

ORTEGA Y GASSET Y AMÉRICO CASTRO: ORIGINALIDAD Y CREACION EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL DEL SIGLO XX

ACLARACION PREVIA

Este estudio, según se pensó en un principio, debería haberse limitado a relacionar brevemente la obra de Ortega y Gasset y de Américo Castro, prestando detenida atención a las opiniones de la crítica y proporcionando una explicación al hecho, tan hispano por otra parte, de que ambos pensadores sistemáticamente silenciaron cada uno la obra del otro. Pronto me di cuenta, sin embargo, de que el haberme limitado a ello hubiera supuesto únicamente añadir una opinión más a la ya añeja polémica en torno a la obra de Américo Castro. Más fecundo, y por lo tanto más urgente, me parecía la necesidad de exponer y proyectar el pensamiento de ambos. Decidí así, a pesar de que con ello sobrepasaba la asignación que se me había hecho, estructurar este estudio en tres partes: en la primera considero las relaciones entre Ortega y Gasset y Américo Castro, así como las interpretaciones prevalentes de la crítica; en la segunda analizo el pensamiento de ambos, colocando en perspectiva su aportación al desarrollo del pensamiento español; y, finalmente, en la tercera parte reflexiono en torno a algunas limitaciones que presenta la obra de Castro.

A FORMA DE INTRODUCCION

El español desde hace ya siglos, desde que por primera vez comenzó a ver a España desde afuera y por ello mismo se creyó inferior, se siente perseguido, y subyugado a la vez, por un constante preguntarse ¿qué ha aportado España a la cultura universal? Y así como la necesidad de la pregunta surgía de su personalismo rebelde, la respuesta, cualquiera que esta fuere, significaba también una autojustificación personal. En ningún momento se pensó en analizar en qué consistía la realidad de eso que se llamaba España, ni en determinar qué se entendía por «universal». En verdad, lo universal se identificó con algo extraño, con el modo de ser, pensar y actuar de los alemanes, franceses o ingleses. De ahí el continuo intento de evaluar lo español con el metro de lo centro-europeo, de proponer una y otra vez la europeización o no europeización de España.

La misma España que revela la llamada Generación del 98, es una España vista desde afuera con los mismos ojos de sorpresa y entusiasmo

con que el turista descubre, apenas escarba la corteza de lo castizo, lo superficial, lo «intrahistórico», lo folklórico de una España que se considera eterna. Pero este vigoroso resurgir intelectual que supone la Generación del 98, dará base e incitará a un Ortega y Gasset a iniciar un proceso más sistemático y a comenzar preguntándose qué es «lo universal». Y así llega a intuir que toda idea, por trivial que sea, lleva en potencia su universalización, la cual no depende ni de su «valor» intrínseco ni del prestigio de su autor, sino más bien del vigor vital del pueblo que la acepta como parte del fondo de sus creencias. La Generación del 98, y en especial la obra de Ortega y Gasset, motivará también a un Américo Castro a indagar sobre la realidad histórica de España, partiendo, ahora sí desde su propio fondo, desde la circunstancia española. Vistos de este modo, Ortega y Gasset y Américo Castro se convierten en los pilares intelectuales de la España actual. Su obra contiene no sólo un germen de originalidad, sino que supone, por primera vez en la España moderna, una recuperación de identidad y una puerta abierta a una proyección creadora.

I.—ORTEGA Y GASSET Y AMERICO CASTRO: SUS RELACIONES SEGUN LA CRITICA

En 1948 publicó Américo Castro la primera edición de *España en su historia*. Era ésta, y en ello todos los críticos estuvieron de acuerdo, una obra revolucionaria tanto por su contenido como por su tesis; y más importante aún, era revolucionaria por sus métodos y presupuestos teóricos. La crítica se hizo eco inmediato de su publicación y las tesis de Américo Castro se vieron combatidas y corroboradas a un mismo tiempo en los estudios y reseñas de los hispanistas más prestigiosos del momento. Pero, precisamente a causa del carácter emocional de estos estudios, que dieron lugar a una acalorada polémica, la importancia de la obra quedó oculta en la maraña de los detalles discutidos, en su mayoría marginales a su verdadero significado¹. Sólo así se explica que, sin excepción, la crítica no llegara a ver la íntima relación que tenía la obra de Américo Castro con las teorías que Ortega y Gasset venía ya exponiendo desde hacía más de treinta años. En estos primeros estudios, por lo general, no se hace referencia a la obra de Ortega², y cuando se le cita, más bien se le usa o para combatir o para resaltar la originalidad de

1 Véase a este particular mi libro. *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica* (Gredos, Madrid 1975).

2 Así sucede, entre otros muchos, con los estudios de Antonio Tovar, 'Un libro de Américo Castro sobre nuestra historia nacional', *Revista de Estudios Políticos* 21-22 (1948) 212-26; El Duque de Maura, 'España en su historia', *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 124 (1949) 271-92 y 125 (1949) 169-85; Pedro Laín Entralgo, 'Sobre el ser de España', *Cuadernos Hispanoamericanos*, 15 (1950) 467-95; Joseph E. Gillet en su extensa reseña de *España en su historia* en *Hispanic Review*, 18 (1950) 169-84; y, en fin, así también en el comprensivo estudio de Eusebio Rey, 'La polémica suscitada por Américo Castro en torno a la interpretación histórica de España', *Razón y Fe*, 157 (1958) 343-62.

Américo Castro³. Incluso en los estudios serios y por lo demás agudos de Juan Marichal⁴ o de Claudio Sánchez-Albornoz⁵, donde se considera a Ortega y Gasset como una influencia decisiva en la obra de Américo Castro, no se llega a analizar en qué consiste tal influencia, ni cuál es la aportación de la obra de Castro, una vez eliminados los detalles concretos que la particularizan.

Antes de continuar y aunque sobre esto volveremos más adelante, conviene señalar desde ahora que en *España en su historia* apenas se cita a Ortega y Gasset, y que la única referencia sustantiva a su obra se refiere a *España invertebrada*. Ello, unido a que la publicación de *España en su historia* (1948) y su difusión coincide con una época en que Ortega y Gasset era mal estudiado, cuando no silenciado, servirá para explicar la incapacidad de la crítica para captar el lazo íntimo que unía a ambos pensadores y el significado que sus posiciones tenía en el desarrollo del pensamiento español. Así se comprende que incluso críticos de la talla de Guillermo Araya, conocedor de la obra de Ortega y Gasset, sólo llegara a apuntar al estudiar a Américo Castro, «la extrañeza que produce en todo mediano lector de Ortega que A. Castro no lo cite cuando define qué se entiende por vida»⁶. Araya supone que «estando en *España en su historia* esta línea orteguiana de pensamiento [-la visión vitalista de la historia y la cultura-], debe haberle molestado a D. José que no se reconociera expresamente lo que él creería haber influido sobre A. Castro» (pp. 80-81). Por ello, concluye Araya, Ortega y Gasset silenció a su vez a Castro: «En 1952 escribió Ortega el prólogo a *El collar de la Paloma*, de Ibn Hazam de Córdoba, para la traducción de E. García Gómez. En el índice de nombres de *España en su historia*, Ibn Hazam aparece con trece referencias y dos de ellas de varias páginas. Cuando Ortega escribió este prólogo, hacía sólo cuatro años que había aparecido el libro de D. Américo. Sin embargo, no hace ninguna

3 Sirvanos como ejemplo de tales posiciones los comentarios de José Antonio Maravall y de Rafael Lapesa. Para Maravall «la influencia de una tardía lectura de Dilthey no ha librado a Américo Castro de una concepción historiográfica de fondo romántico, mucho más próxima de Menéndez Pelayo que de una actual concepción de la historia, cuya renovación se debe entre nosotros a la obra de Ortega», 'La «morada vital hispánica» y los visigodos', *Clavileño*, 34 (1955) p. 28. Rafael Lapesa fue quizás, entre los primeros comentaristas, quien mejor parece intuir el significado de la obra de Castro, pues afirma que abundan «los puntos de contacto con ideas expuestas por Ortega y Gasset [que Lapesa no llega a detallar], y sobre todo con las teorías de Dilthey. Pero tanto Dilthey como Ortega han ejemplificado sus doctrinas casi exclusivamente con las diferencias de concepción del mundo que se ofrecen entre los diversos momentos de la historia occidental... En *España en su historia* la filosofía de la vida aparece aplicada por primera vez a la línea seguida por un pueblo desde que cobra conciencia de sí; por primera vez la historia de un pueblo se presenta concebida como una biografía», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 3 (1949) p. 295.

