



EL CASTICISMO EN MIGUEL DE UNAMUNO

MANUEL SANCHIS I MARCO

1 INTRODUCCIÓN.

ESTE ensayo persigue analizar y comentar las ideas vertidas por Unamuno en su obra *En torno al casticismo*. Con este término se refería Unamuno a lo que los españoles entendían como la más pura esencia de lo que era España en el momento histórico en que él escribía. A este fin hemos analizado con cierto detalle algunas de sus obras más significativas sobre esta cuestión como son *En torno al casticismo* y *Del sentimiento trágico de la vida*.

También hemos trabajado libros de otros autores que nos han ayudado a contextualizar a nuestro personaje. Por ejemplo, el libro

Miguel de Unamuno de Luciano González Egido, o de *Tragedia y Razón. Europa en el pensamiento español del siglo xx*, de José María Beneyto. Otros libros y artículos nos han permitido enmarcar su actividad cultural, universitaria y política en el contexto de una época en la que a pesar de que hayan pasado casi cien años, se despliegan nuevas ideas sobre la esencia de España que, con leves variaciones, continúan siendo hoy en día de rabiosa actualidad y son deudoras del debate que sobre la idea de España mantuvieron Unamuno y la generación del 98 y que tanto contribuyeron a iluminar.



2. EL PERSONAJE UNAMUNO

Empecemos por subrayar que no es posible entender la evolución del pensamiento político y filosófico de la España finisecular sin Unamuno. Mientras que Joaquín Costa y Ángel Ganivet fueron los fundadores de la nueva España, el personaje de Unamuno es clave para entender el nuevo impulso de recuperación moral, cultural, y política –que Ortega y Gasset explotaría luego en plenitud– por transformar y modernizar España tras la crisis del 98. El ascendiente que Unamuno ejerció sobre los españoles de su tiempo fue, en efecto, enorme, pero su influencia llega hasta nuestros días. La biografía que de él realiza Luciano G. Egido señala que “Su figura moral y política crece dentro y fuera de España. Como le había dicho Américo Castro: ‘Usted es hoy nuestra conciencia’ ”¹.

1 GONZÁLEZ EGIDO, LUCIANO (1997), *Miguel de Unamuno*. Junta de Castilla y León, Valladolid, p. 152.



Esta conciencia nacional se expresó con voz estertórea en la Universidad de Salamanca ante Millán Astray, en uno de sus episodios más conocidos. Frente al alborozo inicial con el que había saludado la sublevación golpista contra la República, Unamuno manifestó su más firme oposición al naciente régimen fascista y, contrariamente a lo que se suele afirmar nunca pronunció la frase “venceréis pero no convenceréis”, sino más bien : “[...] la nuestra es una guerra incivil [...] Vencer no es convencer y hay que convencer sobretodo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión; el odio a la inteligencia, que es crítica diferenciadora, inquisitiva, mas no de Inquisición”².

Pero, como hemos dicho antes, la fascinación que ejerció entonces sobre la sociedad española llega hasta nuestros días. Si un observador perspicaz ha podido ver el film de Fernando Trueba, *Belle Époque*, habrá caído en la cuenta de que, en un momento determinado y ante el anuncio de una noticia política sobre España el cura –un San Manuel Bueno y Mártir que luego se ahorca en la misma iglesia del pueblo– responde: “¿Y qué opina Don Miguel?”. Se está refiriendo sin mencionarlo, claro está, a Unamuno. Tan vivo sigue Unamuno entre nosotros, precisamente él, que se resistió con todas sus fuerzas a la muerte, que a finales de 2006 suscitó una agria en la polémica en Salamanca, pues el Partido Popular rechazó dejar sin efecto el acuerdo municipal que expulsó al escritor y filósofo de su escaño de concejal en Salamanca³. Como rezaba el titular, Unamuno sigue siendo antipatriota y celestina en España.

Pero, empecemos por el principio. Sus primeros años son los habituales en un muchacho piadoso de misa diaria en los jesuitas. A consecuencia de la muerte de su padre, su niñez transcurrirá rodeado de muchas mujeres en casa y totalmente apegado a las faldas de su madre, quien ejercerá sobre él una enorme influencia. Tanto su muy piadosa madre como, sobre todo, su abuela eran mujeres de gran carácter. Esto, sin embargo, no le impedirá conocer y dejarse deslumbrar por la fuerza del marxismo, ni tampoco coquetear con los movimientos obreros de la primera industrialización de su Bilbao natal.

Contradictorio, arrogante, atrabiliario, fascista, socialista, viejo liberal, rojo, traidor, antipatriota, jesuita, son algunos de los amables epítetos con los que ha sido calificado nuestro personaje. De todas ellas, quizás la que resume mejor el talante y el pensamiento de Unamuno sea la de viejo liberal. Sin embargo, su liberalismo – aunque se encontraba en sintonía con el de los krausistas españoles – se alimentaba de autores extranjeros como Benjamín Constant, la europeísta Mme. Stäel y la “escuela suiza” en general. La visión unamuniana del liberalismo pertenece pues la tradición liberal “que identificaba el liberalismo con la primacía de la conciencia, que hacía del liberalismo un egotismo trascendental”⁴. De ahí que este hombre de convicciones firmes y dura cerviz, sólo obedezca al jardín secreto en el que esconde sus convicciones más irrenunciables, sin hacer cálculo de a quién agrada o disgustará. No en balde su divisa rezaba así: “Primero la verdad que la paz”. Aún así, Unamuno tiene algo que lo hace interesante desde un punto de vista intelectual, humano y filosófico, pues se trata de un personaje veraz, sin máscara y sin doblez. Un hombre, este Unamuno, de gran coraje intelectual que siempre estaba dispuesto a cambiar de opinión y a contradecirse –y lo hizo frecuentemente– cuando la autoridad de algún argumento le convencía aunque ello fuese en contra de sus gustos personales. Por eso, creo que es precisamente esta disposición suya personal a correr riesgos y a

² GONZÁLEZ EGIDO, LUCIANO (1997), *Op. cit.*, p. 184.

³ Sobre esta polémica véase FRANCIA, IGNACIO (2006), “Unamuno continúa siendo ‘celestina y ‘antipatriota’ “. *El País*. Madrid, 29 de diciembre de 2006, p. 24; y también MORENO CLAROS, LUIS F. (2007), *La soledad de un viejo liberal*. *El País* – Babelia, 13 de enero de 2007, p. 8.

⁴ MARICHAL, JUAN (1995), *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*. Taurus, Madrid, p. 102.



equivocarse, a no someterse nunca a los argumentos de la autoridad sino a la autoridad de los argumentos lo que hace difícil que nadie le pueda negar a nuestro personaje una elevada honradez intelectual, es decir, el valor de reconocer las cosas como son en el terreno intelectual y no como le gustaría que fueran.

Irreductible en sus convicciones, dice las cosas más como las siente que como las piensa. Esto explica, en parte, por qué Unamuno nunca atribuyó un gran valor a la filosofía de Descartes –al que consideraba un esteta– puesto que estaba sistematizada sólo por medio de la razón y era entendida como una fría y abstracta operación intelectual. Más bien al contrario, Unamuno, entiende la filosofía como aquella que es realizada por el hombre concreto, el de carne y hueso. Por eso él invierte el paradigma cartesiano del “pienso, luego soy” y afirma “existo, luego pienso”.

Tiene el coraje suficiente para pensarse así mismo de la misma manera que alguien que practicase la cirugía sobre sí mismo se operaría con bisturí pero sin anestesia. Su método filosófico, su forma de expresar su estado de conciencia consiste en hacerse violencia a sí mismo y, del mismo modo que alguien que intenta arrancarse un brazo tiene una conciencia vivísima de ese miembro, nuestro filósofo se arranca filosóficamente el alma para crearse un estado de conciencia que él necesario para poder desarrollar su reflexión filosófica. Por esta razón, y como muy bien señala García Bacca⁵, su conciencia no es una conciencia de presentación sino una conciencia real y agónica que llega al sentimiento trágico del hombre concreto, de carne y hueso, con la grandeza de de real tragedia. Para llegar al estado de conciencia agónica y “llegar a tener conciencia aguda, realísima, segurísima de que un miembro del cuerpo nos pertenece [...] no hay mejor medio que [...] estirarlo con creciente tensión, duela lo que doliere. [...] *El dolor de separación, en estado de atentado, es el criterio más seguro de unión actual*”⁶. Para Unamuno el dolor es la condición necesaria para crear un estado de conciencia.

