíritu en el resto de las regiones españolas. Es decir, cada una de ellas debía intentar conquistar el resto del país imponiendo sus tradiciones y costumbres. Así, Cataluña debía catalanizar, el País Vasco, vasconizar, etc. Estaríamos ante la imposición cultural de las características propias de cada región, pues el objetivo era conseguir una mejor comprensión de cada una de ellas. Pero también, lograr que cada una de ellas se implicase en la administración del Estado en función de sus capacidades. En

definitiva, se trataría de alcanzar la máxima efectividad de una España unificada.

Esta opinión, a pesar de reconocer las distintas características culturales de cada una de las regiones españolas, no le protegió contra las violentas críticas de los nacionalistas. Y sin embargo, pese a todos los ataques que lanzó contra esos focos nacionalistas, siempre se vanaglorió de su procedencia vasca, recordando con añoranza su Bilbao natal a pesar de ser plenamente consciente de los cambios acontecidos en su patria. Ni su origen vasco le salvó de la cólera de los nacionalistas, cuya actitud entonces, y aún hoy, se caracteriza por la idea de que todo el que no esté *con* ellos, está *contra* ellos. No hay un término medio entre *ser vasco* y *ser español*, pues son categorías que se excluyen una a la otra. Para Unamuno no existía contradicción entre ambos conceptos, y él mismo, aún reconociendo su origen vasco, se autoproclamaba enteramente español. Fatídicamente, este prejuicio aún está vigente hoy en día, por lo que la búsqueda de soluciones se ve entorpecida por su acción efectiva en gran parte de la sociedad vasca.

La propuesta unamuniana parte de la necesidad de crear ese espíritu patriótico español que se había perdido. La clave para comprender esta opinión consistía en la distinción que estableció entre nacionalismo y patriotismo, pues mientras la primera era una categoría histórica y por ello destinada a desaparecer, la segunda estaba por encima de estos constructos, generalmente creados a imagen y semejanza de las distintas ideologías e intereses. Se trataba de oponer al espíritu nacionalista, el espíritu por la patria, el patriotismo. Vimos cómo los distintos males que afectaron a España a finales del XIX y principios del XX hicieron que hubiese en la sociedad un sentimiento de desesperanza y humillación que se filtró en todas las capas sociales. Con todas esas catástrofes, se perdió de vista el objetivo común bajo el que se reconocían los españoles, permitiendo que movimientos como el del nacionalismo

consiguiesen hacer mella entre los desencantados ciudadanos. La solución, según Unamuno, debía pasar por encontrar ese común objetivo y fin que se había malogrado, para poder aunar a los españoles ofreciéndoles una nueva identidad y un nuevo destino. Y después, proponía la conquista de Europa, del mundo. Una única patria para toda la humanidad. Con su idea de progreso aplicada al hombre, a todos los hombres, pretendía la creación de una única patria en la que se integrasen todas las naciones. No cabrían, pues, prejuicios sobre raza o procedencia, todos seríamos iguales según este universalismo unamuniano.

Por tanto, siendo el primer paso el de construir una identidad que englobe a todos los regionalismos peninsulares, ¿cómo podremos hacerlo? Unamuno creía que mediante el diálogo, porque sólo discutiendo abiertamente la cuestión se podrían vislumbrar nuevos caminos y soluciones. Este diálogo que reivindicaba y exigía como inicio para remediar la situación no se llegó a realizar efectivamente, agravando aún más la situación política y social de España. La incomunicación entre ambos extremos, unida a la falta de unidad política ante el nacionalismo, no sólo han conseguido debilitar a la política y a los políticos, sino que han creado un evidente malestar en la sociedad. Lo más delicado de la situación viene dado por la inversión de posturas en las relaciones entre los nacionalistas y los partidos políticos “españoles”¹¹¹², que han provocado que se hayan legitimado muchas acciones y opiniones que no tienen ninguna base lógica ni racional. No es este el sitio para ocuparnos de la reflexión en torno a la compleja situación actual del nacionalismo dado el objetivo de nuestra investigación, pero lo que sí podemos afirmar es que la ya

¹¹¹² Ver el artículo de Carlos Martínez Gorriarán en *Razones contra la violencia*, (1998), Bilbao, Bakeaz, p.83-132. En él podremos encontrar un minucioso análisis de lo que él llama “el discurso del medio”, y la inversión de valores en las relaciones entre el nacionalismo vasco, E.T.A. y el Estado, y que evidencia esa problemática que hemos señalado.

temprana intuición unamuniana sobre la cuestión podría constituir un camino nuevo para explorar otras opciones.

Por tanto, para terminar, vamos a recapitular brevemente, los posibles pasos a seguir que nos ha ofrecido el análisis de las meditaciones unamunianas. En primer lugar, se debería comenzar por adquirir un compromiso ineludible con la verdad por las partes interesadas, de modo, que habría que emprender el análisis de las bases ideológicas del nacionalismo, aceptando, igual que hizo Unamuno, la realidad del problema vasco. Desde ahí, y siempre siguiendo el camino trazado por este, tratar de caracterizar el concepto de patria, mostrando qué ha de significar el ser español, y valorando la pluralidad regional del país. Sólo así se podría *conquistar* España, imponiendo pacíficamente las tradiciones y las peculiaridades propias de unas regiones sobre otras. Esta pluralidad cultural por la que apuesta Unamuno supondría el inicio de una nueva forma de entender el nacionalismo (aunque más bien habría que eliminarlo y comenzar a hablar de patriotismo) exigiendo un respeto mutuo entre las distintas formas de entender la vida en cada rincón de España, y sin pretender favorecer a unas sobre otras. El respeto como el presupuesto fundamental de una tarea que no pretender unificar los distintos sentimientos de cada región en uno sólo, sino que persigue y desea la creación de un espíritu español que los englobe y reconozca a todos por igual. Pero además, esta idea no ha de circunscribirse a nuestro país, sino que Unamuno aspiraba a la *conquista* de Europa, del mundo entero en una gran patria. Un cosmopolitismo en sintonía con estos tiempos de la globalización y de las sociedades transnacionales. Una intuición valiosa que abre la puerta a la integración de hombre, de todos los hombres, en una única sociedad mundial. Por tanto, visto esto, hemos creído que la propuesta unamuniana nos brinda una valiosa oportunidad para resolver un espinoso conflicto que hoy por hoy, no parece poder solucionarse satisfactoriamente.

En conclusión, hemos aprendido con Unamuno que la tolerancia, el respeto y la verdad son los tres pilares básicos para lograr establecer un diálogo efectivo entre las partes en conflicto, y que sólo desde ellos se podrán buscar soluciones reales al nacionalismo más tradicionalista.

9. ANEXO

BIBLIOTECA VASCA DE UNAMUNO

- ALLENDE SALAZAR, ÁNGEL. *Biblioteca del Bascófilo*. Madrid. Tello. 1887. Pp. 483. U – 731
- ALZOLA Y MINONDO, PABLO. *Colección de discursos y artículos*. Bilbao. Casa de Misericordia. 1896. Uc
- *La política económica mundial y nuestra reforma arancelaria*. Bilbao. Casa de Misericordia. 1906. Pp. 393. U-1859
- *Régimen económico – administrativo, antiguo y moderno de Vizcaya y de Guipúzcoa*. Bilbao. Casa de Misericordia. 1910. Pp. 430. U-2464
- ARANA GOIRI, SABINO. *Lecciones de ortografía del euskera bizkaíno*. Bilbao. Sebastián de Amorrortu. 1896. Pp. 305. U-5697
- ARANA, VICENTE DE. *Leyendas del norte*. Pról. Fermín Herrán. Vitoria. Ilustración. 1890. Pp. XXII. U-3465
- ARESE'TAR EMETERI. *Txindor*. Donostiyan. Leizaola'ren Irarkolan. 1928. Pp. 158. U-5715
- ARRIAGA, EMILIANO DE. *Lexicón bilbaíno*. Bilbao, Amorrortu. 1896. Pp. 317. U-5067
- *Chiplis-Chaplas*. Bilbao. Amorrortu. 1899. Pp. 334. U-4010
- *La pastelería*. Bilbao. Martín y Amilibia. 1908. Pp. 283. U-8761
- *Revoladas de un chimbo*. Pról. Unamuno. Bilbao. Aldama. 1920. Pp. XV, 247 (2 copies) U-3031, U-3677
- *Compilación de varios artículos literarios*. Bilbao. Arrechadle y Celorrio. 1920. Pp. 270. U-3959
- ARZADUN Y ZAVALA, JUAN. *Poesía*. Pról. Unamuno. Bilbao. Bibl. Bascongada. 1897. Pp. XI, 163. Uc
- *Cuentos militares*. Bilbao. Ed. Vizcaína. [1903]. Pp. 139. U-4685
- *Albores de la independencia argentina*. Madrid. Eduardo Arias. 1910. Pp. 135. (2 Copies). U- 5515, U-5023
- ASTARLOA Y AGUIRRE, PEDRO PABLO. *Apología de la lengua bascongada*. Madrid. Ortega. 1803. Pp. XXIV, 452. U-4274
- ASTIGARRA Y UGARTE, LUIS DE. *Diccionario manual bascongado y castellano*. Tolosa. López. 1881. Pp. 89. U-5623 (Incomplete)