4 Juan Marichal, 'La unidad vital del pensamiento de Américo Castro y su significación historiográfica', *Revista Hispánica Moderna*, 2 (1955) 316-22. Se reproduce luego en su libro *La voluntad de estilo* (Revista de Occidente, Madrid 1971).

5 Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, 2 vols. (Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1958).

6 Guillermo Araya, *Evolución del pensamiento histórico de Américo Castro* (Cuadernos Taurus, Madrid 1969) p. 81. Las citas que siguen proceden de esta edición y las páginas quedan anotadas en el texto.

referencia a él» (p. 79). Nota igualmente Araya que en las ediciones posteriores de *España en su historia* se omiten los elogios a Ortega que aparecían en la edición de 1948⁷. Esta interpretación de Guillermo Araya no pasa de ser una simplificación que ignora los estudios publicados por Castro en revistas entre 1948 y 1952, y no tiene en cuenta tampoco los postulados teóricos que soportan la construcción historiográfica de Castro⁸. Debemos recordar, sin embargo, que la inhabilidad de la crítica para reconocer y analizar los presupuestos teóricos, tiene su origen en la misma obra de Castro. En efecto, Américo Castro presenta a Ortega y Gasset básicamente en dos planos. En el primero, Ortega es un ejemplo más, quizás el más apropiado por su contemporaneidad, de lo que él llama el «vivir desviviéndose» del español. En el segundo plano Ortega y Gasset es el autor de *España invertebrada*, el ensayo orteguiano más citado a lo largo de la obra de Castro⁹.

Pero dejemos por un momento las interpretaciones de la crítica y veamos, aunque sea del modo esquemático en que va estructurado este estudio, las relaciones entre ambos pensadores a través de su propia obra.

7 Después del libro de Araya, resultan en verdad extrañas referencias como la que sigue de Stephen Gilman: «Antes que imitar los sistemas de Dilthey o de Ortega o aferrarse a lo que se ha dado en llamar, por ignorancia o malicia 'metodología existencialista', Castro descubre sus 'influencias' (según una carta reciente) en el mismo Cervantes, en Scheler, Dilthey y Rousseau», 'Américo Castro como humanista e historiador', en *Estudios sobre la obra de Américo Castro* (Taurus, Madrid 1971) pp. 134-35.

8 Franco Meregalli, que recoge las palabras de Araya, cree, sin embargo, que el silencio de Ortega estuvo motivado por razones más profundas: Guillermo Araya «assumes that Ortega's silence and implicit judgment is due to his conviction that Castro did not sufficiently recognize the Ortegian derivation of some of his ideas. Without dismissing this unflattering motive..., it is clear that there were more intrinsic reasons for Ortega's silence. For him the problem of 'shedding light on the relationship between the two societies ... can not be reduced to the boundaries of Spain», 'A Parallel Observer and Innovator: José Ortega y Gasset', en *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization* (University of California Press, Berkeley 1976) pp. 280-81.

9 Sirvanos como ejemplo *España en su historia*, de 1948; aquí se hace referencia a Ortega en cuatro ocasiones: una extensa, pp. 40-43, donde se menciona únicamente a *España invertebrada*, las otras tres son muy marginales o de carácter retórico. En la edición de 1971, bajo el título de *La realidad histórica de España*, se incluyen seis referencias a Ortega; cuatro de ellas se refieren de nuevo a *España invertebrada* y entre ellas la única significante del libro, pp. 41-42. Por ello afirmará Franco Meregalli: «This insistence on quoting a fairly episodic work by Ortega after half a century demonstrates how the genesis of some of Castro's ideas of the second period have their origin in this very work», «A Parallel Observer and Innovator: José Ortega y Gasset», p. 283. Podemos estar de acuerdo con Meregalli y reconocer al mismo tiempo, que en esta obsesión de Américo Castro por citar a *España invertebrada*, se encuentra el origen de las pobres relaciones que la crítica posterior ha establecido entre ambos pensadores. Así, Emilio González-López nos dirá que Castro no siente «any attraction for the historical hypotheses such as the one formulated by Ortega, which has its raison d'être in a desire to explain the progress of political and cultural institutions among the peoples of Western Europe rather than in any desire to delve deeply into Spain's own historical process»; claro que esta afirmación se basa únicamente en que «*España invertebrada* did not go beyond mere hypothesis and, therefore, was not an in-depth examination of Spain's intense living experience, of the reality of her vital historical process», 'The Myth of Saint James and its Functional Reality', en *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*, p. 93.

En realidad, como era de esperar entre la minoría intelectual de las primeras décadas del siglo XX español, Américo Castro y Ortega y Gasset participaron desde muy jóvenes en empresas comunes. Ya en 1909 encontramos una referencia a Castro en un artículo que Ortega publicó en *El Imparcial*. Aquí, además de citarle extensamente, dirá que es «un español joven e inteligentísimo»¹⁰. Por su parte, Américo Castro afirmará en 1918, que en el campo de la filosofía Ortega y Gasset «es hoy nuestra máxima esperanza»¹¹. La influencia de Ortega en Américo Castro es, en efecto, directa e intensa en sus primeras obras (por ejemplo en *El pensamiento de Cervantes*)¹². Pero también es cierto que desde muy temprano ambos siguieron caminos bien distintos; y mientras Ortega se movía en el campo preferente de la abstracción filosófica, en Castro el desarrollo teórico siempre ocupó un plano secundario, y sus teorías en lugar de constituir una reflexión previa al análisis literario o histórico, eran, con más frecuencia, resultado de dichos análisis. Además, y quizás a causa de sus respectivas posiciones, ambos pensadores reaccionaron en forma muy diversa ante la Segunda República primero, y ante la Guerra Civil y dictadura de Franco después. Estos sucesos afectaron sin duda a los dos; pero de manera muy distinta en una mente como la de Ortega, que acostumbraba a la abstracción metódica, era capaz de imponerse a su circunstancia. Américo Castro, por el contrario, vivió la circunstancia española con tal intensidad que sólo desde ella podemos explicar su obra escrita en el exilio, como muy bien intuyó Marcel Bataillon a raíz de la publicación de *España en su historia*¹³. Por ello, el Américo Castro que surge en la década de los cuarenta considerará, por supuesto, a Ortega y Gasset como un pensador cuya «cultura es del más amplio alcance, no sólo por sus conocimientos, sino también por su ilimitada curiosidad vital». Pero a la hora de estudiarle no le interesa tanto examinar su pensamiento como «referirse a algunas de sus características hispánicas, como reflejo de una cultura de la cual forma parte inseparable»¹⁴. Es decir, Ortega y Gasset le interesa a Castro no como

10 José Ortega y Gasset, 'Unamuno y Europa, fábula', *El Imparcial*, 27 de setiembre de 1909, en *Obras Completas*, vol. I (Revista de Occidente, Madrid 1957) p. 130. Se trata de la contestación de Ortega a una carta que Unamuno publicó en el ABC en torno a la europeización. En su artículo, Ortega basa su opinión contra Unamuno, casi exclusivamente, en una carta de Castro sobre la obra de Menéndez Pidal.

11 Américo Castro, 'El movimiento científico en la España actual', en *De la España que aún no conocía*, vol. II (Finisterre, Madrid 1972) p. 113. En este estudio dedica un extenso párrafo a Ortega y Gasset y cita de él los tomos hasta entonces publicados de *El Espectador y Meditaciones del Quijote*. Para una información más detallada sobre el particular, véase el libro de Aniano Peña, *Américo Castro y su visión de España y de Cervantes* (Gredos, Madrid 1975).

12 Véanse los estudios anteriormente citados de Aniano Peña y de Franco Meregalli.

13 Después de analizar los presupuestos teóricos de *España en su historia*, se pregunta Bataillon: «Auriez-vous écrit ce livre et *España en su historia*, auriez-vous ressaisi l'unité de la vie hispanique comme un 'vivre desviviéndose' si votre 'barquilla' n'avait passé par la tempête où a naufragé la République espagnole, et si vous n'étiez, depuis lors, un émigré voué à expliquer dans un pays d'adoption cette Espagne dont vous portez en vous l'héritage?». 'L'Espagne religieuse dans son histoire', *Bulletin Hispanique*, 52 (1950) p. 12.

