

LO QUE LOS FILÓSOFOS HERMENÉUTICOS PODEMOS APRENDER DE UNAMUNO SOBRE EL NACIONALISMO

1. SOBRE LOS USOS Y ABUSOS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA PARA LA FILOSOFÍA: PREÁMBULO GALEATO

Desde el año 1998, no ajeno a las conmemoraciones del centenario de entonces, el que esto suscribe se ha venido ocupando de la teoría¹ de Unamuno sobre el nacionalismo, y le ha sido generosamente concedida la oportunidad de exponer sus impresiones sobre ella en diferentes foros². Estas experiencias son las que justifican la pertinencia de este preámbulo, ya que en ellas las nociones desarrolladas

1 Con todas las comillas que sean precisas al atribuirle teoría alguna al agónico bilbaíno. Comillas que después de todo quizá no hayan de ser tantas. Recordemos con Mugerza (1998) que Unamuno fue más bien un anticientificista-antiintelectualista que un irracionalista (incluso quiso llamar en un principio a su filosofar “racionalismo” por pretender, en lenguaje kantiano, oponer al entendimiento “libresco” de lo inteligible la dialéctica de la razón de los ideales: Unamuno, 1896b). Sin poder detenernos más en ello, anunciamos ya nuestra renuncia a la visión del Unamuno “escéptico” dentro del “motivo constante de la filosofía española” que inventa Rescher (1988, 13.14.), y, por tanto, confesamos nuestra creencia en la licitud de un sentido lato de “teoría” al referirnos al rector salmantino; el mismo sentido *verwunden* (Heidegger, 1967) con que cabe hablar de una “teoría” en otros portaestandartes de la crisis de la Modernidad en que aún hoy andamos enredados (Wittgenstein, Heidegger, Foucault...). Pues si hay crisis es precisamente porque, pese a las dificultades para mantener el concepto heredado de razón ilustrada, no se quiere renunciar alegremente a la racionalidad “teórica” sumergiéndose en irracionalismos premodernos.

2 El primero de ellos, las XLVII Reuniones Filosóficas celebradas en abril de 1998 con el tema “La filosofía del 98” por la Universidad de Navarra; posteriormente, el VII Congreso Nacional de Filosofía del Perú que se reunió en la limeña Pontificia Universidad Católica del Perú, en agosto de ese mismo año, con la ponencia “Hermenéutica, nacionalismo y modernidad” (Quintana Paz, 2000a). El presente artículo prosigue el estudio allí emprendido, que a su vez se ha prolongado hacia una pers-

a partir del insigne pensador vasco no han sido generalmente mal recibidas en sus propuestas de filosofía práctica: y ello no ha sido así, ciertamente, por carencia de argumentos contra ellas, sino más bien porque las tintas de la crítica se han venido cargando de modo preferente sobre la legitimidad de haberle imputado al controvertido bilbaíno las ideas, de índole más bien contemporánea, que nos disponemos a desarrollar a partir de indicaciones suyas, además de haberle vinculado con discusiones actuales que él siquiera pudo sospechar. En suma, la acusación lo ha sido de leer anacrónicamente los textos unamunianos y de sobreinterpretar sentidos que es historiográficamente prudente abstenerse de achacarle, por ser demasiado presentes los sentidos y demasiado pretéritos los textos (en ocasiones, de edad que excede la centuria). Ya que tal acusación podría planear también sobre este escrito, reviviremos el género del prólogo galeato para inmunizar desde el inicio tamañas suspicacias.

Naturalmente, las críticas de falta de rigor histórico poseerían una aplastante legitimidad si nuestro objetivo fuese el de exponer un trabajo de historia de la filosofía sobre qué pensaba exactamente Unamuno acerca del nacionalismo. Pero tal no es la meta de este trabajo. Nos proponemos más bien *utilizar* los textos del filósofo español, procedentes del pasado pero presentes en cuanto que leíbles ahora (como privilegio de todo escrito que tildamos de “clásico”) para investigar si Unamuno tiene algo que decirnos a los españoles del siglo XXI en las cuitas de nuestro presente sobre lo “nacional”. Dialogar con un autor así no sólo presenta el atractivo que despierta la posibilidad de incluir en nuestras discusiones de hogar a un polígrafo tan ingenioso, sino que además permite, al relacionarnos con la historia de nuestras ideas, dejar que estas presenten una coherencia mayor, “de modo que cada nueva interpretación [u opinión] propuesta dialogue con las presentes [heredadas del pasado], no constituya un salto dia-«lógico» incomprendible” (Vattimo 1994, 146).

Toda lectura filosófica de un autor del pasado corre dos riesgos contrarios: o bien el de, a fuer de serle fieles, ubicar a tal escritor en unas coordenadas espacio-temporales y conceptuales tan alejadas que apenas resulte interesante como curiosidad al trabajo filosófico actual; o, por el contrario, hacerle decir al autor cosas que realmente no pudo decir para integrarlo en nuestras controversias presentes como adalid de uno u otro de los partidos en liza, lo cual nos condena a ignorar lo que la tradición hermenéutica ha llamado “conciencia histórica”. Podríamos etiquetar a estas Escila y Caribdis como las asechanzas de la mera doxografía, por un lado, y del burdo anacronismo, por otro. El problema expresado por esta disyuntiva es de rancia raigambre en la tradición hermenéutica de la filosofía, que en cier-

pectiva más generalista en Quintana Paz (2001a), si se nos permiten las autocitas (que son también muestra de reconocimiento a los colegas que en tales foros quisieron compartir sus útiles impresiones).

ta medida parte de él mismo (Ferraris, 1988); y ya es también un tema de discusión común en la tradición analítica (Schneewind-Skinner, 1984). Pero ninguno de los dos tipos ideales se encuentra nunca en estado puro: al menos desde Tennemann (1789-1819) los historiadores de la filosofía no pueden evitar la colocación de los autores abordados en un curso (interpretado) del pensamiento a lo largo de la Historia; y los filósofos que han querido sobreinterpretar a un autor al menos han tenido que hacer la sobreinterpretación creíble reteniendo un mínimo parecido con el autor en cuestión. La disyuntiva, aunque eficaz como planteamiento heurístico, no ha de degenerar en un insostenible maniqueísmo.

Además de estos hechos, la filosofía reciente ha proporcionado poderosos argumentos conceptuales para rechazar el dilema radical entre los dos modos de tratar a escritores clásicos: “Ambos géneros” (aduce Rorty, 1984, n. 5) “nunca pueden ser *tan* independientes, porque no se sabrá mucho sobre lo que los muertos quisieron decir antes de que entremos a suponer cuánta verdad conocían. Ambos asuntos deberían verse como movimientos en el interior de un movimiento continuo dentro del círculo hermenéutico, un círculo que uno tiene que haber recorrido varias veces antes de que pueda siquiera empezar con cualquiera de los dos tipos de reconstrucción”. En definitiva, los pensamientos de Davidson (1984) o Gadamer (1984) han mostrado que no se puede entender a alguien sin a la vez descubrir cuánto difieren sus enunciados de nuestras convicciones, o sin suponer que la mayoría de sus creencias son verdaderas (lo que Davidson llama “principio de caridad” y Gadamer “principio de perfección”³).

Por otra parte —y descendamos ahora desde estas argumentaciones de filosofía técnica sobre los supuestos de toda interpretación hacia lo que quizás sea simple sentido común—, ¿no se sería acaso más fiel a Unamuno dejando que se pronunciara sobre asuntos que tienen que ver con los problemas actuales antes que reclusándolo en su pretérita circunstancia espacio-temporal? Máxime al tratarse de un filósofo que, reflexionando precisamente sobre el asunto de los clásicos, se dijera a sí mismo: “No puedes vivir entre muertos, tienes que vivir entre los vivos” (1907a, 585; vid. 1896d, 473; 1910c). Bien entendido que no se trata ni de que nos pongamos el ambicioso ejercicio de deducir qué hubiese dicho el rector de la universidad salmantina si siguiera estando vivo ahora (maniobra contrafáctica de improbable solución y dudoso beneficio), ni tampoco de que se niegue la utilidad de la minuciosa recopilación, estudio y edición crítica de las obras completas unamunianas⁴; hablamos sólo de que una vez dada la palabra al Unamuno con que

3 Vid. Rorty, 1986. Por otro lado, pese a la confluencia de estas argumentaciones no es imposible todavía encontrar a autores como Ayers (1978) que conservan la creencia schleiermachiiana (Vattimo, 1968) en la posibilidad de entender a un autor del pasado sin relacionarlo en absoluto con nuestros contextos.

4 Vid. sobre la necesidad aún de tal labor las razones de Fernández et al. (2000).

realmente contamos, el de sus textos (y no el contrafáctico constructo hipotético de “si hoy Unamuno viviese”), y una vez hecho esto con el mayor rigor y exhaustividad posibles (para lo cual es imprescindible el mencionado cuidado en la edición y recopilación críticas), entonces habremos ineludiblemente de comprenderle en nuestra finita circunstancia actual: dejarnos llevar por las conclusiones a las que hoy esos textos nos impelen (como dijo el antiguo rector: “no caigáis en el *ipse dixit*”, 1900d, 503). Para trascender la mera reproducción magnetofónica de sus escritos, entraremos en diálogo con ellos: y ya se sabe que todo diálogo altera las voces de cada uno de los interlocutores.