3. CONTEXTO ECONÓMICO Y POLÍTICO DE LA ÉPOCA

3.1. LA AGONÍA DEL ANTIGUO RÉGIMEN

La historiografía de la revolución industrial nos enseña que no es posible la industrialización de un país sin que éste desarrolle en paralelo un auténtico y gran mercado nacional. En su excelente libro sobre el cambio económico y las actitudes políticas en la España del siglo XIX, el historiador Josep Fontana nos advierte de que en España este paralelismo no se produjo. ¿Cómo fue entonces esto posible que a pesar de los pesares España empezase, aunque tímidamente su revolución industrial a finales del siglo XVIII? La respuesta nos la ofrece Fontana a través de una declaración de la Junta de Comercio de Barcelona en 1804: “Es de la observancia del sistema colonial que muy principalmente depende la existencia de estas fábricas [...]. La Península no puede, en mucho, consumir sus estampados; su exportación a otros países de la Europa sería cosa imposible [...]. Es, señor, la América que ha sido y ha de seguir siendo su gran mercado”⁷.

Señala Fontana cómo, en efecto, el mercado colonial permitió “que una actividad industrial moderna pudiese crecer, aunque fuese modestamente, sin que hubiera un desarrollo paralelo del mercado nacional”⁸. Por esta razón, cuando España perdió primero las colonias continentales en 1814, y luego las últimas, en 1898, la burguesía volvió su mirada sobre el mercado nacional y encontró

5 GARCÍA BACCA, JUAN DAVID (1990), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Anthropos, Barcelona, 554 pp.

6 GARCÍA BACCA, JUAN DAVID (1990), *Op. cit.*, p. 88.

7 FONTANA, JOSEP (1973), *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*. Ariel, Barcelona, p. 41.

8 FONTANA, JOSEP (1973), *Op. cit.*, p. 41.



un país con un enorme atraso económico que la explotación de la oligarquía terrateniente de naturaleza feudal había empobrecido. Esta pérdida de las colonias supuso una toma de conciencia de la burguesía que, si hasta entonces había estado aliada con el Antiguo régimen, evolucionó rápidamente hacia posiciones de claro enfrentamiento. Por otro lado, la constatación por parte de la burguesía, de que los habituales cauces de acceso al poder estaban cercenados bajo el Antiguo Régimen, fue una de las razones fundamentales por las que dicha burguesía vio en el General Prim⁹ y sus compañeros una oportunidad de liderar en 1868 una revolución contra el Antiguo régimen, a condición lógicamente de que no fuese demasiado lejos y estuviese siempre bajo su control.

En España, tal y como afirma Fontana, “la liquidación del Antiguo régimen se efectuó mediante una alianza entre la burguesía liberal y la aristocracia latifundista, con la propia monarquía como árbitro, sin que hubiese un proceso paralelo de revolución campesina”¹⁰. La reforma agraria de corte liberal, al no dar satisfacción al descontento del campesinado, lo empujó a los brazos del carlismo, principal fuerza política que defendía sus intereses frente a la revolución burguesa y su reforma agraria. Este será el ambiente económico, social y político en el que transcurrirán los primeros años de la vida de Unamuno, testigo de las guerras civiles carlistas del que dejó reflejo en sus novelas. De modo particular en *Paz en la Guerra*, pues en ella muestra con todo lujo de detalles la confrontación campo-ciudad, la dicotomía entre los campesinos y el mundo del comercio y de la industria naciente de Bilbao, y la confrontación de intereses entre, por una parte, los carlistas devotos de la tradición y enemigos de la revolución burguesa y, por otra, los burgueses liberales.

El sexenio revolucionario, desacreditó la idea de república y, como señalan Fusi y Palafox, convenció a Joaquín Costa y a Giner de los Ríos “de que el problema de España no era un problema político, sino un problema de educación, de cultura”¹¹. Sin embargo, la república con “su bagaje de ideas y afirmaciones democráticas no habían pasado en vano por la política española [...]. La restauración no fue un retorno a la situación anterior a 1868”¹². Mientras la revolución burguesa condujo a la disolución del régimen feudal, la restauración impulsó la desamortización eclesiástica, e hizo pasar la propiedad de la tierra de la iglesia a los terratenientes. De este modo, la reforma agraria burguesa, al apoyarse en la aristocracia latifundista y desatender los intereses del campesinado, acentuó el problema del latifundismo que siguió un modelo de producción agrícola basado en salarios bajos y precios altos. A estos elementos se añadió la feroz competencia de los productos agrícolas rusos pero, sobre todo, de los norteamericanos que eran producidos en condiciones de intensa mecanización y con una mano de obra inmigrada barata. Todo ello constituyó un cóctel explosivo que hizo entrar a la agricultura española en una profunda crisis a finales del siglo XIX.

3.2. LA AMARGURA DEL DESASTRE DEL 98 ¿SENTIMIENTO DE DUELO O MELANCOLÍA NACIONAL?

La pérdida de las últimas colonias en 1898 supuso el derrumbe definitivo de la ficción de España como potencia mundial y sumió a España en un sentimiento de profunda melancolía y derrotismo. Ciertamente, la crisis de España se venía incubando desde 1635 con la guerra de los treinta años y la consiguiente Paz de Westfalia

⁹ Sobre el importante papel que jugó la masonería como instrumento político en los años del General Prim, véase AYLLÓN, MANUEL (2001), *Historias de Masones. De El Escorial a Banesto 1577-1993*. Belacqva, Barcelona, pp. 165-205.

¹⁰ FONTANA, JOSEP (1973), *Op. cit.*, p. 161.

¹¹ FUSI, JUAN PABLO; PALAFOX, JORDI (1997), *España 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Espasa, Madrid, p. 153.

¹² FUSI, JUAN PABLO; PALAFOX, JORDI (1997), *Ibidem*.



en 1648; el Desastre del 98, sin embargo supondrá el clímax del fatalismo en el devenir histórico de España, y dará lugar a un replanteamiento de su misión y quehacer en el mundo.

En 1898 España es un país exhausto –como una nación “sin pulso” la definirá el propio Silvela– en el que los ciudadanos se habían desentendido de la política. No es de extrañar, por lo tanto, que las derrotas en las guerras de Cuba y de Filipinas fuese recibida con indiferencia y pasividad entre la población que, probablemente, se ya había resignado desde hacía bastante tiempo y había asumido como inevitable el desastre del 98. Este sentimiento de amargura, frustración y derrota que nos dejará la crisis finisecular quedará perfectamente reflejado en la obras literarias de autores como Unamuno, Valle Inclán, Ramiro de Maeztu y, más tarde, los hermanos Machado; pero, sobre todo, en novelas como *La voluntad* de Azorín, y en *Camino de perfección* de Pío Baroja.

El profundo malestar y pesimismo derrotista, supone una toma de conciencia sobre la incapacidad de España y su pueblo para corregir el rumbo de su historia. Este el substrato que subyace en las novelas de la época. Cuando los escritores del 98 presentan en sus novelas personajes para quienes la vida transcurre bajo la opresión de un determinismo del que no pueden escapar, están en realidad novelando y planteando serias dudas sobre la posibilidad de que el devenir histórico de España pueda estar abierto a la libertad, a que los españoles podamos decidir en libertad, ser dueños de nuestro destino como nación.

