

LA POSIBILIDAD DEL EXILIO: EN TORNO A LA REALIDAD HISTÓRICA DE ESPAÑA DE AMÉRICO CASTRO¹

The exile as a possibility: Regarding the historical reality of Spain in Américo Castro

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA

Universidad Complutense de Madrid

esmebala@ucm.es

Cómo citar/Citation

Balaguer García, E. (2025).

La posibilidad del exilio: en torno a la realidad histórica de España de Américo Castro.

Revista de Estudios Políticos, 209, 79-101.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.209.04>

Resumen

Castro, como otros pensadores, filósofos, literatos o intelectuales españoles, también hace de España un problema filosófico: ¿existe una esencia o naturaleza específica de lo español? *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, que publica en 1948, es la puerta de entrada a un nuevo paradigma historiográfico en el que Castro asienta las categorías historiológicas que le van a permitir comprender la forma en la que el español ha vivido desviviéndose. La «vividura» y la «morada de la vida» son categorías que ponen de relieve que el problema de España se remonta a la convivencia pacífica y beligerante de tres formas de vida o de tres castas que han hecho lo español y que dan forma a ese «nosotros» de la historia de los españoles: los cristianos, moros y judíos. La experiencia del exilio para Castro es la apertura de posibilidad hacia el futuro con el fin de comprender nuestro pasado histórico desde una nueva luz que permita devolver la unidad a la forma de vida que se había estado viviendo y ejecutando en la vividura española frente a los relatos de diferenciación de las «dos Españas».

¹ Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación «La “Tercera España”: génesis y usos públicos de un concepto político (1936-2020)» (PID2020-114404GB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Palabras clave

Castro; exilio; realidad histórica; vividura; morada de la vida; dos Españas; judíos; moros; cristianos.

Abstract

Like other Spanish thinkers, philosophers, writers, and intellectuals, Castro also turns Spain into a philosophical problem: does a specific essence or nature of «Spanishness» exist? *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (*Spain in Its History: Christians, Moors, and Jews*), published in 1948, serves as the gateway to a new historiographical paradigm in which Castro establishes the historiological categories that will enable him to understand the way in which the Spaniard has lived by exhausting themselves in living. The notions of «vividura» (*lived experience*) and «morada de vida» (*dwelling of life*) highlight that the problem of Spain traces back to the peaceful yet conflictual coexistence of three ways of life or castes that have shaped what is considered Spanish and that form the basis of the collective «we» in the history of the Spanish people: Christians, Moors, and Jews. For Castro, the experience of exile opens up the possibility of a future-oriented perspective from which to reinterpret the historical past, allowing for the restoration of unity to a way of life that had been lived and enacted through the Spanish *vividura*, in contrast to the divisive narratives of the «two Spains.»

Keywords

Castro; exile; historical reality; *vividura*; *morada de la vida*; two Spain; jews; moors; christians.

Lo que yo quiero es volver
sin volver atrás de nada.
Yo quiero ver y tocar
con mis sentidos España,
sintiéndola como un sueño
de vida, resucitada.
JOSÉ BERGAMÍN (1957)

SUMARIO

I. DEL JEROGRÁFICO QUE ES TODA VIDA. II. HACIA UNA ECDÓTICA DE SU OBRA. III. LA NUEVA LUZ DE LA REALIDAD HISTÓRICA. IV. ¿ESENCIALIDAD ESPAÑOLA O CONVIVENCIA DE TRES CASTAS? V. «NO HAY DOS ESPAÑAS, PORQUE NINGÚN PUEBLO ES DOS». BIBLIOGRAFÍA.

I. DEL JEROGRÁFICO QUE ES TODA VIDA

Américo Castro ocupa un lugar central en la reflexión sobre la identidad histórica de España. La experiencia desgarradora del exilio y su formación en filología e historia le permitieron replantear las raíces del ser español desde una mirada crítica e histórica. Este texto pretende recuperar su análisis de la realidad histórica de España para arrojar luz sobre la cuestión de si es posible categorizar como *tercera España* a aquellos intelectuales que se exiliaron.

Si pensamos el exilio en términos de apertura para comprender el pasado de la historia de una comunidad y explorar, desde la óptica que arroja la lejanía, las razones de su persecución, exclusión y final expulsión, entonces Américo Castro constituye un ejemplo paradigmático de esta comprensión filosófica del exilio. La experiencia y condición en la que quedaba el exiliado fue, para Castro, el acicate idóneo para proyectar *nueva luz* sobre una comunidad que había quedado dividida en dos partes, pero cuya forma de vida histórica llevaba el sello de la unidad. En el exilio, Castro traza la biografía de la comunidad política que habitó la península ibérica desde bien entrado el siglo VIII para reconectar en un mismo prisma conceptos como historia, convivencia y territorio. A este periodo Castro lo llamó la «edad conflictiva». Hizo de España, al igual que Ortega hizo no solo de España, sino también de Europa, un problema filosófico, siguiendo la estela regeneracionista (Martín, 2022: 86).

La obra de Castro es la muestra de la fructífera colaboración entre la historia y la literatura. Castro nunca se limitó a ser un filólogo positivista, sino un historiador de la cultura y la literatura (Conde, 2022: 35). Esto responde a su formación, pero también a que consideraba la literatura como un fenómeno de vida, pues, a su modo de ver, los escritores no ponen su sentir íntimo entre paréntesis. Ejemplos de ello los encontramos en las grandes novelas de la literatura universal, como en *À la recherche du temps perdu* de Proust, donde lo relevante es la narración del puro vivir de los personajes, y si dirigimos la

mirada al contexto en el que pensaba Castro, desde la invasión musulmana de la Península en el 711 hasta el s. XVIII, otros ejemplos podrían ser Quevedo, Cervantes o *La Celestina*. La literatura muestra desde dentro de sí la experiencia y las «formas de vida».

En nuestra contemporaneidad la obra de Castro pasa desapercibida y pocos son los estudios consistentes al respecto de su pensamiento; sin embargo, algunos investigadores han hecho notar que la atención que Castro puso en el problema de la conversión da pistas para estudiar el «problema judío». Castro «maintained that the conversos were instrumental in shaping modernity in Europe, not only as a *Weltanschauung* (starting with Baruch Spinoza onward to the American Founding Fathers) but predominantly as an economic network shaped around the Mediterranean Basin» (Stavans, 2021: 507).

Castro fue un pensador relevante entre 1910 y 1913. Fue una de las figuras filológicas más lúcidas del Centro de Estudios Históricos y desde 1910 dirigió la sección de lexicología. Castro fue discípulo del renombrado filólogo Ramón Menéndez Pidal, que lo orientó hacia el estudio de la gramática histórica del español. Dentro del CEH había impulsado el estudio de la semántica y la comprensión de los libros en su situación o marco temporal, pues «los hechos humanos necesitan ser referidos a la vida en donde acontecen y existen» (Castro, 2021a: 17). Con esta comprensión, el camino hacia una Historia de las ideas se abría paso. Si en 1914 Ortega era el nuevo filósofo, Castro era el nuevo filólogo.