14 Américo Castro, 'The Meaning of Spanish Civilization', de 1940, en *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*, p. 33.

presente, por su pensamiento, sino como ejemplo del funcionar de lo español. Así, aunque considere a *España invertebrada* un «estudio capital acerca de la historia española»¹⁵, cree que hoy «lo que importaría no es percibir lo que en *España invertebrada* haya de 'contradicción in adjecto', sino su sentido como un caso más de ese 'vivir desviviéndose' que juzgo rasgo esencial de la historia hispana»¹⁶. Desde este punto de vista, no hay razón para que Castro cite a Ortega y Gasset más que a Vives, por ejemplo, como en efecto así sucede en las sucesivas ediciones de *España en su historia*.

Aunque podemos muy bien analizar y establecer una unidad en la proyección, entre el pensamiento de Ortega y de Castro —y así haremos en la segunda parte de este estudio—, resulta, no obstante, delicado el aventurar hipótesis que traten de explicar la falta de referencias explícitas al pensamiento de Ortega en la obra de Castro. Como ya vimos, Guillermo Araya trató de hacerlo y nos dio una conjetura que desmiente el más ligero análisis de los textos. En 1949 (tres años antes de que Ortega publicara el «Prólogo» a *El collar de la paloma*), en la primera aproximación teórica que surge de *España en su historia*, Américo Castro, sin citar a Ortega, busca apoyo para sus ideas en pensadores extranjeros: «El vivir humano es, en cambio, creación imprevisible e incalculable según leyes naturales, objeto de la *ciencia*; lo humano, frente a eso, se da en la *conciencia* (Bergson) o en la *autognosis* (Dilthey)»¹⁷. O de modo más directo: «La historia ha seguido y seguirá siendo, o positivista (el hombre es un trozo de naturaleza), o abstracta y extravital (hegelianismo). Frente a eso ha parecido útil iluminar la conciencia del propio vivir, tan familiar a los hispanos, con el pensamiento extraracional de algunos filósofos europeos. De ahí mi ensayo histórico, *España en su historia*»¹⁸ (el subrayado es mío). En 1950 publica Américo Castro otro estudio, cuya primera parte, «Ensayo de historiología», posee un carácter exclusivamente teórico. Pues bien, en él se estudia al hombre «como situado, ajustado y realizado en vida»¹⁹. Y se afirma que «cualquier manifestación de lenguaje, de arte, o de la actividad humana que sea, adquiere plena realidad al ser conectada con la estructura de vida de la cual es, a la vez, expresión y sostenimiento» (p. 6). Consideraciones éstas que nos refieren todas a la obra de Ortega y en especial a «Ideas y creencias». Castro, no obstante, no cita en todo el libro ni una sola vez a Ortega y Gasset, a pesar de que hace referencia repetidas veces a Dilthey y Heidegger: «El hombre dice Heidegger, se encuentra 'arrojado' (geworfen) en el mundo, y en él existe» (p. 9); o «la vida, esto que se llama vida o existencia humana (Dilthey, Heidegger, y otros), no puede ser pensada sino en un mundo de circunstancias (in-der-Welt-sein) pasadas, presentes y 'perspectivas'» (p. 13).

A pesar de estas citas no me atrevería a afirmar que Américo Castro

15 Américo Castro, *España en su historia* (Editorial Losada, Buenos Aires 1948) p. 40.

16 *Ibid.*, p. 41.

17 Américo Castro, 'El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos', *Nueva Revista de Filología Hispánica* 3, n. 3 (1949) p. 218.

18 *Ibid.*, p. 234.

silenció conscientemente a Ortega; más bien parece desprenderse de sus escritos que, en efecto, su pensamiento teórico fué adquiriendo cuerpo lentamente y a través de las obras de Dilthey y de Heidegger. Ortega estaba, por supuesto, latente en Castro, pero como algo difuso a la vez que propio; era bastante como para dirigirle y orientarle en su investigación, pero no tan actual como para referirle de nuevo a la obra de Ortega. Así se explica que a pesar de comenzar esta segunda etapa de sus escritos en 1940, sólo llegara a formular, con alguna precisión, sus conceptos teóricos en 1953, aun cuando en gran medida los conceptos de «morada vital» y «vidiura» habían sido ya desarrollados por Ortega y Gasset en los de «creencias» e «ideas». Sólo años después, al publicar en 1954 la segunda edición de *España en su historia*, bajo el nuevo título de *La realidad histórica de España*, parece Américo Castro darse cuenta de lo que su pensamiento podría deber a la obra de Ortega, y, aunque sin mencionarle, comienza la «Introducción» al libro diciendo que «cada historiador —sépalo o no— parte, en efecto, de ideas previas, tuyas o ajenas, presentes a menudo como un trasfondo borroso e inconexo»²⁰. Y un poco más abajo, al afirmar que «los hechos humanos necesitan ser referidos a la vida en donde acontecen y existen», nos dirá en una invitación a la comprensión: «Si en un escritor de calidad (sirva ello como ejemplo) se encuentra algo procedente de otro, antes de decir que aquello no es suyo, habrá de determinarse la función de lo usurpado (en sentido latino) dentro de la totalidad de la obra, y ver cómo enlaza con el resto de actividades valiosas del autor. Plagio es lo trasplantado a tierras humanas vitalmente estériles»²¹. Por ello, al juzgar la obra de Castro debemos siempre tener en cuenta la distancia que hay entre la exposición teórica y su aplicación a la realidad histórica de un pueblo; y debemos también mantener presente que incluso hoy día, a más de treinta años de la publicación de *España en su historia*, la obra de Américo Castro es todavía una novedad poco comprendida y en realidad ignorada por las historias al uso. Es hoy todavía actual la afirmación de Castro de que «la filosofía europea (también la española) ha hablado mucho de 'vida', pero al llegar 'la hora de la verdad', suele procederse como si tal noción no existiera»²². Y de ahí su afirmación: «Con la sola idea de la 'historicidad' del hombre no hubiera yo podido responderme a la pregunta de qué sea Españaa. Claro que sin ella, tampoco. Hacía falta parcelar al hombre histórico en hombres dados en la experiencia histórica, en este caso, el hombre estructurado hispánicamente, en forma

19 Américo Castro, *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes* (Franz C. Feger, New York 1950) p. 6. Las citas de este libro que a continuación anoto, pertenecen a esta edición y las páginas van señaladas en el texto.

20 Américo Castro, *La realidad histórica de España* (Ed. Porrúa, México 1954) p. 7.

21 *Ibid.*

22 Américo Castro, *La realidad histórica de España*, (edición de 1971) p. 115. Castro ve a los filósofos muy distanciados en la esfera de la teoría, por lo que para él incluso «los filósofos situados en la idea de la vida (razón angustiada de Kierkegaard; razón histórica de Dilthey; razón vital de Ortega y Gasset) no hubieran podido interesarse, como es natural, en el empírico saber de la historia», «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», p. 234.

tal que no apareciese como un ente abstracto, ni como una anécdota sin sentido»²³.

Hemos señalado ya que los postulados teóricos de Américo Castro, en lugar de tener su origen en una reflexión previa al análisis literario o histórico, son, con más frecuencia, resultados de dicho análisis. Su formulación, por lo tanto, no se presenta de un modo unívoco y estructurado, sino que se va manifestando poco a poco, a través de diversa terminología y con conceptos a veces contradictorios. Américo Castro mismo reconoce este lento proceso cuando, en 1962, al publicar la tercera edición de *España en su historia*, ya bajo el nuevo título de *La realidad histórica de España*, comienza el prólogo afirmando: «La presente obra difiere considerablemente de la publicada con el mismo título por la Editorial Porrúa, S.A., en 1954. Su contenido es, o enteramente nuevo, o aparece ordenado y matizado en nueva forma. Las ideas que me habían servido de guía han sido destacadas con mucha mayor precisión, y sin dar por supuesto que bastaba con insinuar lo para mi evidente» (p. XI). A pesar de esta afirmación de Castro, la realidad es que sus postulados teóricos nunca fueron formulados de un modo unívoco, y, aun cuando en su obra existe —como luego veremos— un indudable desarrollo teórico, íntimamente unido a una aplicación a la historia de España, su sistema sólo puede ser reconstruido tras un cuidadoso análisis de sus diversas obras.

