

Herencia doctrinal y proyección del tradicionalismo e integrismo católico español en Sabino Arana-Goiri¹

Doctrinal Inheritance and Projection of Spanish Catholic Traditionalism and Integrism in Sabino Arana-Goiri

Esteban Anchústegui Igartua²

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8471-7305>

Recibido: 18/02/2025

Aceptado: 22/09/2025

Resumen

Durante el siglo XIX, el catolicismo político español se articuló como una reacción sistemática frente al liberalismo. Entre sus figuras más influyentes destacó Juan Donoso Cortés, teórico clave del conservadurismo católico contrarrevolucionario, cuya defensa del orden y de la ortodoxia inspiró tanto al neocatolicismo como al posterior integrismo. Este último, encabezado por Ramón Nocedal, llevó hasta el extremo la condena del liberalismo, aunque su radicalismo redujo su base social y generó tensiones en el ámbito vasco-navarro. Precisamente en ese contexto emergió el nacionalismo de Sabino Arana-Goiri, que no supuso una ruptura con el integrismo español, sino su radicalización y culminación en clave vasca. La verdadera novedad consistió en formular abiertamente la aspiración independentista, paradójicamente enunciada contra España, pese a estar construida sobre las mismas categorías y el mismo armazón doctrinal del integrismo español.

Palabras-clave: catolicismo político, tradicionalismo, ultramontanismo, Juan Donoso Cortés, neocatólicos, integrismo, Ramón Nocedal, Sabino Arana-Goiri, nacionalismo vasco.

¹ Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de investigación “No nos representan”. La transformación de la representación parlamentaria en el periodo democrático (1979-2022) del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2022-136603NB-I00) dentro del Grupo de Investigación consolidado tipo A del Gobierno Vasco Biography & Parliament (IT-1441-22).

² (esteban.antxustegi@ehu.eus) Catedrático de Filosofía Política en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU). Premio Lehendakari Agirre de la Diputación Foral de Gipuzkoa (España) en 2011, destinado a reconocer la investigación en el campo de la ciencia política. Sitio web: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=822926>

Abstract

During the nineteenth century, Spanish political Catholicism developed as a systematic reaction against liberalism. Among its most influential figures was Juan Donoso Cortés, a central theorist of counterrevolutionary Catholic conservatism, whose defense of order and orthodoxy shaped both neo-Catholicism and, subsequently, Catholic Integralism. The latter, under the leadership of Ramón Nocedal, carried the condemnation of liberalism to its extreme, though its radicalism weakened its social base and provoked tensions in the Basque-Navarrese context. Within this setting, the nationalism of Sabino Arana-Goiri emerged, not as a rupture with Spanish Catholic Integralism but as its radicalization and culmination in a distinctly Basque key. Its true novelty lay in the explicit formulation of the aspiration to independence, paradoxically articulated against Spain, despite being constructed upon the very same categories and doctrinal framework of Catholic Integralism.

Keywords: Political Catholicism, Traditionalism, Ultramontanism, Juan Donoso Cortés, Neo-Catholicism, Catholic Integralism, Ramón Nocedal, Sabino Arana-Goiri, Basque nationalism.

1. Introducción

La relación entre cristianismo y modernidad ha estado marcada por profundas tensiones, particularmente visibles en la secularización y la separación entre política y religión. Teólogos como Johann Baptist Metz³ y Dietrich Bonhoeffer⁴ denunciaron la marginación de la fe en la esfera pública moderna: Metz criticó la privatización del cristianismo, mientras que Bonhoeffer alertó sobre la pérdida de la centralidad de Dios, reducido a un *deus ex machina*, invocado únicamente en situaciones límite. Esta crítica refleja un diagnóstico por buena parte de la teología del siglo XX: la modernidad supuso para el catolicismo una doble ruptura –la secularización y la desvinculación entre religión y política⁵– que aún condiciona su presencia en el espacio público.

Estas tensiones no son nuevas: desde el siglo XIX, la Iglesia católica reaccionó ante el avance del liberalismo político adoptando, en su mayoría, posturas abiertamente antiliberales. El *ultramontanismo* –corriente conservadora que defendía la autoridad del papado como garante del orden moral– fue una de las respuestas más significativas. Este movimiento tuvo escala internacional

³ “Sin Dios, todo marcha ahora tan bien como antes” (Johann Baptist Metz, *Dios y Tiempo: Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002, p. 99).

⁴ Citado en Juan José Tamayo, *Cristianismo radical*, Madrid, Trotta, 2025, p. 138.

⁵ *Ibid.*, pp. 138-139.

y, en el contexto español, encontró expresión en el concepto “tradicionalismo político” o “derechas teológico-políticas”⁶, estrechamente vinculado al carlismo, que se consolidó como la forma más visible de oposición católica⁷ al liberalismo. Como señala Jordi Canal, el carlismo fue mucho más que un movimiento legitimista: representó una defensa persistente de la religión y la tradición hasta bien entrado el siglo XX⁸.

No obstante, el carlismo no constituyó la única manifestación de catolicismo político en el siglo XIX. Junto a él surgieron el *conservadurismo autoritario* y el *ultramontanismo español* –representado por los denominados “neocatólicos”–, corrientes que confluyeron con el integrismo. Este artículo examina las bases doctrinales de dichas corrientes político-religiosas, su proyecto de constituirse en alternativa política frente al liberalismo y la huella perdurable que dejaron en el panorama ideológico de la España contemporánea, particularmente en la articulación del nacionalismo vasco de Sabino Arana-Goiri.

2. La configuración del movimiento ultramontano

Como señaló Eric Hobsbawm, la sociedad surgida tras las revoluciones liberales consolidó una ideología secular sustentada en el racionalismo, la ciencia y una moral autónoma sin fundamento trascendente, en abierta oposición a la cosmovisión teológica. A ello se sumó el ascenso de la burguesía, que consideraba a las masas populares como supersticiosas o piadosas, pero incapaces de comprender los principios del nuevo orden⁹. Este choque de cosmovisiones, agudizado tras la Revolución Francesa, propició respuestas católicas que elaboraron una interpretación providencialista y escatológica de la historia.

Como sintetiza Pedro Carlos González Cuevas, el catolicismo proveyó a sus distintas corrientes –no solo a las conservadoras– de una narrativa impregnada de símbolos, mitos y principios providencialistas, articulada en torno a elementos como la lucha entre el Bien y el Mal, el organicismo social y una concepción escatológica del tiempo histórico¹⁰. De este modo, la reacción católica se configuró no solo como un fenómeno doctrinal, sino también político y cultural.

⁶ Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de la derecha española*, Madrid, Espasa, 2024, p.42.

⁷ El término “católico” llegó a convertirse en un epíteto asociado a las derechas políticas de la época (Joseba Louzao, “Entre la política y la fe. Movilizaciones y sociabilidad”, en Coro Rubio (coord.), *Espacios de sociabilidad, espacios de identidad. País Vasco, 1875-1936* [Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021], p. 175).

⁸ Ver Jordi Canal, *El Carlismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 9-26.

⁹ Eric Hobsbawm, *La Era de la Revolución 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica, 2007, pp. 222-237.

¹⁰ González Cuevas, p. 41.

La insurrección popular de la Vendée, tras la ejecución de Luis XVI, constituye un caso paradigmático: la religión se erigió en eje de la resistencia frente a un orden percibido como impío y destructor del modelo tradicional. Fenómenos análogos se produjeron en Portugal, Nápoles y en los territorios ultramarinos de la Monarquía Hispánica. En España, el carlismo representó la principal manifestación de esta reacción, cuyas raíces se remontan a la Guerra de la Independencia y a los movimientos realistas en América. Todos ellos compartían una concepción sacral del poder –legitimado por Dios (*Dei gratia rex*)– y entendían a la Iglesia como garante del orden social.

En este contexto, el magisterio pontificio emprendió una oposición sistemática al liberalismo. Aunque con ambigüedades iniciales –como en el pontificado de Pío VII–, la posición papal se fue endureciendo a lo largo del siglo XIX. Gregorio XVI expresó ya en *Mirari vos* (1832) una crítica frontal al pensamiento moderno: “Se impugna la autoridad divina de la Iglesia [...] y se pretende someterla a razones terrenas”¹¹. Denunciaba así la licenciosidad moral, la soberbia de la ciencia y la disolución del orden público como consecuencias del laicismo.

