

La Filosofía vasca de Aniceto Olano (1896-1966), alias Miguel de Alzo. Un ejemplo de historiografía nacionalista de la filosofía

Max Pérez Muñoz. Graduado en filosofía. Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo (Universidad de Girona)

Recibido 04/02/2022

Resumen

En 1934, Aniceto Olano (1896-1966), alias Miguel de Alzo, publicó un folleto titulado *Filosofía vasca*, donde se defiende la existencia de una filosofía nacional para Euskal Herria. Esta obra debe estudiarse como un ejemplo de la historiografía nacionalista de la filosofía, paralelo a los casos de la filosofía nacional alemana, francesa, polonesa, etc. En la península Ibérica, encontramos los precedentes de la filosofía nacional española (Menéndez y Pelayo), la filosofía nacional andaluza (Federico de Castro) y la filosofía nacional catalana (Torras i Bages, Bové, Pujols, etc.). Es esta última donde se encuentran las influencias directas de Olano, quien estudió en la Universidad de Barcelona entre 1920-1922 junto con algunos de los mayores representantes de la historiografía nacionalista de la filosofía en Cataluña: Tomàs Carreras i Artau y Jaume Serra Hunter.

En su *Filosofía vasca*, Olano describe las presuntas características que definen y diferencian los pensadores vascos del resto del mundo filosófico. Identifica sus orígenes en Quintiliano, confecciona una primera historia de la filosofía en Euskal Herria y concluye que el pensamiento vasco estaría máximamente encarnado por Francisco de Vitoria, filósofo nacional vasco.

Palabras clave: filosofía vasca, historiografía nacionalista de la filosofía, Aniceto Olano, Miguel de Alzo.

Abstract

The Basque Philosophy of Aniceto Olano (1896-1966), Alias Miguel de Alzo. An Example of Nationalist Historiography of Philosophy

In 1934, Aniceto Olano (1896-1966), alias Miguel de Alzo, published a book titled *Basque Philosophy*, where he defends the existence of a national philosophy for Euskal Herria. This book should be understood as an example of nationalist historiography of philosophy. In the Iberian Peninsula, there are several precedents, such as the national philosophy of Spain (Menéndez y Pelayo), the national philosophy of Andalusia (Federico de Castro), and the national philosophy of Catalonia (Torras i Bages, Bové, Pujols, etc.). This last one had a direct influence on Olano, who studied at the University of Barcelona between 1920-1922 with some of the greatest representatives of the national historiography of philosophy in Catalonia: Tomàs Carreras i Artau and Jaume Serra Hunter.

In his *Basque Philosophy*, Olano describes the characteristics that define and distinguish Basque thinkers. He identifies their origins in Quintilian, elaborates the first history of philosophy in Euskal Herria, and concludes that Francisco de Vitoria embodied those characteristics.

Key words: Basque philosophy, Nationalist historiography of philosophy, Aniceto Olano, Miguel de Alzo.

La Filosofía vasca de Aniceto Olano (1896-1966), alias Miguel de Alzo. Un ejemplo de historiografía nacionalista de la filosofía

Max Pérez Muñoz. Graduado en filosofía. Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo (Universidad de Girona)

Recibido 04/02/2022

§ Introducción

Hasta nuestros días, se ha estudiado poco la historia de la filosofía en Euskal Herria. En 2019, la universidad del País Vasco y la Diputación Foral de Gipuzkoa signaron por primera vez un convenio de colaboración con el objetivo de crear una cátedra de filosofía dedicada a este tema¹. Como exponen sus miembros, el objetivo de la cátedra es elaborar «trabajos académicos de estudio e investigación en euskera, entre otros temas, sobre el pensamiento vasco y su influencia internacional»². Esta reciente institución lleva el nombre de Joxe Azurmendi (Zegama, 1941), uno de los mayores exponentes intelectuales de la «generación del 56» y prácticamente el único historiador de la filosofía que se ha dedicado sistemáticamente a estudiar los pensadores vascos. Precisamente, en el momento en que escribimos estas líneas, la cátedra en cuestión acaba de publicar, en lengua vasca, la obra de Azurmendi titulada *Pentsamenduaren historia Euskal Herrian* (2020), que constituye el primer monográfico sobre la historia de la filosofía en Euskal Herria, la cual incluye centenares de nombres propios y docenas de corrientes filosóficas desde finales del siglo V al siglo XX.

Sin embargo, tenemos constancia que otros autores antes que Azurmendi ya intentaron estudiar la historia de la filosofía en Euskal Herria, aunque todos ellos lo hicieran de forma menos exhaustiva y académica³. Cabe destacar el artículo de José Antonio Artamendi titulado «Pensadores Vascos» (1978), publicado como resultado

¹ «Nueva Cátedra de Pensamiento Contemporáneo Joxe Azurmendi» (2019).

² *Ibidem*.

³ V., por ejemplo: Rodríguez (1995) y también Herreros Ruiz de Valdepeñas y del Olmo Ibáñez (2019).

de unas conferencias impartidas en el primer curso de cultura vasca organizado por la Sección de Filosofía y Letras de los Estudios Universitarios y Técnicos de Gipuzkoa entre los años 1976-1977. Coincidiendo con la inauguración del primer centro universitario en Guipúzcoa (1977), ampliación de aquel que había habido en Bilbao durante el franquismo⁴, Artamendi afirmaba que «mirando hacia atrás, nuestra aportación [filosófica] es corta. Podemos sacar a relucir toda una serie de hombres, pero ciertamente la historia de la humanidad pudo haberse escrito quizá sin nosotros». Sin embargo, a continuación, advertía que eso no restaba importancia al estudio de estos pensadores, aunque sólo fuera para la supervivencia cultural de Euskal Herria, ya que, en efecto, «si miramos al pasado, a nuestra aportación, podemos encontrar muchos nombres vascos» (Artamendi, 1978: 161). En concreto, Artamendi proponía estudiar cuatro filósofos vascos ineludibles: Francisco de Vitoria, Iñigo de Loyola, Miguel de Unamuno y Xabier de Zubiri (*ib.*: 162 y ss.).