En la primera edición de *España en su historia* (1948), la exposición teórica, muy tímida todavía, se encuentra en las breves páginas (9-15) del «Prólogo» al libro, y se presenta a modo de justificación de la obra. En este prólogo se halla, por supuesto, la esencia de lo que sería después toda su construcción historiográfica. Nos dice Castro: Al revisar la historia de España, «vi mi casi total ignorancia del 'sujeto' al cual pudiera referir con dignidad intelectual la masa voluminosa de los aconteceres, de las 'influencias' de los valores y de los desvalores. ¿Qué es y cómo es, ese 'quién' al cual le pasa vivir tan rica y dramática existencia? Supuse entonces que el proceso vital se daba en una entidad histórica, humana, integrada por una contextura cristiano-arábigo-judía, y en la cual se conjugaban y articulaban (o desarticulaban) esas tres formas de existir»²⁴. En esta breve cita se encuentra, en efecto, el germen de la «morada vital» y de la «vividura», que Américo Castro llevaría a tan fecundo desarrollo, y se encuentra también el concepto «cristiano-arábigo-judío» que después daría en la práctica un carácter estático a su concepción fundamentalmente dinámica de la historia. Pero, en cualquier caso, las ideas de Castro, que hoy reconocemos sólo con la perspectiva que nos proporciona el resto de su obra, no quedaban, en el nivel teórico, ni siquiera sugeridas en este primer libro. Al año siguiente (1949), publicó Castro un estudio esencial en el desarrollo de su obra, «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», en cuya primera parte expone, aunque de modo asistemático, su concepción de la historia. Sus

²³ Américo Castro, «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», pp. 234-35.

²⁴ Américo Castro, *España en su historia*, p. 14.

ideas, difusas todavía, siguen la línea orteguiana, omitiendo, como ya se dejó señalado, la referencia directa. Así, Castro entiende «por vida histórica: una actividad funcional cuya razón de existir consiste en la misma inmanencia de su continuo tender hacia un futuro, partiendo de un presente inclusivo de su pasado»²⁵. Comienza también en este estudio a desarrollar los conceptos que después denominaría «morada vital» y «vividura». Su exposición es todavía vaga y, aunque hace uso de nuevo de terminología orteguiana, parece obvio que se trata de un proceso paralelo (en la concepción), más que de una relación directa: «La creencia de que aquí se habla abarca y totaliza el horizonte vital de la persona: se cree en el rey, en el honor, en la física o filosofía tradicionales, en una ideología importada», etc. Incluso nos habla del no resignarse «a permanecer en el plano inmutable de la creencia»²⁶.

Ya en 1949, Américo Castro había comenzado a preparar una segunda edición de su obra y empieza a adelantar, en revistas, algunos aspectos básicos de su cuerpo teórico, así como algunas de sus tesis más fundamentales. Con ello, va también matizando y perfeccionando su posición, al mismo tiempo que responde, directa o indirectamente, a las críticas que se hicieron a la primera edición de *España en su historia*. En 1950 da a la prensa un nuevo estudio, *Ensayo de historiología*. Aquí se define con más seguridad y hace uso, por primera vez del término «vividura». Pero aquí comienza también la imprecisión y confusión a que dio lugar el uso que el mismo Américo Castro hace de su propia terminología. En esta obra por ejemplo, se llama «vividura» a lo que en 1953 y después se denominará «morada vital». Incluso después de la publicación de *La realidad histórica de España* de 1954, donde quedan ya definidos propiamente estos conceptos, Castro usará ambos términos sin una constante precisión. Más aún, en un estudio publicado en 1958 y titulado *Claridad y precisión historiográficas*, donde se queja de no haber sido entendido, explica, involuntariamente, la razón para ello, al hacer, él mismo, mal uso de ambos términos: «Uno de los puntos que más dificultad ha ofrecido para ciertos lectores de mis obras es llegar a percibir la existencia de una unidad vital (la «vividura») junto con las mutaciones introducidas por las circunstancias y por las varias posibilidades de cada «vividura»²⁷. Aparte de la poca claridad con que está expresado el

25 Américo Castro, «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», p. 218. Esta afirmación de Castro nos recuerda aquella otra de Ortega y Gasset: «No puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas—, que forman una cadena inexorable y única», *Historia como sistema* (Revista de Occidente, Madrid 1970) p. 55.

26 *Ibid.*, p. 237. Indico en el texto que se trata de un desarrollo paralelo a la obra de Ortega, aun cuando soy consciente de que ésta es anterior y de que Castro encontró en Ortega la base de su pensamiento. Baso mi afirmación, no obstante, en el detenido análisis de las obras de Castro y en la convicción de que ambos pensadores llegaron a conclusiones semejantes a través de caminos diferentes. En Américo Castro los postulados teóricos van surgiendo lentamente, a posteriori, de una obra historiográfica. De ahí su imprecisión inicial, pero también el grado de madurez y perfección a que llega.

27 Américo Castro, «Claridad y precisión historiográficas», *Cuadernos del Congreso*, 33 (1958) p. 7. En la segunda parte de este estudio desarrollo y defino de modo preciso, lo que ambos términos significan en la totalidad de la obra de Castro.

concepto, el primer uso de la palabra «vididura» debiera haber dicho «morada vital».

La exposición teórica de la concepción historiográfica de Américo Castro, aparece desarrollada de un modo «metódico», por primera vez, en 1953 en un estudio clave, «En el umbral de la historia», que luego pasaría a formar parte de *La realidad histórica de España*, de 1954. En esta obra, que, como ya dijimos, es una segunda edición muy modificada de *España en su historia*, dedica ya Castro dos capítulos a consideraciones teóricas, que serán luego reproducidos, en su aspecto esencial, en todas las ediciones posteriores. Para Américo Castro, no obstante, esta exposición teórica fue siempre algo secundario y que provenía de su obra, pero que él raramente usó como punto de partida que fundamentara luego su construcción de la realidad histórica de España; ello, unido a la vehemencia con que formuló sus teorías y lo dogmático de su posición, motivó desde el principio que sus escritos dieran lugar a encontradas polémicas. Y si por una parte éstas infundían nueva savia a la investigación en el pasado español, por otro lado concentraban demasiado los esfuerzos en cuestiones de detalle que perdieron en un laberinto de controversias los principios básicos de su obra. Así se comprende que E. Salázar Chapela, por ejemplo, considerara despectivamente a la «vididura» como «un gracioso vocablo»²⁸; o que Alberto Gil Novales sólo viera en «la morada vital» un «concepto de extraordinaria belleza poética»²⁹. Más serio todavía es que pensadores de la talla de José Antonio Maravall descartar el concepto, sin llegar a analizarlo, por parecerle «poco histórico»³⁰. Tal ofuscación no sólo proviene de quienes rechazaron en su totalidad o en parte la obra de Américo Castro, sino que sus mismos discípulos, preocupados más en la defensa de detalles, en definitiva carentes de valor, olvidan aquellos principios básicos en los que se asienta toda la construcción de Castro. En 1976, José Rubia Barcia editó un libro, *Américo Castro and the Meaning of Spanish History*, con el propósito explícito de «ofrecer al mundo de habla inglesa una organización sistemática del pensamiento y teorías de Américo Castro»³¹. Pues bien, de los 15 estudios que integran el libro, ni uno sólo está dedicado a presentar o comentar la «morada vital»³².

28 E. Salázar Chapela, 'Américo Castro y *La realidad histórica de España*', *Cuadernos del Congreso*, 10 (1955) p. 59.

29 Alberto Gil Novales, reseña de '*La realidad histórica de España*', en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 16 (1962) p. 440.

30 José Antonio Maravall, 'La morada vital hispánica' y los visigodos', *Clavileño*, 34 (1955) p. 28.

31 José Rubia Barcia, editor, *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization* (University of California Press, Berkeley 1976) p. VII.

32 Esta omisión se comprende cuando leemos en el primer estudio, del mismo José Rubia Barcia, que «el supuesto básico de la teoría de don Américo es que la figura de Santiago fue creada por la imaginación de la minoría cristiana en oposición a la figura del profeta Mahoma que servía a la mayoría islámica», p. 18. Para un estudio de la «morada vital» en su relación con la obra de Dilthey, Sánchez-Albornoz, Spengler y Toynbee, véase mi trabajo publicado en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 5 (1978) pp. 427-34.

