

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Cecilia Alfarrina*  
*Biblioteca Universitaria*

17



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1976

tantas partes como pasos he dado." (*La pensée et le mouvant*, "Librairie Félix Alcan", Paris, 1934, p. 182.)

Así hablaría, sin dudas, el mítico héroe, porque el razonamiento de Zenón coincide con el de la vida práctica, pues como entre dos posiciones de un movimiento hay un *pasaje* que permite franquear ese intervalo, tendemos a establecer más y más subdivisiones en el mismo pasaje, porque no comprendemos que se pueda pasar de una posición a otra sin el concurso de puntos intermedios. Todo, como vemos, por la razón de haber sustituido el movimiento por su trayectoria.

Concluye Borges diciendo: "Zenón es incontestable, salvo que confesamos la idealidad del espacio y del tiempo". (*Discusión*, *op. cit.*, p. 120.) Por mi parte, voy a permitirme esta observación: si la paradoja logra sostenerse en sí misma, pese a cuantas refutaciones se le han hecho, es porque se mueve en el plano ideal. La idealidad es la que hace posible la admirable aventura dialéctica del discípulo de Parménides, porque el espacio y el tiempo son capaces de una infinita división siempre que se les "piense", en cuyo caso podemos hacer con ambos lo que se nos antoje. Pero el movimiento, que es inevitable conjunción de espacio y tiempo, no admite subdivisión alguna: es simplemente un ir "desde aquí hasta allí", a lo largo del espacio y en el tiempo. Se dirá que toda dimensión es siempre relativa, de manera que los diez metros interpuestos entre la tortuga y Aquiles bien puede ser el agregado de un inagotable número de partes. Pero en el mundo real no es así, aunque "teóricamente" pueda y hasta deba ser. Pues un metro, o cualquier equivalente suyo, es y sólo puede ser *un* metro. Porque el mundo espacio-temporal es de magnitudes discontinuas, por tanto, finitas. Como vemos, también en lo que de "eternidad" se esconde en la sutil argumentación del discípulo de Parménides halla Borges un atrayente motivo de reflexión. Con su humor habitual, concluye diciendo: "¿Tocar a nuestro concepto del universo, por ese pedacito de tiniebla griega [...]?" (*Ibid.*)

## LA "MORADA VITAL" Y LO HISTORIAL EN LA OBRA DE AMÉRICO CASTRO

JOSÉ L. GÓMEZ-MARTÍNEZ  
Dept. of Romance Languages  
The University of Georgia  
Athens, Georgia 30602.

LA BÚSQUEDA sistemática del "señor español" que había de caracterizar a los hombres del 98 y a las generaciones subsiguientes, entró en una fase decisiva con la publicación, en 1948, de *España en su historia* de Américo Castro. Sus originales teorías fueron a la vez aplaudidas y tenazmente criticadas. La concepción historiográfica de Castro, cuyos principios teóricos provienen de Dilthey,<sup>1</sup> se enfrentó, en sus comienzos, con la oposición general de los historiadores.<sup>2</sup> Ello dio origen a una polémica, la más incitante y por sus proporciones la más notable del siglo XX hispánico, que si bien polarizó muchas de las investigaciones, enriqueció de tal modo la comprensión de la historia española, que en la actualidad parecería absurda una historia de España que no tomara en consideración algunos de los postulados enunciados por Américo Castro.

### I. Los supuestos teóricos

El edificio de su concepción historiográfica se asienta fundamentalmente en dos aspectos básicos: la determinación de lo "historial" y de la "morada

<sup>1</sup> Véase a este propósito mi estudio, "Dilthey en la obra de Américo Castro", *Abside*, 37 (1973): 461-471.