El rechazo católico al liberalismo se consolidó doctrinalmente con el *Syllabus errorum* de Pío IX (1864), que condenaba ochenta proposiciones “modernas”, desde el racionalismo hasta la libertad religiosa. Como ha señalado Miguel Ayuso, este antiliberalismo no implicó una negación absoluta de la realidad política, sino la aceptación transigente del mal menor en contextos liberales, como el de las repúblicas americanas independientes surgidas tras la disolución de la Monarquía Hispánica o las monarquías constitucionales en España bajo Isabel II y Alfonso XII¹².

Sin embargo, el catolicismo político del siglo XIX no fue homogéneo. Como señaló Karl Rahner¹³, la Revolución Francesa fue ante todo un fenómeno histórico-cultural, no teológico, lo que explica la diversidad de respuestas católicas al liberalismo según los contextos nacionales. En Bélgica (1830–1831), por ejemplo, se forjaron alianzas tácticas con los liberales para lograr la independencia; y, como apunta Juan María Laboa, en este marco los católicos llegaron a desempeñar un papel emancipador frente al absolutismo¹⁴.

La fragmentación del catolicismo político en el siglo XIX se articuló en función del grado de fidelidad doctrinal y de la actitud adoptada ante los principios liberales –ya fuera de aceptación, rechazo o reinterpretación–. Frente a las corrientes conciliadoras, fue cobrando fuerza una postura más

¹¹ Gregorio XVI, Carta encíclica, *Mirari vos*, 15/8/1832.

¹² Miguel Ayuso, “Tradicionalismo y ultramontanismo en el mundo hispánico en el bicentenario de Gabriel García Moreno”, *Fuego y Raya* 24 (2022), pp. 98-99.

¹³ Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 2023, p. 158.

¹⁴ Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia IV: Época contemporánea*, Madrid, Autores Cristianos, 2002, p. 21.

intransigente, estimulada por la consolidación de los regímenes liberales y por la derrota del legitimismo monárquico tras 1815. En este contexto, el *ultramontanismo* se configuró como una corriente político-religiosa definida y cohesionada.

Aunque con antecedentes eclesiológicos previos—como la controversia con el galicanismo—, el ultramontanismo adquirió en el siglo XIX una proyección explícitamente política. Según Alexandre Dupont, fue “una ideología fundada en el deseo de soberanía espiritual del Papa en Occidente y en el rechazo de la modernidad, en tanto que proceso de destrucción del catolicismo”¹⁵. Esta concepción retomaba elementos de la teoría hierocrática medieval y alcanzó su formulación doctrinal en el Concilio Vaticano I (1869-1870), con la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia.

El Vaticano I reforzó la autoridad papal frente a obispos y poderes seculares, pero también reveló nuevas tensiones: la ocupación de Roma por las tropas italianas y la supresión del poder temporal del papado sellaron una ruptura con la modernidad política. La pérdida de sus territorios dotó al papado de un carácter espiritual y simbólico reforzado, convirtiéndolo en emblema de resistencia ante la secularización. En este marco, el ultramontanismo impulsó un “rearme doctrinal” contra el liberalismo y articuló una “Internacional Blanca” ideológicamente compacta.

Este bloque se nutrió del pensamiento contrarrevolucionario de autores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Louis Veuillot o Juan Donoso Cortés, cuya influencia resultó decisiva tanto en Francia como en el ámbito hispánico. A diferencia del carlismo o de otros legitimismos monárquicos, el ultramontanismo no se definía por la defensa de un trono, sino por la sumisión doctrinal al Papa. Como concluye Dupont, su verdadero adversario no eran los revolucionarios, sino los *católicos liberales*¹⁶, herejes encubiertos por su intento de conciliar fe y modernidad.

3. Orígenes e influencias en España: de Viluma a Donoso Cortés

En paralelo al fortalecimiento del carlismo como principal alternativa contrarrevolucionaria al liberalismo, en el seno del liberalismo moderado comenzó a gestarse una corriente ultraconservadora y antiliberal de base elitista¹⁷. Esta tendencia cristalizó en 1844 con la fundación del Partido Monárquico Católico, liderado por el marqués de Viluma e influido por Jaime

¹⁵ Alexandre Dupont, “Luis Veuillot y el Carlismo”, en AA. VV., “*Por Dios, por la patria y el rey*”. *Las ideas del carlismo*, IV Jornadas de Estudios del Carlismo (Estella, Editorial Gobierno de Navarra, 2010), p. 103.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ María Cruz Romero, “¿Qué es ser neocatólico? La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro”, en AA. VV., “*Por Dios, por la patria y el rey*”. *Las ideas del carlismo*, IV Jornadas de Estudios del Carlismo (Estella, Editorial Gobierno de Navarra, 2010), p. 157.

Balmes. Ambos defendían la necesidad de armonizar la tradición con la modernidad, proponiendo fórmulas como la restauración del Estatuto Real de 1834 o una unión dinástica entre Isabel II y el pretendiente carlista.

En este contexto, Balmes, más pragmático que Donoso Cortés, formuló la teoría del “mal menor”, aceptando parcialmente el sistema liberal para preservar principios tradicionales. No obstante, el escaso peso político del vilumismo frente al liderazgo de Narváez relegó al grupo a una posición marginal, circunstancia que favoreció su progresiva radicalización tras el Bienio Progresista (1854–1856).

El impacto de las revoluciones de 1848 y el fortalecimiento del moderantismo tras la Década Moderada (1844-1854) reforzaron esta corriente¹⁸, que encontró en Juan Bravo Murillo y Juan Donoso Cortés a dos de sus principales referentes. Unidos por una estrecha afinidad intelectual y por su colaboración en publicaciones como *El Porvenir* y *El Piloto*, compartían la convicción de que era imprescindible restaurar el orden frente a la amenaza revolucionaria. Sin embargo, sus trayectorias políticas siguieron rumbos distintos: Donoso evolucionó hacia un antiliberalismo de corte teológico, mientras Bravo Murillo, aunque cercano en lo personal y en lo ideológico a él¹⁹, optó por un pragmatismo tecnocrático próximo al posibilismo²⁰. Paradójicamente, el propio Narváez, líder del Partido Moderado, instrumentalizó los discursos de Donoso sobre la dictadura como legitimación teórica del fortalecimiento del régimen moderado²¹, evidenciando así el uso estratégico de su pensamiento por parte del poder político.

Desde su llegada a la presidencia del Consejo de Ministros (1851-1852), Bravo Murillo recorrió la vía “conservadurista” del moderantismo liberal, intentando que la Constitución de 1845 adoptara un sesgo más conservador. Su política alcanzó un punto culminante con el Concordato de 1851, firmado con Pío IX, por el que el Estado reconocía a la Iglesia católica como única confesión de la nación y le devolvía gran parte del poder perdido tras la Revolución Liberal. Aunque aceptaba el herético dogma de la soberanía popular –que consideraba impracticable por sus efectos desestabilizadores–, celebraba la unidad católica de España. Si bien coincidió con los futuros neocatólicos en la centralidad de la fe, la prioridad del orden y el rechazo del secularismo, no puede considerarse uno de ellos. Esta combinación, liberal en doctrina pero conservadora en la práctica, era frecuente en políticos y pensadores de su tiempo. Su conservadurismo, definido como el de un “hereje con sentido común”, precedió al surgimiento, tras su caída en 1852, del “ultramontanismo

¹⁸ María Cruz Romero, “De utopías, neocatólicos y política”, *Pasado y Memoria* 23 (2021), p. 95.

¹⁹ En el catolicismo político, conservadores, neocatólicos y carlistas compartían ideas y referentes intelectuales como Jaime Balmes, Antonio Aparisi y Guijarro y Juan Donoso Cortés.

²⁰ *Ibid.*, p. 299.

²¹ Ángel Bahamonde y Jesús A. Martínez, *Historia de España Siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 296.

español”, dividido entre un sector “balmesiano” y otro más radical, encabezado por Cándido Nocedal e influido por un Donoso Cortés cada vez más extremo.

En el seno de este nuevo panorama ideológico, Begoña Urigüen identifica una vertiente denominada “tradicionalismo donosiano”²², expresión de un catolicismo elitista característico de las élites del reinado de Isabel II. Su máximo exponente, Juan Donoso Cortés, se presentó ante el Congreso en 1850 como representante de la tradición, defendiendo un orden social cimentado en principios teológicos²³ y en la supremacía de la fe católica como fundamento del poder político y de la estabilidad social.