II.—ORTEGA Y GASSET Y AMERICO CASTRO EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Alejados ahora de la etapa polémica y ayudados por la perspectiva que el tiempo y la obra concluida de los dos pensadores nos proporciona, se hace visible la íntima relación que existe entre Ortega y Castro. Tanto es así, que Ortega me parece inconcluso sin Castro, y la obra de éste se me presenta incompleta, sin el esfuerzo del desarrollo teórico de Ortega. Sólo en su relación adquiere la obra de ambos pensadores un contenido preñado de fecundas proyecciones y posibilidades en el desarrollo de un pensamiento original español.

Después de las consideraciones expuestas en la primera parte de este estudio, se hace ahora necesaria la exposición metódica de los postulados teóricos de Américo Castro. Pero antes de proceder a su desarrollo, es preciso, como paso previo para la comprensión de su significado dentro de la evolución del pensamiento español, establecer el contenido y hasta donde llega el desarrollo orteguiano ³³.

1. ORTEGA Y GASSET: CONCIENCIA DE LA CIRCUNSTANCIA

En 1914 publica Ortega y Gasset *Meditaciones del Quijote*; y allí estampa una bella frase cargada de contenido: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» ³⁴. Con este postulado, tan simple en apariencia, pero rebosante de significado, se inicia un nuevo período en el pensamiento occidental, que sólo ahora está llegando a producir los frutos que su autor ya por aquellas fechas intuía. El concepto mismo respondía, claro está, a dos necesidades: suponía ante todo un intento de renovación filosófica, pero con más precisión era una respuesta, balbuceante todavía, a su propia circunstancia y a su convicción de que «el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias» ³⁵. Pero la frase «Yo soy yo y mi circunstancia», así enunciada, aunque idónea, era, precisamente por su carácter revolucionario, insuficiente para significar, sin más, el alcance de su contenido. A ello dedicaría después Ortega y Gasset la parte más fecunda de su obra.

El concepto «circunstancia» y su relación con el «yo» necesitaba ser formulado en términos más explícitos y precisos, antes de que pudiera servir de base a una concepción dinámica de la historia, más de acuerdo con la realidad. En un ensayo, «Verdad y perspectiva», publicado en 1916 en el primer tomo de *El Espectador*, reflexiona de nuevo Ortega y Gasset

³³ He tratado ya este aspecto en la «Introducción» al libro de José Luis Abellán, *El erasmismo español* (Espasa-Calpe, Madrid 1982) pp. 9-31. Y aunque hago aquí uso de algunas páginas allí incluidas, remito a esta introducción, al lector interesado en la proyección que Abellán ha sabido dar a lo comenzado por Ortega y desarrollado en más detalle por Castro.

³⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela* (Espasa-Calpe, Madrid 1984) p. 30.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

sobre el tema; y empieza ahora a apuntar el alcance enorme del nuevo postulado: «La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo»³⁶. Con ello no sólo niega el valor estático y universal de la verdad, sino que justifica, y más que justificar, hace necesario para el conocimiento más completo de la verdad, el punto de vista que nace de la influencia que ejerce la circunstancia en un individuo, una sociedad, una época: «La verdad, lo real el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios»³⁷.

Pero si Ortega y Gasset deja así establecido a dónde nos conduce el colocar al «yo» en su circunstancia, y justifica su posición, nos dice muy poco del funcionar mismo de la «circunstancia», de lo que significa sentirse *estar* en ella y *hacerse* desde ella, de las posibilidades y límites a que nos somete. En 1923 publica Ortega y Gasset otro libro clave, *El tema de nuestro tiempo*. Todo él no es nada más que un nuevo intento de profundizar y proyectar lo ya enunciado en su postulado «Yo soy yo y mi circunstancia». Y aquí sí que intuye —más que desarrollarlo— lo complejo del funcionar de la «circunstancia». Se aproxima a ella desde lo externo, desde lo más obvio, desde la teoría de las generaciones: «Las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido —ideas, valoraciones, instituciones, etcétera— por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido. Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una unción particular: aparece como consagrado, y, puesto que no lo hemos labrado nosotros, tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma. Hay un momento en que las ideas de nuestros maestros no nos parecen opiniones de unos hombres determinados, sino la verdad misma»³⁸.

Apenas hemos comenzado a analizar en qué consiste esa «circunstancia» que de modo tan flamante colocamos ya desde el principio a la altura del «yo», cuando se nos hace patente lo relativo de algunas afirmaciones. En efecto, en 1918, en *El Espectador*, Ortega y Gasset señala que «el punto de vista individual [le] parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad»³⁹. Pero sucede que el punto de vista de un individuo particular tiene muy poco de

36 Ortega y Gasset, *El Espectador*, I (Espasa-Calpe, Madrid 1966) 23.

37 *Ibid.*, pp. 23-24.

38 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (Espasa-Calpe, Madrid 1967) p. 16.

39 Ortega y Gasset, *El Espectador*, I, 22.

personal y mucho de circunstancial. Me explicaré: dos personas situadas en lugares opuestos observan un mismo paisaje; lo que cada una de ellas ve es, claro está, diferente y real al mismo tiempo. Ambas se complementan y sus respectivas realidades dependen, sin duda, de sus diversos puntos de vista. Hasta aquí se diría que seguimos la afirmación de Ortega y Gasset. Analicemos, sin embargo, los dos elementos constituyentes de cualquiera de los «puntos de vista». En ellos hay un elemento «personal» y otro «circunstancial» —el lugar en que la persona se coloca para observar el paisaje—. Un cambio del elemento «personal» —otra persona observando el mismo paisaje desde el mismo lugar— nos proporcionaría, por supuesto, una «realidad» distinta pero semejante a la anterior; una «realidad» que individualiza al sujeto, pero que nosotros, colocados en el mismo lugar, reconocemos como propia, en cuanto semejante. La circunstancia pasa así a un primer plano. «Nos encontramos —nos dice Ortega y Gasset— como un poeta a quien se da un pie forzado. Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer»⁴⁰.

Ahora sí que nos vamos acercando a una intelección del funcionar del «yo» en la «circunstancia». El hombre, el «yo», en su individualidad, es esencial y constituye el elemento creador, el motor que aporta dinamismo a la vida, que la hace posible. Y si bien este «yo», aun en su libertad, se encuentra limitado por la «circunstancia» en que vive, y está forzado a ver el mundo desde el punto de vista concreto en que se halla ubicado, su visión, que posee un elemento personal, creador, está llamada a influir a su vez en lo que le rodea, en la circunstancia, a la que en su limitada capacidad modifica y provee de dinamismo; o, como nos dice Ortega y Gasset: «De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas»⁴¹.

En 1923, en *El tema de nuestro tiempo*, establece, pues, Ortega y Gasset la marcada diferencia que hay entre las ideas que una generación recibe, y aquellas otras que crea, que con sello personal aporta al caudal de la civilización. Sin embargo, no era del todo aparente en que consistía el predominio de las ideas heredadas y cuándo y cómo pasaban éstas a formar parte de la circunstancia. Para esclarecer este aspecto dedicaría Ortega y Gasset en 1934 un extenso ensayo, *Ideas y creencias*, con el cual, de cierto modo, daba así culminación al desarrollo de un postulado que de manera escueta había formulado veinte años antes. Comienza el ensayo estableciendo una diferencia radical entre los dos tipos de ideas, para denominar «creencias» a las ideas heredadas: «Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta»⁴². Por ello, «con las

40 Ortega y Gasset, 'El quehacer del hombre', *Historia como sistema* (Revista de Occidente, Madrid 1970) p. 70. Este ensayo fue grabado por Ortega y Gasset para el «Archivo de la palabra» en 1932.

41 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 26.

42 Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (Espasa-Calpe, Madrid 1968) p. 41.

creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente *estamos* en ellas»⁴³. Son el punto de vista por el que nos acercamos al mundo: «Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas vivimos, nos movemos y somos»⁴⁴. He aquí la raíz del sentido dinámico de la historia. Toda «creencia» comenzó en su día siendo «idea», y, por lo tanto, reacción ante otra circunstancia concreta. Comenzó con un individuo y con carácter minoritario, pero tuvo éxito y su aceptación se fue extendiendo. Y así, aquella idea que había nacido por un esfuerzo de la mente y en tirantez con unas circunstancias establecidas, poco a poco empieza a ser aceptada por sí misma, se empieza a contar con ella hasta que, en un paso final, llega a formar parte del funcionar subconsciente de una sociedad. Se ha convertido en «creencia»⁴⁵.