Todas estas manifestaciones historiográficas, por escasas que sean, encajan bien con aquello que en otro lugar hemos denominado «historiografía nacionalista de la filosofía» (Pérez Muñoz). Con este término nos referimos a las historias de la filosofía que tienen por objetivo estudiar el patrimonio filosófico producido por una comunidad nacional a largo de su historia (a saber, textos, autores y corrientes, principalmente). En el caso de Azurmendi y Artamendi, se trata de la comunidad vasca, que a diferencia de otras comunidades nacionales está fuertemente ligada a un territorio histórico. Por esta razón, los autores aludidos hablan de «historia de la filosofía en Euskal Herria», señalando con ello que lo único que diferencia sus relatos del de cualquier otro de la historia de la filosofía es la particular selección de materiales, en su caso limitado al territorio vasco. No obstante, no hay duda de que esta selección se lleva a cabo por motivos nacionalistas, es decir, por el interés y consecuencias que una historia de la filosofía de este tipo puede tener para la comunidad en cuestión. No se limitaría territorialmente la producción filosófica si no fuera por la capacidad que estas historias pueden tener de conformar símbolos con que una comunidad puede fortalecer su identidad diferencial. Pasa lo mismo con otras manifestaciones intelectuales, el arte y la ciencia, por ejemplo, cuyas historias a

⁴ V. «Universidad del País Vasco. (s. d.) Información institucional. Antecedentes históricos» (s. f.).

menudo son utilizadas como material para crear «héroes nacionales»: artistas, científicos y, también, filósofos nacionales.

No pensamos que haya nada de reprochable, en dicha práctica. Contrariamente, en otro lugar hemos expuesto las ventajas que el fenómeno de las historias nacionales de la filosofía conlleva para garantizar una honesta y deseable historiografía de la filosofía. Dicho brevemente, pensamos que este género previene el estancamiento de los cánones filosóficos e impide que se conviertan en lo que Richard Rorty (1984) denominó «doxografía». Sin la inclusión de datos nuevos, la historia de la filosofía tiende a degenerar en un listado inamovible de autores, textos clásicos y preguntas filosóficas que, a la larga, los filósofos acaban considerando «esenciales» e incuestionables. Esto condena a la disciplina a un *dogmatismo historiográfico* perjudicial para la innovación, no sólo historiográfica, sino también en el propio filosofar, en la medida que los cánones filosóficos (y, por lo tanto, sus lecturas y autores) son los guías del pensamiento actual. Sin embargo, la publicación de historias de la filosofía limitadas voluntariamente a comunidades o territorios específicos permite, gracias a su concreción, poner en duda la preminencia de unos nombres propios y vislumbrar la enorme diversidad del mundo filosófico. Aunque no aporte más que autores «menores», y no consiga desbancar nunca a los grandes autores (ni es deseable que así sea, pensamos), la historia nacional de la filosofía consiste en un recordatorio constante para el historiador de la filosofía de que con estos grandes autores no se termina la filosofía, de que hay y hubo siempre diversidad, de que hubo momentos en que algunos de estos autores fueron considerados incluso mayores que los que hoy venera la historiografía. Así pues, las historias nacionales de la filosofía, independientemente de su innegable motivación nacionalista, contribuyen (junto con la «historias intelectuales», por ejemplo) a relativizar el canon filosófico actual y conseguir, con ello, que el mundo intelectual no se cierre de forma dogmática.

No obstante, junto a este tipo de historias nacionales de la filosofía podemos encontrar otro fenómeno historiográfico todavía más comprometido. Se trata de las historias nacionales de la filosofía *de raíz esencialista*, que pretenden no solamente limitarse a la reconstrucción de la filosofía generada en un territorio o por una comunidad nacional a lo largo del tiempo, sino vincular esta historia con unos *valores*

y *caracteres* que el historiador considera constitutivos de la comunidad en cuestión⁵. Se trata de una forma de historiar la filosofía que añade la variable del «carácter nacional», con que vincula los datos historiográficos. Lógicamente, los elementos que se consideran constitutivos del carácter nacional de una comunidad dependen en último término del historiador y de la orientación política, cultural y religiosa del movimiento (o movimientos) nacionalista(s) de su época. Este carácter se sintetiza en una breve lista de adjetivos (un carácter «práctico», «soñador», etc. de los vascos) que, en el ejercicio de construir una filosofía nacional esencialista, se suelen traducir por tecnicismos metafísicos (un carácter «realista», «idealista», «intuicionista», etc. de los filósofos vascos). A diferencia de los casos no esencialistas, estas historias nacionales de la filosofía denominan a sus discursos «historia de la filosofía X», donde X es la adjetivación del nombre usado por la comunidad (por ejemplo, «historia de la filosofía vasca»). De esta manera, con un complemento del nombre en vez de un complemento preposicional, se pretende connotar una vinculación *necesaria y esencial* entre la historia de la filosofía en Euskal Herria con el presunto carácter nacional vasco.