La primera aparición de Castro en la plazuela pública del periódico español es en un artículo que Ortega publicó en 1909 en *El Imparcial*. Ortega recurre a Castro, a quien describe como un español joven e inteligentísimo, para rebatir las tesis de Unamuno y Azorín sobre la superioridad española con respecto a Europa.²

Castro desarrolló dos sensibilidades: la filológica y la histórica. Fue un filólogo interesado por la lingüística histórica, por la historia léxica y por la edición de textos medievales. Desde 1915 fue catedrático de Historia de la Lengua Española en la Universidad Central de Madrid. También fue un historiador interesado en la renovación de los métodos de la historia, sobre todo después del exilio, puesto que la Guerra Civil hizo más urgente todavía pensar la historia de España. Por ello efectuó una revisión de la misma e integró en su narración de la vida española a las minorías judía y musulmana.

Castro se exilió en Estados Unidos en 1938 y volvió a España en 1970. Como dice Francisco José Martín, volvió sin volver del todo para reintegrarse

² Véase José Ortega y Gasset, «Unamuno y Europa, fábula», *Obras Completas*. Madrid: Taurus; Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

a la vida del «exilio interior»³. La experiencia del exilio desgarró a toda esa generación de intelectuales que habían propiciado un cambio de España con la República. El exilio suponía la ruptura con la habitualidad, no saber de amigos y familiares, buscar otra tierra sobre la que «pararse a pensar», escuchar los desastres de la guerra desde la distancia.

En 1936 Castro le envió una carta a su amigo Marcel Bataillon, filólogo e hispanista francés especialista en Erasmo, a quien había conocido en la década de los veinte en el Centro de Estudios Históricos. En la carta expresaba la sensación de naufragio y *desassossego* por la ruptura violenta de una convivencia española. En 1937, con la Guerra Civil iniciada, Bataillon publicó *Erasmo y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, un estudio sobre la historia y cultura espiritual de España y la presencia de Erasmo.⁴

Ambos habían comprendido que la vivencia religiosa era un elemento fundamental en la vida del pueblo español y esa característica permitía arrojar nueva luz a la historia de España con el fin de superar la política de confrontación de las *dos Españas*:

Nos deshacen España y como un pájaro sin nido volamos enloquecidos sin saber dónde posarnos. Puede imaginarse que una España abandonada a la anarquía, o a sus sucedáneos, no me interesa para nada. La España fascista como primera medida me fusilaría. Por lo tanto, hay que esperar. Quien me diría a mi hace dos meses que habría conocido la vida del emigrante —sin ser un hombre político—. Solo Dios sabe qué pasará con mi biblioteca, sin ella no puedo hacer nada. ¿Pero qué podría hacer? ¿Para qué? El gran problema es ganarse el pan. ¿Dónde y cómo? (Munari, 2012: 104).

En la carta, Castro hace referencia a la metáfora de sentirse como un pájaro sin nido. «¿Qué podía hacer ahora?» se preguntaba. El exilio dejó a estos intelectuales en la tesitura de tener que volver a reconstruir su vida sin saber cómo.

³ Carta de Castro a Bataillon en Hendaye el 13 de septiembre de 1936.

⁴ De dicho libro Antonio Machado había escrito en el artículo «Mairena póstumo» publicado en *Hora España* en el núm. XXI que «tiene el libro una importancia capitalísima para el estudio de la cultura española del siglo XVI. Consoladora es para nosotros la lectura del libro de Marcel Bataillon, donde se dicen tantas cosas exactas y profundas sobre la Prerreforma, Reforma y Contrarreforma religiosa en España y se pone de relieve la enorme huella de Erasmo de Rotterdam a través de nuestro gran siglo. [...] es todo el libro una ingente contribución al estudio de nuestra cultura o, como dice su autor, a la historia espiritual de España».

En el trasfondo de la guerra y del exilio resonaba la pregunta de qué había en el alma de los españoles para que se siguieran matando; dicho de otro modo, por qué eran cainistas y por qué su historia se contaba en clave de la experiencia de la guerra. En una carta que Castro le escribe a Roberto F. Guisti en 1942 desde Buenos Aires se preguntaba por qué la convivencia entre los españoles se había hecho tan dura y áspera hasta sentir «la necesidad de arrojar del país, de exterminar, a quienes disientían (disiente) de lo creído y querido por los más poderosos».⁵ Castro dedicó su labor intelectual a esbozar una respuesta del «problema de España» radicado en el problema de la genealogía de su identidad (Baumeister y Teuber, 2010: 93). Paulino Garagorri ha denominado a esta nueva etapa, en la que la pregunta por el sujeto histórico de España se hace más patente, «segunda navegación» (en un sentido platónico y orteguiano). La hercúlea tarea de desentrañar, en términos generales, la vida humana, y, en términos concretos, los «aspectos del vivir hispánico» brota «de la preocupación personal, de la lacerante experiencia de la Guerra Civil del 36 al 39, del hecho de que en la historia española los antagonismos personales y sociales pudiesen desembocar en «un lago de sangre»» (Garagorri, 1984: 46).

En la primera mitad del siglo xx, la polémica historiográfica acuciante entre los intelectuales españoles versaba sobre la comprensión de España y su ser esencial: ¿qué es España y cuál es su destino? Desde dos posturas contrapuestas, unos apoyaban, como Claudio Sánchez Albornoz (*España: un enigma histórico*) o Salvador Madariaga (*Sobre el mito de los caracteres nacionales*), un discurso esencialista o sustancialista según el cual la identidad de lo español ya estaba delineada desde tiempos prehistóricos, tenía un origen inmemorial y había sobrevivido a invasiones y conquistas; y otros, como Ortega y Castro y posteriormente José Antonio Maravall (*Sobre la realidad de los caracteres nacionales*), mantuvieron un discurso que abogaba por una comprensión de España como una construcción a lo largo del tiempo sometida a mutaciones, influencias y convivencias con otros. Sin embargo, los dos republicanos que protagonizaron la historiografía de la posguerra fueron Sánchez Albornoz y Castro.⁶ La pregunta por el ser de España para resolver y explicar los males de una nación dividida en *dos Españas* supuestamente, se convirtió en la pregunta por *desde cuándo* ha existido una conciencia colectiva de un *nosotros españoles*. Castro pensó que esta concepción dual de España tiene su origen en el libro *As Duas Espanhas* de Fidelino de Figueiredo, de 1932 (González Alcántud, 2024: 100).

⁵ Carta de Américo Castro a Roberto F. Guisti, Buenos Aires, 12 de abril de 1942: <https://is.gd/2rVbI6>.