Este sentimiento de pérdida alimentó el pesimismo determinista y la amargura pero, sobre todo, a la nostalgia de unos gloriosos tiempos pasados que no iban a volver. Durante siglos, los españoles sintieron muy vivo el dolor de esa nostalgia, el sufrimiento (en griego, *algos*) por el deseo imposible del regreso (en griego, *nostos*) de la gloria. Sumidos durante siglos en este magma de la añoranza (del catalán *enyorar*, y éste del latín *ignorare*), es decir, de esta ignorancia¹³ sobre nuestro pasado glorioso, de no saber qué era España en aquel momento después de tanta gloria. Es difícil discernir, después de tantos años, qué tipo de sentimiento pudo haber predominado entre los españoles de aquella España finisecular; pero es muy probable que mientras unos se pudieron instalar en la melancolía, otros experimentasen sentimientos de aflicción que pasado el tiempo de duelo diese lugar a una renovación posterior. La diferencia entre el sentimiento de duelo y de melancolía es substancial. Según Freud, el duelo consiste en la reacción que sufrimos frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción equivalente, y toma la forma de sentimiento de sufrimiento y aflicción. El afligido pierde todo interés por el mundo exterior pero sigue un proceso que se prolonga el tiempo que él necesita para hacer el duelo, esto es, para negociar con la vida y pactar con la realidad, para asumir la pérdida como algo real con lo que tiene que aprender a convivir. Por el contrario, el melancólico se resiste a negociar con la vida y niega la realidad, se recrea con su sentimiento de melancolía al pensar una realidad que ya no existe, en otras, palabras, es incapaz de rehacer su vida porque la nostalgia se acomoda en alma del melancólico y lo deja inerme ante la vida. Ambos sentimientos quedan magistralmente analizados por Jorge Luis Borges en dos relatos de ficción que, de forma metafórica, refieren la reacción del propio Borges ante el dolor que le produce la muerte de su amada: en el caso de la aflicción y el subsiguiente duelo liberador el personaje es Teodolina Villar en *El Zahir*, y en el caso de la melancolía se trata de Beatriz Viterbo en *El Aleph*¹⁴.

Quizás podamos incluir dentro del bando de los melancólicos cabría incluir a los autores más derrotistas del 98 como Valle-In-

13 Sobre el dolor de no saber qué ocurre en el país de alguien cuando este alguien está lejos de él, véase la magnífica novela de KUNDERA, MILAN (2000), *La ignorancia*. Tusquets, Barcelona, pp. 11-12.

14 BORGES, JORGE LUIS (2004), *El Aleph*. Destino, Barcelona, 213 pp.



clán, Azorín, o Pío Baroja. Es difícil saber hasta qué punto esta melancolía era un sentimiento individual o formaba parte del ambiente cultural de la época; seguramente lo segundo sea más cierto y quizás esta sea la razón por la que otros imperios que, como el otomano, han experimentado también sentimientos de ante su derrumbe traten su amargura como una melancolía romántica – primorosamente descrita por Orhan Pamuk¹⁵ en *Estambul*– que se goza en el dolor exquisito de la pérdida del Imperio; en este caso, sin embargo, se trata de un sentimiento individual y no de un sentimiento que afecte a todo un pueblo incapaz de pactar con la realidad, asumiéndola, para dar nuevo impulso a la nación turca. Algo muy distinto al sentimiento de *tristesse* del que nos habla Lévi-Strauss¹⁶ y que afecta como una enfermedad no a un sólo individuo sino a toda una cultura.

Entre la amargura afligida, hija del pesimismo que una vez hecho el duelo hace un pacto con la realidad, se levanta y echa a andar, cabría incluir a nuestro juicio, a Unamuno, pues no en vano contribuyó de forma decisiva a que la generación del 98, al mismo tiempo que provocaba una crisis de conciencia y de identidad nacional, sentaran las bases para una vigorosa recuperación intelectual posterior a partir de la generación de 1914, con Ortega a la cabeza. Ciudadanos de fuertes convicciones morales, como Unamuno, son imprescindibles en la lucha contra los dogmatismos y constituyen “un antídoto para las posiciones pesimistas, para todas las interpretaciones negativas que dudan de nuestras posibilidades para lograr por fin una democracia estable y una historia aburrida como deseaba Montesquieu para los grandes pueblos. Ése es también el objetivo de principal de un excelente libro [...] donde analiza esa percepción, que considera dominante en la historia de España como la historia de un fracaso”¹⁷.

Esta nueva *Edad de Plata* de la cultura española, incluía la llamada Generación de 1914 de la que formaban parte, entre otros, intelectuales como Azaña, Marañón, Pérez de Ayala, y a la cabeza de todos ellos, Ortega y Gasset. Frente a la crisis del positivismo y al *mal du siècle*, la generación de 1914 hundía sus raíces en el pensamiento europeo pospositivista que negaba validez universal y absoluta a la razón y daba la bienvenida al vitalismo.

4. UNAMUNO Y EL CASTICISMO

4.1. EL CONCEPTO DE CASTICISMO EN UNAMUNO

El libro ensayístico *En torno al casticismo* (1895) –influido por Joaquín Costa y por el krausopositivismo de aquella época– no es ciertamente el único libro en expresar el pesimismo sobre la realidad de España como nación, también lo hicieron Lucas Mallada en *Los males de la patria y la futura revolución española* (1890), y Ángel Ganivet en *Idearium español* (1897). Constituye, sin embargo, la obra capital de la época tal y como señala Cacho Viu: “La obra maestra de esa literatura finisecular de la crisis quizá sea la serie de cinco artículos que Unamuno publicó, en 1895, *En torno al casticismo* [...] que fueron recogidos en libro siete años después, cuando el desastre del 98 había popularizado el ejercicio de introspección nacional tan deslumbrantemente llevado a cabo por Unamuno”¹⁸. Aunque en aquel momento fue recibido con un cierto desinterés por parte del público, los mensajes que encierra

15 PAMUK, ORHAN (2006), *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Mondadori, Barcelona, pp. 112-116 y 265-268.

16 LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (2006), *Tristes trópicos*. Paidós, Barcelona, 520 pp.

17 PECES-BARBA, GREGORIO (2005), *La España civil*. Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg, Madrid, pp. 182-183.

18 CACHO VIU, VICENTE, “Crisis del positivismo, derrota de 1898 y morales colectivas”, en FUSI, JUAN PABLO; NIÑO, ANTONIO (eds.) (1997), *Visperas del 98*. Biblioteca Nueva, Madrid, p. 228.



les de entonces y de hoy en día.

Arranca el libro, como no puede ser de otra forma en un filólogo, con la disección del término casticismo, con su etimología. Al hacerlo, Unamuno nos recuerda que la palabra *castizo* tiene su origen en la palabra *casta* y que ésta, a su vez, nos habla del adjetivo casto, de la pureza de las razas; algo lógico en aquel momento en el que aún se pensaba en la existencia de distintas razas humanas y, entre ellas, la vasca. Y, a nosotros nos resulta inevitable no asociar estas ideas con las de pureza de sangre de los cristianos viejos por oposición a los marranos, esto es, a los judíos conversos. Por eso, para Unamuno, el casticismo del lenguaje y del estilo no son otra cosa sino manifestaciones de un pensamiento castizo, el de “los más apegados a las doctrinas tradicionales de vieja cepa castellana”¹⁹. Cuando hablamos de algo que es castizo, dice Unamuno que queremos indicar que estamos hablando de algo que es “muy nuestro”.

En sus ensayos sobre el casticismo, es esta España eterna, adusta y áspera la que Unamuno quiere reflejar y que materializa en el concepto de *intra-historia* de los pueblos en ese pueblo anónimo y desconocido, trabajador y callado que se nutre de la *intra-historia* y vive de las tradiciones eternas, pues “hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y una tradición del presente [...] los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas las horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna”²⁰. De esta forma, quiere Unamuno poner de relieve la esencia de la España eterna, la de la verdadera tradición eterna y, a tal fin, quiere exorcizar la España eterna tradicional, la del pasado mítico de Viriato y Don Pelayo, para buscar de una vez por todas “la verdadera tradición, la tradición eterna, no tradición mentira que suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles, y monumentos, y piedras”²¹. La teoría de la *intra-historia* que nos presenta Unamuno en sus ensayos *En torno al casticismo*, busca la España que “bajo la historia de las revoluciones y de los grandes acontecimientos políticos, vive un pueblo eterno, inmerso en las tareas cotidianas [...] rara vez interviene en la historia, y cuando lo hace, [...] vuelve al poco a la vida silenciosa de debajo de la historia, a sus labores abandonadas”²².

Esta tradición eterna española que no vive del pasado, sino que está instalada en el presente, la busca Unamuno “en este mundo de los silencios, en este fondo del mar, debajo de la historia [...] no en el pasado muerto para siempre y enterrado en cosas muertas [y] es la que hemos de buscar los españoles en el presente vivo y no en el pasado muerto”²³. Esta dialéctica histórica hunde sus raíces en la filosofía hegeliana de la historia mediante la cual “[...] el pasado está en el presente y el presente, si se le quiere recomponer con bases sólidas y autenticidad, está en el pasado”²⁴. Como señala pues Vidal Beneyto “con la asociación entre ‘intrahistoria’ y un intenso sentimiento de la naturaleza [...] Unamuno regresa vía Hyppolyte Taine al historicismo hegeliano y al regeneracionismo científico de Spencer” y este constituye el gran homenaje de Unamuno al esfuerzo gigantesco de Hegel, de quien señala que “de las migajas de la mesa hegeliana viven los que más la denigran”²⁵.