Aunque el donosianismo no constituyó una escuela sistemática, su influencia convirtió a Juan Donoso Cortés en una figura emblemática del catolicismo político decimonónico, elevado por algunos a la condición de “profeta apocalíptico” frente a la modernidad. Begoña Urigüen recuerda cómo Alejandro Pidal y Mon ironizó en 1889 sobre el ultramontanismo español, describiendo a Donoso como fundador de un “conservatorio de música y declamación”²⁴ para oradores grandilocuentes y pesimistas. Con ello, criticaba tanto al autor como a sus seguidores, a quienes calificó de “más papistas que el Papa”. Desde su tomismo racionalista, Pidal rechazaba el pesimismo histórico donosiano, aunque reconocía su profunda huella en el catolicismo político del siglo XIX. La figura de Donoso, sin embargo, es más compleja de lo que reflejaron sus discípulos y detractores, y requiere un análisis que contemple la riqueza y evolución de su pensamiento.

Juan Donoso Cortés (1809–1853), literato, diplomático, filósofo y político, evolucionó desde el liberalismo heredero de Cádiz hasta un antiliberalismo de raíz teológica, culminado en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Según José Manuel Marín Mena, su pensamiento tardío se define por “el gran deseo de ser cristiano y serlo del todo”²⁵. En él sostiene que toda sociedad debe asentarse en un orden cristiano, denunciando que liberalismo y socialismo “desembocan en el relativismo, erosionando la verdad y fragmentando el orden”. Plantea así la disyuntiva extrema entre “la dictadura del puñal” (caos) o “la del sable” (autoridad), en una visión marcada por la doctrina agustiniana del pecado original²⁶.

²² Ver Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: El neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986, pp. 53-63.

²³ *Diario de Sesiones del Congreso*, n.º 28, Legislatura 1850-1851, 30/12/1850; 499.

²⁴ Alejandro Pidal y Mon, *Balmes y Donoso Cortés, Orígenes y causas del Ultramontanismo. La Historia y sus transformaciones. Relaciones de la Iglesia española con la Santa Sede*, en *La España del Siglo XIX colección de Conferencias históricas*, 3 (Madrid, Librería de Don Antonio San Martín, 1889), p. 39, citado por Urigüen, p. 55.

²⁵ José Manuel Marín Mena, “Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico”, *Aitías*, vol. IV, 7 (2024), p. 125.

²⁶ *Ibid.*

Inspirándose en Proudhon –“en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología”²⁷–, Donoso afirma que “toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica”²⁸ y que la Iglesia es “la autoridad altísima, infalible...”²⁹. Para él, la libertad humana es inseparable de la Providencia y todo sistema que prescindiera de la gracia conduce al error. Su interpretación de la sociedad liberal adquiere un sentido escatológico, percibiéndola como signo precursor del Apocalipsis y del colapso del orden cristiano.

Aunque el magisterio eclesiástico acabaría rechazando algunas de sus tesis por considerarlas llevadas al extremo, su pensamiento ejerció una notable influencia en el desarrollo del catolicismo político decimonónico. A pesar de este distanciamiento formal, numerosos neocatólicos asumieron *de facto* sus premisas fundamentales, convirtiendo el donosianismo en un referente doctrinal persistente. Como advierte Begonia Urigüen, en su obra subyace la idea de una “política cristiana”, concebida como la “única necesaria”³⁰, sin apenas margen para lo teológicamente opinable.

4. Los neocatólicos

Las circunstancias políticas favorecieron un progresivo acercamiento entre los neocatólicos y el carlismo, generando una alianza ambigua de *monárquicos antirrevolucionarios*. Aunque ambos compartían un antiliberalismo firme, divergían en sus estrategias y en su perfil sociológico: los neocatólicos, de base burguesa y reformista, desconfiaban de la vía insurreccional³¹ y solo valoraban la monarquía en la medida en que garantizara la defensa del orden católico. Como resume María Cruz Romero, “el orden imaginado giraba en torno a la omnipotencia católica, la centralidad de la Iglesia y el prestigio de la autoridad real, en manos de Isabel II”³².

La Revolución de 1868 y la instauración del Estado laico intensificaron esta aproximación al carlismo, especialmente ante la elección de Amadeo de Saboya –percibido como enemigo del Papa y propulsor de un régimen liberal-democrático–, lo que llevó a los neocatólicos a abrazar la causa dinástica de Carlos VII. En este contexto, Cándido Nocedal fue designado por el pretendiente como jefe político del movimiento, otorgando mayor proyección

²⁷ Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Granada, Comares, 2006 [1851], p. 1.

²⁸ *Ibid.*, p. 4.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ Urigüen, p. 61.

³¹ Romero (2010), p. 157.

³² Romero (2021), p. 107.

al neocatolicismo y orientando el tradicionalismo hacia una creciente intransigencia³³.

Antiguo progresista, luego ministro moderado (1856-1857), Nocedal fundó *El Siglo Futuro*, principal órgano de expresión neocatólica, desde el cual combatió frontalmente la libertad de cultos: “[...] la unidad religiosa es un título de legítimo orgullo para la Nación española [...]. Quitad a España esta unidad, el catolicismo, [...] y probablemente España no sería nada”³⁴. Para él, la catolicidad era el principio ontológico de la nación, mientras que el pluralismo religioso representaba una amenaza directa a su cohesión.

Su radicalidad doctrinal se manifestó con claridad en 1865, durante el debate sobre el reconocimiento del Reino de Italia. Entonces formuló una dicotomía absoluta: “[...] la Europa entera [...] dividida en racionalistas y católicos. ¿Qué queréis ser [...]? No hay remedio: o racionalistas o católicos”³⁵. Rechazó su reconocimiento, al considerar que “[...] entraña un despojo de la Iglesia, que es un sacrilegio [...]. Negociar es empezar a reconocer”³⁶. Su posición se consolidó tras la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* (1864): “Desde el día de la encíclica riño con quien me insulte llamándome liberal”³⁷.

En este marco, los neocatólicos –apodados “neófitos” por los carlistas– ofrecieron una vía política e institucional como alternativa a la insurrección armada, reformulando el tradicionalismo desde coordenadas aparentemente modernas, aunque sustentadas en un programa profundamente antimoderno³⁸. La convergencia con el carlismo resultó decisiva en la conformación del tradicionalismo político español³⁹, que se consolidó en 1869 con la creación de la Comunión Católico-Monárquica. El programa de esta formación se articulaba en torno a cinco ejes fundamentales: la unidad católica como principio vertebrador del orden social; el carácter ejecutivo de la monarquía; la sustitución de la constitución por una ley fundamental inspirada en la tradición; unas Cortes no soberanas, representativas de intereses orgánicos; y el cumplimiento estricto del Concordato con la Santa Sede⁴⁰.

En suma, esta alianza estratégica no solo definió el tradicionalismo político

³³ Manuel Espadas, *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 272-273.

³⁴ *Diario de Sesiones del Congreso*, n.º 23, Legislatura 1854-1856, 28/27/1855; 2505.

³⁵ *Diario de Sesiones del Congreso*, n.º 124, Legislatura 1864-1865, 6/7/1865; 3059.

³⁶ *Ibid.*, 3060.

³⁷ Citado en Ignacio Hoces, *De progresista a carlista. Cándido Nocedal (1821-1885), una biografía política*, Madrid, Ediciones Doce Calles, 2022, p. 334.

³⁸ José Luis Millán-Chivite, *Revolucionarios, reformistas y reaccionarios (Aproximación a un estudio de la generación del 1868)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979, p. 121.

³⁹ Millán-Chivite, p. 129. En el mismo sentido, Begoña Urigüen sostiene que el término *Tradicionalismo* no surge hasta el Sexenio Revolucionario, con la formación de la Comunión Católico Monárquica, momento en que sus miembros adoptaron la denominación de tradicionalistas y se independizaron ideológicamente de Juan Donoso Cortés (Urigüen, p. 54).

⁴⁰ José María Magaz Fernández, “El pensamiento integrista de Ramón Nocedal”, *Revista Española de Teología* 52 (1992), p. 452.

español del último tercio del siglo XIX, sino que también preparó el terreno para la posterior escisión integrista.