⁶ Para ahondar más en la polémica sobre el ser de lo español, pueden leerse las páginas 89-93 en el último estudio que se ha publicado recientemente sobre Castro: González Alcántud (2024).

El de 3 mayo de 1922 se anunciaba en prensa la publicación de *España invertebrada*, de Ortega. En este libro Ortega se lanzaba a rastrear el problema histórico de España. Quería dar razón histórica de España, decía el filósofo. La crisis que Ortega apuntaba para España y Europa era una crisis de vertebración porque sus creencias, que funcionaban como *glutinum*, se habían fracturado. Para Ortega el mal de España estaba en la ausencia de deseo de un porvenir, faltaba un proyecto sugestivo de vida en común. De este modo, la invertebración de España se vertebraba al convertirla en una posibilidad, en un proyecto de futuro o empresa común. La nación no se formaba con base en la raza, la lengua o la tierra, a juicio de Ortega siguiendo la estela de Renan; muy al contrario, la historia de toda nación era un vasto sistema de incorporación, que en el caso de España descansaba sobre los hombros de la herencia romana. Por tanto, la historia de España tenía que comprenderse desde dentro de Occidente.

En 1926 Ortega publicaba una reseña del libro de Menéndez Pidal *Orígenes del español* en *El Sol*, con el título «Los orígenes del español». Ahí Ortega criticaba el trabajo de Pidal por exceso de erudición y carencia de científicidad. La ciencia, dice, es teoría y esta muestra la fisonomía de la vida del revés. Esta visión filosófica y dialéctica de la historia es la estela que seguirá Castro, como sostiene Conde (2022: 44).

La polémica se volvió más acuciante en la historiografía de la época con el estallido de la Guerra Civil, que iniciaba, a su vez, un proceso de legitimación de un poder que se descubría como «destino manifiesto de la nación española». La expulsión de los moriscos o judíos, la evangelización de las Indias y la guerra eran la expresión del «plan divino» para España. La legitimidad que Castro le concede a la historia radica en una lectura de la narración del pasado que se distancia de una esencia nacionalista asociada al catolicismo (Ridao, 2022: 25).

Castro fue el primero en romper con las visiones esencialistas de la historia de España tras la publicación en 1948 de *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. El título es, en sí mismo, una declaración de intenciones. En este libro Castro se pregunta: ¿cuáles son los valores que han conformado desde el origen la idea de España? La forma del ser de España empezaba a formarse a partir del 711, con la confluencia entre tres castas de creyentes: musulmanes, hebreos y cristianos. No se podía llamar español a quien viviese en la Península con anterioridad a la invasión musulmana. Paulino Garragorri ha señalado que el sujeto histórico al que apuntaba Castro no era un mito, mucho menos un «carácter», sino un «realísimo nosotros humano» (Garragorri, 1984: 104).

La realidad histórica de España se debía estudiar desde su devenir histórico porque Castro era partidario de entender la vivencia de la realidad desde

el cambio y la posibilidad de reforma de las gentes y los pueblos. Castro no era un documentalista, lo relevante para él no era en qué fecha empezó una batalla, sino qué pensaban los que fueron a luchar en esa batalla y qué posibilidades tuvieron.

Claudio Sánchez Albornoz respondió a esta tesis de Castro con la publicación en 1956 de un mamotreto de dos volúmenes, *España, un enigma histórico*. Sánchez Albornoz confesaba que se había inspirado en la *España invertebrada* de Ortega para componer su libro. Para Albornoz el español era anterior a la invasión musulmana de la Península y casi podían rastrearse los rasgos característicos del ser español en la prehistoria. Los españoles eran la gente que había morado sobre un territorio.

Lo relevante de esta controvertida pregunta es que Castro convierte el problema converso en la clave para explicar la historia de España. En la historia medieval de la península ibérica Castro vio las raíces del ser de España (Baumeister y Teuber, 2010: 93). Así también lo hace notar Garragorri cuando destaca el acierto de Castro en encontrar en «la persistencia de una tortuosa compulsión de origen religioso» la estructura de la vida española (Garragorri, 1984: 112).

Su obra también se abre como posibilidad para vertebrar España por medio de la superación de una historia nacional autocomplaciente, que había consistido en el «vivir desviviéndose» de los antepasados que sustentaban su identidad en un catolicismo mesiánico. El español se había hecho a lo largo de la historia de su vivir y no a partir de presupuestos raciales.

En una carta que le envía a José Jiménez Lozano el 24 de julio de 1967, Castro confiesa que «la cuestión española» es su pesadilla desde el desmoronamiento de la II República. Para aquel entonces, Castro había recibido el recién publicado libro de Jiménez Lozano, *Meditación española sobre la libertad religiosa*, cuya lectura suscitó en Castro, como él mismo reconoce, una impresión profunda. Los acontecimientos previos al estallido de la Guerra Civil le llevaron a la conclusión de que

ambas facciones fraticidas eran ángulos de un mismo vértice. Pero ¿cuál era este? Las explicaciones vigentes, los miles y miles de páginas acerca de los españoles, dentro y fuera de España, eran marginales al problema. Para bochorno mío, ¡¡catedrático de la Universidad Central!!, me di cuenta de que ignoraba quiénes y cómo habían sido los españoles. [...] España debe al judaísmo grandeza y desdichas sin cuento. Lo mismo que a los moros» (Arbona y López-Ríos, 2020: 63-66).

La tesis que Castro formula en *La realidad histórica de España* pone de manifiesto que la solución para España era reconocer su pasado como la

pertenencia de sus gentes a una misma «morada vital» alejada de la idea de dos España opuestas.

II. HACIA UNA ECDÓTICA DE SU OBRA

Castro tiene una obra extensa que versa sobre varios aspectos del vivir hispánico. Cervantes es el gran tema de su crítica literaria. Antes decía que Ortega influyó en Castro y que hasta los años veinte hay una influencia recíproca entre ambos intelectuales. El momento de mayor influencia empieza con la publicación de *Meditaciones del Quijote* en 1914, y llega hasta la publicación del Cervantes de Castro en 1925, *El pensamiento de Cervantes*. Desde principios de siglo el *Quijote* y el quijotismo de Cervantes habían sido el centro de reflexión del pensamiento en España, Azorín con *La ruta de Don Quijote* y Unamuno con *Vida de Don Quijote y Sancho*, publicados ambos en 1905, son ejemplos de ello. La salvación de España estaba en su europeización y siguiendo este ímpetu Castro mostraba que Cervantes era un autor europeo que bebió del erasmismo y del espíritu renovador de las corrientes estéticas del renacimiento italiano.

La realidad histórica de España es el centro de sus investigaciones en el exilio. La Guerra Civil había supuesto la ruptura violenta de la forma de convivencia en la que se iba haciendo la vida española. Castro llega a afirmar que trabajaba sin biblioteca y recurriendo a su memoria, inspirándose en los desastres de la guerra porque su interés era el de explicar históricamente España.