2. AMERICO CASTRO: EL FUNCIONAR DE LA MORADA VITAL

Las reflexiones de Ortega y Gasset, que se mantuvieron siempre en el plano de la abstracción filosófica, habían conseguido formular un postulado y hacerle inteligible en su complejidad y transcendencia. Pero con ello sólo el primer paso estaba dado. Se hacía ahora necesaria su aplicación a la realidad española⁴⁶. Y ésta sería la labor a la que dedicaría fecundos años de investigación Américo Castro.

Con la publicación en 1948 de *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, lleva Castro a la práctica, si bien todavía con la seguridad que

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴⁵ Estas ideas, aquí esquemáticamente expuestas, y que forman, en mi opinión, el eje de lo más fecundo de pensamiento de Ortega y Gasset, han permanecido en España marginadas (sí que las comprendieron y proyectaron los más capaces de los intelectuales del exilio de 1936). Sólo en los últimos años parece haber surgido una nueva conciencia ante la circunstancia española, que promete un replanteo y proyección de estas meditaciones orteguianas. La suerte de Ortega y Gasset en el extranjero fue, sin embargo, muy distinta. Y me parece oportuno anotar aquí la siguiente cita de Samuel Ramos, el pensador mexicano más destacado de la primera mitad del siglo XX y el maestro de la actual generación de filósofos mexicanos: «En esta frase de Ortega: 'Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo' veía el que esto escribe [Samuel Ramos], una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano», *Historia de la filosofía en México* [1943] en *Obras Completas*, vol. II (UNAM, México 1975) pp. 222-23. Años más tarde dirá al propósito Leopoldo Zea: «Así, la filosofía de Ortega y la filosofía divulgada por él a través de sus publicaciones, dieron en la América Hispánica las bases para la realización de la obra que él había planeado para España», 'Ortega el Americano', *Cuadernos Americanos*, 85 (1956) p. 140.

⁴⁶ Un intento de esclarecer la circunstancia española lo llevará a cabo Ortega y Gasset mismo en *España invertebrada*. Pero debemos tener en cuenta que esta obra se publicó en 1921, es decir, antes de que su autor hubiera madurado su pensamiento y cuando el alcance de su propio postulado apenas se hacía visible.

ya hemos señalado, lo más esencial de las afirmaciones orteguianas, aunque desde el principio éstas aparezcan considerablemente modificadas y se presente a través de una nueva y sugestiva terminología. Así, las «circunstancias», las «creencias» son representadas por la «morada vital»; y las «ideas» por el término más complejo de «vididura». Veamos lo que dichos términos significan para su autor:

Parto de la convicción de haberse formado el pueblo español y de haber surgido a la vida historiable en enlace con situaciones casi siempre muy apretadas y desapacibles. Tuve así que construir una figura historiable en la cual cupiesen tanto los desarrollos valiosos como los opuestos a ellos. He tomado como centro y agente de esta historia el taller de vida en que la españolidad fue fraguándose, y no parciales rasgos psicológicos, siempre genéricos e inconexos; no he pensado tampoco en que las circunstancias exteriores fueran algo aislable del curso mismo de la vida, como si ésta fuese una realidad ya previamente dada sobre la cual cayeran causas o motivos. La vida historiable consiste en un curso o proceso interior, dentro del cual las motivaciones exteriores adquieren forma y realidad; es decir, se convierten en hechos y acontecimientos dotados de sentido. Estos últimos dibujan la peculiar fisonomía de un pueblo, y hacen patente el «dentro» de su vida, nunca igual al de otras comunidades humanas. Mas este «dentro» no es una realidad estática y acabada, análoga a una función o, como indicaré luego a una invariante. Pero el término «dentro» es ambiguo: puede designar «el hecho de» vivir ante un cierto horizonte de posibilidades y de obstáculos (íntimos y exteriores), y entonces lo llamaré «morada de la vida»; o puede referirse «al modo cómo» los hombres manejan su vida dentro de esta morada, toman conciencia de existir en ella, y entonces lo llamo «vididura». Esta sería el modo «vivencial», el aspecto consciente del funcionar subconsciente de la «morada»⁴⁷.

La definición de «morada vital» como «el hecho de vivir ante un cierto horizonte de posibilidades y de obstáculos (íntimos y exteriores)», no se diferencia, en verdad, del contenido que Ortega y Gasset daba al concepto de «creencias» con que complementaba el término «circunstancia». En la definición de «vididura», sin embargo, se ha experimentado un gran avance. El concepto ambiguo de «ideas» se ha perfeccionado y ha conseguido una dimensión concreta. Según Américo Castro, «vididura» es «el aspecto consciente del funcionar subconsciente de la 'morada'». Con ello, esa relación íntima entre las ideas y las creencias a que se refería Ortega y Gasset, queda así establecida. La «vididura» de un individuo —o de un pueblo— queda definitivamente ligada a la circunstancia, a la morada vital que a la vez que la limita, la hace posible. Los términos, pues, de «morada vital» y «vididura» me parecen afortunadas creaciones de Américo Castro, a pesar de la pobre acogida que han recibido por los intelectuales hispánicos. Aunque ello me parece más bien debido a que no han sido enteramente comprendidos a causa del pobre desarrollo teórico con que fueron presentados y a la dificultad misma de la definición propuesta.

Analícemos ahora detenidamente ambos términos. Para ellos vamos

⁴⁷ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, 4 ed. (Porrúa, México 1971) pp. 109-10.

a hacer uso del modelo lingüístico aplicado al plano de la historia; pues, es siguiendo el método estructuralista cuando los conceptos de «morada vital» y «vididura» adquieren verdadero sentido⁴⁸. Partamos en nuestro desarrollo de los siguientes términos lingüísticos propuestos por Saussure: «Lengua», en cuanto que se refiere al idioma, es decir, a un producto social y que representa a la sociedad, al sistema, a las creencias; y «habla», en cuanto que es la expresión individual, las ideas, o sea, la actualización que cada individuo hace el sistema. Si ahora aplicamos estos términos a los conceptos propuestos por Castro, tendremos que la «lengua» en el plano histórico es la «morada vital», y que el «habla» es la «vididura». Este simple paralelo nos permite comprender de un modo más cabal la definición, antes oscura, que nos da Castro de la «morada vital», que para él es «el hecho de vivir ante un cierto horizonte de posibilidades y de obstáculos (íntimos y exteriores)». Del mismo modo, mediante la aplicación del término «habla», el concepto «vididura» adquiere un significado concreto y la definición de Castro, «el aspecto consciente del funcionar subconsciente de la morada», nos parece ahora comprensible. Pero sigamos proyectando el modelo lingüístico. El «habla», es decir, el modo consciente de expresarse cada individuo, queda determinado por la «lengua» de la sociedad a que pertenece. Es verdad que las aportaciones individuales llegan a enriquecer la «lengua» y con su generalización, a causar la evolución de ésta, pero en definitiva, el «habla» de un individuo concreto siempre estará determinada por la «lengua» de la sociedad en que vive. Del mismo modo la «morada vital» establece un horizonte de posibilidades y de obstáculos que controla y determina los actos humanos.

Una vez determinados estos dos conceptos básicos, queda todavía por establecer su relación y funcionamiento dentro del proceso histórico. Para ello nos es necesario referirnos de nuevo al modelo lingüístico. En la «lengua» llamamos relaciones sintagmáticas a aquéllas que existen entre las distintas palabras. Y así como una palabra aislada posee un significado muy imperfecto que sólo se completará al relacionarla con las otras palabras a las que está sintácticamente asociada, del mismo modo las acciones de individuos o de grupos de individuos adquirirán su verdadero significado al ser asociadas con todas las demás acciones y posibilidades implícitas en la «morada vital». De este modo, cuando Américo Castro habla del culto a Santiago, no lo hace como algo aislado con significado propio, sino que lo integra en la realidad hispánica y hace que éste adquiera un relieve especial al relacionarlo con el culto árabe a Mahoma. Es decir, establece analógicamente dentro de la «morada vital» las mismas relaciones que el modelo lingüístico establece entre sintagmas o entre los elementos de un mismo sintagma. La palabra «limpieza», por ejemplo, posee un significado vago cuando se encuentra aislada. Se hace más palpable cuando se la relaciona dentro de un sintagma, tal como «limpieza de sangre»; y todavía se enriquece

48 Para un análisis más detallado, véase mi estudio 'La morada vital y su interpretación desde el estructuralismo', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 5 (1978) pp. 427-34.

más cuando la localizamos en una época, por ejemplo el siglo XVI, o cuando estudiamos el cambio de significado que ha experimentado a través de los siglos. Del mismo modo que procedemos con el modelo lingüístico debemos hacerlo en el plano histórico. El primer paso será el de establecer las reglas (claves dirían los estructuralistas) que gobiernan el sistema de la «morada vital». Para ello haremos un estudio sincrónico de la sociedad, es decir, del funcionar subconsciente de las creencias que dan cuerpo a la «morada vital» y de las manifestaciones conscientes de la «vididura» en una época determinada. Una vez establecida esta «morada vital» y fijadas las leyes sociales que la rigen, estaremos en disposición de captar el dinamismo de la historia de un pueblo. Y el desarrollo, o mejor dicho, la evolución de la «morada vital» quedará, pues, determinada por el estudio diacrónico de los acontecimientos, y por sus relaciones con las reglas que dan cuerpo a la «morada vital» que las diferentes «vididuras» cooperan a plasmar.