No hay duda de que este tercer tipo de historias nacionales de la filosofía de raíz esencialista plantea unos problemas epistemológicos que no encontramos en el resto. Debido a su vinculación explícita con el nacionalismo, el valor de verdad de estas historias esencialistas depende: 1) de la existencia de los caracteres nacionales; y 2) de que la historia de la filosofía de la comunidad en cuestión se adecue realmente a este carácter. Sin embargo, nuestro objetivo no es resolver estos problemas, ni tampoco defender un modelo historiográfico de este tipo. Contrariamente, a lo largo de nuestros estudios hemos intentado *comprender* el fenómeno de las historias nacionales de la filosofía, es decir, comprender *cómo operan los movimientos nacionalistas para conformar la identidad nacional a través del patrimonio filosófico*. De ahí, el interés por estudiar casos concretos que puedan aportar datos suficientes para determinar las condiciones históricas, políticas e intelectuales en que surgen este tipo de relatos esencialistas, como pueden ser, por ejemplo, el caso de la filosofía nacional alemana, francesa, polonesa, ucraniana, española, china, indonesia, etc. En concreto, son especialmente

⁵ Sobre este fenómeno historiográfico de la filosofía hay poca bibliografía, y poco fiable. Nuestra tesis doctoral puede considerarse el primer estudio sistemático. Sin embargo, para algunas aproximaciones parciales, véase: Crépon (1996 y 1989) y Worms (2001).

ilustrativas las historias esencialistas de comunidades sin estado, como puede ser el caso de la filosofía bretona, catalana y vasca, por ejemplo, que utilizaron la historiografía de la filosofía con fines abiertamente nacionalistas. En este artículo vamos a centrarnos en este último caso: el caso de la filosofía vasca.

§ 1. Los cimientos de la filosofía vasca: los estudios filosóficos de Aniceto Olano en la Universidad de Barcelona (1920-1922)

Como en muchas otras comunidades nacionales, en Euskal Herria hubo espacio para la construcción de una (pero sólo una, en su caso) historia nacional y esencialista de la filosofía vasca. Nos referimos al folleto de Aniceto Olano Galarraga (1896-1966) —alias Miguel de Alzo— titulado *Filosofía vasca*, publicado en 1934. Tal como se expone en su prólogo, redactado por José de Ariztimuño (1896-1936) —alias Aitzol⁶—, esta obra consiste en la transcripción de una conferencia pronunciada por Olano la tarde del día 27 de marzo de ese mismo año (Alzo, 1934: 6). Olano era fraile capuchino y miembro integrante de la junta permanente de la Sociedad de Estudios Vascos desde 1934 a 1936. Inicialmente, había estudiado en Altsasu, Sangüesa (donde vistió el hábito en 1911) y posteriormente cursó filosofía en Hondarribia (1912-1916), teología en Iruña (1916-1920) y obtuvo en Vitoria el grado de bachiller en 1918⁷. Continuó sus estudios en la Universidad de Madrid, donde cursó Derecho y Filosofía y Letras (1918-1920). Sin embargo, a partir de 1920 se trasladó a la Universidad de Barcelona, donde entró en contacto con algunos de los mayores estudiosos de la filosofía nacional catalana. Aitzol, en el prólogo mencionado, narra el traslado de esta forma:

Florecían, al parecer, con más lozanía los estudios de Filosofía en la Universidad de Barcelona y a ella se trasladó, ansioso de aprender, el ejemplar estudiante. El Dr. Serra Hunter, profesor de Historia de la Filosofía, y el Catedrático Carrerasartau de Ética favorecieron con su predilección al nuevo discípulo, que inmediatamente pasó a formar parte del cenáculo íntimo de estos dos hombres

⁶ Aitzol fue uno de los máximos ideólogos del Partido Nacionalista Vasco, sacerdote, impulsor de la democracia cristiana y uno de los promotores de la asociación cultural Euskaltzaleak, editora del folleto de Miguel de Alzo y una de las entidades más importantes del *Renacimiento vasco*. Desgraciadamente, fue asesinado por el fascismo en octubre de 1936, en los inicios de la guerra civil española, a pesar de su condición religiosa.

⁷ Para una biografía de Olano, aunque con algunas inexactitudes que hemos corregido, véase: Kortadi Olano (2002) y Bueno Sánchez (2001).

de ciencia en los seminarios de Metafísica y Folklore, que respectivamente dirigían Serra Hunter y Carrerasartau. [Alzo, 1934: 7]

Es muy relevante que el fundador de la filosofía nacional vasca se hubiera instruido en Barcelona. Gracias al expediente académico personal conservado en el archivo histórico de la Universidad de Barcelona, podemos confirmar que Olano cursó los estudios de filosofía en Barcelona a partir del curso 1920-1921, con 24 años. En la Facultad de Filosofía cursó las asignaturas siguientes: en el curso 1920-21, 1) psicología experimental y psicología superior, las dos impartidas por el catedrático Cosme Parpal; 2) ética, impartida por el profesor Tomàs Carreras i Artau; y 3) lengua griega y antropología. Por lo que respecta al curso siguiente, 1921-22, cursó historia de la filosofía, con el profesor Jaume Serra Hunter. En todas estas asignaturas (menos en antropología), Olano consiguió un sobresaliente, y en la gran mayoría de ellas, matrícula de honor⁸. Finalmente, la documentación deja constancia que obtuvo el grado de licenciatura de la sección de Filosofía el 7 de setiembre de 1922⁹. Igualmente, Olano también terminaría en Barcelona los estudios de derecho empezados en Madrid, licenciándose, sin embargo, significativamente más tarde, en 1927¹⁰.

Toda esta información da credibilidad a las afirmaciones de Aitzol en su prólogo a la *Filosofía vasca*, donde también afirma que

[...] sus estudios en la Universidad de Barcelona, donde en casi todas las asignaturas obtuvo Matrícula de Honor, y las investigaciones diarias y perseverantes en los laboratorios y seminarios de investigación de personalidades filosóficas eminentes, han capacitado sobremanera al autor de este folleto para ser el investigador de la escuela filosófica nacional vasca. [Alzo, 1934: 7-8]

La influencia que pudieran tener, pues, Jaume Serra Húnter y especialmente Tomàs Carreras i Artau en el joven Olano también la creemos decisiva a la hora de iniciar su investigación sobre el carácter filosófico de los vascos. Baste también mencionar la relación de Olano con Georges Dwelshauvers (1866-1937), quien, de nuevo en palabra de Aitzol:

⁸ «Registro de identidad escolar. Facultad de Filosofía y Letras. Sección de Filosofía» (s.f.).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ «Grado de licenciado Aniceto Olano y Galarraga. Universidad de Barcelona. Facultad de Derecho» (s.f.).