<sup>2</sup> La crítica más contundente fue la llevada a cabo por Claudio Sánchez-Albornoz en su monumental obra, *España, un enigma histórico*, 2 vols. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956). Véase sobre el particular mi estudio, "Américo Castro y Sánchez-Albornoz: Dos posiciones ante el origen de los españoles", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 21 (1972): 301-320.

vital". Américo Castro reaccionó desde un comienzo contra las historias tradicionales, contra el deseo desmesurado de objetividad que las hacía meras narraciones de sucesos, más o menos importantes, dispuestos en cierto orden cronológico, ya que para él, "la ingenua urgencia de narrar o averiguar sin más, lo que pasó, hace olvidar a veces la auténtica realidad de los hechos y de las obras de la historia humana, una realidad sólo historiable cuando es puesta en correlación con la estructura humana en que existe, y con los valores en los cuales se hace significante".<sup>3</sup> De ahí que no todo lo sucedido y hecho por la humanidad sea digno de ser historiado. Castro agrupa el pasado en tres categorías: lo cronicable, lo narrable y lo historiable, que él mismo nos define como sigue:

a) *El nivel más bajo corresponde a los grupos llamados primitivos: son vías muertas de lo humano, marcan el paso indefinidamente. Una descripción de cómo existen basta para expresar la realidad de su vivir; sus comportamientos son fácilmente referibles a sus motivaciones: fisiológicas, psíquicas, económicas. Sus acciones duran por su reiteración.*<sup>4</sup>

b) *Por encima de lo que llamo espacio vital describable, aparece la vida de tipo narrable. La de ciertos pueblos —total, o parcialmente, o a trechos— es tema para la narración y nada más... Cabe dentro de la vida narrable mucho de lo denominado hoy progreso y civilización... A este tipo de vida le aplicaría el calificativo de "importante", y su forma expresiva sería la crónica o la "eventografía", no la "historiografía" propiamente dicha (Dos ensayos, pp. 23-24).*

c) *Lo historiable, sea fenómeno individual o colectivo, expresa vida total que se afirma como vida abierta y problemática —sea como conciencia de estar existiendo, sea como respuesta clara y pensada a problemas que el existir plantea (Dos ensayos, p. 25).*

De estas tres categorías del pasado, sólo la más elemental, "lo describable", por formar ya parte —si no en nombre sí en la práctica— de los estudios históricos, fue aceptada sin crítica. La distinción, sin embargo, entre "lo narrable" y "lo historiable" es más vaga, y sólo podremos llegar a ella a través de una comprensión de los métodos empleados por Américo Castro, para quien "la especial y suprema forma de vida humana —historiable a la vez que narrable— no cabe en los límites de la crónica. Los aconteci-

<sup>3</sup> CASTRO, Américo, "La tarea de historiar", *Cuadernos del Congreso*, 4 (1954), 21.

<sup>4</sup> CASTRO, Américo, *Dos ensayos: 1. Descripción, narración, historiografía. 2. Discrepancias y mal entender* (México: Porrúa, 1956), p. 23.

mientos en las vidas dignas de historia, aparte de que en sí mismos sean importantes, resaltan en ellas como condición o fondo de la creación propiamente historiable" (*Dos ensayos*, p. 26).

Ahora bien, los conceptos "especial y suprema forma de vida" y "vidas dignas de historia" sólo pueden ser captados en su estrecha relación con el lugar y la época en que tuvieron lugar. Castro ya nos indica que "los hechos humanos necesitan ser referidos a la vida en donde acontecen y existen. Esa vida es, a su vez, algo, concreto y especificado, que se destaca sobre el fondo genérico y universal de lo humano".<sup>5</sup> Por ello la "primera obligación del historiador es intuir y tener presente el área interior en donde la historia acontece" (*Ibid.*, p. 22). O con otras palabras: "La realidad de 'lo histórico' consiste en un 'estar en algo' eso que empieza por ser. Al 'en' dónde 'está' lo histórico de la vida humana lo llamo 'morada vital'" (*Ibid.*, p. 21). Es aquí donde Américo Castro se aparta de las concepciones historiográficas tradicionales, pues según él "la historia descansa sobre saberes de experiencia, empíricos, cuya dimensión más importante —su valiosidad— es indemostrable, aunque sí intuible".<sup>6</sup> y por ello "la historiografía no puede cobijarse bajo una ciencia que le sirva de cúpula, rica de conceptos fijos y unívocos, al menos cuando se aspira a hacer ver el pasado como una estructura y en una perspectiva de valor".<sup>7</sup> Reflexiones que le llevan a concluir que el historiador "ha de habérselas con objetos expresivos del vivir de otros hombres, y ha de participar, en alguna forma, del movimiento vital de quienes lucharon, creyeron, pensaron, sintieron y crearon, ya que actividades de esa clase se dan dentro de la experiencia personal de cada uno".<sup>8</sup> Lo que Castro nos está diciendo es que "historiar requiere entrar en la conciencia del vivir de otros a través de la conciencia del historiador, es decir, sirviéndose de su vivencia del vivir de otros".<sup>9</sup>