5. Ramón Nocedal y los integristas

La escisión de la Comunión Católico-Monárquica en 1888 marcó el inicio del integrismo como corriente autónoma, encabezada por Ramón Nocedal y los denominados *íntegros*. Aunque las desavenencias personales con Carlos VII no fueron irrelevantes, la ruptura respondió principalmente a una divergencia doctrinal en torno al papel de Dios como principio político absoluto, considerado incompatible con cualquier forma de transacción con el liberalismo⁴¹. El *Manifiesto de Burgos* (31 de julio de 1888) cristalizó esta radicalización ideológica, combinando una crítica directa a Don Carlos con la exposición de un programa político propio⁴².

Según José María Magaz Fernández, el integrismo sostenía que “el último fin es religioso [...] la política es secundaria y debe estar subordinada a la religión”, por lo que los católicos debían “actuar políticamente en defensa de la religión”⁴³. De ahí su rechazo absoluto a toda libertad “para el error”⁴⁴ y a cualquier interpretación doctrinal que no se ajustara a la ortodoxia. El punto de inflexión se había producido años antes, con el *Manifiesto de Morentín* (14 de julio de 1874), en el que Carlos VII admitía que las doctrinas políticas estaban “sujetas a la mutabilidad de las cosas humanas”⁴⁵. Para Nocedal, esta afirmación implicaba un relativismo político incompatible con la soberanía social de Jesucristo.

La ruptura con el pretendiente carlista llevó a Nocedal y sus seguidores a formular un ideario político propio, sistematizado en el *Manifiesto de Burgos* ya señalado, que reinterpretaba el tradicional trilema carlista –Dios, Patria, Rey– conforme a una jerarquía teológico-política estricta. De este documento se desprenden tres ejes doctrinales centrales:

Dios como principio político absoluto

El manifiesto proclamaba: “Dios es lo primero; sólo Dios basta; con Dios se tiene todo [...] y sin Dios nada se tiene”. El reinado social de Cristo debía

⁴¹ Jordi Canal, “La masonería en el discurso integrista español a fines del siglo XIX: Ramón Nocedal y Romea”, en José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, revolución y reacción*, vol. 2. (Alicante, Diputación Provincial de Alicante e Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1990), p. 774.

⁴² María Obieta, *Los integristas guipuzcoanos: desarrollo y organización del Partido Católico Nacional en Guipúzcoa: (1888-1898)*, San Sebastián, Instituto de Derecho Histórico de Euskal Herria, 1996, pp. 74-76.

⁴³ Magaz Fernández, p. 453.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Manifiesto de Morentín*, 14/7/1874, fragmento citado en Millán-Chivite, p. 138.

manifestarse “en las leyes y costumbres, en las instituciones [...] en el rey como en los súbditos”⁴⁶. La unidad católica se erigió como primera ley fundamental, subordinando la política a la teología.

Patria orgánica y providencial

Frente a la noción liberal de nación como suma de individuos, la patria se concebía como “conjunto y asociación de familias [...] para auxiliarse y cumplir la ley divina”, estructurada jerárquicamente en municipios, provincias, clases e instituciones “garantidas por leyes [...] fundadas en la ley natural y divina”⁴⁷. Además, la identidad nacional española se entendía como indisoluble de la catolicidad⁴⁸.

El Rey como autoridad subordinada

Aunque se reconocía al rey la autoridad política, esta no era originaria: “La autoridad es Dios, de Dios procede toda autoridad”⁴⁹. El monarca debía custodiar, y no originar, el orden cristiano. El *Manifiesto a los españoles* (1889) reiteró esta subordinación, condensada en el lema “Sólo Dios basta”⁵⁰. Frente a un carlismo basado en la legitimidad dinástica, el integrismo encarnaba un “utopismo teocrático” orientado a instaurar un Estado confesional centrado en la supremacía de la ortodoxia católica, heredero radicalizado del neocatolicismo y opuesto a toda transacción política⁵¹.

En 1889 se fundó el Partido Católico Nacional, que en las elecciones de 1891 obtuvo dos escaños en Guipúzcoa (Ramón Nocedal por Azpeitia y Liborio de Ramery por Zumaya). Desde su escaño, Nocedal dirigió sus ataques tanto contra el liberalismo como contra los conservadores “mestizos”, a quienes acusaba de contaminación liberal. El 11 de mayo de 1891 afirmó: “Soy católico, soy español, y no soy ninguna otra cosa [...]. Deseo la unión [...] para defender [...] contra todos los partidos”⁵². Con estas palabras, el integrismo se presentaba como la única propuesta política plenamente fiel al catolicismo tradicional, en oposición tanto al liberalismo como a un conservadurismo que consideraba tibio.

En este mismo marco, en 1898 se formuló el programa regeneracionista integrista, que recogía tres medidas esenciales: la supresión del sistema de

⁴⁶ *Manifestación de la Prensa tradicionalista*, Madrid, Imprenta de Gabriel López del Horno, 1903 [1888], pp. 18-19.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁸ Magaz Fernández, p. 460.

⁴⁹ *Manifestación de la Prensa tradicionalista*, p. 22.

⁵⁰ Obieta, p. 295.

⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

⁵² Ramón Nocedal, *Obras*, vol. I (Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1907), pp. 190-191; también citado en Francisco José Fernández de la Cigoña, “El pensamiento contrarrevolucionario español: Ramón Nocedal, El parlamentario integrista”, *Verbo* 255-256 (1987), pp. 607-608.

partidos, la responsabilidad directa del rey y de las Cortes ante Dios y la Patria, y la sustitución de los ministerios por secretarías para facilitar el gobierno del monarca⁵³. Este programa pretendía restaurar los principios políticos del Antiguo Régimen, legitimándose doctrinalmente en el *Syllabus* de Pío IX y en el opúsculo de Félix Sardá y Salvany *El liberalismo es pecado* (1884).

Sin embargo, la ausencia de representación parlamentaria en 1893 y 1896 evidenció el creciente aislamiento del integrismo, lastrado por su rigidez doctrinal, la oposición de parte de la jerarquía eclesiástica⁵⁴ y el fuerte personalismo de Nocedal, que generó divisiones internas y debilitó su red de prensa. En este contexto, sectores disidentes –vinculados al fuerismo y al catolicismo vasco– se incorporaron al nacionalismo de Sabino Arana⁵⁵, el cual heredó del integrismo su concepción organicista de la sociedad, su rechazo al liberalismo y la centralidad del catolicismo, adaptando estos principios a una identidad vasca de carácter étnico-territorial.

6. El pensamiento integrista de Sabino Arana-Goiri

El nacionalismo vasco primigenio puede situarse en el marco ideológico del ultramontanismo, puesto que el integrismo –heredero directo del neocatolicismo de raíz donosiana y plenamente incorporado al tradicionalismo español– transmitió a aquel una concepción de la política subordinada a la religión, así como una adhesión incondicional a la autoridad de la Iglesia y del Papa. De este modo, el nacionalismo vasco asumió un núcleo doctrinal netamente ultramontano, en el que el catolicismo se erigía como fundamento de la unidad política de los territorios vascos, sustentada en la continuidad histórica y en una identidad colectiva de raíz territorial y de linaje, con un marcado carácter religioso y en abierta oposición a los principios igualitarios del liberalismo.

Esta filiación ideológica se entiende a la luz del contexto formativo de Arana-Goiri, quien asumió con fervor los principios antimodernos y antiliberales recogidos en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* de Pío IX, pilares del pensamiento integrista de la época. Durante su estancia en Barcelona, entró en contacto con el tradicionalismo catalán y asimiló la obra de Félix Sardá y Salvany, en especial *El liberalismo es pecado* (1884) y *El apostolado seglar* (1885), textos fundamentales del integrismo español⁵⁶, que contribuyeron decisivamente a configurar la base doctrinal de su propuesta política.

⁵³ Obieta, p. 297.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁶ Pedro José Chacón Delgado, “El concepto de independencia vasca en Sabino Arana Goiri”, *Historia Contemporánea* 50 (2015), p. 97.

En este proceso, un papel significativo correspondió a aquellos integristas vascos desencantados que, en un contexto de crisis del integrismo político, confluyeron en las filas del naciente nacionalismo vasco. Junto a Arana-Goiri, estos sectores transformaron el integrismo español en una versión vasca del mismo ideario, dando lugar a un nacionalismo de matriz ultramontana que puede entenderse como el último reducto del ultramontanismo reaccionario, reconvertido en una propuesta localista y periférica frente al liberalismo y la modernidad industrial. Se trataba, en definitiva, de un proyecto de recristianización del País Vasco, orientado a construir una comunidad de salvación inmune a cualquier influencia liberal o secularizante.