Esta tradición eterna constituye el nudo interpretativo de la identidad castiza nacional del Unamuno finisecular, el de *En torno al casticismo*, el casticismo no como calificación de lo singular y lo

19 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *En torno al casticismo*. Edición de Jean-Claude Rabaté, Cátedra, Madrid, p. 128.

20 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 144.

21 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 145.

22 JUARISTI, JON (1998¹²), *El Bucle Melancólico*. Espasa, p. 95.

23 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 147.

24 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 147.

25 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 139.



caduco que ha permanecido incrustado al término –sentido con el que el propio Unamuno lo utilizaba a veces– sino como verdadera esencia intrahistórica de valor universal, la “tradición eterna, del pueblo español, que es su concepto central de la relación entre pasado y presente”²⁶. De ahí que Unamuno critique a aquellos que buscan la tradición eterna española, es decir, lo castizo e histórico de dicha tradición, en las castas pasadas que nos precedieron y no en el presente; por eso señala que “los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas, o sin llamarse a sí se creen tales, no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado”²⁷.

Después de haber eliminado las adherencias impropias del casticismo mal entendido, Unamuno termina su primer capítulo adentrándose en su particular concepción del casticismo e invitándonos a “[...] ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro. Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita. Es combatir contra ella, [...] empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno”²⁸. Unamuno busca, en este casticismo, la corriente interna y profunda que, como la del agua en los ríos y el mar de fondo de los mares, mueve a los pueblos como actores de la historia; del mismo modo que reza el aforismo italiano “l’acqua cheta scava i ponti”²⁹ (las aguas mansas socavan los puentes), queriendo con ello decir que son las corrientes tranquilas y profundas, las que no se ven las que con más fuerza arrastran el agua en los ríos hasta ser capaces de derrumbar sus puentes. Unamuno quiere desentrañar cuál es la corriente profunda que alimenta la intra-historia de los pueblos; quiere viajar por las tripas de la historia de cada individuo y ver en ellas la intra-historia del pueblo española, es decir, el producto del sedimento histórico en cada individuo del devenir histórico del pueblo del que forma parte–. La razón es muy sencilla, pues es esa intra-historia, son esas *acque quiete*”, esas aguas mansas, las que empujan a las personas y a los pueblos hacia el futuro. Por eso nos propone, como ejemplo a Don Quijote; no porque sea puro español –y, sobretodo, por su hermosa muerte– sino más bien por su carácter y dimensión universal.

4.2. LA CASTA ESPAÑOLA: EL ALMA CASTELLANA DE CALDERÓN

La derrota de la Armada Invencible en 1588 y, más tarde la derrota en la Guerra de los treinta Años y la posterior firma de la Paz de Westfalia en 1648, se cancela la hegemonía del imperio español y se desarrolla un sentimiento de pérdida que se pretenderá compensar con valores inmateriales que dan lugar al mito del español hidalgo, que se sustenta en el honor, la fama, y la gloria, personal y de Dios. Valores estos que quedan reflejados todos ellos en la literatura clásica de la Edad de Oro del teatro español, y que serán considerados por Unamuno como el mejor reflejo del espíritu más puro del alma castellana.

Por eso, nos dirá que “nuestra literatura clásica castiza brotó cuando se había iniciado la decadencia de la casa de Austria [...] al recogerse la idea castellana, fatigada de luchar y derrotada en parte, al recogerse en sí y conocerse [...] después de haber intentado en vano ahogar la ‘barbarie septentrional’ y el renacer de otros espíritus, torna a sí con la master gravedad de la madurez”³⁰. Esta

26 VILLACORTA BAÑOS, FRANCISCO, “Pensamiento social y crisis del sistema canovista 1890-1898”, en FUSI, JUAN PABLO; NIÑO, ANTONIO (eds.) (1997), *Visperas del 98*. Biblioteca Nueva, Madrid, p. 243.

27 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 149.

28 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 153.

29 La expresión proviene de un proverbio: *L’acqua cheta* (chieta) *scava i ponti*. Se define *acqua cheta* a aquella persona tranquila que con constancia es capaz de eliminar obstáculos en apariencia inamovibles. La expresión debe, en parte, su éxito a la comedia *L’acqua cheta* (1908) del dramaturgo y periodista italiano AUGUSTO NOVELLI (Firenze, 1867 – Carmignano, 1927).

30 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 169.



asimilación de la esencia imperecedera de lo español –como imperecedera es la fama– al alma castellana, reflejada en su literatura clásica, queda de nuevo puesta de manifiesto más adelante, cuando subraya que “la idea castellana, que de encarnar en la acción pasó a revelarse en el verbo literario, engendró nuestra literatura *castiza clásica*, decimos. Castiza y clásica, con fondo histórico y fondo intra-histórico, el uno temporal y pasajero, eterno y permanente el otro”³¹.

Se produce en Unamuno una identificación de la casta española con el alma castellana, cuyo representante será Calderón, y que él interpreta como el núcleo y vórtice de la nación española. Castilla será pues el centro de gravedad en torno al cual se irán configurando y aglutinando las demás realidades históricas de los demás pueblos de España. La casta histórica de España será pues la vieja Castilla ya que fue ella quien “paralizó los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibiéndoles la conciencia histórica en gran parte, les echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo [y también fue ella] quien formó el núcleo de la nacionalidad española y le dio atmósfera”³².

Dentro de esta literatura, Alonso Quijano pero, sobre todo, el teatro de Calderón, nos muestran ala perfección “la flor del espíritu de Castilla” y con él la esencia del al española. En cuanto a Alonso Quijano el *Bueno*, constituye por sus virtudes y a pesar de sus locuras “el fondo eterno y permanente de los héroes de Calderón, que son los que mejor revelan la manifestación *histórica* la meramente histórica de aquel pueblo. Por lo que se refiere a Calderón, su teatro constituye el paradigma de lo nacional castellano, de las más prístinas esencias de la nación española eterna “lo más castellano, el teatro, y en el teatro castellano, sobre todo, Calderón, cifra y compendio de los caracteres diferenciales y exclusivos del casticismo español”³³.

En efecto, el casticismo se sintetiza para Unamuno en el espíritu castellano, de cuyo teatro nos han dejado sus autores los mejores testimonios, para que otros españoles no castellanos puedan penetrar por caminos seguros en la intra-historia de España: “Casticismo es en nuestras letras castizas el teatro, y en éste el de Calderón [...], él es quien mejor encarna el espíritu local y transitorio de la España castellana castiza y su eco prolongado por los siglos posteriores”³⁴. Se produce de este modo en Unamuno una identificación de la casta española con el alma castellana, cuyo representante será Calderón, y que él interpreta como el núcleo y vórtice de la nación española. Castilla será pues el centro de gravedad en torno al cual se irán configurando y aglutinando las demás realidades históricas de los demás pueblos de España. La casta histórica de España será pues la vieja Castilla ya que fue ella quien “paralizó los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibiéndoles la conciencia histórica en gran parte, les echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo [y también fue ella] quien formó el núcleo de la nacionalidad española y le dio atmósfera”³⁵.

¿Cómo entiende España Unamuno? Como la nación que ha sido unida por Castilla: “Castilla es la verdadera forjadora de la unidad y la monarquía española [...] Castilla, sea como fuere, se puso a la cabeza de la monarquía española, y dio tono y espíritu a toda ella; lo castellano es, en fin de cuentas, lo castizo”³⁶. Unamuno concibe España como la conjunción de un elemento integrador y vertebrador del Estado y de la nación española, que es Castilla, en torno a la cual se van adhiriendo los demás pueblos que constituyen la nación española, a la que van aportando su propia intra-historia es-

31 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 170.

32 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 166.

33 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., pp. 182-83.

34 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 185.

35 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 166.

36 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 165.



pecífica. Por eso nos dice que Castilla “ha hecho la nación española”, para añadir inmediatamente después que esta última, la nación española, al empaparse de las almas de los otros pueblos que componen España “ha ido españolizándose cada vez más, fundiendo más cada día la riqueza de su variedad de contenido interior, absorbiendo el espíritu castellano en otro superior a él, más complejo: el español”³⁷.