La obra de Castro tiene su propia ecdótica. El proyecto de su gran obra empieza con un libro que es uno y trino, y que publica en 1948, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Esa obra se va haciendo y rehaciendo, escribiendo, ampliando y reduciendo a medida que avanza en sus investigaciones. «Es un libro de larga gestación y redacción», sostiene Juan Carlos Conde en un artículo que persigue los pasos del origen de este libro (2024: 37). También puede verse en la correspondencia que mantiene con el poeta Jorge Guillén. En julio de 1942 le escribe para decirle que en la *Revista de Filología Hispánica* se había publicado el primer capítulo de su «testamento hispánico» y que a la redacción del mismo se entrega como si se tratara de una «ocupación notarial». Consciente de que su voz crítica no será bien acogida en un mundo dominado por el recelo hispánico, le dice a Guillén que «lo único que me importa es conocer históricamente (viviéndolo) qué sea lo llamado “hispánico”» (Guillén y Castro, 2018: 72).

Este libro se constituye como una empresa de revisión de la historia y cultura española con el fin de comprender la naturaleza de la confrontación en

que los españoles del siglo xx vivían o, dicho de otro, sienta las bases de «una propedéutica que estableciera las vías por donde España tendría que buscar la posibilidad de una regeneración de su existencia» (Sicroff, 1974: 108).

España en su historia es la puerta de entrada a un nuevo paradigma historiográfico en el que Castro asienta las categorías historiológicas que le van a permitir comprender la forma en la que el español ha vivido desviviéndose. Estas categorías son la «vividura» y la «morada vital».

El exilio es un «work in progress» para Castro, siguiendo la intuición de Francisco José Martín, y la modalidad textual que emplea es la de la «reescritura». Ese libro del 48 lo va reescribiendo y pasa por tres reescrituras sucesivas. En 1954 publica *La realidad histórica de España*, que ampliaba y reducía su *opus magnum* del 48. Con cada reescritura iba cristalizando la teoría que daba nombre a su libro: la teoría de la realidad histórica. La tercera reescritura aparece en 1962 y es la primera parte de lo que hubiera debido ser una reedición del libro de 1954. Primera parte porque tenía en mente escribir una segunda que nunca llegó a escribir porque falleció diez años después.

Al proceso de reescritura le acompañaron otros libros periféricos como *Aspectos de vivir hispánico*, de 1949; *Dos ensayos*, de 1956; *Origen, ser y existir de los españoles*, de 1959; *De la edad conflictiva. El drama de la honra en España y en su literatura*, de 1961, y el libro póstumo *Sobre el nombre y el quién de los españoles*.

El proyecto de esta gran obra magna arrojaba una nueva luz sobre la realidad histórica de España; es más, el exilio había afirmado esa nueva luz tan necesaria en ese andar errante que es todo exilio. En otra carta a Bataillon fechada en 1945 le habla del libro que está escribiendo, *España en su historia*, como si se tratara de una tesis de doctorado. Castro quiere ver la historia de España desde dentro de los hechos porque la clave está en comprender que España la han hecho y deshecho moros y judíos mezclados con cristianos.

Lo que me ocupa ahora es el libro sobre España, *España en su historia*, que espero acabar pronto, si no acabo yo antes. Es una especie de «thèse de doctorat», ya en las postrimetrías, que me divierte mucho, y me aclara lo que nunca entendí: España. Mi tirria contra la erudición y el convencionalismo universitario (plagas de nuestro tiempo, como aquellas «artes corruptae» que hacían protestar a Luis Vives) me ha llevado a «mettre les pieds dans le plat», y a intentar ver la historia no como hechos que acontecen, sino desde dentro de los hechos. El resultado es que a España la han hecho y la han deshecho los moros y los judíos, entreverados con los cristianos (Munari, 2012: 122-124).⁷

⁷ Carta de Castro a Bataillon en Hendaye el 29 de noviembre de 1945.

III. LA NUEVA LUZ DE LA REALIDAD HISTÓRICA

En el pensamiento de Castro, el centro de la historia es la vida en el sentido de narración biográfica: «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» (Castro, 2021a: 652). La historia tiene la tarea de analizar el funcionamiento de la vida y los modos y límites en los que esta se da. Lo determinante en la historia es analizar los comportamientos en los que se ha ido dando una forma de vida. Este sentido de la historia aproxima a Castro a la razón histórica-vital de Ortega.

Castro entiende por «forma de vida» el proceso de estar siendo en su particular vivir dentro de un contexto de posibilidades e imposibilidades. Comprende la vida humana *in statu nascendi*, dándose y realizándose a medida que se va viviendo. Este concepto está embebido de la idea de *Erlebnis* diltheiana, que se fundamenta en la *Lebenserfahrung* o «experiencia de vida». Para Dilthey, la reflexión sobre la vida surgía de la experiencia vital.

La influencia de Dilthey es relevante en su pensamiento y Castro reconoce esta deuda en innumerables ocasiones en su obra. Castro afirma que la lengua española le debe mucho al pensamiento de Dilthey con respecto a la concepción de la vida humana porque en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*El mundo histórico*), publicado en 1910, Dilthey ya manifestaba que la realidad del hombre es indisoluble de la realidad de su vida y del mundo en el que vive y en que su vida se hace. La *Erlebnis* remite a la conciencia de la experiencia directa de algo y en estos términos entiende Castro la vida, como una actividad en la que vivimos viviéndonos. La vida es la vivencia de algo que está pasando; por eso, Castro considera que no tiene sentido preguntarse si España tiene una historia decadente, sino que es más apropiado ver la forma en la que decae. Pretende alejarse de la idea de un *substratum* previo y esencialista que construye la historia de España y devolver la mirada al propio acontecer de la vida individual y colectiva. A su juicio, cada pueblo crea su propia historia al ir enfrentándose con las circunstancias que su propio hacer le depara.

En *Dos ensayos* Castro define el acto de vivir como intervención y procreación, porque el habitante de cada morada histórica, de cada circunstancia y tiempo, se mueve desde y hacia ciertas zonas de límites y se va realizando a diversos niveles de valor o de desvalor de sus actos de vida.

El proceso de reescritura de su obra buscaba aportar claridad y nueva luz a la biografía colectiva de los españoles. El *telos* del análisis de Castro, tal y como lo expresa en el prólogo a *España en su historia*, es hacer inteligible la forma única del vivir español, esto es, cómo se formó y cómo se desarrolló.

¿A qué se refería Castro con «lo español»? ¿A quién le pasaba ese vivir? Esta pregunta le exigía delimitar el nuevo sujeto histórico, que era ese

«nosotros» que hace referencia a la vida colectiva española. España como pueblo es un sujeto que se ha ido creando y manteniendo mientras vivía desviándose inmerso en un horizonte de valores, afirma Castro, «es la entidad humana sobre la que se basa el proyecto de vivir y de pervivir, es el «yo» histórico que tomó unas direcciones y renunció a otras, incompatibles con el curso de su existencia» (Castro, 2021a: 14).