Llegados a este punto quizá cunda la sospecha de que nuestros asertos lindan con el terreno de lo obvio. Al fin y al cabo, el tratamiento que proponemos de Unamuno no es muy diferente del que la Filosofía ha venido haciendo de figuras como Kant, Platón, Peirce o Marx. Tal vez lo único novedoso sea precisamente que no estamos acostumbrados a incluir a Unamuno en este modo normalizado de tratar con los clásicos filosóficos. Parte de nuestra humilde ambición es que este escrito coadyuve a la mutación de tal estado de cosas. Daremos la palabra a Unamuno, pero para hacerlo más rigurosa y exhaustivamente anunciamos ya que nos ceñiremos al “joven Unamuno”⁵, hasta sus cuarenta años de edad aproximadamente; y el susodicho motivo concreto en torno al que se centra nuestro interés será el de “lo nacional”. Primeramente, en el apartado 2, analizaremos brevemente los dos conceptos de “nación” que resumen durante la Modernidad europea los modos de fundamentar los nacionalismos: la categoría de “nación política” (o “cívica”) y la de “nación cultural” (o “étnica”). A continuación (apartado 3), veremos de qué modo Miguel de Unamuno criticó los defectos de ambos estilos de fundamentación de lo nacional en sus primeros escritos, ejerciendo una verdadera labor de deconstrucción de ambos. Si nuestro artículo sólo contase con estos apartados, hubiese podido prescindir del presente prólogo galeato, ya hasta aquí conservaremos un estilo no del todo heterodoxo desde el punto de vista historiográfico. Es en el apartado 4 cuando, acometiendo la tarea de reconstruir la alternativa presentada por el filósofo vizcaíno a las dos ideas de “nación” desechadas, elaboraremos una propuesta constructiva de qué noción de lo nacional es plausiblemente defendible tras ellas. Es ahí donde leeremos los escritos unamunianos desde la perspectiva del contacto con autores posteriores al bilbaíno, de modo que es ahí donde sí que cabría el riesgo de que semejemos aspirar a entender a Unamuno mejor de lo que él mismo hizo, mientras que sólo osaremos aprehender

5 Una vez que hemos renunciado a ser capaces de tratar sistemáticamente “todo Unamuno”, ¿por qué elegir el joven, y no el más maduro, o el de sus años finales...? La elección ha sido subjetiva, pero tal vez pueda justificarse en cierta medida por cuanto es este estadio inicial de los pensamientos del vasco los que más a menudo han dado pie a (mal)interpretarlo como nacionalista a la manera “moderna” (Juaristi, 1997): vid. nota 19.

un concepto de lo nacional, de filiación unamuniana, más apto que los tradicionalmente modernos para nuestro cotidiano bregar y sus afanes políticos.

2. LAS CATEGORÍAS DE “NACIÓN POLÍTICA” Y DE “NACIÓN CULTURAL”

La posición de Unamuno sobre el nacionalismo presenta en primer lugar una crítica acendrada de las dos categorías que durante la Modernidad han venido fungiendo el papel de fundamentos de la “nación” para los diversos nacionalismos. Ambas pueden resumir los dos tipos de contestaciones que generalmente se han dado en la literatura al uso para saldar la pregunta que Renan se planteara en 1882: *¿Qué es una nación?*⁶. Hemos elegido para denominar entrambos tipos de respuesta la terminología que empleara Friedrich Meinecke (1928) y que el uso ha consagrado⁷:

A) Por un lado está la categoría de “*nación política*”: Según este modo de fundamentación, una nación sería tal a resultas de la voluntad de sus integrantes que, libre e individualmente, deciden formarla. Es, por tanto, una categoría que denomina a aquellos modos de fundamentación subjetivistas de lo nacional.

La paternidad de este tipo de fundamentación se suele atribuir a J. J. Rousseau. Él sería el primero que “equiparó totalmente el carácter de nación con la expresión de la voluntad popular” (Barnard, 1983, 231) a través del “*contrato social*” que libremente establecerían los hombres para su mayor progreso (Rousseau, 1762). La nación sería así el resultado de un acto político, subjetivo, libre, individual: uno no pertenece a ella más que por su deseo de pertenecer a ella, y no por poseer este o aquel atributo en común a los demás miembros⁸. Además de “nación política”, pues, se la llama también “nación rousseauiana”, o “nación cívica”, o “concepto francés de nación”, y

6 Renan, 1882. Por cierto, que el mismo Renan no hizo sino optar por la primera de ellas, la que fundamenta lo nacional desde el concepto de “nación política”.

7 Aunque hay que reconocer que lo ha hecho con un significado ligeramente diferente al de Meinecke: este equiparaba lo que llamaremos “nación política” (*Staatsnation*) a cada Estado, y “nación cultural” (*Kulturnation*) a las diversas nacionalidades que en cada uno de ellos se dan.

8 A pesar de esta presentación convencional de Rousseau como el inventor del nacionalismo político, aún presente en Chevallier (1949, II, 3) y Shklar (1969), otros interpretan al suizo como directo heredero de las teorías de Montesquieu y Hume, y, por tanto, no tan lejano al otro tipo de nacionalismo tradicionalmente rival del político, el “cultural”, que luego veremos (Barnard, 1983; Cobban, 1964). Especialmente significativas en la presentación de este Rousseau no politicista serían sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771). Es conveniente recordar esto con vistas a la reinterpretación que más adelante haremos de ambas categorías, pues parece que en sus orígenes no se idearon tan tajantemente diferenciadas y opuestas como luego se vino a mostrar.

hoy vendría a representar el modo de fundamentación de lo nacional más típica del universalismo democrático, de tal modo que un universalista de izquierda contemporáneo como Habermas (1998) no duda en adscribirse a ella⁹.

- B) De Meinecke también proviene la categoría de “*nación cultural*”, aunque su fundador tradicionalmente reconocido sea J. G. Herder¹⁰ en sus *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91). El nacionalismo cultural adopta una postura opuesta pero simétrica a la del nacionalismo político a la hora de dar cuenta de qué es una nación. Así, en vez del fundamento de la subjetividad y la libertad, coloca como *arkhé* de la nacionalidad el correlato que la Modernidad enfrenta a ese polo del yo: lo objetivo, lo determinado causalmente, la *res extensa* (Heidegger, 1927, § 18-24). La nación no es algo a lo cual quepa decidir si pertenecer o no, sino que es un ente objetivo, real, preexistente a las decisiones subjetivistas, y al cual según su lengua, costumbres, etnia, tradiciones, religión, pasado, entorno natural o geográfico... los individuos pertenecen ya irremisiblemente (o irremisiblemente no). La nación no nace de la voluntad del sujeto autónomo, sino que es el sujeto el que nace como resultado de su imbricación en una red de características culturales objetivas.

Esta idea de la nación como *factum* objetivo es hija del Romanticismo alemán, y en su simetría con el, más propio de la Ilustración, nacionalismo político (donde éste dice “sujeto” aquella coloca “objeto”) se trasluce la pertenencia de ambos a la disección de la Modernidad entre subjetividad y objetividad. Aunque opte cada uno de ellos por uno de los dos extremos en liza, ambos admiten el dualismo apriórico del paradigma moderno que enfrenta libertad y determinismo, decisión y causa, política y naturaleza. Se constata así que el nacionalismo es plenamente hijo de la Edad Moderna, ya en su versión político-ilustrada, ya en la cultural-romántica (Rubert de Ventós, 1994, 80).

3. CRÍTICA UNAMUNIANA AL NACIONALISMO MODERNO (POLÍTICO Y CULTURAL)

¿Qué postura adopta Unamuno ante estas dos categorías de nación, bien asentadas ambas en el paradigma moderno? Como corresponde al autor de uno

⁹ Si bien con los problemas que luego veremos y que hacen que en él de nuevo, al igual que en Rousseau, no pueda aparecer tan nítidamente dislocado el nacionalismo político del cultural como ciertas categorizaciones academicistas nos podrían inducir a pensar.

¹⁰ Y, de nuevo, apuntemos que a pesar de ello, tampoco este alemán estaría libre del otro tipo de nacionalismo, el politicista: Barnard, 1983, 232.

de los mejores diagnósticos de la crisis de este paradigma, nuestro filósofo evidentemente no se decanta ni por uno ni por otro nacionalismo, sino que ofrece (aunque de manera desperdigada) una crítica de ambos, para proponer luego una tercera vía de fundamentación de la nación que eluda los problemas que el paradigma moderno contagia a sus dos versiones. Un texto que resume su escepticismo ante ambos modelos fundacionistas de lo nacional aparece en su bien conocido *En torno al casticismo*:

“Llenos están los libros de explicaciones del hecho de la patria y su fundamentación, explicaciones de todos los colores, desde vaguedades místicas y formulismos doctrinarios hasta la tan denigrada doctrina del pacto” (Unamuno, 1895, 197).

La aludida “doctrina del pacto” se refiere obviamente a la idea de nación política que hemos explicitado en el punto anterior; las “vaguedades místicas y formulismos doctrinarios” designan más bien, un tanto peyorativamente, la categoría rival de “nación cultural”. Veamos detenidamente de dónde parte el escepticismo del filósofo vasco ante ambos.

3.1. CONTRA EL NACIONALISMO POLÍTICO

En contra de la categoría de lo que hoy conocemos por “nación política” parecería, en principio, que no hay por parte de Unamuno una crítica frontal, sino más bien una gustosa aceptación de lo que su proyecto significa. De hecho, apenas a continuación del texto recién citado, hay una mención explícitamente elogiosa de Rousseau y su “doctrina del pacto, tan despreciada como mal entendida por paleontólogos desenterradores” (198).