Por el trienio de 1920 al 1922 fué llamado a Barcelona, por la Mancomunidad Catalana, el Dr. Georges Dwelshauvers, para que bajo los auspicios de «Studis Catalans» dirigiera el Laboratorio de Psicología experimental. Este eminente filósofo, hasta entonces profesor de la Universidad de Bruselas y actualmente fundador y director del Laboratorio de Psicología experimental del Instituto Católico de París, asoció como a colaborador íntimo, durante los tres años de su permanencia en Barcelona, al P. Miguel de Alzo. [Ib.]

En efecto, la iniciativa del Laboratorio de Psicología de Barcelona debe enmarcarse en la labor de Eugeni d'Ors (1881-1954) en la Consejería de Cultura de la Mancomunidad de Cataluña. Por iniciativa suya se crearon, en 1918, dos seminarios de oposición a la Universidad: el de Filosofía y Psicología (que presidió el propio d'Ors) y el de Pedagogía¹¹. Fue a partir del primero que se creó el Laboratorio de Dwelshauvers, «con la esperanza —en palabras de Miguel Siguan— de que resultase útil para la formación de los futuros maestros y, en definitiva, del movimiento de renovación escolar» (Siguan y Kirchner, 2001: 93). Cuando Olano llegó a Barcelona, las actividades del laboratorio no hacían más que empezar. En el curso 1920-21, Dwelshauvers imparte un curso de Iniciación a la Psicología y a la Experimentación Psicológica y «prepara la puesta en marcha de Laboratorio buscando colaboradores interesados y proponiendo el temario de los trabajos que proyecta realizar» (ib.: 94). Olano llegó, pues, justo a tiempo. Desgraciadamente, el Laboratorio fue clausurado en 1924, debido a la liquidación de la obra cultural de la Mancomunidad¹². Sin embargo, entre los colaboradores habituales del Laboratorio estuvo Joaquim Carreras i Artau (hermano de Tomás), razón por la que no descartamos que la entrada de Olano en el Laboratorio también se debiera a la recomendación de sus maestros universitarios (ib.: 95).

La influencia de tales maestros nos viene confirmado por boca del propio Olano, cuando, para justificar la existencia de las filosofías nacionales, cita solamente a los impulsores de la filosofía española (Laverde y Menéndez y Pelayo) y, significativamente, a los impulsores universitarios de la filosofía nacional catalana:

¹¹ D'Ors abandonaría el proyecto (y Cataluña) en el curso 1921-22 debido a la muerte de su protector, Prat de la Riba, presidente de la Mancomunidad, y a su choque con Puig i Cadafalch. En este momento, se disuelve el Seminario de Filosofía y Psicología, pero se mantiene el Laboratorio de Dwelshauvers. Véase: Siguan y Kirchner (2001: 94).

¹² Sobre la polémica política que este hecho, denominado el *affaire* Dwelshauvers, generó en la prensa catalana, véase de nuevo: *ibidem* (98-102).

[...] el problema de la existencia de las Filosofías raciales —afirma Olano— [es una] tesis defendida modernamente por Martí de Eixalá, Llorens, Milá y Fontanals, Laverde, Menéndez Pelayo, Rubió y Lluch, Bonilla San Martín, Parpal, Serra Hunter. [Alzo, 1934: 35]

Y poco después, añade que él no hará nada más que lo que hicieron «Martí de Eixalá y Llorens, filósofos catalanes, [quienes] reivindicaban para su patria su filosofía» (*ib.*: 27). Así pues, no hay duda de que es a partir del marco conceptual ideado por la filosofía nacional catalana que Olano, firmando como Miguel de Alzo, construirá su «filosofía vasca».

§ 2. Análisis de la obra

Como la mayoría de los discursos sobre filosofías nacionales, la obra de Miguel de Alzo se divide en dos partes. La primera consiste en una reconstrucción de la historia de la filosofía en Euskal Herria, y la segunda, en la deducción de las características del pensamiento vasco, que coinciden —aunque más intelectualizadas— con las características que él mismo atribuye a la nación vasca en general. No hace falta decir que en el orden del discurso estas dos partes están estrechamente vinculadas. La obra parte del presupuesto de la existencia *necesaria* de una filosofía nacional allí donde haya una nación: «cada pueblo diferenciado y pensante —afirma— tiene su filosofía» (Alzo, 1934: 25). Es a partir de este hecho que el autor deduce «que el pueblo vasco, que la raza vasca haya tenido su filosofía, manifestación la más alta de su pensamiento, que haya tenido sus filósofos, es una necesidad y una realidad» (*ib.*: 30). Una vez asentada la necesidad de esta filosofía, Miguel de Alzo plantea una hipótesis etnológica similar a aquella que había planteado Tomás Carreras i Artau, fundador del Archivo de Etnología y Folklore de Cataluña, para la filosofía catalana¹³. Según Alzo, la «profundidad, claridad y practicidad» son las características del pensamiento vasco en general (Alzo, 1934: 41). Ahora bien, en filosofía estas características se traducen en «penetración, sutileza, intuición y practicidad» de los sistemas filosóficos elaborados por los filósofos vascos (*ib.*: 53).

¹³ Para la labor de Tomás Carreras i Artau, especialmente la etnológica, estrechamente relacionada con su propuesta de historia nacional de la filosofía, véase: Calvo (1994 y 1997).