Hagamos ahora uso, para mejor comprensión del desarrollo teórico, de un ejemplo que constituye además uno de los pilares más sólidos de la interpretación de Américo Castro. Me refiero a dos epitafios: el del sepulcro de Fernando III el Santo y el de los Reyes Católicos. Ambos separados por una distancia en el tiempo de dos siglos y medio. Ambos, manifestaciones, por lo tanto, de dos «moradas vitales» distintas (una de mediados del siglo XIII y la otra de principios del siglo XVI). El primero corresponde al reinado de Alfonso X el Sabio, época de convivencia de las tres religiones medievales españolas —cristianos, judíos y moros—; y del mismo rey que hizo escribir en sus *Cantigas*, que Dios es:

Daquel que perdõar pode
chrischão, judeu e mouro,
atanto que en Deus ajan
ben firmes sas entenções ⁴⁹.

Pues bien, el epitafio se encuentra redactado en latín, castellano, árabe y hebreo, como corresponde a un rey que gobernó por igual sobre las tres religiones, y a quien se le alaba por su magnanimidad. El epitafio en el sepulcro de los Reyes Católicos, escrito únicamente el latín, es en extremo sobrio: *Mahometice secte prostratores et heretice pervicacie [judíos] extinctores Fernandus Aragonvm et Helisabetha Castelle vir et vxor vnanimis Catholici appellati marmoreo claudvntur hoc tumvlo*⁵⁰. He aquí dos manifestaciones de las «creencias» de dos épocas, dos modos del funcionar de la «morada vital». Y he aquí también una de las funciones del historiador: el referir los hechos sucedidos en esos dos siglos y medio a la circunstancia que los motivaba, y descubrir así por qué y cómo evolucionó la «morada vital», y de qué modo afec-

⁴⁹ Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa María*, Edición de Walter Mettmann vol. 3 (Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra 1959) p. 135. Véase también Américo Castro, *La realidad histórica de España*, p. 40.

⁵⁰ Véase a este propósito Américo Castro, *Los españoles: cómo llegaron a serlo* (Taurus, Madrid 1965) p. 100.

taban a la sociedad las «creencias» que hicieron posible el epitafio en el sepulcro de los Reyes Católicos⁵¹.

III.—ALGUNAS REFLEXIONES A FORMA DE CONCLUSION

Si el pensamiento de Ortega y Gasset, encerrado en la abstracción de la meditación filosófica, se mantenía en el campo provisional de los postulados, y pedía ser proyectado y aplicado en el proceso de reconstruir el pasado concreto de un pueblo, el español en nuestro caso, la obra de Américo Castro también me parece inconclusa. Lo que le sucedió a Castro es que en lugar de proceder a una investigación exhaustiva, y a la luz de los datos adquiridos, formular unos postulados, siguió un proceso más bien inverso. Ante sus primeros descubrimientos, formuló intuitivamente una interpretación de lo español, que dominaría después sus investigaciones, hasta el punto de que consideraría historiable sólo aquello que encajaba dentro de la estructura por él concibida.

Debemos, pues, tener presente al estudiar o proyectar la obra de Américo Castro, que su formulación teórica fue incompleta, que pertenece a distintas épocas de su producción historiográfica, y que en ella, él mismo incurre en frecuentes contradicciones. Castro no supo construir sobre la poderosa base que Ortega y Gasset había formulado; su obra surge paralela, la complementa y proyecta en numerosas ocasiones, pero al mismo tiempo se detiene inseguro ante dificultades cuya superación se encontraba ya implícita en el desarrollo orteguiano. Voy a detenerme ahora en algunos aspectos de la obra de Castro que necesitan ser meditados, en conexión con los escritos de Ortega, antes de que se pueda proceder a una formulación metódica de una teoría de la historia de acuerdo con la reconstrucción histórica que Américo Castro ha iniciado ya.

El concepto de historia que nos ofrece Castro es esencialmente dinámico: «Huelga decir que las expresiones estructura, o vividura [quiere decir aquí «morada vital»], no deben de sugerir la imagen de una figura fja, sino la del espacio vital en donde se realizan las posibilidades, y las imposibilidades, de la historia de un pueblo»⁵². Por ello nos recuerda en repetidas ocasiones, ante la inseguridad de la crítica, que la «confusión proviene de igualar la idea de la 'morada de la vida' con el 'espíritu nacional' de los románticos alemanes»⁵³. Pero Américo Castro, que

51 El cambio no podía ser más radical. En Fernando III el Santo se destacaba a un rey victorioso en sus conquistas y magnánimo con sus súbditos. En el epitafio de la tumba de los Reyes Católicos no hay mención de sus conquistas, ni de los descubrimientos, ni de su gobierno civil. Lo religioso pasa ahora a un primer plano. Y dentro de lo religioso, el carácter de supremacía de una casta: la cristiana. Perfecto ejemplo de las creencias, la «morada vital», de una sociedad que produciría los estatus de limpieza de sangre.

52 Américo Castro, *Ensayo de historiología*, p. 20. A lo largo de este ensayo Castro usa el término «vividura» para hacer referencia al concepto de la «morada vital», según lo dejó después definido y según queda desarrollado en la segunda parte de este estudio.

53 Américo Castro, *Dos ensayos* (Porrúa, México 1956) p. 18.

construye su teoría a fragmentos y sin apoyarse en el contenido de las «creencias» desarrollado por Ortega y Gasset, afirmará también que «habrá españoles mientras los habitantes de la Península Ibérica y quienes participen de su misma 'morada vital', conserven ésta»⁵⁴. Con lo que parece proporcionar un valor permanente a la morada vital, que no se diferenciaría en lo esencial de la posición de Menéndez Pidal o de Sánchez Albornoz.

La línea por la que transita Castro es, en verdad, delicada. Por una parte nos dice que las moradas vitales mismas «se extinguen, se rehacen y se reestabilizan como nuevas variedades de la vida colectiva»; pero como no llega a formular con claridad la relación entre las «creencias», morada vital, y las «ideas», vididura, no puede menos que reconocer que «es muy difícil decir y explicar cómo esto acontezca»; y terminará exponiendo el proceso de un modo equívoco: «Es pensable que un grupo humano sea lenta y penosamente, desalojado del asiento y de las perspectivas vitales en que se hallaba instalado, a veces milenariamente, como resultado de desastres y trastornos profundos, y de mezclas con gentes de otras vididuras»⁵⁵ (el subrayo es mío). Pero, si la morada vital es algo dinámico, ¿cómo puede un pueblo permanecer en la misma «a veces milenariamente»? Sólo en los niveles más primitivos de sociedad puede ser imaginable tal situación. La explicación de Castro aunque su desarrollo sea pobre, podría parecer apropiada al nivel teórico: «Me interesa la vida como movimiento, curso y dirección, como algo variable, conjugado con una 'invariante' que haga captable lo que persiste a lo largo de las mutaciones temporales; 'invariante', porque de otro modo no podríamos llamar 'francés' al parisiense del siglo XI y al de hoy»⁵⁶. Se opone así Castro a las afirmaciones de Dilthey: «Dilthey, que ha hecho posible nuestra idea de la historia, nos cierra ahora el camino que lleva a su intelección. Cada generación 'olvidará las experiencias de las anteriores'; la historia de un pueblo sería entonces una superposición de segmentos humanos horizontales unidos no sabemos cómo; o, tal vez, por la continuidad de la 'cultura'. Más aún así seguiría en pie el problema: qué es lo que hace que llamemos 'alemanas' a las generaciones del siglo XII y a las del siglo XX»⁵⁷.