Sin embargo, una atenta lectura del texto unamuniano revela que en realidad nuestro filósofo, más que adherirse al nacionalismo político, lo que hace es citar a Rousseau pretendiendo que sea éste el que se integre en su propio proyecto, lejano de la noción política de nación. Ello se hace evidente al ligar a continuación explícitamente el “contrato social” rousseauiano a la “constitución interna” de raigambre canovista... cuando en realidad, en contra de lo que parece querernos hacer creer, uno y otra pertenecen a teorías no sólo diversas, sino antagónicas: “Porque hay en formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero *contrato social* intra-histórico, no formulado, que es la efectiva *constitución interna* de cada pueblo”¹¹ (ibíd.). Hábilmente, Unamuno apunta a Rousseau a la teoría

11 Los subrayados son nuestros.

de la “constitución interna” de Cánovas; cuando, en realidad, y el siglo XIX español era buen testigo de ello, esa “constitución interna”, lejos de equivaler al “contrato social”, había servido de arma doctrinal al conservadurismo hispano en su lucha contra el rousseauniano liberalismo. Así, donde de acuerdo a su visión política de la nación los liberales promovían constituciones basadas en la simple voluntad de los votantes, los conservadores contraargumentaban exigiendo el reconocimiento de un elemento previo inamovible, base objetiva radicada en la cultura del pueblo español, en su Tradición y su Historia; elemento que fijaba ciertos límites y fundamentaba el contenido de cualquier “constitución escrita” que los votantes se quisiesen dar, pues estaba por encima de su voluntad: y a eso era a lo que Cánovas denominó “constitución interna” (Sánchez Agesta, 1984, 315). Se trataba, en fin, de la versión celtibera y decimonónica del “nacionalismo cultural”, que intentaba frenar a los émulos de Rousseau. Unamuno, por lo tanto, cita el contrato o pacto social positivamente sólo cuando desgaja del término “contrato social” su significado rousseauniano, voluntarista y político, para aproximarlos al objetivismo culturalista de la “constitución interna” canovista; con lo cual, pese a que parezca apoyar las teorías del ginebrino, en realidad se encuentra bien lejos de ellas: “Nadie se da la ley a sí mismo, sino que la lleva dentro, y con ciencia y reflexión la descubre en sí” (1902b, 510). (Que también se halla distante, en realidad, de las tesis del objetivismo canovista lo veremos en 3.2.¹²; baste aquí apuntar que al hacer equivalentes ambos términos opuestos nuestro autor no busca la victoria de uno sobre otro, sino una tercera opción que surja de la “agonía” entre ambos, y que será abordada en el apartado 4).

Desechada ya la apariencia de un Unamuno rousseauniano, ¿cabe hablar de una verdadera crítica unamuniana al proyecto nacional político? Aunque no directamente, es posible detectar una crítica muy recia a esta estrategia de fundamentación de lo nacional, tanto en el libro *En torno al casticismo* (en que nos venimos fijando especialmente) como en su artículo de un año después *La crisis del patriotismo* (Unamuno, 1896a, 451-460).

El argumento que Unamuno aduce para ello puede rastrearse como sigue: si la voluntad libre de los hombres ha de fundar la nación, según los ilustrados, esa voluntad no debería perder libertad al verse determinada por “causas” sensitivas como “el apego a la pequeña región nativa”, como la “intuición sensible de patria” (452). Tales no son sino sentimientos no universalizables en su contenido (quizá sí

12 Valga como primicia de su desprecio explícito hacia los defensores de la “constitución interna” este texto, perteneciente al mismo volumen: “Los más de los que se llaman a sí mismos tradicionalistas [...] desprecian las constituciones forjadas más o menos filosóficamente a la moderna francesa, y se agarran a las forjadas históricamente a la antigua española; se burlan de los que quieren hacer cuerpos vivos de las nubes, y quieren hacerlos de osamentas” (Unamuno, 1895, 188s).

en su forma, empero) que el ilustrado debería rechazar por irracionales. La única voluntad de nación que le queda al ilustrado sería la cosmopolita de la kantiana Federación de Estados (*Völkerbund*) en *La paz perpetua*¹³ (Kant, 1795). Sólo tal cosa sería universalizable y racional en puridad. Así que el nacionalista político habrá en el fondo de ser un cosmopolita si sigue sus premisas de la voluntad incondicionada, o sea, no ser ya nacionalista; permitirse el “patriotismo de campanario” (Unamuno, 1896a, 452, 459; 1887, 211), “la *atracción sensitiva* a la patria chica” (1898c, 1048) como mera inclinación sensible, tal vez inevitable, pero que en cualquier caso no debe influir en sus elecciones morales, que han de ser guiadas más bien por “la *atracción intelectual* a la gran patria humana” (ibid.)¹⁴, al modo en que a las *Neigungen* kantianas no les era lícito distraer el cumplimiento de la *Pflicht*, del deber: “[La ruptura de las particularistas y sensibleras lealtades nacionales(es, si bien se mira, un precepto de moral, una derivación rigurosa del ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’ [o del imperativo categórico, cabría añadir]” (1896a, 457). De este modo Unamuno deja al “nacionalista político” en el desierto entre su irrelevante apego al “terruño” (lo que tiene de “nacionalista”) y la debida, pero a-nacional, “fraternidad universal” (lo que tiene de “político”): en el lugar de “los sin patria [...] Como ellos, debe ser todo hombre con honra humana” (460)¹⁵.

En el fondo, el filósofo vasco está revelando la contradicción ínsita al nacionalismo político: el cual, si desarrolla hasta el final las premisas ilustradas de que parte, aboca necesariamente al cosmopolitismo, a la reducción de las agrupaciones menores a mera simpatía afectiva para con el vecindario, la aldea...; siendo así, entonces, que si es consecuente con su idea de libertad y racionalidad¹⁶, no sólo no fundamenta la idea de nación (para la cual estaba pensado), sino que la desfundamenta y condena¹⁷.

13 Para una presentación de la posibilidad de un cosmopolitismo no tan feroz a partir también de esta obra kantiana, vid. Muguerza, 1996.

14 Las cursivas de las dos últimas citas son nuestras.

15 Unamuno desconfía de toda “nación” que vaya más allá de la mera afinidad sensible, sin ulteriores implicaciones para la acción voluntaria; de toda nación que sobrepase “el concepto de patria que tenga el aldeano que nunca ha visto más allá del horizonte de su aldea” (Unamuno, 1896a, 456), pues cualquier nación mayor no es sino “fantasía literaria de los grandes centros urbanos”, “producto impuesto a la larga por la cultura coercitiva de los grandes terratenientes” (454), “nacionalismo estrecho de la burguesía [...] para mantener el monopolio del cual se han llevado a cabo las más sangrientas guerras y se han teñido de sangre de hermanos las banderas todas” (455).

16 Esta crítica unamuniana a las ideas ilustradas de razón, libertad y nación, efectuada mediante el seguimiento de sus propias premisas hasta el final, preludia ya el mejor modo de cuestionar la Modernidad que se desarrollará en su crisis durante este siglo: no a través del “rechazo polémico”, sino preferentemente reconociendo que la propia capacidad para el cuestionamiento “es una «consecuencia» de la modernidad más que una confutación de esta” (Vattimo, 1994, 137s).

17 Hoy sigue siendo aplicable esta crítica a la versión más recientemente famosa de nacionalismo político que nos ofrece alguien que se reclama universalista ilustrado: Jürgen Habermas. Pues

3.2. CONTRA EL NACIONALISMO CULTURAL

La impugnación unamuniana del nacionalismo cultural es mucho más explícita que su crítica a la noción de “nación política”. Aquí no hay ni una presunta adscripción primera (como ocurría con el peculiar rousseauianismo de nuestro autor) ni la sutil *reductio ad absurdum* del politicismo nacional que acaba trocándose en cosmopolitismo. El rechazo a la “nación cultural” es directo y evidente; bástenos, pues, con un mero agrupamiento de las razones que le llevan al vizcaino a reprobarla:

En primer lugar, nuestro filósofo condena el apoyo que estos nacionalistas toman en unos presuntos “caracteres nacionales” que, por el ansia de ser originales, incluso “se vanaglorian de sus defectos” (1895, 188). La Historia, que debería ser un “examen de conciencia” común para despojarse del “pueblo viejo”¹⁸ (194), se convierte en sus manos en una santificación de cualquier rasgo propio, en un obsesivo “buscar lo diferencial y distintivo” (188), “un sentimiento receloso de diferenciación” (1910b, 550) que llega en ocasiones a lo “soberanamente ridículo” (1898f, 324), ya que “cuando uno no se diferencia en nada íntimo, busca distinguirse por el traje o por cualquier otra exterioridad” (1908d, 847). Unamuno se deleita en mostrar una y otra vez lo grotesco de estos “desahogos infantiles”

su “identidad postnacional” o “patriotismo de la constitución” (Habermas, 1987) no se basa sólo en convicciones comunes sobre la legitimidad de los Derechos Humanos y la democracia, que es lo que resulta universalizable según la misma ética habermasiana. Sino que ese patriotismo postnacional se asienta también en una “tradición particular” que desemboca en una “identidad” que a la postre no es “compartida por todos” (Habermas, 1988, 115). Si permanece tal elemento no universalizable, no se ve cómo los constructos nacionales, o “postnacionales” (?), pueden seguir siendo considerados como universalmente admisibles mediante la defensa de los Derechos Humanos y demás instancias universalistas. Y si esos elementos no universalizables no importan demasiado, tampoco se ve que se explique por qué han de sobrevivir las naciones, o “postnaciones” (??), en ellos fundadas, y no reducir más bien nuestras instituciones políticas a aquellas que sí sean universalizables. O bien se está a favor de lo identitario-nacional y se abandona el universalismo, o bien se olvida lo identitario de las naciones, postnaciones o ultranaciones y se es universalista y cosmopolita: al fin y al cabo, el mismo Habermas ofrece vías alternativas a las de las naciones con el fin de poder seguir teniendo identidades (Bello, 1991, 33-37), así que ni siquiera el valor universal del poseer “alguna” identidad aboca ineludiblemente a lo nacional. Entre nosotros, adolece de la misma tensión universalismo/nacionalismo Laborda (1992). Quizá una manera de rescatar la tensión pueda ser la que propuso Unamuno: el “patriotismo constitucional” (restringido a la nación pero con ideales universalizables) podría valer sólo momentáneamente para el ciudadano como “un medio para que llegue a sentirse hombre, hijo de la tierra, ciudadano del mundo” (1899a, 1069), un nacionalismo provisional que le haga tender a “ensancharlo, haciendo de él el más firme apoyo de la solidaridad universal” (1066) “que no es la patria un fin sustantivo, sino medio más bien para que mejor nuestro destino humano cumplamos” (1900d, 494).