Sin embargo, el autor se diferencia en un aspecto importante de sus predecesores. A diferencia de la mayoría de los filósofos catalanes, Miguel de Alzo sitúa el origen de la filosofía vasca en la Antigüedad. El origen remoto y desconocido del eusquera permite fácilmente la concepción nacionalista de un pasado mucho más antiguo que el resto de las naciones ibéricas, por las cuales siempre es problemático remontar su origen más allá de la alta Edad Media, como en el caso de la catalana¹⁴. Así pues, no debe sorprender que Miguel de Alzo use a un autor de cultura romana como Quintiliano como origen de la filosofía vasca. Efectivamente, Quintiliano (c. 30-96 d.C.), autor de la *Institución oratoria*, nació en Calahorra, en la actual comunidad de La Rioja, y, según Miguel de Alzo,

[...] ya en Quintiliano, del siglo I, vasco calagurritano, filósofo y literato, exportado a Roma, se encuentran las características del pensamiento vasco: agudeza o penetración y eficacia, que después encontraremos en casi todos los filósofos vascos». [Alzo, 1934: 30-31]

Valga decir que Menéndez y Pelayo antes que él —y también Federico de Castro, autor de una «filosofía andaluza»¹⁵— ya había usado a Séneca como origen de la filosofía española. E, igualmente, en la filosofía catalana se hizo uso de figuras de la Antigüedad, aunque ya cristianizadas y por lo tanto más modernas, como puede ser Paciano de Barcelona († c. 390)¹⁶ o Paulo Orosio (c. 385-420)¹⁷.

En cualquier caso, Miguel de Alzo centra su estudio en la Edad Moderna, especialmente en el siglo XVI, que considera, en sus propias palabras, «el siglo de oro

¹⁴ Sin embargo, Enric Prat de la Riba i el *Noucentisme* intentaron integrar el pasado greco-romano en el imaginario catalanista, sobre todo a través del patrimonio arqueológico. Esta maniobra debe contextualizarse como una reacción al modernismo y el romanticismo, y fue culminada por las excavaciones llevadas a cabo en las ruinas de la ciudad griega de Empúries. Sin embargo, tal como afirma Gracia Alonso, «en el caso catalán, la suma de lenguas, tradiciones e instituciones podía buscarse a partir del análisis de la documentación textual en el Medievo [...] y no en la etapa de la colonización griega debido a la ausencia de textos. [...] Por ello, muerto Prat de la Riba, Puig i Cadafalch desandarà con rapidez un camino historiográfico que no había llegado a consolidarse desde el inicio de su trazado, en 1906, y retomará la Cataluña medieval como referente del pasado formativo» (Gracia, 2018: 684).

¹⁵ V. Castro (1891). Sobre Castro, aunque no se trate la cuestión de la filosofía nacional andaluza, véase también Juan López Álvarez, *Federico de Castro y Fernández (1834-1903). Filósofo e historiador de la filosofía*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1984.

¹⁶ Usado por Josep Torras i Bages en su *La tradició catalana* (1981: 132-133).

¹⁷ Usado por Salvador Bové en su *La filosofía nacional de Catalunya* (1902: 14-15) y por Francesc Pujols en su *Concepte general de la ciència catalana* (2012: 17-18).

de la Filosofía Vasca, en que aparece floreciente y creadora la Filosofía Vasca, influyendo en otras culturas de otros países» (Alzo, 1934: 38). Una de las razones principales por las que —a diferencia de Cataluña, por ejemplo— se identifica la Edad Moderna con el siglo de oro es la existencia de universidades vascas. La Modernidad es la época en qué, afirma el autor, «florecen las Universidades vascas de Hirache y Oñate, donde se explica Filosofía» (*ib.*: 39). Hay que tener presente que Euskal Herria había perdido sus universidades históricas con la entrada en la Época Contemporánea. La Universidad de Irache —el nombre de la cual provenía del monasterio de Santa María Real de Irache, en la actual población navarra de Ayegui, donde estaba ubicada— había sido fundada en el año 1616 (Gaztambide: 1960) y suprimida por Carlos V en el año 1807 (Linage, 1993: 214). Y la Universidad de Oñate —en origen, Universidad del *Sancti Spiritus*— había sido fundada en el año 1542, «con la misma amplitud de derechos y privilegios que gozaban las Universidades de Salamanca, París, Bolonia, Valladolid y Alcalá y otros Colegios y Universidades de Estudios Generales del reino» (Iribar, 2007: 102). Ahora bien, después de una larga y compleja época de constantes cambios de orientación política —en el siglo XIX, se la disputaron los liberales y los carlistas—, esta institución acabó dependiendo de la Universidad de Zaragoza (1896) y, finalmente, la Universidad de Oñate fue desmantelada por decreto real el 12 de marzo de 1902 (*ib.*: 150).

Así pues, la pérdida de universidades propias era un hecho reciente en Euskal Herria, y su recuperación se convirtió en una de las mayores reivindicaciones del nacionalismo vasco de principios del siglo XX. Un ejemplo de ello es el prólogo a la *Filosofía vasca*, donde Aitzol afirma de manera contundente que «el Estado Español, que nos oprime, nos priva de poseer nuestra Universidad y la Facultad de Filosofía a ella aneja. Empeño, especialísimo, de todo tirano suele ser el agostar de todo renacimiento cultural, que es el arma más poderosa que un pueblo puede esgrimir para rescatar, mediante la libertad del espíritu, la de la patria» (Alzo, 1934: 15). Con anterioridad a Aitzol, el propio Miguel de Alzo ya había reivindicado públicamente la creación de una universidad vasca, tal como queda recogido en la prensa a raíz de una conferencia en eusquera pronunciada en Donostia el 8 de mayo de 1932, titulada «En favor de la Universidad Vasca», donde el autor «se declaró partidario del establecimiento de la Universidad vasca con todas las facultades en una sola

población, así como, por lo menos al principio, de la enseñanza bilingüe» (Mencheta, 1932).