- AXULAR, PEDRO DE. *Gueroco guero edo arimaren eguitecoen gueroco utzteac cenbat calte eta çorigaitz dakharquen*. Bayonan. Lamaignère, Alhargunarem Moldequintcan. 1864. Pp. 560. U-1567
- AZCOITIA, XABIER DE. *Defensa de la obra de los vascos. Cavernícolas, cavernícolas!* Bilbao. Imp. Mayli. 1931. Pp. 62. U-5652
- AZKÚE, RESURRECCIÓN M^a. *Gramática eúskara*. Bilbao. Astuy. 1891. Pp. 401. (2 copies). U-33, U- 1209
- *Lenengo Irakurgaie beinda betiko*. Bilbao. Casa de Misericordia. 1893. Pp. IV, 128, (2 copies), U- 2255-6
- BALPARDA, GREGORIO DE. *Don Martín de los Heros y el progresismo vascongado de su tiempo*. Bordeaux. Feret. 1925. Pp. 47. U-5758
- *Historia crítica de Vizcaya y de sus fueros. II. El primer fuero de Vizcaya. El de los señores*. Bilbao. Mayli. 1933-4. Pp. 559. U-4143
- *Historia de Valsameda por don Martín de los Heros*. Bilbao. Ed. Junta de Cultura de la Diputación de Vizcaya. 1926)
- BARÁIBAR Y ZUMÁRRAGA, FEDERICO. *Vocabulario de palabras usadas en Álava*. Madrid. Ratés. 1903. Pp. 325. U-793
- BARANDARIÁN, J.M. – EGUREN, E. – ARANZADI, T. *Exploraciones de la caverna Santimamiñe*. Bilbao. Ed. De la Diputación de Vizcaya. 1931. Pp. 114. (2 copies).U- 3541, U-5747 (Bilbao, Grijelmo. 1925. Pp. 50)
- *El eúskara o el bascuence en 120 lecciones*. Bilbao. La propaganda. 1896. Pp. 147. U- 1891
- BAROJA, PÍO. *Vidas sombrías*. Madrid. Marzo. 1900. Pp. 160. U-3974
- *La casa de Aizgorri*. Bilbao. Bibl. Bascongada de Fermín Herranz. 1900. Pp. 227. U-3671
- *Aventuras, inventos y mixtificaciones de Silvestre Paradox*. Madrid. Rodríguez Serna. 1901. Pp. 284. U- 5855
- BILBAO, E. *Vizcaya ante el siglo XX*. Pról. Pablo de Alzola. Tomo I. Bilbao. Cardenal. 1901. Pp. 134. U- 3640
- BREA, ANTONIO. *Campaña del norte de 1873 a 1876*. Barcelona. Biblioteca Popular Carlita. 1897. Pp. 524. U-1715

- BRUNET, PIERRE GUSTAVE. *Anciens proverbes, basques et gascons*. Bayonne. Cazals. 1873. Pp. 29. U-4299
- BUENO, MANUEL. *Cuentos e historias*. Bilbao. Müller y Zavaleta. 1896. Pp. 204. U-503
- *Corazón adentro*. Madrid. Sáenz Jubera. 1906. Pp. 328. U-2344
 - *El sabor del pecado*. Barcelona. Araluce. 1935. Pp. 376. U- 3789
- CALLE YTURRINO, ESTEBAN. *Rimas, sonetos y madrigales*. Alicante. Muñoz. 1915. Pp. 133. U- 2680
- CAMPION, ARTURO. *Ensayo acerca de las leyes fonéticas de la lengua eúskara*. San Sebastián. Baroja. 1883. Pp. 68. U- 3702
- *Euskariana I y II*. 2 vols. Bilbao. Biblioteca Bascongada. 1896-7. U- 2075-6
 - *Discursos políticos y literarios*. Pamplona. Erice y García. 1907. Pp. 315. U- 3644
 - *La bella Easo*. 2 vols. Pamplona. Erice y García. 1909. U-3505-6
- Y BROUSSAIN, PIERRE. *Informe de los señores académicos...a la Academia de la Lengua Vasca sobre unificación del Euskera*. Bilbao. Ave-María. 1920. Pp. 20. U-1549
- CARDAVERAZ, AGUSTÍN. *Ondo iltzen icasti eta ondo iltzen lahuntzeko ejercicioa*. Iruña. 1765. U-465
- CHOURIO, JEAN MICHEL. *Iesu-Christoren imitazionea*. Bayonna. 1720. U-4426
- Congreso de Estudios Vascos*. Oñate. 1918. Bilbao. Rochelet. Ff. 16. U-3932
- CRUZ-OLÓRIZ, JUAN DE LA. *Vade-Mecum del contribuyente vizcaíno*. Bilbao. Grijelmo. 1926. Pp. 163. U- 5669
- DODGSON, EDWARD SPENCER. *Le verbe basque trouvé et défini dans l'épître de St. Jacques*. Chalán-sur-Saone. Marceau. 1899. Pp. 40. U-5268
- *The verb in the second book in Guipuskoan bask*. Hertford. Stephen Austin. 1901. Pp. 44. U- 2615
- El sitio de Bilbao de 1874 por un testigo ocular, con prólogo de Don Gumersindo* Madrid. Casa Editorial de Medina y Navarro. 1875? Pp. 152. U-5710

- ECHEBARRÍA, EZEQUIEL DE. *Etimologías vascongadas o sea ensayo sobre la interpretación y reconstrucción del vocabulario vascongado*. Durango. Soloaga. 1899. Pp. VIII, 238. U-4269
- ECHEGARAY, BONIFACIO. *El proceso de Zamacolada*. Bilbao. Cultura Vasca. 1921. Pp. 63. U-2512
- *Aspectos jurídicos de la Zamacolada. Régimen y gobierno del Puerto de la paz. Conferencia*. Bilbao. Grijelmo. 1921. Pp. 35. U-4322
- ECHEVARRÍA, MARIANO DE. *Bilbao ante el bloqueo y el bombardeo de 1873-1974*. Bilbao. J. F. Mayor. 1874. Pp. VI, 185. (2 copies). U-5702-3
- EGAÑA, PEDRO DE. *Breves apuntes en defensa de las libertades vascongadas*. Bilbao. Dalmas. 1870. Pp. 170. U-3691
- ERCILLA Y ZÚÑIGA, ALONSO. *La Araucana*. 4 vols. París. Cormon y Blanc. 1824. U-4063-6. Ed. Del Centenario. Biografía de José Toribio Medina. 3 vols. Santiago de Chile. Elzeveriana. 1910-17. U-3559-61
- Del espíritu de los vascos*. Palabras preliminares de J. Ortega y Gasset. Bilbao. Editorial Vasca. 1920. Pp. 179. U- 1143, U-6016, U-6045, U-6014
- Euskalzale. Euskerazko Albistari Edergarriduna*. Bigarren urteko liburua. 1899. Bilbao.
- Euskeltzale – Bazkuna. Clave de ejercicios*. Bilbao. Editorial Vasca. 1918. Pp. 22. U-2257
- Euskeltzale – Bazkuna. Método gradual para aprender el euskera*. Bilbao. Editorial Vasca. 1918. Pp. 116. U-2258
- Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*. Ed. Y estudio de Américo Castro y F. De Onís. Centro de Estudios Históricos. 1916. Pp. 339. U-726
- Fueros, privilegios, franquezas y libertades del M. N. Y M. L. Señorío de Vizcaya*. Bilbao. Egusquiza. 1761. Ff. 383. U- 1164
- GABELENTZ, GEORG VON DER. *Die Verwandtschaft des Baskischen mit den Berbersprachen Nord-Africas*. Herausgegeben. Dr. A. C. Graf von der Schulenberg. Braunschweig. Sattler. 1894. Pp. V, 286. U- 821
- GARAT, DOMINIQUE JOSEPH. *Origine des Basques de France et d'Espagne*. París. Hachette. 1869. Pp. 294. U-4015

- GÁRATE, JUSTO. *Los estudios de medicina en el País Vasco*. San Sebastián. Diputación de Guipúzcoa. 1929. Pp. 19. U-4946
- *Polémica entre 'El Liberal' y 'La Gaceta del Norte'. El padre Laburu en la biología*. Bilbao. Dochao. 1930. Pp. 70. U-4117
- GARCÍA Y GALDÁCANO, JOSÉ M^a. *Pláticas parroquiales*. Bilbao. Muller y Zavaleta. 1908. Pp. 226. U-2129
- GASCÚE, FRANCISCO. *Origen de la música popular vascongada. Boceto de estudio*. París. Chamion. 1913? Pp. 162. U-1677
- GAZTELU, J. *Escepticismo y realidad. Pláticas filosóficas*. San Sebastián. La voz de Guipúzcoa. 1910. Pp. 115. U-322
- *Estudios sobre la composición política de Guipúzcoa*. San Sebastián. Baroja. 1913. Pp. 147.. U- 3582
- *Los vascos y sus fueros*. San Sebastián. Martín, Mena. 1915. Pp. 284. U-1140
- D
- GORTÁZAR, JUAN CARLOS DE. *Bilbao a mediados del siglo XIX, según un epistolario de la época*. Bilbao. Bibl. Amigos del País. 1920. Pp. 261. U. 1437
- Guía de Bilbao y conductor del viajero en Vizcaya*. Bilbao. Depont. 1846. Pp. 125. U-1575
- GUIARD LARRAURI, TEÓFILO. *Historia de la noble villa de Bilbao*. 3 vols. Bilbao. Astuy. 1905-8. U-2597-9
- Y TORRES LÓPEZ, MANUEL, Y ELÍAS Y SUÁREZ, ANTONIO. *Las ordenanzas del consulado de Bilbao*. Tres conferencias. Bilbao. Academia de Derecho y Ciencias Sociales de Bilbao. 1931. Pp. 104. U-2507
- HENAO, GABRIEL. *Averiguaciones de las antigüedades de Cantabria*. 7 vols. Tolosa. López. 1894-5. U- 3003-9
- HEROS, MARTÍN DE LOS. *Historia de Valsameda*. . Bilbao. Echeguren y Zulaica. 1926. Pp. 525. U-4952
- *Privilegios reales de Valmaseda. Apéndice a las historia de Valmaseda*. Bilbao. Echeguren y Zulaica. 1926. Pp. 112. U-5760
- HERRÁN, FERMÍN. *Apuntes para una historia del teatro español antiguo*. Mdrid. F. Fe. 1887. Pp. 270. U- 2702