¹⁸ Patente referencia a la doctrina paulina del hombre viejo y hombre nuevo (Ef. 4, 22ss; Col. 3, 9s).

(1898g, 822), no sólo de modo general (así, en “La tradición eterna”, de 1895) sino en numerosos artículos que critican pormenorizadamente varios de estos detalles “pueriles” (1898f, 324; 1908e, 760s) y su “ridícula tendencia a dar aire exótico a lo que no lo necesita” (1900b, 482). También se encuentra un preludeo en el pensador bilbaíno (1901a) de lo que Pérez-Agote (1994, 33) ha llamado a este respecto “la paradoja del rasgo [diferencial], que significa que este se puede hacer socialmente relevante cuando desaparece”.

En segundo lugar, Unamuno delata que todo examen de los pueblos mínimamente científico, ya sea fisiológico, lingüístico, geográfico o histórico, enseña cada vez más paladinamente “que estos son un producto histórico independiente de homogeneidad de raza física o de comunidad de origen” (1895, 197). Si el nacionalismo cultural quiere adquirir carta de naturaleza en el objetivismo, no debería desatender los resultados de las ciencias objetivistas, y resignarse a que estas le condenen al absurdo, ya que a menudo las diferencias internas son demasiado grandes y las externas demasiado difuminadas como para trazar “objetivamente” las fronteras de cualquier “nación”: “La nación no es un concepto científico” (Pérez-Agote, 1994, 27-31).

En tercer lugar, el filósofo vasco se percató del curioso fenómeno que hace que la definición de unos ciertos rasgos “nacionales” no sea casi nunca un mero juicio de hecho, sino que se haga pasar por una afirmación de valor. Cometiendo la falacia naturalista tan cara a la Modernidad (Vattimo, 1997a), se acaba asimilando casi siempre lo que “es” presuntamente la nación con lo que “debe ser” o “debe seguir siendo”, sentando así las condiciones para una auténtica “Inquisición” (Unamuno, 1895, 281) “definidora de buenas y malas ideas que en nombre de una pobre conciencia *histórica* nacional, pretende trazar el arancel de la importación científica y literaria y *construir* cultura con industria de protección nacional” (276). Pero Unamuno no se conforma con desvelar el patente *non sequitur* de este modo de pensar. Él, además, propone otro valor, opuesto al que estos nacionalistas acaban fomentando: el de que lo más deseable para los individuos y los pueblos es abrirse “a todos y a todo. De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferencia sola empobrece” (*ibid.*). “Nadie se hace una personalidad por acción interna, sino por acción hacia afuera” (1906b, 1011). “Si no queréis ser invadidos, invadid, si no queréis que os absorban, absorbed; todo menos cerrar las valvas y permanecer aislados” (1901a, 337). “El deber patriótico, y aun más que patriótico, humano, de Castilla, es tratar de castellanizar España y aun al mundo; de Galicia, galleguizarla; andalucizarla, el de Andalucía; vasconizarla, el de Vasconia, y el de Cataluña, catalanizarla” (1908c, 536s.; vid. 1907b, 556s; 1907d, 752; 1908b, 575).

En cuarto y último lugar, nuestro pensador no olvida que lo que se citan como características objetivas de una nación no son frecuentemente sino rasgos que con-

tingentemente ese pueblo adopta en un momento dado; la pretendida “sustancia” nacional es más bien un accidente; lo “esencial” es más bien histórico: “Un mezzuino sentido toma [...] por el carácter de un pueblo dado, el símbolo de su desarrollo histórico, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo. Y así se pronuncia consustancial a tal o cual pueblo la forma que adoptó su personalidad al pasar del reino de la libertad al de la historia, la forma que le dio el ambiente” (Unamuno, 1895, 280; vid. 1899b, 69). Como los “rasgos nacionales objetivos” no son metafísicamente inherentes a la “nación”, esta conciencia de su contingencia y finitud debe aminorar un aprecio excesivo hacia ellos y los empeños tanto en considerarlos eternos en su pasado (1906c, 952s) como en perpetuarlos hacia el futuro (Savater, 1990): “Las naciones, en efecto, laborioso producto histórico, han de morir tarde o temprano” (Unamuno, 1898d, 713)¹⁹. La renitencia a reconocer esta finitud suele proceder no sólo del rol que la idea de nación desempeña precisamente como terapia contra la desazón de la contingencia en que cae la sociedad secularizada (Anderson, 1983; Llobera,

19 No parece lejos aquí el bilbaíno de las posiciones afectas a la ironía contingentista e historicista de un Rorty (1989), si bien para Unamuno la solución no es tanto el ironismo del norteamericano (“ya han convenido mis críticos [...] en que hay dos cosas que me son inasequibles: la ironía y la elegancia”, Unamuno, 1908a, 599; vid. 1910a y 1900c, 486), cuanto simplemente el “sumergirnos en el pueblo” (1898b, 1028), “chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es su materia protoplásmica; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas” (1895, 300). Ello permite a don Miguel abundar en descripciones del carácter de los pueblos (el mismo *En torno al casticismo* ofrece una buena pléyade de ellas) sin que ello implique contradicción alguna con su anticulturalismo: en cuanto él es consciente de la precaria historicidad contingente del genio que pergeña, de la nación como “categoría histórica transitoria” (1898a, 965; vid. 1898e, 718), evita el esencialismo en que cae el nacionalismo cultural. De este modo es posible distanciarse de Juaristi (1997, 65-137), y distinguir entre, por un lado, el interés de Unamuno por el carácter del pueblo y la cultura vasca, con sus teorías al respecto (“intrahistoria”, indigenismo...), y, por otra parte, el sólo en apariencia semejante interés esencialista hacia el mismo imaginario de los nacionalistas culturalistas, como también han reclamado que se haga Savater o Jiménez Losantos (1981), poco sospechosos de nacionalismo *à la* Herder. Las tesis de Juaristi merecerían, de todos modos, un tratamiento más individualizado, por cuanto coadyuvan a poner la filosofía unamuniana sobre la palestra, en contra de la inercia de los tópicos que Juaristi desdeña (1997, 98) y que en el apartado 1 hemos querido también desperezar. Baste de momento reprochar a las conclusiones de Juaristi que llegue a ellas desde lo que admite él mismo que es una “sobreinterpretación” (112) de Unamuno, algo que el respetuoso principio de caridad aludido en el apartado 1 nos priva de suscribir; sobre todo si la sobreinterpretación llega a extremos tan rocambolescos como el de ver (187-190) en las opiniones unamunianas contra el uso del vascuence (1901a)... ¡el más exacerbado criptonacionalismo vasco! Del mismo modo, que Unamuno exhiba sus apellidos vascos frente a Sabino Policarpo Arana (para luego rebatir los argumentos nacionalistas de éste), ¿no es, en vez de síntoma de que, recónditamente, “Unamuno ha asimilado, sin advertirlo, [...] que la identidad vasca reside en la posesión de apellidos vascos” (67), más bien un modo de parodiar *ad hominem* los requisitos etnicistas del fundador del PNV-EAJ?

1994); sino que también manaría para Unamuno de la mencionada (en el tercer lugar de este apartado 3.2.) tendencia al aislamiento en que degenera el nacionalismo objetivista: “Y así sucede a los pueblos que en sus encerronas y aislamientos hipertrofian en su espíritu colectivo la conciencia *histórica* [de lo que en realidad es sólo contingente] a expensas de la vida difusa intrahistórica que languidece por falta de ventilación. [...] Hay pueblos que en puro mirarse al ombligo nacional caen en el sueño hipnótico y contemplan la nada” (Unamuno, 1895, 299s). La terapia para esta sobrevaloración e hipóstasis de lo contingente, por su vinculación íntima con el aislamiento, es la ya descrita al final del párrafo anterior: no hace falta minusvalorar lo propio, sino valorarlo tanto como para abrirse y comunicarlo a los demás, en un “regionalismo pródigo y agresivo” (1903b, 574; vid. 1901a; 1901b; 1903a, 566).

4. LA PROPUESTA DE UNAMUNO SOBRE EL NACIONALISMO Y SU VALOR ACTUAL

Ni el nacionalismo político ni el cultural satisfacen a don Miguel como explicaciones de qué sea una nación. ¿Cuál es entonces su opinión al respecto? Un singular texto de “La casta histórica —Castilla” nos alumbrará la posible respuesta:

“A partir de comunidad de intereses y de presión de mil agentes exteriores a ellas y que las unen, caminan las voluntades humanas, unidas en pueblo, al contrato social inmanente, pacto hondamente libre, esto es, aceptado con la verdadera libertad, la que nace de la comprensión viva de lo necesario, con la libertad que da el hacer de las leyes de las cosas leyes de nuestra mente [...]. Se podrá decir que hay verdadera patria española²⁰ cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. Querer ser algo no es resignarse a serlo tan sólo” (Unamuno, 1895, 198s.)

Creo que aquí se concentra la propuesta del joven Unamuno en torno a la *quaestio disputanda* de la nación. Aunque el texto es oscuro, el camino recorrido hasta aquí nos ayudará a desentrañarlo.

20 Para la argumentación que sigue se verá que es indiferente que donde dice “española” dijese “francesa”, “vasca” o “extremeña”: lo que aquí nos interesa y desputa es una consideración general sobre qué sea la especie “nación” en cualquiera de sus miembros reales o imaginarios. Para borrar la apariencia de un Unamuno sólo enemigo de los nacionalismos periféricos y no del centralista, vid. nota 32.