Pero todavía hay otra razón por la que Miguel de Alzo consideró la Edad Moderna como el siglo de oro de la filosofía vasca. Para él, Francisco de Vitoria (1483/86-1546) y el nacimiento del «vitorismo» significan, en sus propias palabras, «la más completa manifestación del pensamiento filosófico vasco», que caracteriza como una filosofía en que «los razonamientos de alta especulación los pone en condiciones de inmediata utilización práctica, revividos y esclarecidos». En conclusión, una filosofía que «tiene todas las características de la inteligencia vasca» (Alzo, 1934: 40-41). Además, Francisco de Vitoria es sin lugar a duda el filósofo de origen vasco con mayor proyección internacional, seguido por Miguel de Unamuno. No es extraño, pues, que Alzo lo considerase, si no su origen, el mayor representante de la filosofía vasca al mundo. En la filosofía catalana, Ramon Llull, Joan-Lluís Vives o Jaume Balmes tuvieron un papel parecido. De hecho, la mayoría de las filosofías nacionales tienden a identificar la historia filosófica entera de su comunidad con un solo personaje. Para Salvador Bové, por ejemplo, filosofar de manera típicamente catalana significa adaptar el lulismo a las necesidades del siglo presente (Bové, 1902). Y para autores como Frederic Clascar, lo es usar el método consignado en el *De anima et vita* de Vives (Clascar y Font, 1896: 214 y ss.). Cada una de estas opciones se adapta por un lado a la concepción etnológica que cada autor tiene del pueblo catalán, y, por otro lado, a las consecuencias políticas que conlleva. Por esta razón, pensamos que Miguel de Alzo, al elegir a Francisco de Vitoria como filósofo principal de la filosofía vasca —«su héroe nacional»— manifiesta la voluntad de abrir Euskal Herria al resto del mundo, de transformarla en una nación moderna, teniendo en cuenta que ya en aquella época se consideraba a Francisco de Vitoria como el «padre del derecho internacional».

En el año 1928, Camilo Barcia Trelles publicó su estudio *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*. Se trata de un ejemplo cercano a la publicación de la *Filosofía vasca* de Miguel de Alzo, pero que de hecho pone de manifiesto un estado de opinión generalizado. Otro ejemplo es el del pintor catalán Josep Maria Sert (1874-1945), quien, en 1935, al recibir el encargo de decorar la sede de la Sociedad de Naciones en Ginebra por parte de la Segunda República española, decidió ilustrar el plafón central del techo con Francisco de Vitoria llevando a cabo una lección sobre

derecho internacional. Significativamente, en vez de una tribuna, Francisco de Vitoria habla desde un globo terráqueo. Sin ir más lejos, en 1976, se reprodujo la misma maniobra política cuando el rey de España regaló un busto del filósofo a la sede de las Naciones Unidas de Nueva York con la inscripción: «Francisco de Vitoria. Fundador del derecho de Gentes» (Llano, 2016: 92). Sin embargo, hoy en día esta concepción de Francisco de Vitoria como fundador del derecho internacional empieza a ponerse en cuestión, acusándola, por parte de algunos historiadores del derecho, de reduccionismo de raíz e interés nacionalista (Macedo, 2012).

Valga la pena decir que, en la filosofía nacional catalana, que tanta relación tiene con la vasca, hay un caso muy parecido al de Francisco de Vitoria: el de Ramon de Penyafort (1180-1275). Aquellos que en la Época Contemporánea reivindicaron a Penyafort como un modelo del pensamiento nacional catalán —especialmente, Torras i Bages (1981: 154 y ss.), que lo antepone en importancia a Llull y Balmes— valoraron la dimensión internacional del autor, redactor de las *Decretales* del papa Gregorio IX, documento que estuvo en uso por parte del derecho canónico hasta principios del siglo XX. Que los autores de la filosofía vasca y la filosofía catalana coincidan en identificar a un jurista como paradigma del pensamiento nacional se debe a que las dos filosofías nacionales consideran una de las características propias de su pueblo la «practicidad» (Miguel de Alzo) y el *seny* (Torras i Bages). En el caso vasco, la dimensión práctica es compatible con la especulación racional, y por tanto con la filosofía. En cambio, el caso catalán prescribe un abandono de la especulación filosófica en favor de la práctica, a saber, a favor del derecho, la práctica jurídica y a la reducción del pensamiento nacional al derecho canónico de la Iglesia católica.

De hecho, que el filósofo nacional vasco sea cristiano —y que el pensamiento de este filósofo lo sea de manera esencial— leva a Miguel de Alzo a concluir, igual que Torras i Bages en el caso catalán, que «la Filosofía Vasca es predominante y fundamentalmente cristiana» (Alzo, 1934: 54). A lo largo de su recorrido por la historia de la filosofía en Euskal Herria, desde el siglo I d.C hasta las puertas del XIX, Miguel de Alzo sólo menciona autores y corrientes de pensamiento cristianos, con la excepción de Quintiliano. Tanto en aquellos sistemas filosóficos fundados por vascos («vitorismo, huartismo») como por aquellos conreados en Euskal Herria («aristotelismo, platonismo, escolasticismo, tomismo, escotismo, lulismo, ramismo,

cientismo, criticismo»), Miguel de Alzo ve, por un lado, la marca del pensamiento vasco, y, por el otro, la del cristianismo, razón por la que induce que el cristianismo pertenece igualmente a las características propias del pensamiento vasco. Según el autor, en efecto, «la contribución de la Filosofía Vasca a la Filosofía Cristiana es enorme», tanto que supone que esta aportación no se trata solamente de un accidente histórico, sino de una condición *esencial* del pensamiento vasco, que, por lo tanto, sería cristiano por naturaleza. Miguel de Alzo llega a afirmar que «en el siglo XVI y en el XVII los filósofos vascos han sido el factor principal de la Filosofía Cristiana», propasándose historiográficamente, sin duda (*ib.*: 53). Como hemos dicho, su actitud es parecida a la de Torras i Bages, obispo de Vic. En el caso de Torras i Bages y su *Tradición catalana*, la elección de autores *únicamente* cristianos consiste en una decisión plenamente consciente, ideológica y combativa contra el librepensamiento y el movimiento libertario, que, contra lo que se suele afirmar, originalmente tuvo el monopolio del catalanismo político¹⁸. En el caso de Miguel de Alzo, no tenemos indicios de una actitud beligerante contra corrientes filosóficas o sociales no cristianas, aunque el resultado es el mismo: una omisión historiográfica. Hoy en día, que no haya habido autores y corrientes no cristianos en Euskal Herria es una posición insostenible científicamente, como demuestra el reciente estudio de Azurmendi. Es cierto que no hubo demasiados, y que en todo caso se concentraron en la época contemporánea. Pero precisamente, se trata de los siglos a que Miguel de Alzo dedica menos atención (del siglo XIX, unas pocas líneas, y del XX, ni una palabra), aunque que añade, eso sí, que sus «noticias [históricas] no son más que una iniciación que permitirá revisión, ampliación y perfeccionamiento» (Alzo, 1934: 52).