- HILLMAN, ADOLF. "Antonio de Trueba", *Baskisk Folkklifsskildrade*, Skald och Historiker, 1899, Pp.49 - 57. U-772
- Hispanic Notes and Monographs. Essays, Studies and Brief Biographies Issued by the Hispanic Society of America.* Zuloaga. New York, 1928. Pp. 37. U-4742
- Historia dels moviments nacionalistes*, Prol. Pere Corominas. Barcelona, Societat Catalana d'Edicions, s. f. , 3 vol. U- 3902-4
- ÍBERO, FRAY EVANGELISTA DE. *Ami Vasco*. Bilbao. Arteché. 1906. Pp. 94. U-4573
- Irakusgaia. Bein Betiko*. Bilbao. 1893.
- IRIGOYEN, JOSÉ FRANCISCO DE. *Colección alfabética de apellidos vascongados con su significado*. San Sebastián. Baroja. 1881. Pp. 178. U- 5709
- IRIMO, ANTONIO M^a DE. *Bromas y veras: recorrido histórico por el País Vasco*. Bilbao. 1933. Pp. 48. U- 6178
- ISPIZUA, SEGUNDO. *Historia de los vascos en el descubrimiento, conquista y civilización de América. Tomo II*. Bilbao. Astuy. 1915. Pp. 354. U-4386
- *Los vascos en América. Tomo III*. Madrid. La Itálica. 1917. Pp. 438. U-4340
- ITURRIZA Y ZABALA, JUAN RAMÓN. *Historia General de Vizcaya*. Barcelona. Subirana. 1884. Pp. 413. U-1910
- JARNÉS, BENJAMÍN. *Zumalacárregui, el caudillo romántico*. Madrid. Espasa Calpe. 1931. Pp. 277. U-5572
- LARRAMENDI, MANUEL. *El imposible vencido. Arte de la lengua Bascongada*. Salamanca. Villagordo Alcaraz. 1729. Pp. 404. U- 4592
- *De la antigüedad y universalidad del bascuence en España*. Salamanca. Eugenio García de Honorato. 1728. U- 4579
- LARRAÑAGA CONGET, PEDRO DE. *Tregua a la honda desventura*. Bilbao. Sociedad Bilbaína. 1927?. Pp. 47. U- 5077
- LARREA Y RECALDE, JESÚS. *El garaixe (hórreo) agregado al caserío. Anuario de Eusko-folklore*. Vitoria. 1926. Pp. 8. U- 4930
- *El garaixe (hórreo) agregado al caserío. Anuario de Eusko-folklore*. Vitoria. 1926. Pp. 8. U- 5779
- LAZÚRTEGUI, JULIO. *Un modelo para España. Cartas alemanas*. Bilbao. Revista Bilbao. 1902-3. Pp. 349. (2 copies), U- 1248, U- 1754

- *La hulla, el hierro y el ferrocarril ante la conflagración europea con aplicaciones en España*. Bilbao. Rochelt. 1916. Pp. 58. U- 4297
- *La idea de la Unión Ibero-Americana y su desenvolvimiento en Vizcaya*. Bilbao. 1904.
- LEDESMA, ÁNGEL. *Los vascos en la universidad de Salamanca*. Bilbao. Editorial Vasca. 1919. Pp. 81. (2 copies) U-3106, U-3673
- Memoria presentada por la Comisión directiva de la Euskal – Echea a la asamblea ordinaria de junio de 1816*. Buenos Aires. La Baskonia. 1916. Pp. 91. U- 3643
- MERCIER, CARDENAL DESIDERIO. *Belgiako apezpikuen iardukia*. Etzaiela zillegi Alemaniarraci angoak nai eta nai ez urrunerat eramatea. London. Eyre and Spottiswoode. 1917. Pp. 14. U- 516
- MICOLETA, RAFAEL. *Modo breve de aprender la lengua vizcaína*. Sevilla. Díaz. 1897. Pp. 36. U-2591
- MOGUEL, JUAN ANTONIO DE. *El doctor Peru Abarca*. Durango. Eizalde. 1881. Pp. 240. U-566
- MOGUEL FAUNAC, JUAN JOSÉ. *Mayatz illeraco. Berba- Aldijac*. Tolosan. López. 1885. Pp. 256. U-2282
- MÚJICA, GREGORIO. *Monografía histórica de la Villa de Éibar*. Irún. Valverde. 1910. Pp. 510. U-1665
- *Iturriaga, Kardaberaz, Urbieta*. Donostia. Baroja, 1910. Pp. 132. U-2525
- NOVIA DE SALCEDO, PEDRO. *Defensa histórica legislativa y económica del señorío de Vizcaya y provincias de Álava y Guipúzcoa*. 4 vols. Bilbao. Delmas. 1851-2. U- 4326-9
- OLAECHEA, BARTOLOMÉ. *Christinauben doctrinia*. Bilbon. Delmas-Alargunaren Moldeteguiyan. 1871. Pp. 264. U-1565
- ORUETA, JOSÉ. *El País Vasco*. Madrid. El Mundo. 1907. Pp. 142. U-4975
- PÉREZ GALDÓS, BENITO. *Episodios nacionales*. Tercera serie (1 guerra carlista). Madrid. 1898. U-2830, U- 2833
- POTT, AUGUST FRIEDRICH. *Sobre los apellidos vascongados publicado en 1875 en Detmold*. Tr. Elano de Ugarte. Bilbao. Pérez. 1887. Pp. 43. U-3713
- PRAAG, J. A. VAN. *La comedia espagnole aux Pays-Bas au XVII et au XVIII siècle*. Ámsterdam. H. J. Paris. 1922. Pp. 292. U-5247

- Pyrenaica. Anales de la Federación Vasca de Alpinismo.* Vol. V. N° 16. Bilbao. Emeterio Verdes y Achirica. 1930. (Contiene poema de Unamuno)
- QUADRA SALCEDO, FERNANDO DE LA. *Libros raros y curiosos de la imprenta en Bilbao. (1800-1830).* Bilbao. Ambos Mundos. 1920. Pp. 94. U-1190
- Reseña histórica del para siempre memorable Sitio contra Bilbao.* Bilbao. 1875? U-5708
- RIBADENEYRA, PEDRO DE. *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola fundador de la religión de la Compañía de Jesús.* Madrid. Apostolado de la Prensa. 1900. Pp. 555. U- 2724
- RÍO SÁINZ, JOSÉ DE. *La amazona de Estella.* Santander. La Atalaya. 1926. Pp. 246. U- 5052 (Carlismo)
- SAGARMÍNAGA, FIDEL DEL. *Memorias históricas de Vizcaya.* Bilbao. Delmas. 1880. Pp. 511. U-1106
- SAGASTUME, JOSÉ PÍO. *Los vascos en la Argentina. Psicología del emigrante.* La Plata. Gasparini. 1912? Pp. 126. U-3192
- SARRÍA, JESÚS. *Vibraciones de la patria.* Bilbao. Edit. Vasca. 1918. Pp. 19. U-3586
- *En defensa nacional.* Bilbao. Edit. Vasca. 1919. Pp. 21. U-5081
- *El espíritu de los vascos.* Bilbao. 1920.
- STEMPF, V. *La langue basque possède-t-elle, oui ou non, un verbe transitif?* Bordeaux. 1890. Pp. 15. U-5265
- TRUEBA, ANTONIO DE. *Leyendas genealógicas de España.* 2 vols. Barcelona. Cortezo. 1887. U- 3102-3
- *En honor de Antonio Trueba.* Bilbao. Biblioteca Bascongada. 1896. Pp. 211. U-3920
- UGARDE, MANUEL. *Visiones de España.* Valencia. Sempere. 1904? Pp. 194. U-404
- UGARTE REVENGA, ÁNGEL. *Desde la sombra. Poemas de la Villa y versos líricos.* Bilbao. Celorrio. 1923? Pp. 114. U-513
- URQUIJO E YBARRA, JULIO. *Menéndez y Pelayo y los caballeros de Azcoitia.* San Sebastián. Martín y Mena. 1925. Pp. 152. U- 4969

- VILLAVASO, CAMILO DE. *La cuestión del Puerto de la Paz y la Zamacolada*. Bilbao. Delmas. 1887. Pp. 271. U-4278
- VOLTOIRE. *Anciens proverbes Basques et Gascons, reueillis par Voltaire et remise u tour par Gustave Brunet*. Bayonne. Cazals. 1873. Pp. 29. U- 4299
- ZABALA, ÁNGEL DE. *Defensa del libro 'Historia de Vizcaya' de Zaba eta Otxamis-Tremoya condenado por el señor Obispo de Vitoria y dispuesta por el autor para la Sagrada Congregación Romana del Índice*. Bilbao. Soc. Bilbaína de Artes Gráficas. 1910. Pp. 205. U-2526
- ZUAZAGOITIA, JOAQUÍN DE. *La criolla. Episodio familiar en la costa vascongada*. Bilbao. Echeguren y Zulaica. Pp. 104. U- 4744
- ZUGAZAGOITIA, JULIÁN. *Una vida heroica: Pablo Iglesias*. Madrid. Morato Pedreño. 1925. Pp. 198. U- 5657
- *Una vida anónima*. Madrid. Morato. 1927. Pp. 239. U-4994
- *Pedernales*. Bilbao. Edición de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Municipal. 1929. Pp. 218. U-5630
- *El botín*. Madrid. Historia Nueva. 1929. U-5034
- ZUNZUNEGUI, JUAN ANTONIO. *Vida y paisaje del Bilbao*. Bilbao. Comercial. 1926. Pp. 205. U- 4984

10. BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA DE UNAMUNO

Obras Completas. Madrid, Renacimiento, 1928-1931.

Obras Completas. Madrid, Afrodísio Aguado, 6 vols., (1951-1959). Edición de Manuel García Blanco (I-V) y Manuel García Blanco (VI).

Obras Completas. Barcelona, Vergara, 16 vols., (1959-1964). Edición de Manuel García Blanco.

Obras Completas. Madrid, Escelicer, 9 vols., 1967-1971. Edición de Manuel García Blanco.

Obras Completas. Madrid. Biblioteca Castro/Turner, 1995 en adelante. Edición de Ricardo Senabre. Han aparecido nueve de los diez volúmenes anunciados.