El primer motivo de oscuridad del párrafo reproducido consiste en que, a primera vista, nuestro autor mezcla repetida e indiscriminadamente las dos ideas clave que definían los dos nacionalismos antagónicos de la Modernidad: las ideas de libertad y de necesidad, de subjetivismo y objetivismo. Así, mientras expresiones como “comunidad de intereses”, “voluntades humanas”, “contrato social”, “libre”, “libertad”, “querer ser”... pertenecen al campo semántico afecto al discurso de los nacionalismos políticos, otros vocablos como “presión de agentes exteriores”, “comprensión viva de lo necesario”, “leyes de las cosas”, “necesidad”, “ser”, se diría que se cuentan entre los recursos de más pleno derecho vinculados al discurso nacionalista cultural. ¿Cómo puede Unamuno defender una idea de nación como libre y necesaria a la vez, subjetiva y objetiva, política y cultural? Más aún: ¿cómo hacerlo después de haber censurado cada uno de los polos de estos pares?

La primera solución que se le ocurre a cualquier conocedor de la filosofía del XIX es el recurso a la dialéctica de cariz más o menos hegeliano como tabla de salvación que justifique la conciliación de estos extremos que la Modernidad había contrapuesto. ¿Está hablando Unamuno de una *Aufhebung* dialéctica à la Hegel de libertad y necesidad que sustente la esencia de la nación-Estado (Avineri, 1974)? Sus tempranos contactos con el hegelianismo parecerían dar crédito a esta idea (Pizán, 1970). Es, no obstante, una posibilidad remota que no creo que cuadre al trágico (Cerezo, 1996) y agónico (Regalado, 1968) pensador noventayochista, que en vez de la conciliación resultante tras la “exclusión de los extremos” reputaba “preferible [...] otro método: el de afirmación alternativa de los contrarios” (Unamuno, 1895, 171). “Frente a su dogmatismo exclusivista, afirmalo todo, aunque te digan que es una manera de todo negarlo” (1900a, 423)²¹.

Otra posibilidad de entender el peculiar juego de libertad y necesidad que nuestro autor nos presenta podría ser la de encuadrarlo dentro de un género de moral filostoica. Pero él nos previene de ello elocuentemente al desmarcar de la resignación su propuesta, en la última frase del párrafo aquí aducido: nos habla de algo diferente.

Presentemos ya, pues, la opción interpretativa desde la cual creemos que es más plausible comprender el texto susodicho. Pensamos que para Unamuno, el subjetivismo y el objetivismo nacionalista no son reprobables tanto porque estén en sí equivocados (si así fuese, no podría luego usar tan profusamente los términos de una y otra categorización de lo nacional), sino más bien porque le parecen equivo-

21 Valgan también el posterior agonismo de *La agonía del cristianismo* y, durante la guerra del 36, su “alterneutralismo” (estar con unos y con otros, a diferencia del “neutralismo”, que aspira a no estar *ni* con unos *ni* con otros) (Díaz, 1968, 131ss) como confirmaciones de lo lejos que estuvo nuestro pensador de reconciliabilidades de opuestos hegelianistas (y lo cerca de fecundas irreconciliabilidades kierkegaardianas).

cados en la desvinculación (tan moderna) que se produce en el *enfrentamiento* entre ambos como *opuestos*; desvinculación esta que reproduce la escisión de la Modernidad entre lo libre y lo real, lo construido y lo que “está ahí”, lo político y lo natural (Latour, 1991). Ambos nacionalismos pecan, se diría, de parcialidad. Ninguno de ellos aisladamente es capaz de explicar del todo el hecho nacional; cada uno necesita, si quiere ser verosímil, utilizar recursos discursivos de la fundamentación alternativa que los modernos ven como incompatible y adversaria.

Pues no es creíble la teoría politicista que ve la nación como mera decisión arbitraria (Schmitt, 1932), en el vacío de la libertad (al modo expuesto en Sartre, 1943), de un *noúmenos* independiente e incondicionado por los fenómenos (Kant, 1787), a cargo de sujetos desvinculados de todo interés o apego hacia lo real existente, o libres de todo condicionamiento por estos mismos *facta* objetivos: es claro que tales sujetos no contarían con porqué alguno que les condujese a vincularse entre sí en algo tan palpablemente empírico como las naciones, y que estas están llenas de circunstancias coincidentes entre sus miembros que llevan a la sospecha de que a estas colectividades les una algo más que una simple opción consciente de cada uno de sus miembros²².

Mas tampoco aparece como convincente la teoría de que la nación es acotable mediante el mero reconocimiento de unas diferencias que están ahí afuera, independientemente de la libertad de unos sujetos que no podrían ni crear ni trans-

22 Estas reflexiones abocan a otro problema del nacionalismo político. Si quiere ser riguroso con su planteamiento, este tipo de doctrina no habrá de abogar sólo por la “autodeterminación” de los pueblos (consecuencia que ya Fichte [1807-08] se encargara de extraer de la autodeterminación del individuo kantiana —vid. Kedourie, 1960); sino que, puesto que la pertenencia a la nación es totalmente voluntaria, habría que reconocer legalmente en primer lugar la “autodeterminación” de cada individuo, libre de integrarse en (o de crear) el ente nacional que prefiriese. Esta irrefutable conclusión es tan impracticable que sólo conocemos su defensa desde posiciones abiertamente dadaístas (Feyerabend, 1978) o desde el cuasidadatismo del utopismo anarquista —así, se exige en uno de los programas revolucionarios de Bakunin (1976, 84-111) el “reconocimiento del derecho absoluto de cada individuo [...] a separarse de cualquier cuerpo [nacional, regional, o comunal...] al que esté asociado”—. Insistimos, sin embargo, en que es esta la autodeterminación primera que deberían pedir los defensores de la categoría de “nación política”, y no la derivada “autodeterminación de los pueblos”. Comete el error de no hacerlo, pese a sus estupendas disecciones analíticas de conceptos, Bastida (1998). Se percatan, en cambio, de la primacía debida (pero casi nunca pagada) por los teóricos de la autodeterminación a la opción individual sobre la colectiva, casi todos los autores que revelan la contradicción del secesionismo, el cual, apoyándose en la libertad política, nunca permite “secesiones individuales” no menos políticamente libres dentro del territorio o del conjunto de individuos a secesionar (Aranzadi et al., 1994; Recalde, 1990; Colomer, 1984). Fácil será, luego, que estos presuntos defensores de la libertad política de un pueblo luchen contra la libertad política del individuo (Jiménez Losantos, 1993). “Entre el absolutismo de un hombre y el absolutismo de un pueblo no sé cuál elegiría. ¿Qué me importa que me tiranice un déspota o que me tiranice una idea?” (Unamuno, 1887, 211; vid. 226).

formar esos rasgos diferenciadores, ni mucho menos negarse a reconocerlos, a reflejarlos como “verdaderos” en sus mentes, las cuales sólo deben actuar como espejos de lo existente (Rorty, 1979). Esta teoría que castiga con el calificativo de “ignorante” a quien no es capaz de ver “lo que está ante los ojos”, por usar la expresión de Heidegger (1927, § 22), y que deja a la sorpresa el hecho de que la objetividad de una nación sea empero más discutida que la de una montaña o un protón, no parece avenirse bien con nuestras ideas generales acerca de lo que significa “objetivo”, ni con nuestra experiencia de lo fácilmente moldeables²³ que son los rasgos definidores de nación (y, por tanto, lo fácilmente moldeable que es la propia nación).

La conclusión de la inviabilidad de estos proyectos es la necesidad de una tercera vía de explicación de qué es aquello de lo que hablamos cuando hablamos de “nación”. Esta tercera vía no es para Unamuno, según la lectura que de él queremos hacer, un simple ayuntamiento de los factores objetivos y subjetivos previamente rechazados por su parcialidad, un ayuntamiento deslavazado e inconexo de los dos tipos de argumentos (como el que se daría en enunciados del tipo: “somos una nación porque queremos serlo y, además, tenemos la característica X que nos permite decir que lo somos”). Tal discurso pecaría de contradictorio —si ya se es nación no hace falta querer serlo; si se quiere serlo, ¿por qué afirmar que se es ya? (Bastida, 1998)²⁴—.

La peculiaridad de la propuesta unamuniana, por el contrario, creemos que se comprende mejor si se pone en relación con lo que desde hace años se conoce como “círculo hermenéutico” (Gadamer, 1960), y que aplicado al caso de las nacionalidades significaría: que hay que ser conscientes de que el concepto de “nación” es una noción interpretativa de lo que son ciertos entes. Que esa interpretación presupone unos intérpretes que libremente (aunque no “arbitrariamen-

23 Moldeabilidad de la que son especialmente conscientes, y no deja de ser paradójico, los defensores de la inexpugnable sustantividad culturalista de lo nacional: son siempre ellos los que se lanzan a auténticas “ingenierías” de la población nacional para mutarla hacia un modelo “patrio” que, contradictoriamente, se afirma a la vez como inmutable y eterno. En las acciones del nazismo alemán y en las propuestas de Sabino Policarpo Arana (1965) se pueden hallar innumerables ejemplificaciones de lo dicho.