Dentro de la caracterización del alma castellana y, con ella, de la esencia de España, del casticismo, que nos presenta Unamuno nos encontramos con una serie de atributos que definirían el espíritu de los castellanos como personas de caracteres simples, a las que mueve más el sentimiento que la razón, impulsivos y reactivos, con más coraje prudencia. Se trata de hombres y mujeres enteros, de una sola pieza, de genio y figura, “almas tenaces [dirá] e incambiables, castillos interiores de una pieza, [...] lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama”³⁸.

Este dibujo psicológico del espíritu castellano que Don Miguel nos describe en *En torno al casticismo*, y que luego terminará de perfilar en el personaje del cura de su novela *San Manuel Bueno, Mártir*, dará pié a algunos filósofos españoles, como es el caso de María Zambrano, para afirmar que un rasgo de la filosofía española consiste en ser realista, contenida, austera, pero sobre todo que enlaza con el estoicismo con Lucano y Séneca, en primer lugar, seguido de Jorge Manrique, Andrés Fernández de Andrada y Antonio Machado. A este respecto, nos dice Zambrano: “La serenidad, la entereza y naturalidad con que el pueblo español atraviesa los trances amargos que con tanta prodigalidad le ha deparado el destino, coinciden con la idea que comúnmente se tiene de la moral estoica [...] cuantos hayan escuchado el lenguaje del hombre anónimo de Castilla y de la escueta Andalucía, habrán tenido la sensación de escuchar, vivo y como brotando de su fuente, el lenguaje recortado y llano de Séneca sobre el abismo de la diferencia idiomática”³⁹. Quizá se confunda aquí, por parte de María Zambrano, la típica severidad española con la firmeza, tal y como le ocurría a Cneo Plinio, que “fue un hombre exento de muchos defectos, pero bravío y a quien le gustaba la severidad en lugar de la firmeza”⁴⁰. Nosotros, sin embargo, sentimos tener que discrepar de esta opinión, pues consideramos, en primer lugar, que el carácter español –que tan bien descrito está por Unamuno en su capítulo III dedicado al espíritu castellano– lo que nos presenta, por boca de varios autores extranjeros como Schack, Schopenhauer, o Merimée, es el perfil psicológico un tipo de hombres muy primarios en quienes, como dice Schack “los sentimientos más opuestos brotan en su pecho sin ofrecen las gradaciones que entre nosotros”⁴¹, y que a la presión externa “oponen una voluntad muy desnuda, que es lo que Schopenhauer gustaba de los españoles”⁴².

La fortaleza de carácter, la entereza de espíritu del español de la que habla Zambrano, constituye sin duda la base del estoicismo, pero es incompatible con el carácter reactivo de los españoles que describe Unamuno por boca de los que nos ven desde fuera. Nuestra reactividad, nuestra facilidad para airarnos, así como el hecho de que todo español sepa “de donde le salen las voliciones enérgicas”, refiriéndose a los órganos genitales se compadece bastante mal de la fortaleza de carácter y, constituye un claro síntoma todo lo contrario: la falta de temple y de juicio ponderado y, en suma, de debilidad de carácter. Buscar en el senequismo, ya sea popular o culto, uno de los pilares del ser español, como hace Zambrano –a parte de que tiene antecedentes en otros autores como Menéndez

37 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 162.

38 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 195.

39 ZAMBRANO, MARÍA (2004), *Pensamiento y poesía en la vida española*. Edición de Mercedes Gómez Blesa, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 167-168.

40 SÉNECA (2004), *De la cólera*. Alianza, Madrid, p. 61.

41 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 193.

42 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 193.



Pelayo, Ángel Ganivet, Adolfo Bonilla, Ramiro de Maeztu y Antonio Machado— cuando todos nos ven como un pueblo reactivo, con la violencia a flor de piel y, por lo tanto débil de carácter, equivaldría a confundir frustración y resignada desesperanza, con temple y buen fuste, cuando en realidad “nada es grande sino lo que al mismo tiempo es apacible”⁴³.

4.3. LA IDEOLOGÍA HISPÁNICA: EL QUIJOTISMO UTÓPICO

En el siglo XVII España desarrolló el misticismo como reacción a su declive como nación que lideraba los asuntos del mundo, al tiempo que fue tomando cuerpo en la intra-historia de España el mito de Don Quijote. La ideología hispánica pretende encubrir la política imperial de fuerza y proporcionar una justificación religiosa a las guerras de religión en Europa. En los siglos que siguieron, la crisis se fue ahondando y al llegar el Desastre de 1898, cambiar la situación de decadencia económica, política, y sobre todo moral, de España parecía imposible. Al mismo tiempo, el mal llamado estoicismo español suponía una rémora que no dejaba avanzar. Por eso, se consolidará el mito de Don Quijote y su consiguiente idealismo. No se trata, sin embargo, de un idealismo serio, reflexivo, de ideas profundas como el de Shakespeare en *El rey Lear*, en *Hamlet*, o en *Otelo*, sino más bien un idealismo irreflexivo que, a pesar de ello, hace más uso del arrojo que de la osadía.

Por el contrario, el coraje de Don Quijote es virtuoso y grande de espíritu porque está sustentado en la fortaleza, mientras que la osadía esta basada en la ignorancia y es fuente, muchas veces, de la ira que, como indica Séneca “tanto dista de la grandeza de espíritu cuanto de la fortaleza la osadía”⁴⁴. El idealismo de Don Quijote busca más la utopía grande de espíritu, casi mística, antes que una justicia nacida del sentido común o de la prudencia aristotélica, y así lo entiende Unamuno “[...] el de Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor un idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritus”⁴⁵.

Nos encontramos frente a un idealismo espiritual cargado de generosidad y atroz pesimismo a partes iguales, y será de éste quijotismo utópico, pesimista y agonizante que expresa en su obra *Vida de Don Quijote y Sancho* del cual hará Unamuno la religión nacional de su patriotismo místico: “Yo di un imuera Don Quijotei, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía –así estábamos entonces,– brotó mi Vida de Don Quijote y Sancho y mi culto al quijotismo como religión nacional”⁴⁶, y al hacer del quijotismo utópico su religión patriótica quiso “rastrear allí nuestra filosofía [...] pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos”⁴⁷.

En mi opinión, sin embargo, cuando habla aquí de “nuestra filosofía” no quiere decir filosofía española, pues nadie puede saber en qué consiste eso de pensar “en español”, sino más bien de “ideología española”, es decir, del modo español de entender el mundo o, parafraseando a Ortega, “la manera española de hacer las cosas”. Creo que existe una cierta analogía entre la visión Unamuniana de lo que él llama “filosofía española” –que, a mi modo de ver, no es otra cosa sino la “ideología española”– y la visión que en 1845 Marx y Engels dieron de este fenómeno en su libro *La ideología alemana*; en él criticaban a la izquierda alemana neohegeliana presa de las distorsiones que produce la ideología por llevar a

43 SÉNECA (2004), *De la cólera*, Op. cit., p. 67.

44 SÉNECA (2004), *De la cólera*, Op. cit., p. 64.

45 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson Orringer, Tecnos, Madrid, p. 494.

46 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., pp. 487-488.

47 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 488.



su máxima expresión el “idealismo alemán” inventado por Hegel. Marx y Engels entienden aquí la ideología no al modo tradicional, como una deformación interesada y partidista de la realidad, sino como una “falsa conciencia”, expresión máxima del llamado idealismo alemán que se deriva de tener ideas equivocadas acerca de la religión y la mística como fuerzas motrices del mundo y la historia.

Del mismo modo, cuando Unamuno defiende la existencia de “[...] un quijotismo filosófico [...], pero también una filosofía qui-jotesca” creemos que, más que a una “filosofía española” propiamente dicha, se está refiriendo más bien a la forma española de ser y hacer las cosas en este mundo, es decir, a la “ideología española” y que él concibe empapada toda ella de espiritualismo místico y de espíritu de caballería andante, como la filosofía del “[...] pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos”⁴⁸ –de “razón sentiente” diría Zubiri – pues para Unamuno la filosofía también es “ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella”⁴⁹, en eso consiste su pretensión “la de que todo esto sea filosofía española, tal vez, la filosofía española [que se le aparece en el alma de su pueblo] como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote”⁵⁰, personaje éste que se rebela contra el mundo en el que le ha tocado vivir y contra el progreso de la ciencia, el cual añora la placidez moral de las certezas escolásticas: “No, Don Quijote no se resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética”⁵¹. Don Quijote se enfrenta a una situación de tragedia cómica porque “el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella.”⁵².