Las alas de la intuición en la obra de Castro, sin embargo, se neutralizan al encontrarse ésta encerrada en la jaula de la "morada vital" que la condiciona y, en cierto modo, determina: "Todo ser humano se nos aparece viviendo, en cuanto hombre, en y desde una vividura. Ésta se hace presente en un modo y en un curso de vida, condicionados... por ciertas tendencias

<sup>5</sup> CASTRO, Américo, "La tarea de historiar", p. 21.

<sup>6</sup> CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, 4a. ed. (México: Porrúa, 1971), p. 108.

<sup>7</sup> CASTRO, Américo, "Ser y valer: dos dimensiones del pasado historiable", *Cuadernos del Congreso*, 24 (1957), 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> CASTRO, Américo, *Dos ensayos*, p. 34.

posibilitantes y por ciertas tendencias excluyentes, es decir, por un cierto modo de hacer y de no hacer, por acciones y por omisiones".<sup>10</sup> Por ello él mismo nos previene de que "no cabe hablar plenamente de historia cuando falta la referencia a una 'morada' interior (vital) en dónde situar los fragmentos inconexos de realidad humana".<sup>11</sup> Con lo que se deduce que la realidad de "lo histórico" está precisamente en la conexión que existe entre los hechos y las vivencias humanas que los motivaron, sólo relacionables a través de una "morada vital". Veamos lo que dicho término significa 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 la sustancia clásica; es una realidad dinámica, 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 como" los hombres manejan su vida dentro de esta morada, toman conciencia de existir en ella, y entonces lo llamo "vividura". Ésta sería el modo "vivencial", el aspecto consciente del funcionar subconsciente de la "morada".<sup>12</sup>*

La creación más original de Castro es, sin duda, ésta expresada en la "mo-

<sup>10</sup> CASTRO, Américo, *Ensayo de Historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes* (New York: Feger, 1950), p. 10.

<sup>11</sup> CASTRO, Américo, "La tarea de historiar", pp. 21-22.

<sup>12</sup> CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, pp. 109-110.

rada vital". Una comparación con aquellos pensadores que trataron el particular, nos servirá para mejor delimitar y concretar la posición de Américo Castro. El concepto de la "morada vital" nace por la necesidad de considerar al hombre no como un ser individual, sino como un miembro de la sociedad en que vive. Un paralelo a este principio había sido ya establecido por Dilthey, para quien, nos señala Holborn, "The individual is a member of society; by its civilization he is moulded, while most of his actions and reactions are determined by social habits and values".<sup>13</sup> Dilthey, sin embargo, no se detiene ahí. Si la sociedad determina en cierto modo a los individuos, éstos son los que la forman. Por ello puede concluir que la nación es capaz de ilimitadas posibilidades. Por otra parte, cada generación olvida las experiencias de las anteriores. Castro, que arranca de Dilthey, al meditar sobre la historia de España, llega a la conclusión de que la morada vital limita de algún modo las posibilidades de la nación. Al mismo tiempo se ve forzado a reconocer cierta continuidad entre las sucesivas generaciones: "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".<sup>14</sup>

A pesar de su oposición a las conclusiones de Dilthey, la vida para Castro es dinamismo: "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".<sup>15</sup> Tanto en su oposición a Dilthey como en la creencia en una "invariante" que enlace las distintas épocas de un pueblo, Américo Castro se acerca a la escuela de Menéndez Pidal. Claudio Sánchez-Albornoz, cuyo concepto de la "contextura vital" es tan similar al de la "morada vital" de Castro, señala igualmente: "Dilthey cree que los pueblos son capaces de ilimitadas posibilidades, y lo son en verdad en el perpetuo avanzar del tiempo. Pero, como apunté hace casi diez años, creo ahora —y Castro me acom-

<sup>13</sup> HOLBORN, Hajo, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", *Journal of the History of Ideas*, 11 (1950), p. 110.