Américo Castro se encuentra obsesionado con localizar en el tiempo el origen de los españoles y exponer qué es eso a lo que llamamos español: «Estos no existieron siempre, y este libro aspira a hacerlo ver»⁵⁸. Y a ello subordinará después la parte más importante de su obra. Lo que ha sucedido es que Castro ha otorgado a la «invariante» antes mencionada, tal fuerza, que establece un lazo único entre las sucesivas generaciones de un pueblo. De ahí que considere a la morada vital «como un proceso dialéctico, espacio-temporal, en vías de llegar a ser como más tarde resultará estar siendo»⁵⁹. O sea un «llegar a ser» hasta

54 Américo Castro, *La realidad histórica de España* (edición de 1954) p. 13.

55 Américo Castro, *Ensayo de historiología*, p. 16.

56 Américo Castro, *La realidad histórica de España* (edición de 1971) p. 110.

57 Américo Castro, *El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos*, p. 227.

58 Américo Castro, *La realidad histórica de España* (edición de 1954) p. 8.

59 *Ibid.*, (edición de 1971) p. 135.

que, en el caso de España, el español aparece con conciencia de serlo; y después un «estar siendo» hasta nuestros días. Pues «un pueblo mantiene sus preferidas maneras de actividad historiable mientras le dura su ímpetu vital»⁶⁰. La realidad, sin embargo, es bien distinta. El «ímpetu vital» de un pueblo recae en el vigor de las «vidaduras» de sus miembros e instituciones, según se manifiesta en el desarrollo de nuevas creencias que se incorporan a la morada vital y a través de ésta llegan incluso a sobrepasar las propias fronteras y a ser aceptadas igualmente como creencias en las moradas vitales de otros pueblos. Esto es, ideas, vidaduras que surgen por y en una morada vital determinada, pero que llegan, al ser aceptadas por la comunidad, a formar creencias que regiran en la nueva morada vital, en un continuo proceso de transformación. En los pueblos dotados, en una época determinada, de un extraordinario «ímpetu vital», estas creencias se universalizan y son, al principio, ideas que se exportan a otras moradas vitales y que llegan a instalarse en ellas como nuevas creencias. Así, lo que fue, en su comienzo, sólo una idea que respondía a una circunstancia concreta ha llegado a ser creencia instalada en una morada vital ajena a la primera. Este es el proceso mediante el cual las ideas llegan a ser universales: no mediante la abstracción filosófica, sino a través de la concreción histórica. De ahí también que los valores universales parezcan acompañar a aquellos pueblos que por su «ímpetu vital» se colocan, como líderes históricos, a la cabeza del desarrollo humano. Así sucedió, en nuestro mundo occidental, con Grecia y Roma, con España, Francia, Inglaterra y Alemania; y así sucede hoy día con Estados Unidos.

De lo dicho hasta aquí se nos hace ahora patente lo limitado de la anterior afirmación de Castro: «Habrá españoles mientras los habitantes de la Península Ibérica y quienes participen de su misma 'morada vital' conserven ésta». Claro que, por definición, todos los pueblos poseen una morada vital peculiar; pero, como ya dijimos, sólo en las sociedades más primitivas se podría concebir ésta en un estado estático. En los demás pueblos, la morada vital evoluciona; y su trayecto se muestra con especial vigor, precisamente en aquellos pueblos dotados de «ímpetu vital». En consecuencia, el español medieval vivía en una morada vital que se asemejaba más a la de los demás pueblos europeos que participaban en las Cruzadas, que a la de los españoles de la segunda mitad del sgo XX. Y del mismo modo, el francés actual vive en una morada vital mucho más parecida a la de su vecino español, alemán o inglés, que a la morada vital que produjo la *Chanson de Roland*. No pretendo con esto abogar por una historia horizontal a expensas del desarrollo vertical; ambos aspectos son esenciales y deben formar parte de la reconstrucción histórica. Américo Castro procedió acertadamente y logró establecer cuándo y cómo el español tomó conciencia de serlo. Pero, a partir de ese momento el historiador debe prestar atención no sólo a lo que permanece (Américo Castro, Menéndez Pidal) sino también a las modificaciones que se introducen en la morada vital que llamamos española. Esta es española no por conservar elementos (aunque muy bien

⁶⁰ *Ibid.*, p. 115.

pueda tenerlos) de aquella primera morada vital que se reconoció como española, sino por proceder de ella a través de una permanente evolución, donde las ideas que hoy surgen de su seno, son las creencias que mañana motivarán nuevas ideas en el proceso continuo del quehacer histórico. Esta afirmación, así enunciada lleva implícita otra que sólo hoy empieza a ser reconocida⁶¹: Las ideas que poseen valor, las que verdaderamente importan, son las que surgiendo del seno de las propias creencias, llegan ellas mismas a funcionar como creencias. Es decir, las ideas adquieren valor sólo en relación con la morada vital de donde proceden; un valor que se crea desde dentro y que no existe, por lo tanto, fuera de la morada vital. Los valores universales se consiguen según indicamos, cuando las ideas que provienen de una morada vital llegan a funcionar como creencias en las moradas vitales de otros pueblos. Pero incluso en estos casos, el valor de esas ideas universalizadas proviene siempre desde dentro, de su relación con una morada vital concreta.

De este modo, aun cuando Américo Castro nos ha servido de punto de partida, si proyectamos sus postulados bajo la pauta señalada por Ortega y Gasset, llegamos a conclusiones que suponen una superación del determinismo a que Castro nos sometía. Además, la reconstrucción histórica a que ahora apuntamos será más íntima, más objetiva, y lo que es más importante aún, por primera vez será capaz de librarse de la hasta ahora inevitable sujeción a unos valores preconcebidos, contenidos en la ideología del historiador. Sirvanos como ejemplo del alcance de lo que aquí señalamos, la siguiente afirmación de Américo Castro: «He procurado, por lo mismo, reflejar en mis libros tanto los aspectos positivos como los negativos de la historia hispánica»⁶². Lo que nos entrega, sin embargo, no es la «historia hispánica», sino la interpretación de Américo Castro sobre una posible historia hispánica. Para poder «reflejar los aspectos positivos como los negativos», tiene que partir de una serie de valores preconcebidos a los que irá luego ajustando el pasado. Por lo que también ignorará aquello del pasado que le sea indiferente. De ahí que para Castro «historiar requiere entrar en la conciencia del vivir de otros a través de la conciencia del historiador»⁶³. Pues la morada vital de un pueblo en cualquier momento de su evolución es, según Castro, contemplada y revivida «desde y en la morada de vida del observador. Consecuencia de ello es que la visión del pasado se disponga desde la disposición vital del contemplador, y que la imagen resultante tenga más de intuición solicitada que de construcción a prueba de escepticismos»⁶⁴. Esta posición de Castro parte de su convencimiento del «fracaso de todo intento para fundar sobre suelo firme la existencia autónoma de los valores»⁶⁵. Y así es, en efecto, si consideramos los «valores» como algo externo con existencia propia. Sin entrar ahora

61 Véase mi «Introducción» a José Luis Abellán, *El erasmismo español*, sobre todo las páginas que dedico al significado de la obra de Abellán.

62 Américo Castro, *Claridad y precisión historiográficas*, p. 11.

63 Américo Castro, *Dos ensayos*, p. 34.

64 *Ibid.*, p. 22.

65 *Ibid.*, p. 25.

en la delicada cuestión de qué son los valores, sí diré que los considero íntimamente unidos a una morada vital concreta y, sólo explicables y reconocibles a través de ella. En potencia toda toma de conciencia de estar viviendo en una morada vital (que supone ya un juicio, una valoración), tiene un valor digno de ser historiado. Pero para que ese valor trascienda es necesario que pase a formar parte de la morada vital. Lo caduco es la idea que deja el ámbito de las ideas sin llegar a ser creencia. Un paso final sería el de trascender los límites de un pueblo, de una morada vital y llegar a formar parte de las moradas vitales de otros pueblos; entonces aquella idea llega a universalizarse y su valor a ser reconocido como universal.

JOSE LUIS GOMEZ-MARTINEZ