Obras de Unamuno no recogidas en las Obras Completas

Artículos en "La Nación" de Buenos Aires (1919-1924), (1994), Recopilación y estudio por Luis Urrutia Salaverri, Ed. Universidad de Salamanca.

Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial, (1976), Introducción y edición de Christopher Cobb, London, Tamesis Books Limited.

"Artículos salmantinos dispersos de Unamuno", Ed. Manuel M^a Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 209-247.

“Artículos desconocidos de Unamuno en la revista ‘Mercurio’”, Ed. M. M. Urrutia León, *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 8, 2003, pp. 61-74.

Cartas Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta (1903-1933), (1972), Ed. Carmen Zulueta, Madrid, Aguilar.

“Cartas de Miguel de Unamuno” (a Juan Arzadun), *Sur*, (1944), Buenos Aires, año XIV, octubre, pp. 33-70.

Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, (1965), Recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Santiago de Chile, Zig-Zag.

Cartas íntimas. Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal, (1986), Recopilación, introducción y notas de Javier González de Durana), Bilbao, Eguzki.

Crónica política española (1915-1923), (1977), Artículos no recogidos en las Obras Completas. Introducción, edición y notas de Vicente González Martín, Salamanca, Almar.

“Cuaderno V. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid. Un texto inédito”, Ed. Miguel A. Rivero Gómez, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 45, 1-2008, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 179-206.

“Cuaderno XVII. Un texto inédito del joven Unamuno”, Ed. Miguel A. Rivero Gómez, *Letras de Deusto*, vol. 36, nº 110, 2006, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 237-282.

“Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano”, Ed. Miguel A. Rivero Gómez, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 40, 2005, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 79-151.

“Cuaderno XXVI. Notas íntimas y reflexiones políticas del joven Unamuno”, Ed. Miguel A. Rivero Gómez, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 42-2, 2006, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 189-221.

Desde el mirador de la guerra, (1970), Ed. Louis Urrutia, París, Institut D’Etudes Hispaniques.

Dos artículos y dos discursos, (1985), Edición de David Robertson, Madrid, Fundamentos.

El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y la guerra civil españolas, (1991), Estudio de Carlos Feal, Madrid, Alianza.

Ensueño de una patria. Periodismo republicano (1931-1936), (1984), Edición y prólogo de Victor Ouimette, Valencia, Pretextos.

Epistolario completo Ortega-Unamuno, (1987) Introducción de Soledad Ortega Spottorno, edición y notas de Laureano Robles y Antonio Ramos Gascón), Madrid, El Arquero.

“Epistolario entre Unamuno y Giner de los Ríos”, *Revista de Occidente*, nº 73, abril (1969), pp. 1-18.

Epistolario inédito, vol. I y II, (1991), Ed. Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe.

Gramática y glosario del poema del Cid, (1977), Edición de Bárbara Huntley y Pilar Liria, Madrid, Espasa Calpe.

“La colaboración de Unamuno en el *Liberal* de Bilbao (1901-1919)”, Manuel M^a Urrutia León, Begoña Lamas y José A. Ereño, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 43, 2007, Ed. Universidad de Salamanca.

“La colaboración de Unamuno en *El Liberal* de Madrid”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 41,1, 2006, Salamanca.

La unión constituye la fuerza, (1994), Edición e introducción de José Antonio Ereño Altuna, Bilbao.

“Miguel de Unamuno colaborador en ‘*La Publicidad*’ de Barcelona”, Ed. Manuel M^a Urrutia León Letras de Deusto, vol. 35, n^o 109, 2005 Ed. Universidad de Deusto.

“Miguel de Unamuno colaborador de la revista *Hispania* de Londres”, Ed. M. M. Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 28, n^o 80, 1998, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 251- 291.

“Miguel de Unamuno en Hendaya. Los artículos de Augusto Pérez. A propósito de unos artículos no recogidos de Unamuno”, Ed. M. M. Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 27, n^o 77, 1997, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 195-203.

“Miguel de Unamuno en *El Socialista*”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, Sistema, 186, 2005, Madrid, pp. 101-121.

Miguel de Unamuno. Epistolario inédito, (2 vols.): 1894-1914 y 1915-1936, (1991) Edición de Laureano Robles, Madrid, Espasa Calpe.

“Notas a la colaboración de Unamuno en *Vida Socialista y Acción Socialista* (1911-1915) (y dos artículos desconocidos)”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, *Sistema*, 172, 2003, Madrid, pp.117- 123.

Nuevo Mundo, (1994), Edición de Laureano Robles, Madrid, Trotta.

República española y España Republicana (1931-1936), (1979), Artículos no recogidos en las Obras Completas, Introducción, edición y notas de Vicente González Martín, Salamanca, Almar.

“Siete textos desconocidos de Unamuno en La Lucha de Barcelona (1917-1918)”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, *Letras de Deusto*, vol. 38, n^o 120, 2008, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 231-245.

Tres conferencias sobre liberalismo español, (1924), Editor Claudio García, Montevideo.

Unamuno ‘agitador de espíritus’ y Giner. Correspondencia inédita, (1977), Ed. M^a Dolores Gómez Molleda, Madrid, Ed. Narcea.

Unamuno en Castilla, (2008), Ed. Mariano del Mazo de Unamuno, Región Editorial, Palencia.

“Unamuno en Hendaya, documentos inéditos”, Ed. J. I. Tellechea, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 34, 1999, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 133-159.

Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924), (1992), Ed. Diego Núñez y Pedro Ribas, Madrid, Fundación Banco Exterior.

Unamuno socialista. Páginas inéditas de don Miguel, (1978), Edición de D. Gómez Molleda, Madrid, Narcea.

“Unamuno y ‘El Correo’ de Valencia”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 33, 1998, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 231-263.

“Unamuno y el periódico bilbaíno ‘El Coitaito. Mal llamado’”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, Revista de Hispanismo Filosófico, n^o 11, 2006, Madrid. FCE, pp. 97-109.

Unamuno y el socialismo: Artículos recuperados, (1997), Introducción, notas y edición de P. Ribas y D. Núñez, Granada, Comares.

“Unamuno y la revista ‘Nuevo Mundo’ (artículos desconocidos)”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 34, 1999, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 161-203.

“Unamuno y la revista francesa ‘Monde’ (1928-1934)”, Ed. Manuel M^a Urrutia León Estudios Deusto, vol. 44/2, 1996, Bilbao, pp. 153-174.

“Unamuno y su ‘Lexicología vascongada’”, Ed. Laureano Robles, Letras de Deusto, vol. 28, n^o 80, 1998, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 237-250.

“Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre- principio de noviembre de 1936”, Revista de Hispanismo Filosófico, n^o 3, 1998, pp. 95-101.

“Un nuevo pseudónimo de Unamuno: Héteros”, Ed. Manuel M^a Urrutia León, Letras de Deusto, vol. 30, n^o 88, 2000, Ed. Universidad de Deusto.

2. INÉDITOS¹¹¹³

Anotaciones sobre Filosofía. CMU (caja 85/199) (1 p.).

Anti-filosofismo. CMU (caja 78/79) (1 p.).

Apuntes de Filosofía I. CMU (caja 68/19) (38 pp.).

Arte. Ciencia. Filosofía. Poesía. CMU (caja 78/199).

Cogito ergo sum. CMU (caja 84/179) (1 p.).

Cuadernillo XVII de apuntes variados. CMU (caja 67/112) (97 pp.).*
(Publicado por Miguel A. Rivero en Letras de Deusto).

Cuadernillo XXIII. Manuscrito de notas sueltas y ensayos filosófico-religiosos. CMU (caja 63/27).* (Publicado por Miguel A. Rivero en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno).

Cuadernillo XXXI de apuntes. CMU (caja 67/111) (64 pp.).

Cuaderno V. CMU (caja 63/5) (68 pp.).* (Publicado por Miguel A. Rivero en Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno).

Diccionario manual castellano-vasco. CMU (caja 11/4) (41p.).

Ética social. CMU (caja 85/59) (2 p.).

Filosofía I. CMU (caja 68/19) (38 p.).* (Publicado por Laureano Robles en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III*).

¹¹¹³ Algunos de estos documentos han sido publicados en diversas Revistas, por lo que los hemos señalado y mostrado quién y dónde lo publicó. La referencia completa podemos encontrarla en la bibliografía.

Filosofía II. CMU (caja 68/18) (48 pp.).

Filosofía Lógica. CMU (caja 68/12) (120 pp.).

La cualidad, irreducible a la cantidad, a la matemática, a la lógica, procede de la forma y ésta de la dirección. CMU (caja 84/121) (2 p.)

La Filosofía Humana. Plan. CMU (caja 69/4) (1 p.).

Lessing. No sistema filosófico. CMU (caja 72/73) (1 p.).

Nuestra Filosofía. CMU (caja 79/167) (1 p.).

Notas con Reflexiones Filosóficas. CMU (caja 83/27) (1 p.).

Notas Filología y Filosofía. CMU (caja 84/4) (2 pp.).

Pareceres y opiniones relativos al euskara o idioma vascongado. CMU (caja 11/3)* (Publicado por Laureano Robles en *Escritos inéditos sobre Euskadi*).

Programa de Filosofía, Lógica y Ética. CMU (caja 68/13) (39 pp.).

Programa de Psicología. CMU (caja 8/13) (58 pp.).

Tratado del amor de Dios. CMU (caja 68/15) (172 pp.).* (Publicado por N. Orringer).

3. MONOGRAFÍAS SOBRE UNAMUNO

ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología: una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*, (1964), Madrid, Tecnos.

AZAOLA, J. M. *Unamuno y sus guerras civiles*, (1996), Bilbao, Laga.

BLANCO AGUINAGA, C. *El Unamuno contemplativo*, (1975), Barcelona, Laia.

- *Unamuno, teórico del lenguaje*, (1954), El Colegio de México, México.

BERCHEM, T., LAITENBERGE, H. *El joven Unamuno en su época*, (1997), Valladolid, Junta de Castilla y León.

CECILIA LAFUENTE, A. *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, (1983), Salamanca, Kadmos.

CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno*, (1996), Madrid, Trotta.

CHAGUACEDA, A. *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las IV jornadas unamunianas*, (2003), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las V jornadas unamunianas*, (2005), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las VI jornadas unamunianas*, (2008), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra. Actas sobre las VII jornadas unamunianas*, (2009), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

CLAVERÍA, C. *Temas de Unamuno*, (1970), Madrid, Gredos.

COLLADO MILLÁN, J. A. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, (1963), Madrid, Gredos.

- CRIADO MIGUEL, I. *Las novelas de Miguel de Unamuno. Estudio formal y crítico*, (1986), Salamanca, Universidad de Salamanca.
- DE UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas
- DÍAZ, E. *El pensamiento político de Unamuno*, (1965), Madrid, Tecnos.
-*Revisión de Unamuno: análisis crítico de su pensamiento político*, (1968), Madrid, Tecnos.
- DÍAZ-PETERSON, R. *Unamuno: el personaje en busca de sí mismo*, (1975), Madrid, Col. Nova Scholar.
- *Las novelas de Unamuno*, (1987), Scripta Humanistica, Maryland.
- DÍEZ, R. *El desarrollo estético de la novela de Unamuno*, (1976), Madrid, Playor.
- EGIDO, L. *Agonizar en Salamanca: Unamuno (julio-diciembre 1936)*, Madrid, Alianza.
- ELIZALDE, I. *Miguel de Unamuno y su novelística*, (1983), San Sebastián, Caja de Ahorros de Guipúzcoa.
- EREÑO ALTUNA, J. A. *El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897)*. Bilbao, Beta, 2005.
- FARRÉS, J. *Guía de lectura: San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno*, (1987), Barcelona, Andros.
- FEAL DEIBE, C. *Unamuno, «el otro» y Don Juan*, (1976), Madrid, Cursa Editorial.
- FEDERICI, M. *La imagen del hombre en la poesía de Unamuno*, (1974), Madrid, Ed. Fragua.
- FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, A. *Estructura autobiográfica en «San Manuel Bueno, mártir»*, (1968), Palma de Mallorca, Universidad de Barcelona.
- *Unamuno en su espejo*, (1976), Valencia, Bello.
- FERNÁNDEZ PELAYO, H. *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno, mártir*, (1976), Madrid, Mayfe.

- *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno*, 1976 y siguientes, Madrid, Porrúa.

FERNÁNDEZ TURIENZO, F. *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno, mártir*, (1966), Madrid, Mayfe.

- *Unamuno, ansia de Dios, y creación literaria*, (1968), Madrid, Alcalá.

- *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno*, (1976), Madrid, Porrúa.

FERRATER MORA, J. *Three Spanish philosophers: Unamuno, Ortega, Ferrater Mora*, (2003), Ed. J. M. Terricabras, Albano, State University of the New York Press.

- *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, (1973), Barcelona, Seix Barral.

FERREIRO VILLANUEVA, C. Y GALANT FONT, E. *Claves para la lectura de San Manuel Bueno, mártir* (1987), Barcelona, Punto Clave.

FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca.

FOSTER, D. *Unamuno and the Novel as Expressionistic Conceit*, (1973), Hato Rey, Puerto Rico, Inter American University Press.

FRANCO, A. *El teatro de Unamuno*, (1972), Madrid, Ínsula.

GALBIS, I. R. M. *Unamuno: tres personajes existencialistas*, (1975), Barcelona, Ed. Hispam, col. Blanqerna.

GARAGORRI, P. *Del pasado al porvenir (Unamuno, otros ejemplos y un homenaje)*, (1965), Barcelona, Edhasa.

- *Introducción a Miguel de Unamuno*, (1986), Madrid, Alianza.

- *La filosofía española en el siglo XX: Unamuno, Ortega, Zubiri. Dos precursores: Clarín y Ganivet*, (1985), Madrid, Alianza.

GARCÍA BLANCO, M. *América y Unamuno*, (1964), Madrid, Gredos (Biblioteca románica hispánica. Estudios y ensayos ; 75).

- *En torno a Unamuno*, (1965), Madrid, Taurus (Persiles ; 26).

GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*, (1980), Salamanca, Universidad de Salamanca.

GONZÁLEZ CAMINERO, N. *Unamuno y Ortega: estudios*, (1987), Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.

GONZÁLEZ EGIDO, L. *Salamanca, la gran metáfora de Unamuno*, (1983), Salamanca, Universidad de Salamanca.

- *Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936)*, (1986), Madrid, Alianza.

GONZÁLEZ-RUANO, C. *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*, (1954), Madrid, El Grifón.

- *Don Miguel de Unamuno*, (1965), Madrid, Editora Nacional

GRANJEL, LUIS S. *Retrato de Unamuno*, (1957), Madrid, Ed. Guadarrama.

GULLÓN, R. *Autobiografías de Unamuno*, (1964), Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, II, 76).

HUDSON, M. O. *Unamuno y Byron: la agonía de Caín*, (1991), Madrid

IGLESIAS ORTEGA, L. *Unamuno especie única*, (1989), Salamanca, Gráficas Ortega.

ILIE, P. *Unamuno; an existential view of self and society* (1967), Madison, University of Wisconsin Press.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, A. *Unamuno y la filosofía del lenguaje*, (1973), Río Piedras, Puerto Rico, Editorial San Juan.

LACY, A. *Miguel de Unamuno: The rhetoric of existence*, (1967), Montonand Co., La Haya.

- LAÍN, M. *La palabra en Unamuno*, (1964), Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- LANDA SOPEÑA, M. M. *Unamuno y el País Vasco*. Tesis Doctoral, Universidad de Deusto, 1990.
- LA RUBIA, F. *Una encrucijada española: ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, (2005), Madrid, Biblioteca Nueva.
- LUJÁN PALMA, E. *Trayectoria intelectual del joven Unamuno: historia de una crisis de fundamentos*, (2003), Bilbao, Monografías Bidebarrieta.
- MANYA, J. B.: *La teología de Unamuno*, (1960), Barcelona, Vergara.
- MARÍAS, J. *Miguel de Unamuno*, (1970), Madrid, Espasa-Calpe.
- MARICHAL, J. *El intelectual y la política en España (1898-1936)*, (1990), Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- MARTÍNEZ BARRERA, J. M. *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán*, (1982), Caracas, Imprenta Nacional.
- MEYER, F. *La ontología de Miguel de Unamuno*, (1962), Madrid, Gredos.
- MÖLLER, J. *Unamuno desde Alemania*, (1989), Instituto Español de Cultura, München.
- MORÓN ARROYO, C. *Hacia el sistema de Unamuno*, (2003) , Palencia, Cálamo.
- NAVAJAS, G. *Miguel de Unamuno: Bipolaridad y síntesis ficcional*, (1988), Barcelona, PPU.
- NICHOLAS, R. *Unamuno, narrador*, (1987), Madrid, Castalia.
- NUEZ, S. DE LA: *Unamuno en Canarias. Las islas, el mar, el destierro*, (1964), Universidad La Laguna.
- ONÍS, F. DE, *Unamuno en su Salamanca. Cartas y recuerdos*, (1988), Salamanca, Universidad de Salamanca.
- OROMÍ, M. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno: Filosofía existencial de la inmortalidad*, (1943), Madrid, Espasa Calpe.

ORRINGER, N. A. *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, (1985), Madrid, Gredos.

- *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos; Tratado del amor de Dios*, (2005), Madrid, Tecnos.

PARIS, C. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, (1989), Barcelona, Península; también en (1968) Barcelona, Anthropos.

PAUCKER, E. S. *Los cuentos de Unamuno, clave de su obra*, (1965), Madrid, Minotauro.

PÉREZ DE LA DEHESA, R. *Política y sociedad en el primer Unamuno* (1973), Barcelona, Ariel.

PIZÁN, M. *El joven Unamuno. Influencia hegeliana y marxista*, (1970), Madrid, Editorial Ayuso.

REGALADO, A.C. *El siervo y el Señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, (1968), Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, II, 116).

RIBAS, P. *Para Leer a Unamuno* (2002), Madrid, Alianza.

- *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, (2002), Madrid, Cuaderno Gris.

RIVERA DE VENTOSA, E. *Unamuno y Dios*, (1985), Madrid, Encuentro.

RIVERO GÓMEZ, M. A. *Primeros esbozos filosóficos de Miguel de Unamuno (1864-1891)*, Trabajo de Grado, (2004), Salamanca, Universidad de Salamanca.

ROBERTS, G. *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, (1986), Society of Spanish and Spanish-American Studies, Boulder.

SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*, (1964), Salamanca, Anaya.

SÁNCHEZ BARBUDO, A. *El misterio de la personalidad en Unamuno*. (1950), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Publicaciones.

Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado, (1968), Madrid, Guadarrama.

- SERRANO PONCELA, S. *El pensamiento de Unamuno*, (1964), México, FCE.
- TARÍN IGLESIAS, J. *Unamuno y sus amigos catalanes*, (1966), Barcelona, Ed. Peñíscola.
- TORRE, G. DE, *Tríptico del sacrificio: Unamuno, García Lorca, Machado*, (1948), Buenos Aires, Losada.
- TURNER, D. G., *Unamuno's Web of Fatality*, (1974), Londres, Tamesis.
- UNAMUNO PÉREZ, M. C. DE, *Miguel de Unamuno y la cultura francesa*, (1991), Salamanca, Universidad de Salamanca.
- URRUTIA, M. M. *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, (1997), Bilbao, Universidad de Deusto.
- VALDÉS, M. J., DE VALDÉS, M. E. *An Unamuno source book: a catalogue of readings and acquisitions with an introductory essay on Unamuno's dialectical enquiry*, (1973), Toronto, University of Toronto Press
- WATSON, P. W. *Intra-Historia in Miguel de Unamuno's Novels, A Continual Presence*, (1993), Potomac, Md., Scripta Humanistica.
- WIECZORECK, A. *Introducción a un estudio comparativo entre León Tólstoi y Miguel de Unamuno*, (2001), Madrid, Pliegos D.L.
- YANKE, G. *Unamuno y los vascos del 98*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, 1998.
- ZAMBRANO, M. *Unamuno*, (2003), Barcelona, Editorial Debate.
- ZAVALA, I. M.: *Unamuno y su teatro de conciencia*, (1963), Salamanca, Universidad de Salamanca (Acta Salmanticensia).
- *Unamuno y el pensamiento dialógico*, (1991), Barcelona, Anthropos.
- ZUBIZARRETA, A. F. *Tras las huellas de Unamuno*, (1960), Madrid, Taurus
- *Unamuno en su "nivola"*, (1960), Madrid, Taurus.