<sup>14</sup> CASTRO, Américo, "El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 3 (1949), p. 227. Más información sobre el particular encontrará el lector en mi estudio "Dilthey en la obra de Américo Castro".

<sup>15</sup> CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, p. 110.

paña hoy en la creencia— que ante toda nueva volición histórica las comunidades nacionales no pueden elegir sino uno de los varios caminos que su estilo de vida presenta a su libre decisión”.<sup>16</sup>

Tanto Castro como Sánchez-Albornoz consideran al hombre parte integrante de la sociedad. Ésta moderará y limitará, en cierto modo, las posibilidades de aquél. De ahí la necesidad de una unidad que considere al hombre “dentro” de la sociedad, viviendo “en” la sociedad. La “morada vital” o “contextura vital” sería la respuesta ideal. Una vez establecida la necesidad, ambos historiadores discrepan en cuanto a su origen y aproximación filosófica. Américo Castro nos señala que a “este respecto merece recordarse lo dicho por Oswald Spengler, en cuya obra (1918-1922) sigue habiendo aciertos parciales... He aquí dos de esos aciertos: ‘Las razas de Occidente no son las creadoras de las grandes naciones, sino su consecuencia... Hacia el año 1000, los hombres más importantes se sienten ya dondequiera alemanes, italianos, españoles o franceses. Seis generaciones antes, sus abuelos se sentían, en lo profundo de sus almas, francos, longobardos o visigodos.’”<sup>17</sup> Castro también considerará el origen de los españoles “hacia el año 1000”. Rechaza, no obstante, la concepción determinista de Spengler, quien, en palabras de Maravall, “ve la Historia como la pululación inconexa de una variedad de unidades aisladas a las que llama culturas... pero Spengler supone, incluso, que nacen sin necesidad de semilla que transmita la vida de unos individuos a otros. Las culturas de Spengler, hacia dentro, no son más que ‘grupos de afinidades morfológicas’, y hacia afuera, sistemas tan cerrados que nada se hereda de unos a otros”.<sup>18</sup> Castro rechaza igualmente la imagen biológica que Spengler da a la historia de una civilización, según la cual cada cultura posee sus propias posibilidades de expansión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás.

El sistema rígido que nos proporciona la imagen biológica de Spengler hubiera predestinado un fin cierto y determinable a la morada vital. Castro, al igual que Toynbee, rechaza este determinismo positivista y considera que si bien la morada vital de lo que llamamos hoy español puede llegar a desaparecer, no es algo que tenga necesariamente que suceder. Es ésta, en definitiva, la diferencia más notable entre la “morada vital” y la “contextura

<sup>16</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *España, un enigma histórico*, 2 vols., 3a. ed. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971), t. I, p. 56.

<sup>17</sup> CASTRO, Américo, *Los españoles, cómo llegaron a serlo* (Madrid: Taurus, 1965), p. 151.

<sup>18</sup> MARAVALL, José Antonio, *Teoría del saber histórico*, 3a. ed. (Madrid: Revista de Occidente, 1967), pp. 260-261.

vital”. Para Sánchez-Albornoz existe una continuidad esencial a través del tiempo, que permite, a pesar de las obvias diferencias entre los iberos y los españoles del siglo XX, trazar una línea de unión entre las sucesivas contexturas vitales. Por otra parte, si bien Castro y Toynbee coinciden en el establecer un principio concreto a la morada vital, y librar a ésta del carácter determinista que le proporciona Spengler, la obra de Castro supone una de las reacciones más formidables contra el autor de *A Study of History*. Recordemos aquellas palabras de Toynbee en su ensayo “My view of History”, donde afirma: “One of my own cardinal points was that the smallest intelligible fields of historical study were whole societies and not arbitrarily insulated fragments of them like the nation-states of the modern West”.<sup>19</sup> Américo Castro es de la opinión de “que el curso de la vida española ha sido muy diferente de la del resto de los pueblos europeos”.<sup>20</sup>