Hay, para terminar, en Unamuno una identificación de Don Quijote con el alma española y castellana. Don Quijote enlaza con Calderón cuando rinde tributo al valor supremo de la honra. Pero, a diferencia del teatro de Calderón, no es severo y profundo sino arriesgado y poco amigo del sentido común; y generoso, porque está impregnado de la locura y de la ambición por conseguir la gloria “¿Por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir”⁵³, por el deseo de desbordar las limitaciones materiales del mundo en el que vivía y de sobreponerse y sobrevolar las miserias de la vida concreta, de la intra-historia de los pueblos. Esta pretendida locura de Don Quijote es muy lúcida y aunque la ciencia y la vida le confrontan con severas limitaciones él no las acepta; no significa esto, sin embargo, “que Don Quijote no comprenda [...] No, es que sus necesidades efectivas son mayores”⁵⁴, como lo son, señala Unamuno, las del amor heroico de los que claman en el desierto.

4.4. EL CASTICISMO: NACIONALISMO ESPAÑOL

En el quinto ensayo de su obra *En torno al casticismo*, Unamuno describe el marasmo en el que se encuentra España, un país donde “la pobreza económica explica nuestra anemia mental”⁵⁵, y un estado mental que él define como “quietismo”⁵⁶. Es la misma España que más tarde Antonio Machado, retomando la figura del quietismo unamuniano, calificará como “de charanga y pandere-ta,/cerrado y sacristía,/devota de Frascuelo y de María,/de espíritu burlón y de alma quieta”⁵⁷. Consustancial al casticismo español

48 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 495.

49 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 502.

50 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 503.

51 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, *Ibidem*.

52 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 505.

53 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 508.

54 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 512.

55 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 255.

56 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 250.

57 MACHADO, ANTONIO, “Del Mañana Efímero”, en Ramoneda, Arturo (2007): *Antología de la poesía española del siglo XX (1890-1939)*. Alianza, Madrid, p.172.



es pues para Unamuno el catolicismo, seña de identidad del nacionalismo español, y de cuya esencia habla en el cuarto ensayo de *En torno al casticismo*. Mientras que la gran contribución de la nación y la cultura española al mundo fue la contrarreforma, la Inquisición y el misticismo, epígonos de un catolicismo que los españoles, desde Felipe II, han llevado hasta el extremo de sus uñas, “a *desesenciarlo*, esto es, a descatolizar Europa, ha contribuido el Renacimiento, la Reforma y la Revolución. Sustituyendo aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal de progreso, de la razón, de la ciencia”⁵⁸. Hasta entonces, éste casticismo había supuesto una rémora para el progreso económico y moral de España y constituía “el desquite del viejo espíritu *histórico* nacional que reacciona contra la europeización. Es la obra de la inquisición latente”⁵⁹.

La solución propuesta por Unamuno a este retraso secular consiste en españolizar España de la mano de la cultura y la ciencia europeas. De ahí que Unamuno ponga todas sus esperanzas e ilusiones sobre el futuro de España en un pueblo que esté sumergido de espíritu europeo, de la intra-historia europeizada, en el irrumpir de la intra-historia en la historia. Como él mismo señala: “¿Está todo moribundo? No, el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo [...] España está por descubrir, y sólo la descubrirán españoles europeizados [...] el despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se oree la patria. Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo”⁶⁰.

Con estas frases, Unamuno da a luz en España al mito de Europa como remedio anti-casticista y nacionalista, como el revulsivo necesario a la decadencia económica y moral de una nación y al sentimiento de pérdida de las colonias del Imperio. Con todo, es consciente de que al mito de la fe en la inmortalidad del alma, sucede el mito del progreso de la ciencia, y que éste último tampoco da respuesta al ansia de felicidad en el hombre que da paso al pesimismo en el progreso “el progresismo no satisfacía tampoco. Progresar, ¿para qué?”⁶¹, y este buscar un sentido a la vida dejaría sumidas a varias generaciones de europeos en la “*maladie du siècle*” que no es otra cosa que un sentimiento de nostalgia por “la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del universo”⁶². Fiel a sí mismo, arremete contra esos mismos europeizantes que acababa de alabar porque le parece que al hablar de qué es Europa le parece que “queda fuera de ella mucho de lo periférico –España, desde luego, Inglaterra, Escandinavia, Rusia...– y que se reduce a lo central, Franco-Alemania, con sus anejos y dependencias”⁶³ y porque con los valores europeos de la Reforma y el Renacimiento, con Erasmo, Lucero y Giordano Bruno nos traen también “una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia”⁶⁴, ante la que Unamuno al presentar sus ensayos sobre el casticismo siente el mismo temor que podía haber sentido antes Galileo la Santa Inquisición: “por temor también –¿por qué no confesarlo?–, a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica”⁶⁵.

58 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 473.

59 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 262.

60 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*, Op. Cit., p. 263.

61 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 475.

62 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, *Ibidem*.

63 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 479.

64 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, *Ibidem*.

65 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 480.



Unamuno entiende el quijotismo como la religión nacional de España: “yo di un imuera Don Quijotei y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía –así estábamos entonces– brotó mi Vida de Don Quijote y Sancho y mi culto al quijotismo como religión nacional”⁶⁶. El quijotismo utópico será la base sobre la que se sustentará el idealismo español criticado por Ortega, por constituir uno de los dos componentes fundamentales de la ideología española, entendiendo por ideología el sentido de falsa conciencia atribuido por Marx y Engels en *La ideología alemana*, donde critican a la izquierda alemana neohegeliana por pensar que la religión y las fuerzas místicas constituyen las fuerzas motrices de la historia y del mundo. El otro componente básico de la ideología española lo constituye el reverso del mito de Don Quijote, es decir, el mito del Don Juan burlador, narcisista y destructor y que enlaza directamente con el cinismo de Quevedo y con la picardía del Lazarillo de Tormes.

Ambos mitos Quijote y Don Juan forman el dueto central de de la ideología española, criticada por Ortega para quien ambos mitos no son españoles sino más bien reflejos de la ética protestante más preocupada por la fe individual que por los actos, expresión también de una estética de voluntarismo subjetivo, unilateral, individualista y particularista. Estos son para Ortega los pecados de la identidad nacional española en los que él reconoce un exceso de vehemencia y una falta de senequismo –¿dónde queda el tan manido estoicismo español?– en la ideología española, en “la manera española de hacer las cosas”.

En un reciente ensayo, Gil Calvo (2006), una vez aceptado el diagnóstico de Ortega, afirma que “la manera española de hacer las cosas, es dual o ambivalente, pues adopta dos estilos radicalmente antitéticos: el quijotismo utópico y el donjuanismo nihilista”⁶⁷, y propone el *Don Juan Quijote* como hipótesis del núcleo central de la ideología española, del elemento deformante y manipulador de la realidad, pues en su opinión “Don Juan y Don Quijote representan en el fondo el mismo personaje con dos caras, una positiva e idealista frente a la otra negativa y nihilista”⁶⁸.

Gil Calvo arriesga esta conjetura sobre esta “manera española de hacer las cosas”, y postula que la forma castiza en la que el idealismo español se ha ido construyendo a lo largo de la historia como la ideología española contiene con dos caras. La primera, la de Don Quijote, es constructiva pues crea artificios inexistentes al despreciar la realidad y, con razón o sin ella, lucha con pasión estéril por su idealismo subjetivista. La otra cara es la narcisista de Don Juan, llena de nihilismo materialista y deslegitimador, pura insolencia iconoclasta, pura violencia gratuita que destruye la vida, la honra –que, nos dirá Calderón, sólo es de Diosi– y el honor y buen nombre de personas e instituciones. Estamos de acuerdo con la hipótesis que aventura Gil Calvo cuando afirma que “la ideología española, como manera de hacer las cosas, consiste en la pretensión de manipular la realidad social ya sea para destruirla o para falsificarla, suplantándola por otra. La primera manera de manipular la realidad con ánimo de destruirla da lugar al pecado español de ‘donjuanismo’ o nihilismo [...] la otra manera [...] da lugar al vicio español del ‘quijotismo’ o utopismo, que se imagina capaz de cambiar la realidad de arriba abajo, como por arte de magia”⁶⁹.