4. ARTÍCULOS SOBRE UNAMUNO

ARDILA, J. A. G. "Los caracteres nacionales según 'En torno al casticismo' de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 39, 2004, Ed. Universidad de Salamanca, p. 81 – 105.

ARSTRONG, R. G. "Phylon", *The Atlanta University Review of Race and Culture, The Role of Linguistics in Africans Studies*, 1963, citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas.

ARTÉS HERNÁNDEZ, J. A. "La dualidad $\mu\theta\omicron\varsigma - \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ en *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno", *Estudios Clásicos* 116, 1999, pp. 65-76.

AUBERT, P. "La 'guerra civil' de Miguel de Unamuno", *Circunstancia*, año VII, nº 19, 2009, pp. 29-40.

AZAOLA, J. M. DE "Las tres guerras civiles de Unamuno", *Cuenta y razón*, nº 25, 1986, pp. 29-40.

BAÑOS, J. E. "Cien años de ¡Qué inventen ellos! Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica", *Quark*, nº 39-40, 2007, pp. 93-99.

BASTONS, C. "Unamuno y Cataluña" en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

BERMEYLEN, A. "Unamuno y el regionalismo", *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1982, 01-01, pp. 777-784.

BUSTOS TOVAR, E. "Sobre el socialismo de Unamuno", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXIV, 1976, Ed. Universidad de Salamanca.

CARNERO ARBAT, G. "El concepto de responsabilidad social del escritor en Miguel de Unamuno", *Anales de la Literatura Española*, nº 1, 1982, pp. 301-316.

DEFEZ, A. "Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño", (2006), *Revista de Filosofía*, vol. 31 Núm. 1, 7-20.

CEREZO GALÁN, P. "El liberalismo libertario del joven Unamuno" en BERCHEM, T., LAITENBERGE, H. *El joven Unamuno en su época*, (1997), Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 200-209.

EREÑO ALTUNA, J. A. "Dos importantes fuentes lingüístico – Etnológicas de la tesis de Unamuno" en FLÓREZ MIGUEL, C. *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, (2000), Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 133-141.

- "El Unamuno de la tesis", *Letras de Deusto*, vol. 28, nº 80, 1998, p. 9-52.

FUSI, J. P. "Unamuno y el País Vasco" en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

GARCÍA PÉREZ, P. "El "serse" en la historia. Historia e Intrahistoria en Unamuno", (1994), Madrid, Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca, nº 4, p. 17-50.

GÓMEZ PELLÓN, E. "Unamuno y la antropología social", *Revista de Antropología Social*, nº 7, Servicio de Publicaciones. UCM, 1998, pp. 23-65.

GONZÁLEZ URBANO, E. "Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche", *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI, 1986, Ed. Univ. Complutense, Madrid, pp. 13-39

GRANJA PASCUAL, J. J. "¿Por qué perdió Unamuno la cátedra de Euskera en 1888?", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, 1994, ED. Universidad de Salamanca, pp. 337-345.

GULLÓN, R. "Imágenes de El Otro", en *Pensamiento y Letras en la España del Siglo XX*, (1966), Ed. Germán Bleiberg y E. Inman Fox, Nashville, Vanderbilt University Press.

HEREDIA SORIANO, A. "Bartolomé Aragón: último interlocutor de Unamuno", *Naturaleza y Gracia*, 42, 2000, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 837-876.

- "Hacia Unamuno con Unamuno (II)", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 44, 2 - 2007, Ed. Universidad de Salamanca, p. 27-80.

INSAUSTI UGARRIZA, X. "Unas pinceladas sobre la obra y la figura de Unamuno", *BIBLID*, 41:1, 1996, pp. 35-52.

- IRUJO, A. "Cuestionario sobre el vascuence", Boletín del Instituto Americano de estudios Vascos, nº 61, citado por UGALDE, M. *Unamuno y el vascuence*, (1979), Bilbao, Ediciones Vascas.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, A. "Unamuno, Humboldt y España", Revista del Colegio de Pedagogía, vol. XII, nº 1, 1965, Universidad de Puerto Rico, pp. 49-64.
- LAGO BORNSTEIN, J. C. "Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos", Logos, Anales del Seminario de Metafísica, nº 21, 1986, p. 51-72.
- LAÍN ENTRALGO, P. "Unamuno y la palabra", en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno*, (1986), Salamanca, Casa Museo Unamuno.
- LÓPEZ MENDIZÁBAL, I. "Erderazko arbol itza euskeraz nola da?", Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos, año III, vol. III, nº 8, 1952.
- LUJÁN PALMA, E. "Los escritos fueristas y euskalerríacos del joven Unamuno (1879-1882)", En *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* (edición de Ana Chaguaceda), Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, pp. 349-357.
- MONTAÑO, L., SÁNCHEZ, J. "Humanismo retórico, viquismo y unamunismo", (2004-2005), Sevilla, Cuadernos sobre Vico, pp. 17-18.
- MORÓN ARROLLO, C. "Unamuno y Hegel", Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 1982, pp. 311-318.
- MUÑOZ-ALONSO, G. "El tema de Dios en el pensamiento de Unamuno", (1986), Madrid, Anales del Seminario de Metafísica, nº XXI, 196-202.
- NÚÑEZ RIVERO, M. A. "Verdad religiosa frente a verdad de razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal y Miguel de Unamuno", Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, nº5, (1985), Madrid, p. 11-22.
- RÁBADE OBRADÓ, A. I. "Sobre el irracionalismo. Schopenhauer y Unamuno", Anales del Seminario de Metafísica, XXI, (1986), Ed. Universidad Complutense, Madrid.

- RABATÉ, J. C. "Miguel de Unamuno frente a la guerra civil: entre historia y leyenda", Congreso la Guerra Civil Española 1936-1939, 2006.
- RIBAS, P. "El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XXI, 1971, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 23-33.
- "Unamuno y el problema agrario" en *La crisis de fin de siglo: Ideología y literatura. Estudios en memoria de R. Pérez de la Dehesa*, (1974), Barcelona, Ariel.
 - "Unamuno y la cultura alemana. Convergencias con Schopenhauer" en DOLORES MOLLEDA, M. D. *Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno*, (1986), Salamanca, Casa Museo Unamuno.
- RIBAS, P. "Unamuno lector de Hegel", Revista de Occidente, nº 96, 1989.
- "Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico", Anales de la Literatura Española, nº 12, (1996), Ed. Universidad de Alicante, Alicante.
- RIVERO GÓMEZ, M. A. "Balmes en la filosofía del joven Unamuno", Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV. Actas de las VII Jornadas Unamunianas, nº 37, 2009, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 181-197.
- "Desarrollo político en el joven Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista", Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III. Actas de las VI Jornadas Unamunianas, nº 35, 2008, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 165-179.
 - "Unamuno y el euskera. Aproximación a las raíces de una relación conflictiva", pendiente de publicación en la Actas de las IX Jornadas de Hispanismo Filosófico (Ed. Fundación Larramendi).
- RABATÉ, J. C. "El destierro de Miguel de Unamuno en París", París y el mundo Ibérico e Iberoamericano, París, 1998, pp. 375-387.
- RIBBANS, G. "Unamuno in England: four unpublished articles (1909)", Liverpool University Press, 1991, pp. 383-488.
- ROBERTSON, D. "Unamuno y la dictadura de Primo de Rivera" en GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, (1989), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- RUBIO LATORRE, R. "Joaquín Costa y Unamuno, afinidades y discrepancias", Argensola, Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses, nº 104, 1990, pp. 235-246.
- SÁNCHEZ CUESTA, M. "Miguel de Unamuno: Epistolario y hermenéutica", Revista de Filosofía, 3ª época, vol. VI, Editorial Complutense, 1993, nº 10, pp. 467-471.
- SANDOVAL ULLÁN, A. "1936. Hermenéutica del último Unamuno. Epistolario de guerra", Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra IV. Actas de las VII Jornadas Unamunianas, nº 37, 2009, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 313-345.
- SANTANA, J. A. "Influencia de Antonio de Trueba en la obra 'San Manuel Bueno, mártir' de Unamuno", BSVAP, 1970, pp. 205-214.
- SEVILLA, J. M. "Para una crítica de la razón problemática", (2001), Sevilla / Barcelona, Er, Revista de Filosofía, nº 30.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. "La biblioteca vasca de Unamuno", Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, vol. 44, 2007, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 201-208.
- "La Universidad vasca. Pedro M^a de Irujo y Unamuno", Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, LX, 1, 2004, pp. 305-319.
- TORRES DEL MORAL, A. "El problema regional en Unamuno", Revista Española de la Opinión Pública, nº 50, 1997, pp. 95-120.
- URRUTIA, L. "Unamuno y el 'Eco de Bilbao'", Mélanges Offerts á Charles Vincent Aubrun, 1975, pp. 361-380.
- ZAVALA, I. M. "Desde Unamuno a Unamuno", (1965), *La angustia y la búsqueda del hombre en la literatura*, Xalapa, Ed. Universidad Veracruzana.
- VV. AA. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1949-

5. BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL NACIONALISMO

AIZPURU MURUA, M. *El Partido Nacionalista Vasco en Guipúzcoa*, (2000), Bilbao, Universidad del País Vasco.

ALDEKOA, I. *Historia de la literatura vasca*. Donostia, Erein, 2004.