Marcel Bataillon, en cierto modo coincidiendo con Toynbee, opone a la obra de Castro su concepción de la “historia horizontal”, o la historia de una época de una civilización: “Cette histoire d’époque étant dite horizontale. il faut appeler verticale votre histoire à vous, qui traverse de nombreux étages de siècles pour ressaisir dans son unité l’histoire hispanique”.<sup>21</sup> De ahí que la historia horizontal de Bataillon lo sea también de Europa, o con más precisión de la cristiandad occidental, mientras que la historia vertical de Castro lo es solamente de España. La diferencia entre ambos métodos de aproximación a la realidad histórica lleva implícito, como ya se indicó, algo más, que oportunamente destaca Bataillon: “Votre thèse, très forte, est que l’histoire hispanique ne peut s’inclure sans plus dans l’histoire de l’Occident”. (*Ibid.*, p. 9.) Afirmación que le parece inadmisibles: “Mais je ne suis guère disposé à croire que l’histoire ‘verticale’ puisse arriver à définir des structures nationales formulables de manière univoque et simple”. (*Ibid.*, p. 11.) Con ello Bataillon no pretende, de ningún modo, negar el valor de la historia vertical, sino hacer notar la íntima relación entre ésta y la historia horizontal. Relación que desarrollaría después más ampliamente Sánchez-Albornoz al comentar la obra de Castro, para finalizar afirmando: “La historia vertical de cualquier comunidad vital o cultural sólo es concebible en permanente conexión con la historia horizontal de las co-

<sup>19</sup> TOYNBEE, Arnold J., *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948), p. 9.

<sup>20</sup> CASTRO, Américo, *Dos ensayos*, pp. 48-49.

<sup>21</sup> BATAILLON, Marcel, “L’Espagne religieuse dans son histoire”, *Bulletin Hispanique*, 52 (1950), p. 7.

comunidades culturales y vitales de que ha ido formando parte activa al correr de los tiempos".<sup>22</sup>

La historia horizontal, precisamente por ser historia de época, posee un carácter más objetivo que la historia vertical. Bataillon, no obstante, reconoce que, en definitiva, toda historia es una interpretación personal: "J'ai pris de plus en plus conscience que ma vision de ce passé était commandée par 'notre' présent et par 'ma' position dans ce présent".<sup>23</sup> Por ello señala que en ningún momento "je n'entends pas disqualifier par ces considérations votre histoire verticale et nationale, au nom d'une objectivité impossible". (*Ibid.*, p. 13.) A lo que Bataillon se opone es a la interpretación de la historia a través de nuestra experiencia vital. Esto que Bataillon pretende reprochar es, no obstante, según Castro, una primera etapa necesaria a todo historiador, puesto que éste "ha de habérselas con objetos expresivos del movimiento vital de quienes lucharon, creyeron, pensaron, sintieron y crearon, ya que actividades de esa clase se dan dentro de la experiencia personal de cada uno".<sup>24</sup> La historia así concebida se hace muy personal y corre el peligro de perder la perspectiva de la época en consideración, al mismo tiempo que gana en valores actuales. Así cuando Bataillon nos indica: "Nous sommes logés à la même enseigne, que nous faisons de l'histoire verticale ou horizontale, nationale ou générale. Nous travaillons selon notre temps et pour notre temps. Et refuser de voir le passé avec les lunettes de notre temps, n'est-ce pas accepter inconsciemment de la voir avec celles de nos pères ou de nos grands-pères?".<sup>25</sup> Lo que nos está proponiendo es una historia de una época desde la época, mientras que el resultado de la posición de Castro sería una interpretación de la historia a través de los valores vigentes en la actualidad: "La historia auténtica de un pueblo, lo que en su vida haya de 'historiable', ha de construirse desde un presente

<sup>22</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *España, un enigma histórico*, t. I, p. 35.

<sup>23</sup> BATAILLON, Marcel, "L'Espagne religieuse", p. 13.

<sup>24</sup> CASTRO, Américo, "Ser y valer", p. 3.