24 En este sentido, el tercer tipo de nacionalismo que propone A. D. Smith (1994), el “nacionalismo pluralista” (que fomenta dentro de cada nación las diferencias culturales, y no sólo las tolera, como el “politicista”) no añade nada nuevo a la cuestión de con qué motivos puede un grupo humano determinado justificar el calificativo de “nación” para sí. Lo que propone Smith no es, propiamente, más que un modo de conllevar o gestionar lo nacional, pero no de *fundamentarlo*, que es de lo que aquí nos estamos ocupando.

te”²⁵) se comprometen a hacer plausible esa opción interpretativa dentro del *logos* u horizonte hermenéutico de la comunidad a la que pertenecen²⁶. Que esos intérpretes, a su vez, pueden arrostrar con esperanzas de éxito la tarea de hacer argumentativamente convincente su interpretación porque, aunque no se hallan directamente determinadas en su tarea hermenéutica por “lo que las cosas en realidad son”²⁷, tampoco interpretan con la total libertad del vacío, sino sobre la herencia cultural común a los demás sujetos, lo que constituye una especie de suelo intersubjetivo-“objetivo”. Pero ese suelo a su vez no puede entenderse sino como resultado de las previas opciones interpretativas del pasado de la comunidad, opciones a su vez hechas sobre el suelo común entonces ya dado, sobre el que se hallaban “arrojadas” —o “en estado de yecto”, como diría el primer traductor español de Heidegger (1927)—. De este modo circular (pero nunca totalmente transparente ni aspirante a la racionalidad de la totalidad, a diferencia de la dialéctica hegeliana) aparece la categoría de “nación”, que así sí puede decirse a la vez “subjetiva” y “objetiva” (o mejor, hermenéuticamente interpretativa): subjetivamente conocida (con un “interés” diría Habermas, 1968) en su objetividad, y objetivada por la acción de unos sujetos que la hacen y reconocen como tal. La nación es un constructo de los sujetos, pero tales artefactos constituyen toda la realidad en que vivimos (Latour, 1991); es una realidad, pero construida socialmente (Berger-Luckmann, 1966). En suma, podemos decir que la nación es meramente una interpretación, pero sólo en el sentido en que todo lo es (Nietzsche, 1886, § 22); o verla como un hecho, pero sólo si recordamos que estos son siempre interpretaciones (1885-87, 315)²⁸. Todo lo cual quizá pueda parecer a primera vista

25 “La libertad de la hermenéutica es totalmente diferente a la arbitrariedad, comporta riesgo y responsabilidad” (Vattimo, 1994, 4) ya que “la interpretación puede tener éxito o fracasar” (1997b).

26 Lo que también se ha llamado comunidad pragmática humana de comunicación desde el pragmatismo estadounidense, *Lebenswelt* desde cierta fenomenología (Husserl, 1935-36; Berger-Luckmann, 1966), o, en general, autoridad epistémica de un “nosotros”, de una primera persona del plural (Habermas, 1997), por contraposición al criterio de autoridad de la “realidad objetiva” tan caro a los realistas.

27 En nuestra opinión, los mejores argumentos sobre el hecho de que cómo sean en sí las cosas no puede determinar unívocamente una sola interpretación correcta cabe hallarlos en las obras póstumas de Wittgenstein; vid. por ejemplo Wittgenstein, 1953, §§198-240; 1976, II; 1978, I §§38, 99, 137.

28 Estas consideraciones se avienen extraordinariamente bien con una ontología de tipo “correlativista” como la del gallego Ángel Amor Ruibal, en la cual el ser se entiende siempre como relación entre lo subjetivo y lo objetivo, y nunca (a diferencia de la Modernidad europea) como uno o ambos de estos dos extremos ideales, que, para Ruibal, sólo se podrían representar por “substantivación” o “nominalización”. Ello relaciona, a su vez, y de nuevo tan precursoramente como el Unamuno de la interpretación que estamos ofreciendo, a este español de hace casi un siglo con la filosofía hermenéutica actual, como ha venido mostrando Ortiz-Osés (1986, 1992).

paradójico: “¿Y qué es una paradoja? Una palabra que han inventado los tontos para llamar con ella a todo aquello que oyen por primera vez” (Unamuno, 1908a, 592; vid. ca. 1905, 122; 1908f, 154).

Pero, más allá de paradojas o no, lo cierto es que, si entendemos de esta forma a Unamuno, nos encontramos con un significado precursoramente hermenéutico-neopragmatista-constructivista²⁹ de la “nación”, que creemos que puede explicar hoy las afirmaciones del rector salmantino. Así, a diferencia de los politicistas, se puede considerar como libre un “contrato” (1895, 198) que en realidad no se elige en el vacío de la voluntad absoluta, sino dentro del horizonte común de una “constitución interna” (ibíd.) históricamente heredada, de un *ethos*, de unos modos de razonar, hacer, imaginar, rechazar... que contextualizan y dan sentido a esa elección. Y, a su vez, a diferencia de los culturalistas, se entiende que tal “constitución interna” no determina totalmente las decisiones de los sujetos, pues no hay hechos incontrovertiblemente objetivos que apunten en una determinada dirección que haya que seguir para ser fieles a “las cosas en sí”. De modo libre los sujetos “comprenden” algo que interpretan como necesario (ibíd.), y que ponen en obra asumiéndolo libremente: el “hecho nacional” (o, si se prefiere, la “interpretación de lo nacional”). No hay “resignación” (199) ante un ineludible hecho objetivo, sino voluntaria aceptación de un proyecto asumido porque se quiere interpretar como tal; y que se quiere interpretar como tal porque la Historia pasada y su herencia presente lo ofrece como plausibles, no por mero voluntarismo en el vacío. Si y sólo si hay esta elección libre pero aspirante a la plausibilidad, si y sólo si hay estos hechos culturales comunes pero porque se quieren asumir como tales, entonces hay, para el filósofo español, una nación³⁰.

29 Es decir, anticipadamente dentro de la “koiné hermenéutica” de que habla Vattimo (1989, 38-58). Sirva de ejemplo de las veleidades unamunianas en sentido intersubjetivista este apotegma: “Hay una frase hondamente profunda que he oído contar de un campesino andaluz, y es esta: «Desengáñese usted, señor, en este mundo todo lo sabemos entre todos»” (1896d, 787; vid. 1900d, 503).

30 Aunque aquí sólo pueda ser esbozado, esta idea hermenéutica de nación parece que es el mejor modo de entender lo que Ortega y Gasset quiere decir cuando habla de la nación (de nuevo, en aparente mezcla de términos politicistas y culturalistas) como “proyecto sugestivo de vida en común” (Ortega, 1921, 133); “sistema de posibilidad que hay en el presente para construir el porvenir” (1932, 440); algo que “está ahí” antes e independientemente de nosotros, sus individuos (1949, 629) pero que no se entiende sino como empresa de futuro, “obra común que hay que hacer” (1932, 440): en suma, un precipitado histórico del “Hombre, la Tradición y el Azar” (1949, 77), de lo voluntario y de lo objetivo. Si es cierto que, a través de los discípulos de Ortega, este pensamiento sobre la nación llegará a la Constitución Española de 1978 (como defiende Bastida, 1998; y lo cual ha intentado historiar Abellán, 2000), entonces las conclusiones que cabe extraer de este planteamiento (un “más allá del politicismo y del culturalismo”) son de especial aplicabilidad e interés en nuestra circunstancia doméstica. Y, además, contribuirían a rebatir la acusación de simple “naciona-

¿Qué conclusiones cabe entresacar de una tal teoría “hermenéutica” de la “nación”? En general, las consecuencias son las mismas que cabe extraer de la comprensión de lo que significa la hermenéutica en general (Vattimo, 1994). En primer lugar, se ve que lo nacional no puede tener un fundamento, un *Grund* (en términos heideggerianos). No lo tiene en una presunta voluntad absoluta y soberana, ni en hechos pretendidamente “brutos” e incontrovertibles. No son hoy ya plausibles ni una metafísica libertad ilustrada de querer ser nación, prontamente desmentible al verse que nunca es tan “libre”, ni la no menos metafísica “realidad objetiva” de que ya se es tal nación. Así que el discurso nacionalista, cuando se haga, ha de conformarse humildemente con ofrecerse como una de las múltiples interpretaciones posibles en el mundo “postmetafísico” en que vivimos, y, como tal interpretación, ha de resignarse a su justificación discursiva en el *logos* común de la comunidad en que haga su aparición. Una justificación que se hacía en último término innecesaria anteriormente ante la presencia del fundamento-libertad o del fundamento-objetividad³¹ —la justificación quedaba entonces como un mero trámite de “explicación a aquellos que aún no habían captado la incontrovertibilidad del fundamento”—; pero una justificación que ahora es el único modo que permite aspirar a considerarse racional. Ya no vale la reconfortante seguridad metafísica del “queremos ser nación porque sí” ni del “somos nación porque sí”: ambos enunciados han de argumentarse y abrirse a la aventura del diálogo, más allá de la seguridad que les daban sus fundamentos subjetivistas u objetivistas; han de resultar (o no) convincentes; han de ser, merced a sus argumentos, verificados (o no) por la autoridad epistémica de la comunidad en que se formulan; han de ser puestos en discusión³² (la *Erörterung* heideggeriana: Vattimo, 1963) porque sólo

lismo español” que autores como el mismo Bastida, el malogrado Ernest Lluch, Herrero de Miñón o Gil Calvo (2000) vienen haciendo a Ortega y sus supuestos adeptos actuales.

31 “El fundamento, si se da en la presencia incontrovertible que no deja lugar a ulteriores preguntas, es como una autoridad que manda callar y que se impone sin dar explicaciones” (Vattimo, 1994, 40). Creemos que aquí se halla una de las piedras de toque para entender que, una vez aceptado el pensamiento antifundacionista, sí que se ve afectada la fuerza con que cabe defender las propuestas que se someten a discusión argumentativa (ya que, sin la existencia de fundamentos ontológicos definitivos, se pierde gran parte de la incontrovertibilidad del pensamiento fundacionista —aunque tampoco “todo valga”: simplemente hay un debilitamiento o *indebolimento*: Vattimo-Rovatti, 1983); todo ello en contra de la postura sostenida por Fish (1989), que niega que el hecho de que una opinión se defienda antifundacionalistamente afecte en nada a la fuerza de convicción que poseen sus defensores. Carlos Pereda, en defensa de la primera de estas posturas, ha señalado que del fundamentismo al fundamentalismo no sólo hay cercanía fonética (1994, 14).