Desde esta perspectiva, María Obieta ha formulado una cuestión sugerente: ¿constituye el lema nacionalista *Jaungoikua eta Foruac* (“Dios y Fueros”) –o *Jaun-Goikua Eta Lagi-zaña* (“Dios y Ley Vieja”)– una reformulación del integrista “Dios y Patria” o “Dios y Fueros”?⁵⁷ La propia autora responde afirmativamente, al considerar que ambos proyectos beben de una misma matriz ideológica: el tradicionalismo católico intransigente español⁵⁸, que en el País Vasco adoptó la forma de una auténtica religión política⁵⁹. De este modo, el nacionalismo aranista no emergió como una ruptura, sino como transposición del imaginario integrista al marco nacional vasco.

Este trasvase ideológico se vio facilitado por un conjunto de factores socioculturales propios del imaginario colectivo vasco de finales del siglo XIX: una religiosidad popular intensa, un fuerismo profundamente arraigado y una simbología asociada a la hidalguía universal, la limpieza de sangre y el ideal del *euskaldun fededun* (vascohablante creyente). En esta configuración, religión, lengua y fueros se integraban en un mismo imaginario fundacional, entendido como expresión del orden divino de la creación⁶⁰. Tal fusión simbólica dio lugar a una mitología identitaria particularista, generadora de un sentimiento colectivo diferenciado respecto al resto de España.

El peso de la religión católica en esta sociedad resulta esencial para comprender el radicalismo religioso de Arana-Goiri. Su evolución desde el integrismo hacia el nacionalismo puede interpretarse como la manifestación de un integrismo sociológico, que trascendía lo meramente doctrinal para configurarse como una cultura política marcada por la intransigencia frente a los valores modernos y las transformaciones derivadas de la Ilustración. Desde esta óptica, se articuló una resistencia “contra ilustrada” en la que los principios liberales y racionalistas eran percibidos como amenazas morales, cuando no

⁵⁷ María Obieta, “La ideología política del integrismo vasconavarro”, en AA. VV, *Actas del III Congreso General de Historia de Navarra* (Pamplona, Editorial Gobierno de Navarra, 1994), p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Sobre el nacionalismo como religión política, véase Esteban Anchústegi, “Nacionalismo como religión política: revelación y apostolado”, *Pensamiento al margen* 13 (2020), pp. 107-138, donde se abordan cuestiones que se retoman en este apartado.

⁶⁰ Belén Altuna, *El buen vasco*, San Sebastián, Hiria, 2012, p. 20.

como “artimañas del diablo”⁶¹. La religiosidad popular vasca, anclada en el catolicismo más militante, se expresaba así en prácticas sociales, usos y costumbres que sostenían una moral estricta y excluyente, en la que lo político quedaba supeditado a un orden religioso absoluto.

En aquel contexto, el fuerismo vasco trascendía la simple defensa de privilegios jurídicos o administrativos para erigirse en un símbolo identitario de amplio alcance. Como ha señalado Coro Rubio, el fuero aglutinaba un espectro ideológico plural y contribuía a consolidar una identidad territorial sólida que, pese a sus diferentes interpretaciones, funcionaba como referente común para corrientes políticas⁶² tan diversas como el carlismo, ciertos sectores liberales y el nacionalismo incipiente. En este último caso, su lectura procedía del integrismo y, en un sentido más amplio, del tradicionalismo político. El fuerismo, además, podía articularse con una identidad dual —española y vasca—, dando lugar a un *bipatriotismo* característico desde el periodo isabelino, que respondía a las necesidades históricas y sociológicas de la sociedad vasca de la época⁶³.

En la segunda mitad del siglo XIX, el carlismo se erigió como la fuerza hegemónica⁶⁴ en el ámbito político vasco-navarro, reforzado por la integración de los neocatólicos, con quienes compartía su ideario antiliberal y tradicionalista. Esta convergencia consolidó su base doctrinal y amplió su implantación social, especialmente en zonas de fuerte religiosidad y arraigo foral. Sin embargo, la derrota en la Tercera Guerra Carlista (1872–1876) supuso un punto de inflexión: debilitó su capacidad de acción y obligó a reformular su discurso, particularmente en las provincias vascas.

En ese nuevo escenario, el carlismo vasco intensificó su planteamiento foralista⁶⁵, culpando al Estado central de supresión de las libertades históricas de los territorios forales, reivindicación que abarcaba también a Navarra. Los fueros dejaron de ser un marco jurídico pactista para convertirse en el principal elemento diferenciador frente a una España liberal⁶⁶ que buscaba la homogeneización desde Madrid. Este proceso de resignificación derivó, en ciertos sectores del tradicionalismo vasco, hacia una lectura más radical, que planteaba una incompatibilidad esencial entre el régimen foral y el Estado liberal centralista, sentando las bases para una concepción excluyente de la identidad vasca, que puede considerarse precursora del nacionalismo.

⁶¹ *Ibid.*, p. 199.

⁶² Coro Rubio “Centinelas de la Patria. Regionalismo vasco y nacionalización española en el siglo XIX”, *Historia contemporánea* 53 (2016), p. 400.

⁶³ *Ibid.*, p. 417.

⁶⁴ Coro Rubio “Las culturas políticas del País Vasco y Navarra en la Edad Contemporánea. Una cartografía”, en Coro Rubio (dir.), *El laberinto de la representación. Partidos y culturas políticas en el País Vasco y Navarra (1875-2020)* (Madrid, Tecnos, 2021), p. 49.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁶ Vicente Garmendia, *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1984, p. 413.

Durante la Restauración, este foralismo, históricamente integrador dentro del marco estatal, derivó en algunos sectores hacia formas de identidad política más exclusivistas y de proyección subestatal. En esta coyuntura alcanzó su formulación más explícita el pensamiento de Arana-Goiri⁶⁷, que reinterpretó los fueros no como instrumentos de autonomía dentro de España, sino como expresión de una soberanía originaria que legitimaba la reivindicación de una identidad nacional diferenciada y, en última instancia, la separación política.

El explícito rechazo de Arana al término *fuerosismo* evidencia su voluntad de romper con aquella concepción política, propia del carlismo, que seguía apelando a los fueros como símbolo identitario incluso tras su abolición en 1876. En su discurso de Larrazábal, pronunciado en 1893, afirmaba con claridad: “*Fueros* llamaba yo en aquella época a nuestras instituciones y decía de mí que era *fuerosista*, palabra que desde entonces acá nunca me la he aplicado, porque su empleo por los bizkainos es en mi concepto un manifiesto atraso”⁶⁸. Con esta declaración rompía deliberadamente con el bipatriotismo carlista –la compatibilidad entre identidad vasca y española– para proponer una única lealtad nacional vasca, señalando el tránsito del tradicionalismo foralista a una doctrina nacionalista de raíz religiosa y étnico-cultural.

A este sustrato ideológico se sumó un factor estructural decisivo: la profunda transformación económica y social del País Vasco en el marco de la industrialización. El proceso atrajo una importante migración, tanto de áreas rurales internas como de otras regiones españolas. Para Arana-Goiri, esta afluencia de población foránea, despectivamente denominada *maketos*, amenazaba la integridad cultural, lingüística y religiosa de Vizcaya. En su diagnóstico, los inmigrantes erosionaban la moral tradicional e introducían costumbres extrañas, lo que reforzó su visión de la modernidad como una crisis espiritual, social y nacional. Estas tensiones sociales afianzaron en Arana-Goiri la idea de que la salvaguarda de la identidad vasca debía plantearse en términos políticos y culturales absolutos.

Sobre este escenario de transformaciones culturales y sociales, y en un clima de intensa religiosidad popular, crisis del foralismo y posguerra carlista, Arana comenzó a elaborar su ideario con una orientación marcadamente excluyente. El influjo del integrismo se hace patente, tanto por sus antecedentes familiares –su padre había combatido en las filas carlistas– como por sus simpatías doctrinales, resumidas en la conocida afirmación: “Si yo fuese español sería tradicionalista integrista, por deber de católico y por mi carácter”⁶⁹. Esa afinidad no fue solo teórica: como ha documentado Pedro José Chacón Delgado, Sabino y su hermano

⁶⁷ Rubio (2016), pp. 418-419.