<sup>25</sup> BATAILLON, Marcel, "L'Espagne religieuse", p. 14. Estas diferencias no impiden que Bataillon acepte el concepto de "morada vital" como una creación fecunda: "Castro aspire ainsi à définir quelque chose de plus réel que la fuyant 'Volksgeist', cette vague constante raciale ou cette vague conscience collective. Pour qui suit le progrès de sa pensée depuis six ou sept ans, il est émouvant de le voir renouveler son vocabulaire pour dépasser la 'vivencia' déjà banalisée en espagnol comme décalque de l'Erlebnis de Dilthey. Employant 'vividura' pour évoquer une modalité définie d'expérience vécue, il a appelé demeures vitales, 'moradas vitales', ces formes hospitalières de pensée et de sentiment que l'homme hérite et qu'il habite comme sa langue maternelle". Reseña de "Le Sultan Saladin et les littératures romanes", de Américo Castro, *Revue de Littérature Comparée*, 29 (1955), p. 272.

retrospectivo, porque sólo así se revelan la trascendencia y la valía de lo que el tiempo no se llevó, y también de lo que meramente servía para hacer perceptible el curso temporal de los días y las noches".<sup>26</sup>

En resumen: Américo Castro nos proporciona, por primera vez, un método capaz de concretar y establecer la realidad histórica de un pueblo. Su concepción de la "morada vital" se diferencia básicamente de la "contextura vital" de Sánchez-Albornoz en el poseer un principio concreto hacia el año 1000; pues para Castro sólo entonces el español adquiere conciencia de serlo, ya que ser español y habitante de la Península Ibérica son dos cosas distintas. Contra el pensamiento de Dilthey, cree que un pueblo no es capaz de posibilidades ilimitadas, y que lejos de olvidar cada generación las experiencias de la anterior, existe una "invariante" en la evolución de la "morada vital" que hace a los habitantes del siglo XX ser tan españoles como a los del siglo XII. Se aparta de Spengler en lo referente al carácter determinista que éste daba a la historia, ya que, según Castro, la "morada vital" no tiene necesariamente que desaparecer. En oposición a Toynbee y Bataillon, cree que sólo la historia nacional puede llegar a establecer la verdadera realidad histórica de un pueblo. Para la determinación de la "morada vital" emplea un método, nos dice Gaos, que responde a "una filosofía existencial".<sup>27</sup> Gilman nos describe del siguiente modo el proceso que sigue Castro en el historiar: "He doesn't begin with observation of facts but with what is called 'intuition' and what used to be called 'appreciation'. Or to use an even older and truer word about man's relation to values, Castro 'loves' before he observes".<sup>28</sup>

## II. Algunas reflexiones en torno a la "morada vital española"

Se considera arbitraria o sin sólido fundamento la afirmación de Castro de que los "españoles" comienzan a serlo hacia el año 1000. Se le enfrenta a su posición el obvio impacto que lo visigodo tiene en la España medieval, y se pretende con ello demostrar una continuidad esencial en el ser histórico español. Como prueba se da énfasis a la escasa islamización de la España cristiana, a pesar de los ocho siglos de presencia árabe en la Península.

<sup>26</sup> CASTRO, Américo, "Claridad y precisión historiográfica", *Cuadernos del Congreso*, 33 (1958), p. 6.

<sup>27</sup> GAOS, José, "España en su Historia", *Cuadernos Americanos*, 47, No. 5 (1949), p. 213.

<sup>28</sup> GILMAN, Stephen y HARVEY PEARCE, Roy, "The Structure of Spanish History", *Explorations*, 6 (1956), p. 33.

Si se analiza el problema en el amplio conjunto de la realidad de la época, se observa que el cristiano de la España medieval no "sigue" viviendo en la morada vital visigoda de un modo inconsciente, no es arrastrado por ella, sino que se agarra a ella como a una tabla de salvación. O sea, el ser "godo" es una de las posibilidades abiertas a su libertad en el hacerse. Pero ocurre que el mismo hecho de que "el ser godo" sea una posibilidad, indica que también tenía abierta a su opción electiva la posibilidad opuesta el "no ser godo". Si el "español" medieval hubiera vivido dentro de una "morada vital goda", el mismo "estar en" ella le hubiera abierto, en efecto, multitud de posibilidades, pero estaría fuera de los límites de su "libertad" el no ser godo. Visto desde este ángulo, el problema queda, en cierto modo, transformado. No será tan importante el establecer hasta qué punto el hombre medieval de la España cristiana se sentía ser godo, como el determinar qué proporción de este sentimiento constituía una reacción, un no querer ser moro o judío.