ÁLVAREZ, J., BERAMENDI, J., REQUEJO, F. *El nombre de la cosa. Debate sobre el término nación y otros conceptos relacionados*, (2005), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

AMÉZAGA, E. *Los vascos y la generación del 98*. Bilbao: Bilbao Bizkaia Kutxa, 1998.

ARANA, S. *La patria de los vascos. Antología de escritos políticos*, Edición a cargo de Antonio Elorza. San Sebastián, Editorial R&B.

ARANZADI, J. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, (2000), Madrid, Taurus.

ARÓSTEGUI, J., CANAL, J., CALLEJA, E.: *El carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*, (2003), Madrid, La esfera de los libros.

ARRIAGA, E. *El Bilbao anecdótico de la segunda mitad del siglo XIX*. Bilbao, Ellacuría, 1961.

BAEZA, A. *ETA nació en un seminario. El gran secreto*, (1995), España, ABL Press.

BALCELLS, A. *Breve historia del nacionalismo catalán*, (2004), Madrid, Alianza.

BASTANTE, J. *Los curas de ETA*, (2004), Madrid, La esfera de los libros.

BILBAO, J. *Eusko-Bibliographia*, 3 vols. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1985-1987.

BUSQUETS, J. *Introducción a la sociología de las nacionalidades*, (1971), Madrid, Edicusa.

CALLAHAN, W. J. *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, (1989), Madrid, Nerea.

CALLEJA, J. M. *¡Arriba Euskadi! La vida diaria en el País Vasco*, (2002), Madrid, Espasa.

- CARO BAROJA, J. *Los vascos*, (1973), Madrid, Ed. Istmo.
- CHARPERNTIER, L. *El misterio vasco*, (2005), Barcelona, Ed. Volter.
- CLEMENTE, J.C. *Las guerras carlistas*, (1982), Barcelona, Península.
- CORCUERA, J. *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, (2001) Madrid, Taurus.
- CORCUERA, J., ORIBE, Y, ALDAY, J.M.. *Historia del nacionalismo vasco en sus documentos*, (1991), 4 vol., Bilbao, Eguzki Argitaldaria.
- DE LA GRANJA SÁINZ, J. L. *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, (2000), Madrid. Ed. Arco Libros.
- *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, (2002), Madrid, Tecnos.
- DE PABLO, S., DE LA GRANJA, J. L., MESS, L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco*, (1998), Barcelona, Ariel.
- DE TEJADA, F., GAMBRA, R., PUY, F. *¿Qué es el carlismo?*, (1971), Madrid, Escelicer.
- DÍAZ HERRERA, J., DURÁN, I. *ETA. El saqueo de Euskadi*, (2002), Barcelona, Planeta.
- DÍAZ PLAJA, F. *La guerra de España en sus documentos*, (1974), Plaza & Janés, Espulgas de Llobregat.
- ELORZA, A. *La religión política*, (1995) San Sebastián, Ediciones R&A.
- (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy.
- *Tras la huella de Sabino Arana*, (2005), Madrid, Temas de hoy.
- ESCUADERO, A. *Minería e industrialización de Vizcaya*, (1998) Barcelona, Editorial Crítica.
- EZKERRA, I. *Sabino Arana o la sentimentalidad totalitaria*, (2003), Barcelona, Belacqua.
- *Estado de excepción*, (2001), Barcelona, Planeta.
- GONZÁLEZ, S. *Palabra de vasco*, (2004), Madrid, Espasa.
- HINA, H. *Castilla y Cataluña en el debate cultural*, (1986), Barcelona, Península.

INICIATIVA CIUDADANA ¡BASTA YA!, *Euskadi, del sueño a la vergüenza*, (2005), Madrid, Ediciones B.

JUARISTI, J. *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*", (1998), Madrid, Espasa Calpe.

- *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, (1987), Madrid, Taurus.

- *El bosque originario* (2000), Madrid, Taurus.

- *Literatura vasca*, (1987), Madrid, Taurus.

MEES, L. *Nationalism, violence and democracy: the Basque clash of identities*, (2003), New York, Palgrave Macmillan.

MICHELENA, L. *Historia de la Literatura Vasca*. Donostia, Erein, 1988.

MOA, P. *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*, (2000), Madrid, Ediciones Encuentro.

MONTERO, M. *La California del hierro. Las minas y la modernización económica y social de Vizcaya*, (2005), Bilbao, Ed. Beta III Milenio.

NOGUÉ, J. *Nacionalismo y territorio*, (1998), Lleida, Editorial Milenio.

ONAINDÍA, M. *La construcción de la nación española*, (2002), Barcelona, Ediciones B.

ORELLA, J. L. *Los otros vascos. Historia de un desencuentro*, (2003), Bilbao, Grafite.

ORUETA, J. *Memorias de un bilbaíno: 1870 a 1900* (prólogos de José María de Areilza y Ángel María Ortiz Alfau), Bilbao, El Tilo, 1993.

PABLO, S. y GRANJA, J. L. *Documentos para la historia del nacionalismo vasco. De los fueros a nuestros días*, (1998), Barcelona, Ariel Practicum.

PECES BARBA, G. *La España civil*, (2005), Galaxia de Guttemberg, Barcelona.

PÉREZ DE LA DEHESA, R. *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, (1966), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

SAGREDO DE IHARZA, H. *Vasconia y la nueva Europa*, (1976).

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Vascos y navarros en su primera historia*, (1974), Madrid, Ediciones del Centro.

SMITH, A. H. *Nacionalismo*, (2004) Madrid, Alianza.

- SOLOZÁBAL ECHAVARRÍA, J. J. *El primer nacionalismo vasco: industrialismo*. Madrid, Túcar, 1975.
- TEZANOS, J. F. *La cuestión regional española*, (1977), Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- TIVEY, L. *El Estado nación*, (1987), Barcelona, Península.
- VÁZQUEZ DE MELLA, J. *Regionalismo y monarquía*, (1957), Madrid, Rialp.
- VIROLI, M. *Por amor a la patria*, (1997), Madrid, Acento Editorial.
- VV. AA. *Industrialización y nacionalismo: análisis comparativos. Actas del I Coloquio Vasco-Catalán de Historia*, (1985), Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Univ. De Barcelona.
- VV. AA. *La crisis del Estado: Dictadura, República, Guerra (1923-1939) Tomo IX*, (1982), Barcelona, Editorial Labor.
- VV. AA. *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco*, (1995), Vitoria-Gasteiz, Ed. Egraf.
- VV. AA. *Razones contra la violencia*, (1998), Bilbao, Bakeaz.
- ZUBILLAGA, J. M., *Nacionalismo vasco. Orígenes y desatinos*, (1978), Madrid, Industria Gráfica España.

6. ARTÍCULOS SOBRE EL NACIONALISMO

AITZOL, J. "La muerte del euskera o los profetas del mal", Folleto publicado en el Diario "El Día" de Donostia, Leizaola, p. 5-95.

BLAS GUERRERO, A. "Los orígenes del Estado autonómico", Curso de Derecho Público de las Comunidades Autónomas, Working Papers, 1/2003. Pp. 79-96 .

CABRERA VARELA, J. "La reproducción del sistema ideológico nacionalista", Reis, nº 54, 1991, pp. 113-135.

CANAL SÁNCHEZ, J. M. "La casa de Haro en León y Castilla durante el siglo XII. Nuevas conclusiones", Anuario de estudios medievales, 25:1, 1995, pp. 3-38.

CHALUPA, J. "Los vascos siguen luchando. Las peripecias históricas del nacionalismo vasco", Acta Universitatis Palackienae Olomucensis Facultas Philosophica, nº 71, 1998, pp. 215-225.

CORCUERA, J. "Perspectiva del nacionalismo vasco. Integración y asimilación", Revista Internacional de Sociología, ser 2: 41: 45, 1983, pp. 51-74

DA SILVA, M. M. "Modernization and Ethnic conflict: the case of basques", Comparative Politics, vol. 7, nº 2, 1975, pp. 227-251.

DE LA GRANJA, J. L. "La concepción de la autonomía en el pensamiento político del Nacionalismo Vasco: La Restauración", Sancho el Sabio, Revista de cultura e investigación vasca, nº 1, 1991, pp. 187-206.

- "Luces y sombras en la historia del Partido Nacionalista Vasco. Comentarios sobre 'El péndulo patriótico'", Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea, nº 1, 2002, pp. 5-26.

DE PABLO, S. "El Estatuto Alavés y la Carta Foral: dos proyectos autonómicos para Álava durante la Segunda República", Cuadernos de Sección. Historia – Geografía (6), 1985, pp. 75-102.

"Estatuto General del Estado Vasco: anteproyecto de la Sociedad", Eusko Ikaskuntza, Donostia – San Sebastián, 2006.

- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. "Los términos 'Iberia' e 'Íberos' en las fuentes grecolatinas: estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación", *Lucentum*, 2, 1983, pp. 203-224.
- ELORZA, A. "El nacionalismo vasco: la invención de la tradición", *Manuscrits*, nº 12, Gener 1994, pp. 183-192.
- ESCUADERO, M., HEIBERG, M. "Sabino de Arana: la lógica del nacionalismo vasco", *Materiales: Crítica de la cultura*, nº 5, 1997, pp. 87-102.
- FERNÁNDEZ, E. "El pensamiento y la obra de Joaquín Costa", *Institut de Ciències Polítiques i Socials, Working Paper*, 145, 1998, Barcelona.
- FUSI AIZPURUA, J. P. "El Estatuto Vasco de la República fue Indalecio Prieto", *Revista de Cultura e Investigación vasca*, nº 1, 1991, pp. 33-54.
- "El nacionalismo en el siglo XX", *Circunstancia*, nº 9, 2006.
 - "Regionalism and nationalism in contemporary Spain", *RSA Journal*, 142: 5452, 1994, pp. 48-54.
- GALÍNDEZ, J. "Valor de los Fueros Vascos considerados según las circunstancias históricas que les dieron origen", *VII Congreso de Estudios Vascos*, (7, 1948, Biarritz), - Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2003, pp. 623-638.
- GARCÍA CALVO, A., FESTINER, W. L. F. *Federalismo/Federalism*, (2004), Dykinson, pp. 189-219.
- "La autodeterminación vasca. Más allá del mito y el tabú", *Hika*, nº 182, 2006.
 - "Patria, nacionalismo, vasquismo", *Hika*, nº 130, 2002.
- GARCÍA GARCÍA, J. "Nación, identidad y paradoja: una perspectiva relacional para el estudio del nacionalismo", *REIS*, nº 67, 1994, pp. 165-183.
- GARMENDIA, J. M. "ETA: Nacimiento, desarrollo y crisis (1959-1978) en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy.
- GUERRERO TORRES, A. "El origen del nacionalismo vasco", *Filosofía, Política y economía en el Laberinto*, nº 3, 2000.
- GURRUCHAGA, A. "La persistencia del nacionalismo periférico", *Revista Internacional de Sociología*, ser, 2: 43: 4, 1985, pp. 551-567.