32 “Me parece funestísimo para el porvenir de España el que se quiera hacer, de un modo u de otro, indiscutible la patria” (Unamuno, 1906a, 983). Valga también esta cita para mostrar que el filósofo vizcaíno se aleja por igual (“me repugna el regionalismo y el antirregionalismo”, 1902a, 1071) de nacionalismos “separatistas” que de “unionistas”: a estos últimos los tildó a menudo de “separadores”, de querer “hacer españoles a palos” (1905, 955), cuando no sencillamente de “bár-

ésta les puede dar racionalidad (Gadamer, 1972); han de ser, en fin, desmitificados³³ (la *Entmythologisierung* de procedencia bultmanniana en sentido amplio: Castelli, 1961).

Con tal “desfundamentación” (el *sfondamento* vattimiano) del nacionalismo, se le permite a éste aspirar a la misma racionalidad que la que pueda tener cualquier otra propuesta en la Babel borgiana del mundo actual, pero se evitaría (al menos) la violencia³⁴ a la que los *Gründe* metafísicos Realidad y Libertad³⁵, imperterritos a las necesidades reales de los hombres reales, lo conducían asaz fácilmente. Y esto es algo que nos puede resultar del mayor interés en los días en que vivimos: desmontando aquellos fundamentos en la “Verdad” absoluta quizá socavemos los “firmes apoyos” que sirven a veces de patíbulo a algún verdugo nacionalista (en el Ulster, en Bosnia, en Kosovo, en el País Vasco...) para decidirse a ejecutar a sus víctimas.

baros” (1907c) por su “carácter impositivo y un absurdo sentido de la unidad” (1898, 962; vid. 1887, 197, 213; 1896, 724).

33 “Del patriotismo quiere hacerse algo así como una nueva religión” (1906a, 985)

34 Sobre la relación entre metafísica y violencia, aquí sólo insinuada, vid. Vattimo (1994, 39ss) y Levinas (1961). No deja de resultar curioso que uno de los autores influidos por este último en nuestra comunidad filosófica hispanohablante, Enrique Dussel (1974, 176-181), acabe sin embargo por apoyar la violencia (Quintana Paz, 2001b): prueba esta quizá de lo extremadamente difícil que resulta escabullirse tanto de las asechanzas de la metafísica como del proceloso comportamiento violento que fomenta.

35 Por macabro paralelismo, si identificamos a la Realidad con la Patria que se reivindica, este metafísico par “Patria y Libertad” se traduciría en vascuence por “Euskadi Ta Askatasuna” (ETA), precisamente el nombre de uno de los grupos terroristas que convierten su metafísica en violencia. Quizá no vaya desencaminada, entonces, la conexión de los fundamentos Realidad-Libertad, con la inclinación hacia el violento fanatismo. Sánchez Ferlosio (1992, 216s) proporciona una corroboración de tal imbricación entre violencia y metafísica de lo Real: “La función de la sangre es la de provocar una íntima y pública convicción de realidad [...]. Para dar realidad a la causa y hacer verdadero a su dios, nada mejor que una buena carga de muertos. Tal es el principio”.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. (2000), *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa Calpe, Madrid.
- ANDERSON, B. R. O'G. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.
- ARANA, S. P. (1965), *Obras completas de Arana Goiri'tarr Sabin (Sabino Arana Goiri)*, Sabindiarr-Batza, Bayona-Buenos Aires.
- ARANZADI, J.-JUARISTI, J.-UNZUETA, P. (1994), *Auto de Terminación*, El País-Aguilar, Madrid.
- AVINERI, S. (1974), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge U. P., Cambridge.
- AYERS, M. (1978), "Analytic Philosophy and the History of Philosophy", en J. Réé-M. Ayers-A. Westoby (eds.), *Philosophy and Its Past*, Harvester Press, Brighton.
- BAKUNIN, M. (1976), *La anarquía según Bakunin* (textos seleccionados por S. Dolgoff), Tusquets, Barcelona.
- BARNARD, F. M. (1983), "National Culture and Political Legitimacy", *Journal of the History of Ideas*, n. 44, 231-253.
- BASTIDA, X. (1998), *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Ariel, Barcelona.
- BELLO, G. (1991), "Desde el centro hacia la X". En J. Muguerza-F. Quesada-R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su 80 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 29-37.
- BERGER, P. L.-LUCKMANN, T. (1966), *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City.
- CASTELLI, E. (ed.) (1961), *Il problema della demitizzazione. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici, Roma, 16-21 gennaio 1961*, Istituto di Studi Filosofici, Roma.
- CEREZO, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid.
- CHEVALLIER, J. J. (1949), *Les grandes oeuvres politiques. De Machiavel à nos jours*, L. Armand Colin, Paris.
- COBBAN, A. (1964), *Rousseau and the Modern State*, Allen and Unwin, Londres.
- COLOMER, J. M. (1984), *Contra el nacionalismo*, Anagrama, Barcelona.
- DAVIDSON, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
- DÍAZ, E. (1968), *Revisión de Unamuno: Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid.
- DUSSEL, E. (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.
- FERNÁNDEZ, G.-RANZ, R.-TEIRA, J. (2000), "Guía electrónica para la lectura de Unamuno", en R. Albares (coord.), *La filosofía hispánica en el siglo XX (1898-1936): Actas del XII Seminario de Historia de la Filosofía Hispánica e*

- Iberoamericana*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, Salamanca (publicación en curso).
- FERRARIS, M. (1988), *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milán.
- FEYERABEND, P. K. (1978), *Science in a Free Society*, NLB, Londres.
- FICHTE, J. G. (1807-08), *Reden an die deutsche Nation* (actualmente accesible en *Meiner*, Hamburgo, 1978).
- FISH, S. (1989), *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke U. P., Durham.
- GADAMER, H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tubinga.
- GADAMER, H.-G. (1972), "Die Hermeneutik als praktische Philosophie". En M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, Rombach, Friburgo de Brisgovia, 325-334.
- GADAMER, H.-G. (1984), "Und dennoch: Macht des guten Willens", en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, Fink, Múnich, 59-62.
- GIL CALVO, E. (2000), "El austracista", *El País*, 27-11-00.
- GIUSTI, M. (ed.) (2000), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- HABERMAS, J. (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- HABERMAS, J. (1987), "Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität", en *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- HABERMAS, J. (1988), "Interview mit Jean-Marc Ferry" (citado por *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989).
- HABERMAS, J. (1997), "El giro pragmático de Rorty", *Isegoría*, n. 17, 5-36.
- HABERMAS, J. (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit* (actualmente accesible en M. Niemeyer, Tubinga, 1993).
- HEIDEGGER, M. (1967), *Vortrage und Aufsätze*, Neske, Tubinga.
- HERDER, J. G. (1784-91), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (actualmente accesible en *Werke*, vol. 6, ed. de G. Arnold et al., Dt. Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno).
- HUSSERL, E. (1935-36), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (actualmente accesible en *Meiner*, Hamburgo, 1996).
- JIMÉNEZ LOSANTOS, F. (1981), "Por la calle de Unamuno", *Diwan*, n. 10, 12ss.
- JIMÉNEZ LOSANTOS, F. (1993), "El silenciamiento de España. Extremos de la política cultural nacionalista". En *La dictadura silenciosa*, Temas de Hoy, Madrid, 137-199.
- JUARISTI, J. (1997), *El bucle melancólico: historias de nacionalistas vascos*, Espasa Calpe, Madrid.

- KANT, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft* (actualmente accesible en *Kants gesammelte Schriften*, vol. V, Preussische bzw. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.).
- KANT, I. (1795), *Zum ewigen Frieden* (actualmente accesible en *Kants gesammelte Schriften*, vol. VIII, Preussische bzw. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.).
- KEDOURIE, E. (1960), *Nationalism*, Blackwell, Oxford.
- LABORDA, J. J. (1992), "Patriotismo constitucional y Estado democrático", *Sistema*, n. 108, 5-14.
- LATOUR, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, París.
- LEVINAS, E. (1961), *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoffs Boekhandel, La Haya.
- LLOBERA, J. R. (1994), *The God of Modernity: the Development of Nationalism in Western Europe*, Berg, Oxford-Providence.
- MEINECKE, F. (1928), *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, R. Oldenbourg, Múnich.
- MUGUERZA, J. (1996), "Los peldaños del cosmopolitismo". *Sistema*, n. 134, 5-25.
- MUGUERZA, J. (1998), "En el centenario de la generación del 98: Miguel de Unamuno desde la perspectiva de otro fin de siglo". Ponencia leída en la IX Semana de Ética y Filosofía Política (Santa Cruz de Tenerife, 30-III/3-IV-98) pero que no aparece en el volumen de la revista *Laguna* (número extraordinario, 1999) en que se recogen el resto de las ponencias, ya que se sustituye por otra ponencia del mismo autor, "El puesto del hombre en la cosmópolis" (11-34), asimismo recogida en Giusti (2000, 53-72).
- NIETZSCHE, F. (1885-87), "Nachgelassene Fragmente 1885-1889. 1. Teil: 1885-1887". Editado en *Sämtliche Werke*, vol. 12 (ed. de G. Colli y M. Montinari), DTV-W. de Gruyter, Múnich-Berlín-Nueva York, 1967-77.
- NIETZSCHE, F. (1886), "Jenseits von Gut und Böse". Editado en *Sämtliche Werke*, vol. 5 (ed. de G. Colli y M. Montinari), DTV-W. de Gruyter, Múnich-Berlín-Nueva York, 1967-77.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1921), *España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos* (citada por Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1988).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1932), "Discurso en Oviedo" (citado por *Obras completas*, vol. XI, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983, 433-444).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1949), "De Europa meditatio quaedam" (citada por *Europa y la idea de nación (y otros ensayos sobre problemas del hombre contemporáneo)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985).
- ORTIZ-OSÉS, A. (1986), *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1992), "Der Sinn (in) der spanische Philosophie", en RÜHLE, V. (ed.), *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Múnich, 218-221.