¿Quiénes conforman ese «nosotros» de la historia de los españoles? Para responder a esta pregunta es preciso remitir a las categorías historiológicas que Castro utiliza: la *morada vital* y la *vividura*. Hacia 1950 Castro estaba pensando en la invención de ambos conceptos para interpretar el pasado histórico desde una perspectiva vitalista y así se lo hace saber a Bataillon: «Estoy pensando en inventar un vocablo, *vividura*, menos ambiguo que el de «estructura», que recuerda inoportunamente, ideas de forma fija» (Munari, 2012: 156).

No se trata de conceptos estáticos ni esencialistas, sino que ambas refieren a un ámbito de valoraciones y posibilidades, puesto que pretenden captar una realidad mudable como la vida por medio de un logos narrativo. Ambos conceptos tienen influencia de la razón vital de Ortega, como ha señalado Claudio Guillén (1959: 207), y de Zubiri, su filósofo familiar a partir de 1930 tras el matrimonio con su hija Carmen Castro.

De Ortega, además, recupera su concepto de «historiología», que apareció en *Revista de Occidente* en 1928 en el artículo «La Filosofía de la Historia de Hegel, y la historiología», para fundamentar que ambas categorías vitales son también históricas. Zubiri había entendido la historia en clave de posibilidad, idea que toma Castro. La historia no era la pervivencia arcaica de las formas pasadas, sino también la posibilidad de lo que no se hizo. Es decir, la historia no es solo la narración de las acciones, sino también el relato de las posibilidades de esas acciones. El concepto de «posibilidad» de Zubiri, heredado de Ortega (el ser humano es quehacer, por tanto, proyecto hacia el futuro entre las posibilidades y dificultades que ofrece la circunstancia),⁸ es la base de la «vividura» de Castro, entendida esta como el transcurrir de las posibilidades e imposibilidades de un pueblo cuando es consciente de su situación y se hace cargo o no de su forma de vida. En la carta a Roberto F. Guisti, Castro también le dice que la convivencia no es tolerancia, sino «otra cosa, consiste en existir colectivamente en el plano de lo hecho mutuamente posible».⁹

En la *morada de la vida* tiene lugar la *vividura* que articula los valores que dan forma a la existencia de cada pueblo. Para entender estos dos conceptos lo

⁸ Véase «Meditación de nuestro tiempo» para las categorías que Ortega asigna a la vida: quehacer, elección, futurición, fatalidad histórica y cuidado.

⁹ Carta de Américo Castro a Roberto F. Guisti, Buenos Aires, 12 de abril de 1942.

relevante es sacar a luz el «dentro» de una vida y situarse en la perspectiva en la que ésta ha ido fraguándose. *Vividura* y *morada de la vida* son conceptos útiles para analizar la vida en movimiento entendiéndola como algo variable.

Castro explica que ese «dentro» no remite a una realidad estática y ya hecha, sino que

la vida histórica 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. 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* dentro de un cierto horizonte de posibilidades e imposibilidades vitales, y entonces lo llamaré *morada de la vida*; o puede referirse *al modo como* los hombres viven dentro de esa morada, y entonces lo llamo *vividura* (Castro, 2021b: 48).

La *vividura* es la forma en la que se presenta viviendo el ser colectivo de una comunidad. Es la efectiva realidad histórica; por eso Castro utiliza la literatura como un documento que permite alumbrar esa realidad y entonces recurre a Quevedo, al Arcipreste de Hita o a la Celestina, entre otros. La *vividura* es, dice Castro, un juego dinámico entre posibilidades e imposibilidades, por lo que no es posible reducir las modalidades de vida a tipos de cosmovisiones.

La morada vital es ese lugar en el que el nosotros colectivo se va realizando y ejecutando, que se compone de planes y tendencias, de posibilidades y de elecciones. Lo que hacemos en la morada vital es la *vividura*, el modo en que los seres humanos viven dentro de los límites establecidos colectivamente.

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. Persigo una constante vital, no lo lógicamente unívoco, un «modo» y no una sustancia. Las moradas de mi símil no están cerradas, ni reclusas, respecto de las de los vecinos. Los moradores salen y regresan; además del que se fabrican, poseen «mobiliario» importado de las más varias formas. Pero cuando se restablece la calma y el morador se reintegra al dentro de su morada, aquel preferirá habitar en unas estancias más bien que en otras, por encontrarse más en su casa en unas que en otras, más a gusto en unas tareas que en otras. La libertad del morador dependerá de las posibilidades y de los límites de su mansión, sea como fuere lo traído a ella. [...]

Un pueblo mantiene sus preferidas maneras de actividad valiosa mientras le dura su ímpetu vital, o hasta que es modificado interiormente por otras gentes que vengan a mezclarse con él, o es aniquilado por algún cataclismo. Las invasiones germánicas acabaron por modificar la vividura del pueblo romano; los franco-normandos cambiaron la estructura de los habitantes de las Islas Británicas; pueblos del norte de la Península Ibérica, entrelazados con los visigodos, y con moros y judíos, forjaron la especial disposición de vida de los españoles, que no es ni visigoda, ni mora, ni judía, sino española (*ibid.*: 49-51).

Para Castro, todos los pueblos poseen una morada vital cuyo «mobiliario» puede ser similar al de otras moradas. Una morada puede ser sustituida por otra, o puede adoptar el «mobiliario» o las influencias de otras moradas. Sin embargo, los valores de cada morada únicamente arraigan en otras cuando están dispuestas a recibirlos, cuando una forma de vida se integra dentro de su morada, aquella que cada ser humano prefiere en oposición a otras. Entonces el pueblo adquirirá conciencia de su propia vividura, que consiste en mantener las preferidas maneras de actividad valiosa entre las posibilidades y límites de su mansión.

Lo relevante para el historiador no es estudiar qué o cuántas actividades vitales realiza cada pueblo, sino el peculiar modo en cómo funcionan. Toda morada vital se estructura en función de los hábitos de preferencia. En las últimas líneas de la cita recogida, Castro expone como unas moradas se han reintegrado o han dado lugar a nuevas vividuras porque la acción proyectiva de una disposición interior de vida sobre otra disposición interior ha dado lugar a que la otra adoptara nuevos modos de aquella.