- HERNÁNDEZ, F. "Análisis del nacionalismo catalán. Una aportación metodológica", *Revista Internacional de Sociología*, ser, 2: 39: 39, 1981, pp. 295-309.
- JÁUREGUI, G. "ETA: orígenes y evolución ideológica y política" en ELORZA, A. (Coordinador), *La historia de ETA*, (2006), Madrid, Temas de hoy.
- LAÍNIZ, J. "Los montañeses y el nacionalismo vasco: fueros, rivalidad, ideología y anexionismo", *Altamira, Revista del Centro de Estudios Montañeses*, nº 73, 2007, pp. 7-52.
- LLOPIS, F. M. "Consideraciones sobre nuestra Reconquista", *Hispania*, Madrid, 11:42, 1951, pp. 3-46.
- MARSAL AGELET, J. F. "Nación, nacionalismo y ciencias sociales", *REIS*, nº 4, 1978, pp. 29-46.
- MERCADÉ, F. "Intelectuales y nacionalismo", *REIS*, nº 14, 1981, pp. 21-45.
- MICHELENA, L. "Vasco – románica", *Revista de Filología Española*, 48: ½, 1965, pp. 105-119.
- MUKAROVSKY, H. "Algunas consideraciones sobre las lenguas de África Occidental", *Fortes linguae vasconum: Studia et documenta*, Año nº 29, nº 76, 1997, pp. 329-334.
- NÚÑEZ SEIXAS, X. M. "Nacionalismo y política exterior: España y la política de minorías nacionales de la Sociedad de las Naciones (1919 – 1936)", *Hispania*, Madrid, nº 55: 189, 1995, pp. 229-265.
- PENDÁS GARCÍA, B. "Nacionalismo y patriotismo en la España del siglo XX", *Revista de Historia Militar*, nº Extra 1, 2005, pp. 221-234.
- PRO RUIZ, J., PAN-MONTOJO, J. L. "La sociedad y el nacionalismo vasco en la historia del País de Soule", *Lurralde, Investigación y Espacio*, nº 7, 1984, pp. 333-360.
- RODRÍGUEZ – CABELLO, E. L. "Desencanto, crisis de la autoridad y nacionalismo en la evolución política del País Vasco", *Revista Internacional de Sociología*, ser, 2: 40: 41, 1982, pp. 101-118.
- RODRÍGUEZ PARDO, J. M. "De los fueros a la constitución de 1812", *Altar Mayor*, nº 125, 2, 2008, pp. 327-342.

SHOLOMO, B. A. "Basque nationalism between archaisms and modernity", *Journal of Contemporary History*, vol. 16, n° ¾, 1991, pp. 493-521.

URLA, J. "Ethnic protest and social planning: a look at basque language revival", *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 4, 1988, pp. 379-394.

VILLANUEVA, J. "Federalismo, nacionalismo y autodeterminación en el País Vasco".

ZABALO, J. "¿Es realmente cívico el nacionalismo catalán y el étnico vasco?", *Papers*, n° 72, 2004, pp. 67-85.

ZULAIKA, J. "Reyes, políticos, terroristas: la función ritual de ETA en relación al nacionalismo vasco", *Revista de Antropología Social*, Madrid, n° 0, 1991, pp. 217-230.

7. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABELLÁN, J. L. *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols., (1988), Madrid, Espasa Calpe.

ALBARES, R., HEREDIA, A., PIÑERO, R. (Ed), *Filosofía hispánica contemporánea: el 98*, (2001), Salamanca, Fundación Gustavo Bueno.

ATIENZA, J. G. *Montes y simas sagrados de España*, (2000), Edad, Madrid.

BADILLO O'FARELL, P. *Fundamentos de Filosofía Política*, (1998), Madrid, Tecnos.

BAROJA, P. *Obras Completas*, (1946 -1951), Madrid.

BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (1988), Madrid, Alianza.

BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, (1988), Madrid, Alianza.

CARR, R. *España 1808 – 1939*, (1978), Barcelona, Ariel.

CUENCA TORIBIO, J. M. *Sociedad y clero en la España del XIX*, (1980), Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

DI TELLA, T. S. *Diccionario de Ciencias Sociales*, (1975), Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

DUCHHARDT, H. *La época del poder absoluto*, (1992), Madrid, Alianza.

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J. *El liberalismo y la Iglesia española: historia de una persecución*, (1996), Madrid, Speiro.

FERRY, L. *Filosofía política 3 vol.*, (1991), México, Fondo de Cultura Económica.

FUSI, J.P. *El siglo de España. La cultura*, (1999), Madrid, Ed Marcial Pons.

GAOS, J. *Filosofía y vida*, (1946), Barcelona, Berna.

GRAY, J. *Liberalismo*, (1994), Madrid, Alianza.

HEREDIA, A. (Ed) *Anales del V seminario de la Historia de la Filosofía española*, (1988), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, (1971), Madrid, Edicusa.
- HERRERO DE MIÑÓN, M. *Derechos históricos y Constitución*, (1998), Madrid, Taurus.
- HIERRO S. PESCADOR, J. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, (1994), Madrid, Alianza.
- HUMBOLDT, W. *Escritos sobre el lenguaje*, (1991), Barcelona, Península.
- INMAN FOX, E. *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, (1988), Madrid, Espasa-Calpe.
- KIERKEGAARD, S. *Tratado de la desesperación*, (1994), Barcelona, Edicomunicaciones.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. *Metáforas de la vida cotidiana*, (2004), Madrid, Cátedra.
- MACHADO, A. *Poesías Completas*, (1996), Madrid, Espasa Calpe.
- MARTÍNEZ CUADRADO, M. *Restauración y crisis de la monarquía, IV* (1991), Madrid, Alianza.
- RAPHAEL, D. D. *Problemas de filosofía política*, (1983), Madrid, Alianza.
- SABINE, G. *Historia de la teoría política*, (2002), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, (2001), Barcelona, Círculo de Lectores.
- SCHMITT, C. *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, (1998), Cochabamba, Ayer y Hoy.
- VALLESPÍN, F. *Historia de la teoría política*, 6 vols., (1991), Madrid, Alianza.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*, (2003), Madrid, Alianza.
- WOLFF, J. *An introduction to Political Philosophy*, (1996), Oxford, Oxford University Press.

8. DIRECCIONES DE INTERNET

<http://www.adn.es/ciudadanos/20070915/NWS-1016-BNG-PNV-Gobierno-CiU-condicionen.html>

<http://www.arbil.org/revista.htm>

<http://www.bduimp.es/view.php?idSeminario=871>

<http://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/opac/ficha.php?informatico=00002522MO>

http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02583956666047217554480/p0000005.htm#I_7

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157538>

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?db=1&t=El+tema+de+Dios+en+el+pensamiento+de+Unamuno&td=todo>

http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=1518&clave_busqueda=7566

<http://www.diomedes.com/historiaespain2.htm>

<http://www.ehu.es/diaz-noci/Conf/C17b.pdf>

<http://www.ejercito.mde.es/ihycm/revista/patria/08-benigno.html>

<http://www.elcato.org/node/312>

http://www.erevistas.csic.es/ficha_articulo.php?url=oai:revistas.ucm.es:21609&oai_iden=oai_revista266

<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/vasconia/vas06/06075102.pdf>

<http://www.euskonews.com/0350zbk/artikuluak/Estatuto.pdf>

<http://www.filosofia.org/his/h1998liz.htm>

<http://www.foroermua.com/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=591&mode=thread&order=0&thold=0>

http://www.fundacionfaes.org/boletin/boletin.cfm?id_seccion=1299

<http://www.galeon.com/aherbelste/Index.html>

<http://hedatuz.euskomedia.org/427/>

<http://www.ldiogenes.buap.mx/revistas/7/65.pdf>

<http://intercentres.edu.gva.es/intercentres/03007406/historia/larestauracionalfonsoxii.htm>

http://www.jaybarra.net/Los_Fueros_vascos.html
<http://laberinto.uma.es/Lab3/Lab3Art4AGuerrero.htm>
<http://larepublica.es/firmas/blogs/index.php/julioanguita/2009/02/28/el-laberinto-vasco-eta-euskadi-ta-askata>
<http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/his/03/02/0123.asp>
http://www.mpt.es/documentacion/politica_autonomica/Estatutos_Autonomia
http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp?id_d=961#_ftn39
<http://www.paralalibertad.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=17125>
<http://www.paralalibertad.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=24839>
<http://www.pensamientocritico.org/javvil0704.htm>
<http://www.pensamientocritico.org/javvil0704.htm>
<http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Romanica7/Romanica723.pdf#search=%22chalupa%20los%20vascos%22>
<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76300/98556>
<http://region.itgo.com/220teornacionalis.htm>
<http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF8585110011A.PDF>
<http://rincones.villadesantona.com/?p=28>
<http://www.sabinetxea.org/libro/libro/libro.html>
<http://www.scribd.com/doc/6507994/Las-ideas-linguisticas-vascas-en-los-siglos-XVIIIXIX>
<http://www.todohistoria.com/hechos/absolutismo.htm>
<http://www.ucm.es/info/circulo/no14/fulloa.htm>