66 UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico...*, Op. cit., p. 488.

67 GIL CALVO, ENRIQUE (2006), *La ideología española*. Ediciones Nobel, Oviedo, pp. 166.

68 GIL CALVO, ENRIQUE (2006), *La ideología española*. Op. cit., p. 168.

69 GIL CALVO, ENRIQUE (2006), *La ideología española*. Op. cit., pp. 150-151.



Si el casticismo había sido percibido por Unamuno, y quizás también por Ortega, como la expresión ideologizada del nacionalismo español más rancio, el devoto de Frascuelo y de alma quieta, Europa fue percibida en palabras del propio Unamuno como la mejor forma de “españolizar España”. Si España era el problema Europa se había convertido en la solución, diría Ortega. El contexto histórico en el que se movió Unamuno fue el de la formación de los Estados nacionales al calor del romanticismo del siglo XIX, fundado sobre la base del Estado-nación soberano, tal y como lo conocemos en Europa a partir de 1648 –fecha de la cancelación del imperialismo español con la derrota de la Armada Invencible.

En la baja Edad Media, sin embargo, no se puede reconocer en ninguna de las estructuras políticas aquel estado-nación pues, como señala Henri Brugmans, la Edad Media no conoció el problema del nacionalismo pues sólo existían dos únicas entidades políticas con voluntad de unión creadora “dos grandes autoridades de alcance universal: el Imperio y el Papado”⁷⁰. Cuando las personas de la baja Edad Media utilizaban el término “nación” lo hacían reflejando la misma realidad que “gentes” refiriéndose a los gentiles, es decir, a los pueblos no cristianados. Por esta razón, las cruzadas iban dirigidas contra las “naciones” de los Infieles. Cada “nación”, cada “gentes” y cada comunidad de gentiles, estaba compuesta por personas de etnia, lengua, y dialectos muy diversos, su única ligazón no era el sentimiento de pertenecer a un pueblo con derechos ciudadanos sino su pertenencia a una religión que junto con su rey –y siempre que éste último respetase a esta misma religión y a sus autoridades– constituía la argamasa que mantenía unidos a los pueblos. Aunque el término “nación” ya formaba parte del vocabulario medieval, en mi opinión sin embargo, creo que seríamos víctimas de una mitología anacrónica si lo interpretásemos de la misma forma en la que la entendemos hoy en día. Cuando los bajo-medievales hablan de “nación” hablan de religión y rey, de Imperio y Papado. Además, estos príncipes, conscientes de su poder limitado, no concebían la soberanía como “absoluta”, como sólo la configura la historia más reciente.

Algo parecido ocurre con el término Estado que, en aquella época, designa más bien una organización administrativa para la ejecución de la guerra, la recaudación de impuestos y la emisión de moneda, que constituyen los tres atributos del príncipe de Maquiavelo, es decir, designa una población, una caballería, unos tercios, y unos clérigos, etc. con quienes se hace la guerra financiada por los impuestos y la emisión de moneda. Desde este punto de vista, probablemente el primer Estado que existe en España es el de Felipe II y con él nace la razón de Estado que dicta sentencia de muerte a los condes De Egmont. Pero, como indica Brugmans esta razón de Estado, lo es de un Estado castellano y dinástico como podría serlo de una república florentina, pero aún no nos encontramos ante una razón de Estado “nacionalista, en el sentido moderno, pues sólo con la Revolución francesa se engarzaría el entusiasmo popular con el maquiavelismo del monarca. Con la democracia del siglo XIX, el soberano se populariza e idealiza”⁷¹.

En España el concepto de Estado nacional surge en 1808, pero este proceso de nacionalización del Estado fracasa, en parte, a lo largo de todo el siglo XIX. Por esta razón, a mi juicio, España tiene una identidad nacional débil y unas identidades “nacionalistas” (localistas) fuertes y, por ello mismo, lo sorprendente en Unamuno es que hubiese sido capaz de hacer el duelo de su nacionalismo vasco inicial para abrazar el nacionalismo, eso sí, europeizante, de España. Tal y como afirma Juaristi: “Al dar muerte al árbol de

⁷⁰ BRUGMANS, HENRI (1970), *L'idée européenne. 1920-1970*. De Tempel, Tempelhof, Bruges, p. 18.

⁷¹ BRUGMANS, HENRI (1970), *L'idée européenne. 1920-1970*. Op. cit., p. 23.



Guernica en el poema de 1880, Unamuno lleva a cabo en sí mismo una abolición foral: la abolición de los fueros de la melancolía [...] la desaparición de la melancolía fuerista [...] permite a Unamuno emprender una trayectoria autónoma, construirse a sí mismo no ya como un epígono de Trueba y Arana, sino como un escritor con voz propia [...] autoconstrucción [cuyo símbolo] (lo va a hallar evidentemente en el Quijote)”⁷².

Quizás como superación del duelo fuerista busca Unamuno la esencia de España y esta esencia, a la que atribuye una matriz católica, la encuentra en la intra-historia del pueblo. Sin embargo la matriz castiza de la identidad nacional española es más rica pues hunde sus raíces en tres tipos de castas. En primer lugar, la de los judíos, a menudo los más españoles de todos los españoles, los que guardaron (y guardan!) las llaves de las casas que otros españoles les obligaron a abandonar en Toledo, Córdoba, y tantas otras ciudades y pueblos de España. En segundo lugar, la casta musulmana de la que se alimenta un quinto de nuestro vocabulario castellano. Por último, la cristiana primero, y luego católica, martillo de herejes. Esta identidad nacional que busca Unamuno no tiene naturaleza, carácter, personalidad, espíritu o base genética como la de una persona, sino que tiene historia, consiste en la acumulación y asimilación de experiencias históricas y tiene en la lengua castellana a una de sus principales señas de identidad. Prueba de la importancia de la lengua como elemento identificador de la nación nos indica Hobsbawm⁷³ que los intelectuales alemanes del siglo XIX atribuían a la lengua el único indicio apropiado de nacionalidad. A los alemanes este criterio les interesaba porque estaban muy dispersos por el centro y el este de Europa, por eso se vieron obligados a “clasificar” como alemanes a los judíos askenazis, dado que el yiddish era un dialecto del alemán medieval aunque, claro está, los antisemitas alemanes no compartían ésta conclusión. Por su lado, los revolucionarios franceses, que abogaban por la integración de los judíos, no compartían este argumento, pues los judíos sefardíes (había y hay muchos en Nantes, en todo el Loira y en el Midi) eran franceses desde el momento en que aceptaban las condiciones (derechos y deberes) que imponía la ciudadanía francesa y entre ellos estaba, naturalmente, la obligación de hablar francés. En este segundo caso, nos encontraríamos en el mundo de la libertad de los modernos, que nos hablan más de derechos y obligaciones del ciudadano con respecto al Estado, que sobre lealtades al emperador o al Papa.

Aunque ambos conceptos de nación se utilizan como intercambiables los términos de pueblo, nación y Estado, se trata de dos conceptos muy distintos de nación. Por una parte, encontramos el concepto revolucionario-democrático de nación que hace referencia a la relación entre el ciudadano-pueblo y el Estado-soberano, que es su soporte, y esto, en relación con la raza humana constituye el universo de la “nación” en el mundo de la libertad de los modernos. Por otra parte, tenemos la visión nacionalista de nación, que hace referencia a la ecuación comunidad-originaria y Estadonación y, según la cual, la creación de la entidad política llamada “nación” se derivaría a partir de la existencia previa de una comunidad originaria⁷⁴ que distinguiría a los nacionales de los extranjeros –de ahí que necesiten el juego dialéctico del “nosotros” y del “ellos”– y en la que convergerían y se supeditarían las voluntades individuales, de tal manera que nos encontraríamos en el universo de la libertad de los antiguos.