La morada vital se hace presente al historiador cuando la vida de un pueblo se nota por sus realizaciones valiosas en el tiempo y en el espacio. Precisamente a esto se refiere Castro cuando afirma que la morada vital se prolonga a medida que se enriquecen los valores, cuando los usos y costumbres habituales se superan porque ya no sirven para expresar la vivencia de cómo aparecen en la conciencia de quien los vive:

Que el grupo va labrándose una «morada» para su vida, se nota en el hecho de ir ensanchando su extensión geográfica, y de ir prolongando en el tiempo la acción progresiva de sus valores, de irlos enriqueciendo. Es decir, no se trata solo de mantener los *usos* —formas colectivizadas de comportamiento—, semejantes hoy a como eran ayer y continuarán siendo mañana. En esta «morada» hay variedad y diferentes niveles de tareas, una usuales y reiteradas, otras innovadoras, cargadas de dinamicidad prospectiva. Es decir, que llega un momento en que lo habitual y usadero, de sustantivo o hipostático, se hace *instrumental*. La lengua, la creencia religiosa, las instituciones jurídicas y todo lo demás, de ser lo que están siendo, se vuelven *motivo para* insospechadas finalidades [...].

La morada vital se estructura al ir superando la función cotidiana de los usos y costumbres (Castro, 1971: 126-127).

Es importante reconocer dos deudas orteguianas que intuyo aquí: la primera es que la morada vital se construye a partir de los usos establecidos según Castro, como usos lingüísticos, religiosos, jurídicos, económicos, etc. Ortega consideraba que la convivencia y la vida en sociedad generaba usos, como la opinión, el derecho, la lengua o las costumbres y que la estabilidad social dependía de un sistema férreo de usos.¹⁰ Hasta aquí ambos coinciden. Sin embargo, los usos para Ortega rigen y regulan la conducta social, son normas de conducta de carácter irracional y coercitivo que se imponen a la colectividad, y en Castro son instrumentos que impulsan a acciones ascendentes.

La otra deuda es que Castro considera que la vida no consiste en hacer esto o aquello motivado por la atracción de un futuro inmediato, sino que la vida se realiza a partir de la «morada histórica» en la que cada ser humano se halla colocado (en palabras de Ortega, el yo auténtico no puede realizarse sin salvar la circunstancia y contar con ella).

La vida de cada ser humano comienza con la consciencia de que está encajado en una situación colectiva. A partir de la edad adulta se sitúa dentro de la mansión histórica correspondiente a un pueblo o tradición colectiva y cualquier camino que emprenda para su realización se iniciará «desde su modo de hallarse situado en la vida de un grupo humano» (Castro, 2021a: 58). El ser humano se encuentra estando en un determinado vivir que consiste en el mismo existir de las gentes. Castro se apoya en Dilthey para exponer que lo que el filósofo alemán llama la «conciencia de la copertenencia» es el estar existiendo en un determinado vivir.

Dicho de otro modo, ¿cuál es el motivo por el que llamamos «alemanes» a las generaciones del siglo XII o del siglo XX? Porque hay una latente continuidad, sostiene Castro, en la manera de estar el hombre en su lengua, en sus costumbres o en sus estimaciones y valoraciones. La estabilidad se conjuga con la variabilidad del ir siendo de un pueblo, de modo que, por inadvertidos que sean los *qués* de la historia de ese pueblo, sus *cómos*, su forma de vida, siempre ofrecen un sentido reiterante.

Lo determinante para el historiador, dice Castro, es que sepa captar la expresión de lo que se está queriendo o pretendiendo ser o queriendo hacer con lo que se sea.

¹⁰ Sobre la teoría de los usos en Ortega puede leerse la lección IX y X de «El hombre y la gente [curso de 1949-1950]» y Ferreiro Lavedán (2002).

IV. ¿ESENCIALIDAD ESPAÑOLA O CONVIVENCIA DE TRES CASTAS?

En el prólogo para españoles de la primera parte de la edición renovada y reescrita de 1962, Castro lo titula con la intención de llevar a cabo una empresa: «Seamos dueños y no siervos de nuestra historia». Al inicio del prólogo anuncia que llevaba tiempo dando con la idea de que los españoles habían sido caracterizados como objetos biológicos y no como unidad colectiva de vida humana existente en un tiempo, en un espacio y con la clara conciencia de su dimensión social.

El problema de la esencialidad de España al que ya he aludido, Castro lo califica de problema de hermenéutica. Dispuesto a captar eso que está queriendo ser el habitante de la Península entre el siglo VII y XVIII, considera qué valores, posibilidades y efectividades está ejecutando. Se pregunta, como buen lingüista, cuál es el contenido y el límite semántico del vocablo español y a qué realidad histórico-humana se refiere.

Para Castro, el adjetivo «español» no puede aplicarse con rigor a quienes vivieron en la península ibérica con anterioridad a la invasión musulmana. La génesis de la «españolidad» se remonta, a su juicio, a la presencia del al-Ándalus. Considera que si llamamos españoles a los visigodos, romanos, iberos, entonces hay que denominar de otra forma a las gentes en cuyas vidas se articula lo acaecido en aquella tierra desde el siglo X hasta la actualidad. Estos pueblos no hispánicos, que se situaron en la tierra que hoy llamamos española, han sido para Castro un antecedente y condición que ha hecho posible lo español en tanto que abrieron una puerta de posibilidades y limitaciones. No fue español Virato, los romanos o los godos. Hasta el siglo XIII el término «español» no aparece y proviene de documentos provenzales. De hecho, los cristianos europeos fueron quienes usaron esa palabra para designar a los habitantes de la Península. Los españoles no se llamaban a sí mismo españoles, sino castellanos, gallegos o colectivamente «cristianos». Castro decía que los europeos se inventaron esa palabra para designar al colectivo.

¿Qué quiere decir la designación de «lo español»?

Al decir «español» y al intentar poner en claro las representaciones que suscita en la conciencia, aquellas variarán con el saber y la experiencia de cada persona, aunque siempre se intuirá algo único, difícil de precisar al querer reunir los varios aspectos en que se pose la reflexión. Según el diccionario, «español» es el natural de España. La definición es elusiva, pues el proceder de un lugar, o darse en él, no dice qué o cómo sea el objeto en cuestión. No es que no sea cierto que, en general, sean españoles quienes nacen en España. ¿Pero es eso todo? ¿Bastaría con decir que «alga» es una planta marina? En el caso de las algas importa poco el asunto porque el curioso hallará cuanto desee sobre ellas en un tratado de botánica. Pero, ¿adónde iremos para averiguar

rigurosamente qué quiere decir, qué sea el objeto humano llamado «español»? La dificultad se acrece por no poseer una clara noción de qué o cómo sea esa España de donde son naturales los españoles. Si se aplica la idea expresada en el diccionario, ¿diremos que son españoles Averroes y Maimónides, nacidos en España? ¿Podemos, en rigor, llamar España a la Córdoba en donde nacieron? ¿Serán españoles quienes, habiendo nacido en la España de hoy, por haberse educado en el extranjero, o por otro motivo, no dan la impresión de ser españoles? Y aun concediendo que jurídicamente lo sean, ¿bastaría la legalidad de ser español para abarcar la realidad humana, total, de serlo efectiva, auténticamente? Esto último puede acontecer a gentes no naturales de España, pero cuyas vidas se han estructurado en el *eso* que llamamos español.