Al fin y al cabo, para poder defender la intrínseca naturaleza *cristiana* del pensamiento vasco, Miguel de Alzo —y los filósofos catalanes— termina refugiándose en las teorías de Menéndez y Pelayo sobre el pensamiento español. Sólo hace falta abrir la primera página de la *Filosofía vasca*, que no por casualidad empieza con una cita de

¹⁸ En este sentido, es muy iluminadora la figura de Josep Lluas i Pujals (1852-1905), catalanista libertario con una obra teórica a base de artículos en catalán muy interesante que recientemente se ha reeditado en un solo volumen al cuidado de Jordi Martí, véase Lluas i Pujals (2020). Igualmente, una lectura del estudio de Albert Palà (2018) sobre el librepensamiento catalán ayuda a cambiar el relato habitual.

Menéndez y Pelayo en su discurso titulado «Dos palabras sobre el centenario de Balmes»:

[...] donde no se conserva religiosamente la herencia de lo pasado, pobre o rica, grande o pequeña —afirma Menéndez y Pelayo—, no esperemos que brote un pensamiento original, ni una idea dominadora. Un pueblo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. [*Ib.*: 18]

Hasta la fecha de redacción de la obra de Miguel de Alzo, no había ningún estudio específico sobre la historia de la filosofía en Euskal Herria, razón por la que no es de extrañar que el autor se viese obligado a expurgar los nombres vacos mencionados en la *Ciencia española* y el resto de las obras de historia de la filosofía de Menéndez y Pelayo, escritas en gran medida con voluntad enciclopédica y para el uso de futuros investigadores.

§ Conclusión

En conclusión, junto con el caso andaluz y catalán, podemos considerar la filosofía nacional vasca de Miguel de Alzo como una escisión de la filosofía nacional española de Menéndez y Pelayo, pero heredada a partir de las teorizaciones posteriores hechas por los filósofos nacionalistas catalanes. Al asumir los argumentos sobre la existencia de filosofías nacionales, y sin una alteración significativa en los fundamentos teóricos sobre los que se construyen, Miguel de Alzo usa un subconjunto de los datos ya utilizados por la filosofía española —aquellos referentes a Euskal Herria— con el fin de construir la historia nacional de la filosofía de su pueblo, la Filosofía Vasca. Esto no significa que Miguel de Alzo no aportara información nueva, ni que no profundizara en algunos aspectos, por supuesto. Pero el caso de la filosofía vasca, tal como está construida, es completamente deudora del modelo historiográfico de Marcelino Menéndez y Pelayo y Tomàs Carreras i Artau.

Sin embargo, en todo el mundo, las historias de la filosofía de este tipo se fundamentan en las mismas premisas esencialistas. El caso vasco es sólo un ejemplo. Esto se debe a que estas filosofías son construidas por parte de comunidades nacionales con una falta significativa de reconocimiento internacional, ya sea por parte del resto de naciones o del canon filosófico, que se niega a incluir su patrimonio

filosófico. La situación es especialmente grave en el caso de naciones en guerra, en dictadura, sin Estado o, alternativamente, colonizadas. En todos estos casos, aunque con sus especificidades, los filósofos nacionalistas tienen a construir una historia nacional de la filosofía esencialista con la esperanza de utilizarla como arma intelectual de resistencia. En el momento que consiguen este reconocimiento, aunque sea parcial, dejan de vincular su historia filosófica con un presunto carácter nacional y pasan a cultivar una historiografía nacionalista no esencialista, más objetiva, académica y, especialmente, abierta a la colaboración de estudiosos de todo el mundo.

Desgraciadamente, no era en este contexto de reconocimiento donde surgió la filosofía nacional vasca. Contrariamente, Aniceto Olano la concibió en pleno conflicto por la recuperación de las instituciones y libertades vascas, y, finalmente, fue publicada durante el bienio negro de la II.^a República española (1933-1936), en los años previos a la Guerra Civil (1936-1939). Al estallar el conflicto, Olano se refugió en primer lugar en Bayona y luego en Begres, donde entró en contacto con la Liga Internacional de Amigos de los Vascos y se dedicó a ayudar a los refugiados. Más tarde, en 1940, se exilió a Argentina, sin abandonar nunca su vinculación con entidades vascas, y allí ejerció de párroco hasta el fin de sus días, en Córdoba (1942-1948), Buenos Aires (1948-1951), Necochea (1951-1957), Llavalloll (1957-1959) y Nueva Pompeya (1959-1965)¹⁹.

Su caso es sólo uno de los muchos casos de intelectuales (vascos y no vacos) refugiados en este período. Sin embargo, la suya es la historia de un filósofo nacionalista cuya nación fue reprimida y bombardeada con la intención de hacerla desaparecer. No debe extrañar, pues, que, como reacción, su historia de la filosofía fuese aquella que mayor dignidad pudiese dar a su pueblo, aunque esto implicara renunciar al modelo universalista de la filosofía.

Bibliografía

«Grado de licenciado Aniceto Olano y Galarraga. Universidad de Barcelona. Facultad de Derecho» (s.f.), en *Expediente académico de Aniceto Olano Galarraga de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona*. Archivo histórico de la Universitat de Barcelona.