⁶⁸ “Discurso de Larrazábal” del 3/6/1893, Sabino Arana-Goiri, *Obras Completas*, tomo 1, San Sebastián, Editorial Sendoa, 1980, p. 157.

⁶⁹ Pedro José Chacón Delgado, “Sabino Arana-Goiri y la etapa de *El Euskaro* (1888-1890)”, *Revista de Estudios Políticos* 201 (2023), p. 222.

Luis colaboraron en el periódico *El Euskaro*⁷⁰—órgano de difusión del integrismo publicado en Bilbao y uno de los veinticinco periódicos que suscribieron el Manifiesto tradicionalista de Burgos de 1888, hito fundacional del integrismo español⁷¹—, y constan también como suscriptores del diario *El Siglo Futuro*⁷², referente oficial del integrismo nocedalista. Estos vínculos confirman la temprana inserción de los Arana-Goiri en el universo integrista.

La huella integrista se advierte también en las primeras filas del nacionalismo vasco, donde destacaron figuras como Pedro María de Merladet y Lazgoitia, Luis Eleizalde o Engracio de Aranzadi, este último vinculado al periódico donostiarra *El Fuerista*⁷³, que se caracterizaba por la defensa de los fueros vascos y una visión tradicionalista de la sociedad y la política. Esta publicación había suscrito asimismo el Manifiesto tradicionalista de Burgos de 1888. En este ecosistema periodístico integrista se consolidó la formación de Arana-Goiri, quien asimiló el pesimismo histórico del *donosianismo*, una cosmovisión antiliberal y antimoderna que marcaría de forma decisiva el imaginario del nacionalismo en su etapa fundacional, subordinando lo político a lo religioso y erigiendo el catolicismo en principio absoluto de legitimidad identitaria.

En lo esencial, Arana y Ramón Nocedal compartieron una misma matriz ideológica, definida por una religiosidad intransigente y de raíz ultramontana. Si bien divergían en el concepto de patria—España en el caso de Nocedal, *Euzkadi*⁷⁴ en el de Arana-Goiri—, ambos coincidían en un principio rector: la subordinación plena del orden civil a los postulados del catolicismo tradicional.

La convergencia entre el integrismo español y el primer nacionalismo vasco se manifestó de manera especialmente clara en la fundación, el 15 de julio de 1894, de la sociedad *Euskeldun Batzokija* (Círculo Euskeriano) por parte de Sabino Arana-Goiri. Dotada de un reglamento de 110 artículos, esta entidad aspiraba a sentar las bases de una nación vasca confederal cimentada en el catolicismo y en la restauración de las instituciones forales. Algunos de los preceptos más significativos revelan con nitidez el ideario aranista⁷⁵:

⁷⁰ *Ibid.*, p. 223-233.

⁷¹ *Ibid.*, p. 217.

⁷² Chacón Delgado (2015), p. 98.

⁷³ Pero esto no significó que el integrismo dejase de operar. Por el contrario, experimentó un proceso semejante al del resto de España. Un buen ejemplo de ello fue el del neocatólico Lorenzo Arrieta Mascarúa, diputado general de Vizcaya en 1868, quien, al igual que otros correligionarios, ingresó en el carlismo durante el Sexenio Revolucionario para acabar en el integrismo tras la escisión de 1888. El integrismo, por tanto, buscó en el País Vasco ocupar el espacio político del carlismo y el nacionalismo.

⁷⁴ *Euzkadi* es el neologismo creado por Sabino Arana-Goiri para designar a la patria vasca, integrada—según su concepción— por las provincias españolas de Vizcaya, Guipúzcoa, Álava y Navarra, junto con los territorios de Sola, Baja Navarra y Labort, en la vertiente francesa. La primera aparición del término data de 1896, si bien Arana-Goiri lo adoptó de manera habitual desde 1901.

⁷⁵ “Proyecto del Reglamento del Euskeldun Batzokija” del 15/7/1894, Sabino Arana-Goiri, tomo I, pp. 279-291.

Artículo 3º. *Jaungoikua*: “Bizkaya será católica-apostólica-romana en todas las manifestaciones de su vida y en sus relaciones con los demás pueblos”.

Artículo 4º. *Lagizaía*: “Bizkaya se constituirá libremente. Restablecerá en toda su integridad lo esencial de sus leyes tradicionales llamadas Fueros. [...] Se constituirá, si no exclusivamente, principalmente con familias de raza euskeriana. Señalará al euskera como lengua oficial”.

Artículo 6º. *Distinción de Juangoikua y Lagizaía*: “Bizkaya se establecerá sobre una clara y marcada distinción entre el orden religioso y el político, entre lo eclesiástico y lo civil”.

Artículo 7º. *Anteposición de Juangoikua a Lagizaía*: “Bizkaya se establecerá sobre una completa e incondicional subordinación de lo político a lo religioso, del Estado a la Iglesia”.

Artículo 14º. “Se prohíbe toda discusión sobre puntos religiosos, por juzgarse indiscutible la religión cristiana y su doctrina”.

Estos principios reflejan con claridad el pensamiento político-religioso de Arana-Goiri. El nacionalismo vasco inicial no se articulaba prioritariamente como un proyecto político autónomo, sino como una expresión de la fidelidad religiosa⁷⁶. La finalidad no era únicamente fundar un Estado vasco, sino asegurar que dicho Estado estuviera ordenado conforme a los principios del catolicismo integrista, en una estructura teológica del poder en la que lo civil quedaba subordinado a lo eclesiástico.

En este punto resulta evidente que el pensamiento de Arana no suponía una ruptura sustancial con la matriz doctrinal del tradicionalismo español. Lo novedoso radicaba en el marco nacional vasco que adoptaba, pero el sustrato ideológico remitía a las mismas fuentes que inspiraron a Cándido y Ramón Nocedal: el *Syllabus* (1864), la encíclica *Quanta Cura* y la condena explícita del liberalismo como principio disolvente de la sociedad católica.

El empleo de categorías como raza, lengua y nación en el pensamiento aranista no contradice esta raíz integrista, sino que la traduce al lenguaje político propio de finales del siglo XIX. La idea de nación vasca no se justificaba en términos modernos de soberanía popular, sino como una comunidad teológicamente constituida. Así lo expresaba el propio Arana en su opúsculo *Efectos de la invasión: mortal contagio* (1897), donde denunciaba la capacidad corruptora del liberalismo: “Las virtudes católicas de los gobiernos y legislaciones que ha tenido España en los pasados siglos no consiguieron llegar al pueblo antes de troncarse por los vicios liberales”⁷⁷.

⁷⁶ Fernando Martínez Rueda “Religión y nacionalismo en el siglo XX: Aproximación desde el sujeto a una relación compleja”, *Hispania Sacra*, vol. 69, 140 (2017), pp. 724.

⁷⁷ “Efectos de la invasión: mortal contagio” (*Baserritarra* 11/7/1897), Sabino Arana-Goiri, tomo 2, p. 1329.

Del mismo modo que para los nocedalistas España era católica por definición –y lo español debía ser necesariamente católico–, para Arana Vizcaya solo podía ser católica, hasta el punto de que, en su concepción, un vizcaíno era católico o simplemente dejaba de serlo. Esta identificación absoluta, en la que la exclusión se erigía como un principio constitutivo de la identidad, evidencia hasta qué punto el integrista proporcionó el armazón ideológico básico sobre el que se erigió el primer nacionalismo vasco.

Para Arana, el liberalismo representaba la causa primera de la degeneración moral y espiritual de España, cuya influencia corruptora amenazaba con contaminar irreversiblemente a los vascos. Esta convicción se expresa con especial contundencia en *Efectos de la invasión*, donde el líder nacionalista describe de forma dramática el contacto con el pueblo español como una amenaza existencial para la identidad vasca: “entre el cúmulo de terribles desgracias que afligen hoy a nuestra amada Patria, ninguna tan terrible y afflictiva [...] como el roce de sus hijos con los hijos de la nación española”⁷⁸. En esta concepción, la idea de ‘contaminación moral’ hace imposible cualquier forma de convivencia entre vascos y españoles⁷⁹.