Los criterios esencialistas y estáticos fallan al ir a apresar la huidiza realidad que perseguimos, capaz de ser intuita y no definida (Castro, 2021b: 63).

Castro problematiza con la herencia de sabios musulmanes para llevarnos a un interrogante capital: ¿basta con una identificación legal de nuestra nacionalidad para explicar la complejidad y riqueza de nuestra experiencia de vida? Los criterios esencialistas fallan ante una realidad huidiza. La tesis que Castro sostiene en *La realidad histórica de España* es que los habitantes de la Península anteriores a la invasión musulmana no estuvieron encajados en la mansión de vida o morada de la vida manifiesta como *conciencia hispánica* desde el año 1000 hasta hoy.

La españolidad para Castro es una dimensión de la conciencia colectiva que empezó a construirse en un momento concreto del pasado histórico que acontece a partir del siglo x. Castro argumenta que esta conciencia colectiva surge de una contextura cristiano-arábigo-judía en la que se articulan esas tres formas de existir asentadas en la creencia religiosa.

El proyecto de vida era el resultado del entrecruce entre estas tres castas de creyentes, como decía en su libro de 1948, cristianos, moros y judíos. La conciencia colectiva y la elección de los valores se habían formado de la convivencia primero pacífica y religiosamente tolerante y, después, de la convivencia beligerante hasta la conversión o exterminio ejecutado por la casta dominante cristiana.

Por lo tanto, lo español había que comprenderlo desde la problemática convivencia de estas tres castas. La necesidad del reconocimiento de lo semítico como parte del sentido histórico de lo español, pero también de la cultura europea, es el presupuesto teórico del que parte la historia de Castro (González Ferrín, 2024: 66). Lo que une a los españoles es la fe religiosa, que es una influencia musulmana. Estar adherido a firmes creencias era una influencia de los musulmanes. Reparemos un momento en la propia etimología del término religión. *Religio* prodece del latín *religare*, estar atado o unido a Dios. Dicho de otro modo, la *religio* es el elemento aglutinante de una comunidad. En la

antigua Roma, *religare* tenía un valor temporal en tanto que *religio* significaba *traditio*, y un valor espacial, puesto que *religio* unía a quienes compartían creencias en la misma sociedad.

El término «casta» que maneja Castro va más allá de la relación de sangre, es decir, del no mezclado y casto. Casta es convivencia y modo de vivir y, al mismo, es motor excluyente. Recordemos que Castro fue quien acuñó el concepto «convivencia» a principios del siglo xx con una carga significativa que remitía a comprender el pasado como posibilidad y realización (Perkins, 2022: 4). De este modo, Castro supera el relato identitario esencialista de la Reconquista según el cual lo español era el resultado de una herencia cristiana que empezaba con la expulsión de la península ibérica de los árabes y judíos.

La expulsión de judíos no implicó el fin de la presencia de árabes y judíos, ya que muchos se exiliaron y otros se convirtieron. En el capítulo IX de *El Quijote*, Cervantes cuenta que estando un día en Alcaná de Toledo compró unos papeles que vendía un muchacho con caracteres que conocía porque eran arábigos, pero que no sabía leer. Entonces buscó un morisco (aljamiado) para que se los tradujera. En este pasaje vemos que hay una herencia árabe en Cervantes que, a pesar de ser cristiano, es capaz de reconocer los caracteres y que, mucho más relevante, tras la expulsión de musulmanes y judíos en 1492, todavía era posible encontrar árabes. Harto conocida es la traducción que el morisco hace del pasaje: «Historia de don quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo». Sugiere de este modo que *El Quijote* había sido escrito por un historiador musulmán porque, efectivamente, podría haber sido escrito por un historiador musulmán en tanto que habitaban la misma morada vital.

Castro concibe el vivir hispánico desde la óptica de la inseguridad (Castro, 2021a: 68). Dice que España «se hizo y se sigue haciendo bajo un telar de angustias» porque estos tres pueblos se vieron forzados a convivir unos con otros durante ocho siglos y a anhelar su exterminio. La vida se expresaba desde la fe y el hispano-cristiano tuvo que luchar por existir en su creencia frente a musulmanes y judíos. La pugna entre moros y cristianos ocupa la historia peninsular hasta mediados del siglo XIII. Para Castro no cabe duda de que la España cristiana no poseía una existencia propia, sino que se hizo mientras incorporaba en su vida aquello que le forzaba a enlazarse con la vida musulmana.

Por medio de un análisis lingüístico y literario, Castro va rastreando cómo esa textura de las tres castas da origen a la disposición de vida hispánica. El idioma es un reflejo de esta influencia, pues numerosos vocablos árabes se encuentran en el español y el portugués como reflejo de ineludibles necesidades.

Muchas de las expresiones moriscas reflejaban modos de vivir que se habían filtrado en la morada vital de los cristianos, como, por ejemplo, «qué la paz sea contigo» o «besar la mano» como fórmula epistolar. En cuanto a la literatura, los castellanos habían rechazado la literatura erótica en mozárabe y cultivaron la épica y la literatura jurídico-moral. La lírica mozárabe fue cultivada por poetas hispanoárabes e hispanohebreos entre los siglos XI y XII. Sin embargo, tras cuatrocientos años de convivencia entre las tres castas, era habitual que se usaran términos mozárabes para expresar temas y sentimientos familiares a moros y judíos.

La literatura hispanoarábica se ocupó del amor como problema moral. El *Libro de buen amor* es un reflejo castellano de modelos árabes, de una literatura erótica. Es un libro moralizante. Para Castro, este libro enlaza con las posibilidades de la viduidura de España porque su tema es el trabajo y la inquietud que trae aparejada la necesidad de amar. El *Libro de buen amor* es un reflejo en su estructura de *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, en el que Hazm analiza los efectos del amor en su alma. Las personas y sentimientos son más importantes que las ideas.

Por otra parte, el judío ha vivido segregado desde la antigüedad egipcia. Castro explica que el judío se adaptó al marco de intereses trazado por los señores cristianos para vivir con holgura y así aplicó su sabiduría a menesteres que le aportaban provecho y beneficio, como la medicina o el derecho. Los judíos se convirtieron en imprescindibles para el bienestar de los privilegios que mantenía la clase cristiana acomodada.

A partir del siglo XVI se inicia un proceso de «limpieza de sangre» en la Península que Castro ha convenido llamar como el periodo de «edad conflictiva».¹¹ Castro afirma que el cristiano viejo vivía angustiado por la expulsión y conversión de los judíos y que el judío converso, para protegerse de la persecución del Santo Oficio, fomentó su conciencia de casta como una protección contra su ascendencia judía. Juan Luis Vives es un ejemplo de exilio para que la tempestad de la Santa Inquisición no lo envolviera. Frente a esta institución que rompía la convivencia entre las tres castas, el filósofo hablaba de la convivencia en un Cristo ideal.