- PEREDA, C. (1994), *Vértigos argumentales: Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1994), "16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional", *Revista de Occidente*, n. 161, 23-44.
- PIZÁN, M. (1970), *El joven Unamuno (influencia hegeliana y marxista)*, Ayuso, Madrid.
- QUINTANA PAZ, M. Á. (2000a), "Hermenéutica, nacionalismo y modernidad", en Giusti (2000), 309-323.
- QUINTANA PAZ, M. Á. (2001a), "¿Qué idea de «nación» cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?", *Laguna*, n. 8 (enero), 145-158.
- QUINTANA PAZ, M. Á. (2001b), "El esquivo anhelo de evitar toda opresión", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n. 12 (marzo), 83-89.
- RECALDE, J. R. (1990), "El punto cero de la autodeterminación", *Claves de razón práctica*, n. 7, 37-45.
- REGALADO, A. (1968), *El siervo y el señor: la dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid.
- RENAN, E. (1882), *Qu'est-ce qu'une nation?: conférence faite en Sorbonne... 1882*, Imprimerie Chais, París.
- RESCHER, N. (1988), *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford U. P., Oxford.
- RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton U. P., Princeton.
- RORTY, R. (1984), "The Historiography of Philosophy: Four Genres", en Schneewind-Skinner (1984).
- RORTY, R. (1986), "Pragmatism, Davidson and Truth", en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, 333-368.
- RORTY, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge U. P., Cambridge.
- ROUSSEAU, J. J. (1762), *Du contrat social ou principes du droit politique...* (actualmente accesible en Rousseau, 1969-1995).
- ROUSSEAU, J. J. (1771), *Considerations sur le Gouvernement de Pologne et la réforme* (actualmente accesible en Rousseau, 1969-1995).
- ROUSSEAU, J. J. (1969-1995), *Oeuvres complètes*, vol. 3, ed. de B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, París.
- RUBERT DE VENTÓS, X. (1994), *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Tecnos, Madrid.
- SÁNCHEZ AGESTA, L. (1984), *Historia del constitucionalismo español 1808-1936*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1992), *Ensayos y artículos*, vol. I, Destino, Barcelona.
- SARTRE, J. P. (1943), *L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París.
- SAVATER, F. (1990), "Falacias de legitimación histórica", *Claves de razón práctica*, n. 7, 32-36.

- SCHMITT, C. (1932), *Der Begriff des Politischen* (actualmente accesible en *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker v. H., Berlin, 1996).
- SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q. (eds.) (1984), *Philosophy in History*, Cambridge U. P., Cambridge.
- SHKLAR, J. N. (1969), *Men and Citizens: a Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge U. P., Cambridge.
- SMITH, A. D. (1994), "Tres conceptos de nación", *Revista de Occidente*, n. 161, 7-22.
- TENNEMANN, W. G. (1798-1819), *Geschichte der Philosophie*, Leipzig.
- UNAMUNO, M. (1887), "Espíritu de la raza vasca", en Unamuno (1958d), 192-227.
- UNAMUNO, M. (1895), "En torno al casticismo", en Unamuno (1958a), 155-303.
- UNAMUNO, M. (1896a), "La crisis del patriotismo", en Unamuno (1958a), 451-460.
- UNAMUNO, M. (1896b), "La juventud «intelectual» española", en Unamuno (1958a), 461-471.
- UNAMUNO, M. (1896c), "Sobre el uso de la lengua catalana", en Unamuno (1958d), 723-728.
- UNAMUNO, M. (1896d), "Sobre el cultivo de la demótica", en Unamuno (1958e), 473-492.
- UNAMUNO, M. (1898a), "El porvenir de España. Primera parte", en Unamuno (1958b), 953-1015.
- UNAMUNO, M. (1898b), "Renovación", en Unamuno (1958b), 1026-1030.
- UNAMUNO, M. (1898c), "De regeneración: en lo justo", en Unamuno (1958b), 1045-1050.
- UNAMUNO, M. (1898d), "¡Muera don Quijote!", en Unamuno (1958c), 712-716.
- UNAMUNO, M. (1898e), "¡Viva Alonso el Bueno!", en Unamuno (1958c), 717-720.
- UNAMUNO, M. (1898f), "La ciencia y el regionalismo", en Unamuno (1958d), 323ss.
- UNAMUNO, M. (1898g), "Méjico y no México", en Unamuno (1958d), 821ss.
- UNAMUNO, M. (1899a), "De patriotismo", en Unamuno (1958b), 1066-1070.
- UNAMUNO, M. (1899b), "Afrancesamiento", en Unamuno (1958f), 68ss.
- UNAMUNO, M. (1900a), "¡Adentro!", en Unamuno (1958a), 418-427.
- UNAMUNO, M. (1900b), "De transcripción", en Unamuno (1958d), 479-483.
- UNAMUNO, M. (1900c), "Curiosidades", en Unamuno (1958d), 484-487.
- UNAMUNO, M. (1900d), "Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1900 a 1901, en la Universidad de Salamanca", en Unamuno (1958e), 493-504.
- UNAMUNO, M. (1901a), "Discurso para los Juegos Florales celebrados el día 26 de agosto de 1901 en Bilbao", en Unamuno (1958d), 326-343.
- UNAMUNO, M. (1901b), "El bizkaitarrismo y el vascuence", en Unamuno (1958d), 348-354.
- UNAMUNO, M. (1902a), "El pueblo español", en Unamuno (1958b), 1071-1074.

- UNAMUNO, M. (1902b), "Discurso en el Ateneo de Valencia, con motivo del certamen nacional convocado por la Academia Jurídico-Escolar, el día 24 de abril de 1902", en Unamuno (1958e), 505-517.
- UNAMUNO, M. (1903a), "Discurso pronunciado en el banquete ofrecido por la «Reunión de Artesanos» de La Coruña, el 20 de junio de 1903", en Unamuno (1958e), 563-567.
- UNAMUNO, M. (1903b), "Discurso en los Juegos Florales de Almería, el 27 de agosto de 1903", en Unamuno (1958e), 568-588.
- UNAMUNO, M. (1905), "La crisis actual del patriotismo español", en Unamuno (1958a), 937-956.
- UNAMUNO, M. (ca. 1905), "Sarta de pensamientos", en Unamuno (1958f), 117-132.
- UNAMUNO, M. (1906a) "La patria y el ejército", en Unamuno (1958a), 975-991.
- UNAMUNO, M. (1906b) "Más sobre la crisis del patriotismo", en Unamuno (1958a), 1010-1026.
- UNAMUNO, M. (1906c) "La boina", en Unamuno (1958c), 951-954.
- UNAMUNO, M. (1907a), "Soliloquio", en Unamuno (1958b), 585-591.
- UNAMUNO, M. (1907b), "Otro escritor vasco", en Unamuno (1958c), 554-562.
- UNAMUNO, M. (1907c), "Contra los bárbaros", en Unamuno (1958d), 738-741.
- UNAMUNO, M. (1907d), "Las campañas catalanistas. Por la cultura", en Unamuno (1958d), 750-757.
- UNAMUNO, M. (1908a), "Divagaciones de estío", en Unamuno (1958b), 592-599.
- UNAMUNO, M. (1908b), "El jiu-jitsu en Bilbao", en Unamuno (1958c), 568-575.
- UNAMUNO, M. (1908c), "Su majestad la lengua española", en Unamuno (1958d), 534-542.
- UNAMUNO, M. (1908d), "El idioma nacional", en Unamuno (1958d), 844-853.
- UNAMUNO, M. (1908e), "La conciencia liberal y española de Bilbao. Conferencia dada en la sociedad «El Sitio» el día 5 de setiembre de 1908", en Unamuno (1958e), 756-776.
- UNAMUNO, M. (1908f), "Sobre el problema catalán", en Unamuno (1958f), 147-162.
- UNAMUNO, M. (1910a), "Malhumorismo", en Unamuno (1958b), 616-624.
- UNAMUNO, M. (1910b), "Pequeñeces lingüísticas", en Unamuno (1958d), 543-551.
- UNAMUNO, M. (1910c), "Cómo se debe formar una biblioteca", en Unamuno (1958f), 224-230.
- UNAMUNO, M. (1958a), *Obras completas*, t. III, (edición de M. García Blanco), Vergara, Madrid.
- UNAMUNO, M. (1958b), *Obras completas*, t. IV, (edición de M. García Blanco), Vergara, Madrid.
- UNAMUNO, M. (1958c), *Obras completas*, t. V, (edición de M. García Blanco), Vergara, Madrid.
- UNAMUNO, M. (1958d), *Obras completas*, t. VI, (edición de M. García Blanco), Vergara, Madrid.

- UNAMUNO, M. (1958e), *Obras completas*, t. VII, (edición de M. García Blanco), Vergara, Madrid.
- UNAMUNO, M. (1958f), *Obras completas*, t. XI, (edición de M. García Blanco), Vergara, Madrid.
- VATTIMO, G. (1963), *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Génova.
- VATTIMO, G. (1968), *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milán.
- VATTIMO, G. (1989), *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín.
- VATTIMO, G. (1994), *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1997a), "Etica della provenienza", *MicroMega, Almanacco di Filosofia*, 1997, 73-80.
- VATTIMO, G. (1997b), "Vattimo-Pareyson. L'uomo che amò il rischio". Entrevista de Antonio Gnoli a G. Vattimo sobre su maestro Luigi Pareyson, *La Repubblica*, 10-8-97, 29.
- VATTIMO, G.-ROVATTI, P. A. (eds.) (1983), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford.
- WITTGENSTEIN, L. (1976), *Lectures on the Foundations of Mathematics* (ed. de Cora Diamond), Cornell U. P., Ithaca.
- WITTGENSTEIN, L. (1978), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Blackwell, Oxford.

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