"Yo soy yo y mi circunstancia", decía Ortega y Gasset. Con ello no quería establecer una dualidad, fijando la atención en el yo en las entidades que nos rodean. Se proponía más bien establecer una relación dinámica entre el "yo" y las "circunstancias". Una relación activa y actual. Un quehacer. El tradicionalismo histórico —Sanchez-Albornoz y Menéndez Pidal—, al establecer desde el principio un sujeto que se desarrollaba en el espacio y en el tiempo, supervaloraba el pasado. Éste se erigía como determinante. El pasado decidía, en cierto modo, de entre las posibilidades del presente, el destino del futuro. Bajo estos principios se podía hablar del "carácter de los españoles", de la "psicología del pueblo español", no sólo con referencia al pasado, sino como una fuerza operante en el presente y profetizadora del futuro. El historicismo, sin embargo, viene a abrir un nuevo horizonte de posibilidades. No es el "ser" lo importante, sino el "estar en", el hacerse. El hombre tiene que hacerse a sí mismo. En cada momento de su vida se enfrenta con la necesidad de elegir entre un haz de posibilidades. Pero esta elección está condicionada por sus creencias. Por supuesto, las creencias, en su mayor parte, provienen del pasado. Este pasado opera, sin embargo, no en cuanto pasado, sino en relación a su "estar en" un presente vivo. Así, las creencias actuales de la sociedad son las que forman las "circunstancias" del individuo en cualquier época determinada y se presentan en forma de posibilidades y dificultades en el quehacerse. No quiere esto decir que tenga el individuo, como ser único en su identidad, que seguir o aceptar las creencias de la sociedad. Puede muy bien oponerse o rebelarse. En todo caso, por oposición

o por adopción, sus creencias estarán influidas por aquellas de la sociedad.<sup>29</sup> Visto de este modo el funcionar del pasado no como pasado, sino como algo operante en el presente, la realidad de éste —traducida en las posibilidades y dificultades que ofrece a la libertad del quehacerse individual— estará sólo secundariamente subordinada al pasado. Cuando decimos que no puede conocerse el "ayer" sin el "anteayer", no pretendemos afirmar que el conocimiento del "ayer" sea de por sí bastante para la comprensión del "hoy". El "ayer", sólo en la proporción en que actúa en el presente, es, sin duda, un ingrediente esencial, pero no único, del quehacerse del individuo y por proyección de la sociedad.

Pero volvamos a nuestro problema. Al decir: yo soy español, no pretendo tanto afirmarme en la idea de "ser español" como indicar que no soy francés o inglés. Del mismo modo el cristiano de la España medieval al afirmarse en su querer ser godo, nos está indicando que vivía en una morada vital que no era la estrictamente goda. En efecto, la morada vital de la España medieval incluía también las posibilidades de ser moro o judío. El cristiano medía su autenticidad con la vara de lo moro o judío. Es decir, era cristiano en la medida que no era ni moro ni judío.

La España medieval, por lo tanto, supone un verdadero cambio; un comienzo de algo que no ha sido interrumpido hasta nuestros días. A este "algo" es a lo que denominamos "español". No se pretende con ello negar valor operante a lo godo, a lo romano o a lo ibérico, sino, más bien, invertir el orden al establecer las relaciones. La morada vital de la España medieval no se encuentra subordinada, en la forma de una proyección, a la morada vital de la España ibérica, romana o goda.

<sup>29</sup> El término "influencia" es en nuestro caso ambiguo. Así, se habla de la "influencia" goda, como queriendo indicar una oposición a la "influencia" mora o judía. Pero la "influencia" que en la formación de la morada vital pueda existir no depende de su contenido. La verdadera "influencia" es aquella que motiva la elección de una posibilidad entre las muchas opciones abiertas al hacerse de la vida (tanto social como individual). De ahí que, paradójicamente, pueda hablarse de una fuerte influencia islámica o judía en la formación de la morada vital española, aun cuando el contenido de ésta no sea ni moro ni judío.