A partir del siglo XV, el fenómeno “nacional” entendido tanto desde el punto de vista político como psicológico ha ido emergiendo con mayor nitidez. Mientras que los términos nación y Estado corresponden a los siglos XVI y XIX respectivamente, el término pa-

72 JUARISTI, JON (1998¹²), *El Bucle Melancólico*. Espasa, p. 78.

73 HOBBSAWM, E. J. (1991), *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica, Barcelona, pp. 30-31.

74 VÉASE JUARISTI, JON (1998¹²), *El Bucle Melancólico*. Espasa, 389 pp.



tria, que tiene también su origen en el siglo XVI y es de naturaleza humanista. Se trata de un concepto más carnal, que sale de las tripas y se identifica con los sentimientos poéticos de la gente por su tierra, pero que aún no tiene el contenido emotivo-revolucionario del siglo XIX, de forma que el concepto de “patria” se irá perfilando por decantación. Arrancará primero con el patriotismo libertario de los Países Bajos contra España a partir del siglo XVIII, seguirá en el siglo XIX con el nacionalismo autoritario y, en el siglo XX con el fascismo estatista popular.

Este patriotismo-nacionalista es un concepto devaluado por el contexto histórico en el que emerge, la derecha ideológica. Esto no significa que la izquierda política no pueda ser patriotas, pero para ello sería necesaria una nueva redefinición del visceral término de patria y patriotismo. Basta sólo con quitarle al término patriotismo el contenido nacionalista que lo devalúa desde sus orígenes. El sociólogo Jürgen Habermas nos da una respuesta desde la perspectiva de la filosofía discursiva lógico-universal al defender el patriotismo constitucional como una construcción en su origen de izquierdas por se dirige precisamente a combatir un concepto devaluado por la concepción nacionalista, definirlo como “un patriotismo que se orienta hacia los logros de la democracia”, que considera necesario que existan individuos racionales y autónomos que constituyan un pueblo nacional; por el contrario, el patriotismo nacionalista argumentaría que es necesario que antes preexista la nación, el pueblo nacional con su poder constituyente para que haya un Estado constitucional. La visión del patriotismo constitucional necesita previamente la existencia de legitimidades originarias de los pueblos que hunden sus raíces en la noche de los tiempos, el mito de la intra-historia Unamuniana.

En otras palabras, lo intocable para el patriotismo constitucional es la sagrada autonomía kantiana del ciudadano, el pacto de Locke con el Magistrado, la autoridad que garantiza la libertad de los modernos (Locke, *Segundo Tratado del Gobierno Civil*), o la libertad de los postmodernos dentro del método discursivo el pragmatismo político (Richard Rorty y John Rawls). Por el contrario, lo intocable para el patriotismo nacionalista consiste en la sagrada primacía de la nación, la cual es anterior al derecho del individuo. Como señala Domingo Blanco⁷⁵, lo grotesco de este planteamiento es que la nación, al estar por encima del individuo, hace perder a éste último la dignidad ya que le hace moverse en el marco de la libertad de los antiguos y, según ésta, el individuo tiene restringida su libertad a las necesidades de la comunidad y, por extensión, a las necesidades de la nación.

En cuanto al europeísmo y, de forma más general, a la “idea de Europa”, señalemos que Europa sigue siendo una idea tan difusa como real, y que aunque admite –tal y como reza su divisa “unidad en la diversidad”– a los nacionalismos de tipo cultural y más moderados, la construcción europea se opone frontalmente a los nacionalismos de tenor etnicista-excluyente⁷⁶. En otras palabras, Europa se ha estado construyendo, en gran parte, contra los Estados-nación que la forman. ¿Cómo es posible entonces que el mito de Don Quijote y el del casticismo Unamuniano sigan teniendo reflejos aún hoy en día, ¿cómo es posible, por ejemplo, que a finales del siglo pasado aún existiesen economistas, a veces muy premiados, que hablaban de “economía castiza”⁷⁷? Desde Adán y Eva para los hebreos, y desde Prometeo para los griegos, los interrogantes abiertos en torno a conceptos tan escurridizos como pueblo, patria

75 BLANCO FERNÁNDEZ, DOMINGO, “Patriotismo”, en CEREZO GALÁN, PEDRO (1995), *Democracia y virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva, Madrid, p. 407.

76 También PECES-BARBA distingue entre nacionalismos etnicista-excluyente y los otros de tipo más cultural y moderado. Véase PECES-BARBA, GREGORIO (1996), *La democracia en España. Experiencias y reflexiones*. Temas de Hoy, Madrid, 365 pp.

77 VELARDE FUERTES, JUAN (1998): “El inicio de la economía castiza española: la economía de la Regencia”. *Arbor*, revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura, Madrid, nº 630, pp.183-214.



y nación a los que se ha enfrentado el hombre siguen sin cerrar y continúan alimentando mitos y leyendas de los que se derivan una enorme confusión y un cierto escepticismo nos obliga a detener nuestro juicio y conduce a la razón al agnosticismo en el análisis de estos fenómenos.

BIBLIOGRAFÍA

- AYLLÓN, MANUEL (2001), *Historias de Masones. De El Escorial a Banes-to 1577-1993*. Belacqva, Barcelona, 406 pp.
- BENEYTO, JOSÉ MARÍA (1999), *Tragedia y Razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX*. Taurus, Madrid, 349 pp.
- BORGES, JORGE LUIS (2004), *El Aleph*. Destino, Barcelona, 213 pp.
- BRUGMANS, HENRI (1970), *L'idée européenne. 1920-1970*. De Tempel, Tempelhof, Bruges, 404 pp.
- CEREZO GALÁN, PEDRO (1995), *Democracia y virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 430 pp.
- CEREZO GALÁN, PEDRO (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Trotta, Madrid, 861 pp.
- FONTANA, JOSEP (1973), *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*. Ariel, Barcelona, 197 pp.
- FRANCIA, IGNACIO (2006), "Unamuno continúa siendo 'celestina y 'anti-patriota' ". *El País*. Madrid, 29 de diciembre de 2006, p. 24.
- FUSI, JUAN PABLO; PALAFOX, JORDI (1997), *España 1808-1996. El desafío de la modernidad*. Espasa, Madrid, 465 pp.
- FUSI, JUAN PABLO; NIÑO, ANTONIO (eds.) (1997), *Vísperas del 98*. Biblioteca Nueva, Madrid, 278 pp.
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID (1990), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Anthropos, Barcelona, 554 pp.
- GIL CALVO, ENRIQUE (2006), *La ideología española*. Ediciones Nobel, Oviedo, 206 pp.
- GONZÁLEZ EGIDO, LUCIANO (1997), *Miguel de Unamuno*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 192 pp.
- HOBBSAWM, E. J. (1991), *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica, Barcelona, 206 pp.
- JUARISTI, JON (1998), *El Bucle Melancólico*. Espasa, 389 pp.
- KUNDERA, MILAN (2000), *La ignorancia*. Tusquets, Barcelona, 199 pp.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (2006), *Tristes trópicos*. Paidós, Barcelona, 520 pp.
- MARICHAL, JUAN (1995), *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*. Taurus, Madrid, 353 pp.
- MORENO CLAROS, LUIS F. (2007), "La soledad de un viejo liberal". *El País - Babelia*, 13 de enero de 2007, p. 8.
- PAMUK, ORHAN (2006), *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Mondadori, Barcelona, 436 pp.
- PECES-BARBA, GREGORIO (1996), *La democracia en España. Experiencias y reflexiones*. Temas de Hoy, Madrid, 365 pp.
- PECES-BARBA, GREGORIO (2005), *La España civil*. Círculo de Lectores - Galaxia Gutenberg, Madrid, 289 pp.
- RAMONEDA, ARTURO (2007), *Antología de la poesía española del siglo XX (1890-1939)*. Alianza, Madrid, 703 pp.
- SÉNECA (2004), *De la Cólera*. Alianza, Madrid, 163 pp.
- UNAMUNO, MIGUEL DE (2005), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson Orringer, Tecnos, Madrid, 662 pp.
- UNAMUNO, MIGUEL DE (2005¹), *En torno al casticismo*. Edición de Jean-Claude Rabaté, Cátedra, Madrid, 310 pp.
- UNAMUNO, MIGUEL DE (1976), *San Manuel Bueno, Mártir. Cómo se hace una Novela*. Alianza, Madrid, 212 pp.
- VELARDE FUERTES, JUAN (1998), "El inicio de la economía castiza española: la economía de la Regencia". *Arbor*, revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura, Madrid, nº 630, pp.183-214.
- ZAMBRANO, MARÍA (2004): *Pensamiento y poesía en la vida española*. Edición de Mercedes Gómez Blesa, Biblioteca Nueva, Madrid, 238 pp.