En coherencia con ello, el mensaje nacionalista brota de una demanda moral y trascendente: la Patria se concibe como instrumento de salvación (*Gu Euzkadirentzat ta Euzkadi Jaungoikoarentzat* –“Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios”–). Para llevar a cabo esta misión, Sabino Arana-Goiri imagina una nueva comunidad *jeltzale* –término derivado del acrónimo JEL (*Jaungoikua eta Lagizaia*, “Dios y Ley Vieja”)–, integrada por los partidarios del nacionalismo vasco y de su ideario. De esta formulación procede el nombre del EAJ-PNV (*Euzko Alderdi Jeltzalea*, Partido Nacionalista Vasco), concebida como baluarte de una Patria amenazada y organizada originariamente en torno al *Euskeldun Batzokija*.

Estos “vascos recreados”, de modo de antepasados idealizados, conforman un “nosotros” colectivo en oposición a “los otros” –los españoles, “maquetos” y “maquetófilos”–, presentados como representantes de la inmoralidad y de un designio de descristianización de *Euzkadi*. En esa clave redentora, los *jeltzales*, concebidos como vanguardia moral de la nación, debían empeñar su vida en el cumplimiento de un deber que, desde la perspectiva nacionalista, se entendía como expresión de la voluntad divina.

A partir de esa lógica salvífica, Arana plantea la independencia de Vasconia –*Euzkadi*– no como un proyecto político moderno, sino como una exigencia vital de carácter teológico. En el mismo opúsculo lo formula con claridad:

⁷⁸ *Ibid.*, p. 1326.

⁷⁹ Esteban Anchústegui, *El debate nacionalista Sabino Arana y sus herederos*, Murcia, Editum, 2007, p. 81.

No insultamos al pueblo español, no intentamos ofender a nadie: sólo queremos salvar nuestra Patria. [...] Y si afirmamos la independencia de nuestra raza, la afirmaremos como necesaria e ineludible para evitar el mortal contagio y salvar a nuestros hermanos, a nuestra familia, a nuestra Patria⁸⁰.

La radicalidad del diagnóstico encontraba eco en la contundencia de la propuesta: la independencia no era solo un medio de preservación cultural o lingüística, sino la condición indispensable para la salvación espiritual del pueblo vasco. Así lo subrayaba en términos inequívocos:

Es pues, de todas suertes innegable que el vasco no puede, sino muy difícilmente, alcanzar su último fin, ni puede la sociedad euzkadiana cumplir el suyo, ni puede salvarse nuestra raza, mientras se encuentra sometida a España: Euzkadi, dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, ni ser católica en la práctica⁸¹.

La política quedaba así subordinada a una finalidad religiosa: la restauración de una comunidad católica pura, libre de las influencias del liberalismo, encarnadas en España. No es casual que el folleto concluya con un tono abiertamente mesiánico y amenazante: “Y entendedlo bien: si en las montañas de Euzkadi, antes morada de la libertad, hoy despojo del extranjero, ha resonado al fin en estos tiempos de esclavitud el grito de independencia, SOLO POR DIOS HA RESONADO”⁸².

Desde esta óptica, la misión de los nacionalistas vascos es salvar a su pueblo, reintegrándolo en su ser originario y preservándolo de su disolución nacional y de la impiedad “latina”, en un horizonte en el que lo identitario es parasitariamente dependiente de lo religioso (integrismo). De ahí que categorías como sacrificio y apostolado adquieran centralidad: el militante *jelkide*, es decir, el miembro del Partido Nacionalista Vasco, se recibe, en la práctica, como miembro de una organización cuasi religiosa.

La analogía con el modelo ignaciano –que Arana invoca explícitamente– resulta elocuente: así como Ignacio de Loyola concibió la Compañía de Jesús como milicia espiritual frente a los enemigos de la ortodoxia, Arana estructuró la “Compañía” de *Euzko Alderdi Jeltzalea* como milicia político-religiosa destinada a cumplir la ley de Dios y salvar a *Euzkadi* de la impiedad⁸³.

En esa clave se entiende el anagrama GETEJ (*Gu Euzkadirentzat ta Euzkadi Jaungoikoarentzat* –“Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios”–), reiterado

⁸⁰ “Efectos de la Invasión”, *ibid.*, p. 1331.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 1333.

⁸³ Anchústegui, *op. cit.*, pp. 71-78.

por Sabino Arana-Goiri como consigna doctrinal y espiritual de cierre en sus escritos, así como la simbología religiosa asociada a los “acontecimientos fundacionales” de la Patria. No es menor, en este sentido, la elección de la Pascua de Resurrección como fecha del *Aberri Eguna* (Día de la Patria Vasca), en memoria de la “revelación patriótica” recibida por Sabino Arana-Goiri en 1882⁸⁴, y que el nacionalismo vasco adoptó como clave de lectura providencial.

En ese horizonte de redención colectiva, el sacrificio personal se presenta como vía de reparación del extravío moral. Bajo el influjo de una religiosidad rigorista que exalta la abnegación, Sabino Arana-Goiri llega a formular la entrega total de la vida por la Patria: “Yo no quiero nada para mí, todo lo quiero para Bizkaya; ahora mismo, y no una sino cien veces, daría mi cuello a la cuchilla sin pretender ni la memoria de mi nombre, si supudiese que con mi muerte había de revivir mi Patria”⁸⁵.

De forma complementaria, la confianza en la Providencia se articula en un auténtico catecismo político-religioso: si la Patria persevera en su fe, Dios no la abandonará; tras el arrepentimiento y el compromiso con su misión, llegará la redención. Esta teología política cristaliza en el opúsculo *Ami vasco* (1906), de Evangelista de Ibero⁸⁶, quien codifica el nacionalismo aranista en forma de catecismo⁸⁷. En su respuesta número 108 se resume la convicción providencialista del movimiento:

Euzkadi es cristiana; Euzkadi cree en Dios; Euzkadi sabe que Dios no abandona nunca a los pueblos que bien le sirven: Euzkadi ha oído de labios infalibles que no está la victoria de la guerra en la multitud de los ejércitos, sino en la fortaleza que viene del cielo. ¿Qué ha de temer, pues, Euzkadi de ningún poder de la tierra el día en que, dueña de sí y libre de los errores y maldades con que otros pueblos la han contaminado, se convierta por entero a Dios, y se esfuerce por servirle como le sirvieron los antiguos vascos?⁸⁸

En este marco doctrinal, el sacrificio y la penitencia se entienden como condiciones de una purificación colectiva, a través de la cual la nación –tras reconocer sus faltas y renovar su fidelidad a la ley divina– podrá ser redimida y guiada por Dios hacia su salvación definitiva.

⁸⁴ El primer *Aberri Eguna*, presidido por Luis Arana-Goiri, hermano mayor y principal colaborador de Sabino Arana-Goiri, fue organizado en Bilbao por el EAJ/PNV en 1932, en memoria de aquel domingo de Resurrección de 1882 en que Sabino habría “recibido” la revelación de la nación vasca. El diario *Euzkadi* explicaba así el sentido de la fecha: “Se eligió la Pascua de Resurrección, porque fue la resurrección del alma vasca para *Jaun-Goikua eta Lagi-zaña* (Dios y Ley Vieja); fue la resurrección de nuestra patria, el milagro que se operó en aquella mañana del año 1882” (*Euzkadi*, 31 de mayo de 1936).

⁸⁵ “Discurso de Larrazábal”, 1980, p. 159.

⁸⁶ Evangelista de Ibero (Ramón de Goicoechea) fue un capuchino que sistematizó en forma catequética los principios doctrinales del nacionalismo vasco.

⁸⁷ Evangelista de Ibero (O.F.M. Cap.), *Ami vasco*, Bilbao, Imprenta E. de Arteche, 1906.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 51.

7. Conclusión

En definitiva, el nacionalismo aranista puede interpretarse como una transposición del integrismo ultramontano al plano político-territorial, en la que la independencia vasca se erige en un acto de obediencia a Dios y en el medio exclusivo para preservar la ortodoxia católica frente a la modernidad liberal, percibida como amenaza espiritual. El proyecto de Sabino Arana-Goiri se sostiene así en una dimensión soteriológica, directamente enraizada en el integrismo, del cual el nacionalismo vasco constituye su reformulación en clave identitaria.