¹⁹ V. «Olano Galarraga, Aniceto» (s.f.).

- «Registro de identidad escolar. Facultad de Filosofía y Letras. Sección de Filosofía» (s.f.), en *Expediente académico de Aniceto Olano Galarraga de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universitat de Barcelona*. Archivo histórico de la Universitat de Barcelona.
- «Nueva Cátedra de Pensamiento Contemporáneo 'Joxe Azurmendi'» (2019), *Diputación Foral de Gipuzkoa*. <<https://www.gipuzkoa.eus/es/-/joxe-azurmendi-pentsamendugaraikidearen-katedra-berria>> [19/12/2021].
- «Olano Galarraga, Aniceto» (s.f.), en *Auñamendi Eusko entziklopedia*. Fundación Bernardo Estornés Lasa. <<https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/en/olano-galarraga-aniceto/ar-116417/>> [25/01/2022].
- «Universidad del País Vasco. Información institucional. Antecedentes históricos» (s.f.), *Universidad del País Vasco* <<https://www.ehu.eus/es/aurrekari-historikoak>> [19/12/2021].
- Álvarez, Juan (1984), *Federico de Castro y Fernández (1834-1903). Filósofo e historiador de la filosofía*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Alzo, Miguel de (1934), *Filosofía vasca*. Donostia, Euskaltzaleak.
- Artamendi, José Antonio (1978), «Pensadores vascos», en *Cultura vasca II*. 137-204.
- Azurmendi, Joxe (2020), *Pentsamenduaren historia Euskal Herrian. Eskolaren eta gogoetaren lana gizaldiz gizaldi*. Jakin.
- Barcia, Camilo (1928), *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*. Talleres Tipográficos Cuesta.
- Bové, Salvador (1902), *La Filosofía nacional de Catalunya*. Fidel Giró.
- Bueno Sánchez, Gustavo (2001), «Olano Galarraga, Aniceto», en *Proyecto de Filosofía en Español*. <<https://www.filosofia.org/ave/001/a126.htm>> [25/01/2022]
- Calvo, Luis (1997), *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid, CSIC.
- Calvo, Luis (1994), *Tomàs Carreras i Artau o el tremp de l'etnologia catalana*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Castro, Federico de (1891), *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 á 1892 en la Universidad literaria de Sevilla*. Imp. calle Almucena.
- Clascar, Frederic y Norbert Font (1896), «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual», en *Jocs Florals de Barcelona*.
- Crépon, Marc (1996), *Les géographies de l'esperit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Payot.
- Crépon, Marc (1989), «L'idée de philosophie nationale», en *Encyclopedie philosophique universelle*, 4. 254-265.
- Gaztambide, José Goñi (1960), «Orígenes de la Universidad benedictina de Irache», en *Studia Monástica*, 2. 309-344.
- Gracia, Francisco (2018), *La construcción de una identidad nacional. La arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona.
- Herreros Ruiz de Valdepeñas, Benjamín y María de Olmo Ibáñez (2019), «¿Existe una filosofía hecha por vascos?: Una propuesta epistemológica», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, 88. Oviedo, Eikasía, 53-83. <<https://www.revistadefilosofia.org/88-03.pdf>> [25/01/2022].
- Iribar, M. R. A. (2007), «Universidad de Sancti Spiritus de Oñate: fuentes y líneas de investigación», en *Universidades hispánicas: modelos territoriales en la Edad Moderna*. Universidad de Salamanca, 97-161.
- Kotardi Olano, Edorta (2002), «Anizeto Olano», en *Bidegileak*. Servicio de publicaciones del Gobierno Vasco.

- <<http://www.euskara.euskadi.net/appcont/sustapena/datos/29%20altzo.pdf>> [19/12/2021]
- Linage, Antonio (1993), «La Universidad de Irache en Benedictinismo», en *Príncipe de Viana. Anejo* [Ejemplar dedicado a: Conferencias y comunicaciones sobre Historia Moderna y Contemporánea], 15. 211-217.
- Llano, F. (2016), «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria», en *Derechos y libertades*, II, 34. 91-114.
- Llunas i Pujals, Josep (2020), *Obra teòrica completa* (Jordi Martí, ed.). Descontrol.
- Macedo, P. de (2012), «O mito de Francisco de Vitoria: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol?», en *Revista de Direito Internacional*, 9 (1). 1-13.
- Mencheta (09/05/1932), «En favor de la Universidad vasca», en *El Siglo Futuro. Diario católico tradicionalista*, p. 3.
- Palà, Albert (2018), *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*. Afers.
- Pérez Muñoz, Max, *La Filosofía en la construcción nacional de Cataluña (1892-1918). Estudio sobre la historiografía nacionalista de la filosofía* [La Filosofía en la construcción nacional de Catalunya (1892-1918) Estudi sobre la historiografía nacionalista de la filosofía]. Tesis doctoral inédita. Universidad de Girona.
- Pujols, Francesc (2012), *Concepte general de la ciència catalana*. Andana.
- Rodríguez, C. B. (1995). «El pensamiento filosófico en el País Vasco: Ayer y hoy. Una primera aproximación», en *Mundo hispánico-Nuevo mundo: visión filosófica. Salamanca, del 28 de septiembre al 2 de octubre de 1992: actas del VIII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana*. Ediciones Universidad de Salamanca, 415-442.
- Rorty, Richard (1984), «The historiography of philosophy: four genres», en *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press.
- Siguan, Miguel y Montserrat Kirchner (2001), «Georges Dwelshauvers. Un psicólogo flamenco en Cataluña», en *Anuario de Psicología*, 32 (1). 89-108.
- Torras i Bages, Josep (1981), *La tradició catalana*. Edicions 62.
- Worms, Frédéric (2001), «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900», en *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3. 345-363.