El pensamiento de Arana no supuso, por tanto, una ruptura con el integrismo español, sino su radicalización y traslación al marco vasco. Su originalidad residió en trasladar las categorías teológicas del catolicismo integrista –gracia, culpa, redención y obediencia– al terreno político, formulando explícitamente la aspiración independentista para Vizcaya y los territorios euskéricos. Ese proyecto, no obstante, se enunciaba paradójicamente contra España –ahora declarada impía y degenerada–, aunque se sustentara en los mismos fundamentos doctrinales heredados de la más pura tradición ultramontana española.

Arana articuló un discurso político-religioso de carácter profético, inspirado tanto en las formas del Antiguo Testamento como en el modelo ignaciano de milicia espiritual, en el que la militancia nacionalista vasca adquirió un sentido salvífico: “Sin Dios no hay libertad. Este principio, bizkainos, esculpido lo tenéis en vuestro lema Jaungoikua eta Lagizarra. No lo olvidéis”⁸⁹. En esta lógica, la independencia no era mera soberanía política, sino una exigencia teológica: la libertad exterior dependía de la virtud interior, entendida como fidelidad a la ley divina.

Aunque desprovisto del aparato conceptual de Donoso Cortés o de los Nocedal, Arana supo traducir el ultramontanismo en un programa político-popular vasco, capaz de fundir el imaginario religioso con el proyecto nacional. Su impronta perduró en autores como Luis de Eleizalde y Engracio Aranzadi –que prolongaron la visión político-confesional del aranismo– y en gestos institucionales de clara resonancia integrista: desde la conversión del PNV en Comunidad Nacionalista Vasca (1913) hasta el recurso al Papa como mediador en Santoña (1937)⁹⁰.

Como señaló Juan Aranzadi⁹¹, el PNV funcionó menos como partido político que como movimiento profético de regeneración moral, orientado no solo a edificar una nación, sino a redimir espiritualmente a un pueblo

⁸⁹ *Obras completas de Sabino Arana-Goiri*, t. 2, p. 123, nota 1.

⁹⁰ Francisco Javier Ramón Solans, “Una utopía ultramontana. El papa como árbitro internacional de la paz en el siglo XIX”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, n.º 23 (2021), pp. 117-138.

⁹¹ Juan Aranzadi, *El milenarismo vasco*, Madrid, Taurus, 1981, p. 472.

considerado moralmente amenazado. En esta teologización de la política, que funde redención nacional y religiosa, se advierte la huella profunda y persistente del integrismo en el nacionalismo vasco, del que el pensamiento de Arana-Goiri constituye su formulación más coherente y paradigmática.

Bibliografía

- Altuna, Belén. *El buen vasco*, San Sebastián, Hiria, 2012.
- Anchústegui, Esteban. *El debate nacionalista Sabino Arana y sus herederos*, Murcia, Editum, 2007.
- . “Nacionalismo como religión política: revelación y apostolado”, *Pensamiento al margen* 13 (2020), pp. 107-138.
- Arana-Goiri, Sabino. *Obras Completas*, tomo 1-3, San Sebastián, Editorial Sendoa, 1980.
- Aranzadi, Juan. *El Milenarismo vasco*, Madrid, Taurus, 1981.
- Ayuso, Miguel. “Tradicionalismo y ultramontanismo en el mundo hispánico en el bicentenario de Gabriel García Moreno”, *Fuego y Raya* 24 (2022), pp. 59-102.
- Bahamonde, Ángel y Martínez, Jesús A. *Historia de España*, Siglo XIX, Madrid, Catedra, 1998.
- Canal, Jordi. “La masonería en el discurso integrista español a fines del siglo XIX: Ramón Nocedal y Romea”. En José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería, revolución y reacción*, vol. 2, pp. 771-791. Alicante, Diputación Provincial de Alicante e Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1990.
- . *El Carlismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Chacón Delgado, Pedro José. “El concepto de independencia vasca en Sabino Arana Goiri”, *Historia Contemporánea* 50 (2015), pp. 75-103.
- . “Sabino Arana Goiri y la etapa de *El Euskarro* (1888-1890)”, *Revista de Estudios Políticos* 201 (2023), pp. 211-239.
- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Granada, Comares, 2006 [1851].
- Dupont, Alexandre. “Luis Veuillot y el Carlismo”. En AA. VV, “Por Dios, por la patria y el rey”. *Las ideas del carlismo*, IV Jornadas de Estudios del Carlismo, pp. 81-106. Estella, Editorial Gobierno de Navarra, 2010.
- Espadas, Manuel. *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*, Madrid, CSIC, 1990.
- Fernández de la Cigoña, Francisco José. “El pensamiento contrarrevolucionario español: Ramón Nocedal, El parlamentario integrista”, *Verbo* 255-256 (1987). pp. 603-636.
- Garmendia, Vicente. *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1984.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 2023.
- González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de la derecha española*, Madrid, Espasa, 2024.

- Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica, 2007.
- Hoces, Ignacio. *De progresista a carlista. Cándido Nocedal (1821-1885), una biografía política*, Madrid, Ediciones Doce Calles, 2022.
- Ibero, Evangelista de (O.F.M. Cap). *Ami vasco*, Bilbao, Imprenta E. de Arteché, 1906.
- Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia IV: Época contemporánea*, Madrid, Autores Cristianos, 2002.
- Louzao, Joseba. “Entre la política y la fe. Movilizaciones y sociabilidad”. En Coro Rubio (coord.), *Espacios de sociabilidad, espacios de identidad. País Vasco, 1875-1936*, pp. 171-213. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.
- Magaz Fernández, José María. “El pensamiento integrista de Ramón Nocedal”, *Revista Española de Teología* 52 (1992), pp. 447-479.
- Marín Mena, José Manuel. “Donoso Cortés, la pasión del pensamiento católico”, *Aitías*, vol. IV, n.º 7 (2024), pp. 109-132.
- Martínez Rueda, Fernando. “Religión y nacionalismo en el siglo XX: Aproximación desde el sujeto a una relación compleja”, *Hispania Sacra*, vol. 69, n.º 140 (2017), pp. 721-733.
- Metz, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002.
- Millán-Chivite, José Luis. *Revolucionarios, reformistas y reaccionarios (Aproximación a un estudio de la generación del 1868)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979.
- Nocedal, Ramón. *Obras Volumen I*, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1907.
- Obieta, María. “La ideología política del integrismo vasconavarro”. En AA. VV, *Actas del III Congreso General de Historia de Navarra*. Pamplona, Editorial Gobierno de Navarra, 1994.
- . *Los integristas guipuzcoanos: desarrollo y organización del Partido Católico Nacional en Guipúzcoa: (1888-1898)*, San Sebastián, Instituto de Derecho Histórico de Euskal Herria, 1996.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “Una utopía ultramontana. El papa como árbitro internacional de la paz en el siglo XIX.”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 23 (2021), pp. 117-138.
- Romero, María Cruz. “¿Qué es ser neocatólico? La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro”. En AA. VV, “*Por Dios, por la patria y el rey*”. *Las ideas del carlismo*, IV Jornadas de Estudios del Carlismo, pp. 129-164. Estella, Editorial Gobierno de Navarra, 2010.
- . “De utopías, neocatólicos y política”, *Pasado y Memoria* 23 (2021), pp. 91-116.

Rubio, Coro. “Centinelas de la Patria. Regionalismo vasco y nacionalización española en el siglo XIX”, *Historia contemporánea* 53 (2016), pp. 393-425.

—. “Las culturas políticas del País Vasco y Navarra en la Edad Contemporánea. Una cartografía”. En Coro Rubio (dir.), *El laberinto de la representación. Partidos y culturas políticas en el País Vasco y Navarra (1875-2020)*, pp. 27-83. Madrid, Tecnos, 2021.

Tamayo, Juan José. *Cristianismo radical*, Madrid, Trotta, 2025.

Urigüen, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: El neocatolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.

Prensa citada

Euzkadi, diario, desde el 1 de febrero de 1913 hasta junio de 1937 (más de 7.600 números, suspendido por las autoridades franquistas), Bilbao.

Fuentes

Carta encíclica de Gregorio XVI, *Mirari vos*, 15/8/1832.

Diario de Sesiones del Congreso, n.º 28, Legislatura 1850-1851, 30/12/1850.

Diario de Sesiones del Congreso, n.º 23, Legislatura 1854-1856, 28/27/1855.

Diario de Sesiones del Congreso, n.º 124, Legislatura 1864-1865, 6/7/1865.

Manifestación de la Prensa tradicionalista, Madrid, Imprenta de Gabriel López del Horno, 1903 [1888].