Para Castro, la Inquisición y el celo por la limpieza de sangre no implicó ningún cambio en el funcionamiento estructural de la historia hispana. Hasta el siglo XV los cristianos se habían mezclado con los judíos, pero el catolicismo español del XVI es totalitario y estatal. La sociedad española iba fanatizando su cristianismo a medida que se cristianizaban los judíos. En el siglo XV nada nuevo había acontecido en el campo teológico en España. La singularidad de

¹¹ Véase su libro *De la edad conflictiva* de 1961.

la Inquisición y lo nuevo estaba en la perversidad de sus procedimientos y en tener como base de sus juicios el chisme. En definitiva, las creencias españolas eran los siglos acumulados en las almas teñidas de cristianismo, islamismo y judaísmo.

El hispanocristiano había llegado al año 1500 con la conciencia de tener muchas posibilidades porque se sentía superior a moros y judíos. Los hispanocristianos que desde el siglo VIII se habían enfrentado y mezclado con moros y judíos poseían creencias, pero el valor constructivo y combativo de aquellas les fue revelado por el enemigo, cuya vida se articulaba totalmente en torno a la creencia. La base vital del cristiano consistió en sentirse hijo de Dios, de ahí la firmeza del sentimiento personal y posición como casta superior.

Castro no habla de clases sociales, sino de «castas» con distinta fe. Sostiene que la tolerante convivencia de estos tres credos impidió la vigencia del régimen feudal porque la vida individual y colectiva se articulaba en torno a una jerarquía de valores. A diferencia de España, el feudalismo de la cristiandad occidental poseía una escala jerárquica de respetos, sumisiones, derechos y deberes homogéneos. El señor era la suma autoridad para el vasallo. En cambio, el español tuvo que repartir sus fidelidades entre tres cimas sin clara conciencia de qué era lo debido al reino del rey y al reino de Dios.

El cristiano tenía un sentimiento más de casta que de clase porque creía hallarse en posesión de una creencia mejor. La clase social funda su rango en los contenidos de su función y de sus tareas; la casta se basa en la mera existencia de la persona. Los hispano-cristianos terminaron por sentirse una casta superior por el hecho de ser cristianos y no moros o judíos, «por hallarse en posesión de una creencia mejor», expone Castro al final del libro (Castro, 2021a: 554).

La forma de la vida diaria de estas tres castas fue lo que Castro llamó un «integralismo» (noción similar a la concepción de la nación como «sistema de incorporación» de Ortega). Las dos castas sometidas enlazaban con la superior mediante una escala de valores rota porque se valoraban las obras y se desestimaban a quienes las hacían. Las tareas sociales se diversificaron según la casta que las realizaba: el artesano era moro, el sabio o médico era judío y la meta del cristiano fue ser hidalgo y sacerdote, condiciones humanas que, según decían, «imprimían carácter».

La vida noble, vida técnica y vida laboriosa existieron en convivencia y podía haber surgido una nación de ellas; sin embargo, Castro considera que el judío anhelaba la nobleza y el cristiano se dejó llevar por la tendencia inquisitorial, la limpieza de sangre y hasta fue capaz de inventar la categoría de *cristiano viejo* para distinguirse de los conversos.

V. «NO HAY DOS ESPAÑAS, PORQUE NINGÚN PUEBLO ES DOS»

El estallido de la Guerra Civil y el exilio republicano formaron la imagen de una España que quedaba dividida. Para aquellos intelectuales «desterrados» —como dice Claudio Guillén— que no volvieron y aquellos que sí volvieron a España y frecuentaron un exilio interior, la categoría de *tercera España* que algunos acuñaron, como Salvador Madariaga, podría resultar útil para designar su lugar en la «España exiliada» que no es ni los «hunos» ni los «hotros», dice Unamuno, que se quedaron luchando. Algunos investigadores han sostenido, de forma poco afortunada a mi parecer, que Castro pertenece a lo que se ha llamado *tercera España* por haber tomado parte activa en uno de los dos bandos de la Guerra Civil (Martin Baumeister y Bernardo Teuber, 2010: 92). ¿Cuál era la España sobre la que pensaban y discurrían estos intelectuales en su exilio? ¿Esta tercera España?

Como se ha señalado, la morada vital no estaba dividida; sin embargo, convenía hacer un *ensayo de conciencia* para entender la Guerra Civil como resultado de la infortunada combinación entre ideas totalitarias, como el fascismo, nazismo o comunismo, y las antiguas ansias de imposición de una forma de vida (Romero-Marco, 2010: 135). El problema de la convivencia, pacífica algunas veces y beligerante otras, se resolvió con la violencia que impuso la conversión y se perpetuó hasta la Guerra Civil (Martín, 2022: 88).

En su estudio Castro pone de relieve que el pasado ibero o romano fue condición para lo que llamamos España, pero que no actuó más eficazmente sobre ella que la vida islámica o la cristiandad europea.

Esta mixtura de tres castas convivientes y combativas entre sí en la misma morada vital dan forma a una peculiar vividura que es lo español. Para Castro, la entidad que llamamos España es un «sujeto-agente» o estructura formada con el pasado y el presente en el que los iberos o romanos no han actuado más eficazmente sobre qué sea lo español que la vida islámica, judía o cristiana europea. La realidad histórica de España estudiada bajo una «nueva luz» pone de manifiesto, según Castro concluye al final de su libro, una tesis fundamental: «No hay dos Españas, porque ningún pueblo es *dos*, sino *uno*, una unidad no definible por la lógica ni por la psicología al uso. La unidad vital de lo hispánico descansa en la continuidad interior» (Castro, 2021a: 605).

Frente a una vida fracturada por la guerra y el exilio, esta continuidad interior que se remontaba a la vividura de tres castas en la misma morada vital permitía devolver a España a su unidad originaria y a superar los relatos esencialistas y excluyentes.

A la luz de mis lecturas, Castro no habla de dos España, mucho menos de una tercera. La experiencia del exilio para Castro es la apertura de posibilidad hacia el futuro para devolver, con sus estudios, la unidad a la forma de

vida que se había estado viviendo y ejecutando en la morada vital española frente a los relatos de diferenciación de las *dos Españas*.

En conclusión, este estudio ha permitido mostrar que la propuesta de revisión historiográfica de Castro no busca fragmentar la identidad española, sino integrarla desde la narración de una historia de convivencia. Las categorías de la *morada vital* y la *vividura* ponen de manifiesto que lo importante para el devenir del español no eran los relatos de diferenciación, sino más bien la recuperación de una unidad vital arraigada en fuertes lazos de continuidad.

Bibliografía

- Arbona Abascal, G. y López-Ríos, S. (eds.) (2020). *Américo Castro-José Jiménez Lozano: correspondencia (1967-1972)*. Madrid: Editorial Trotta.
- Baumeister, M. y Teuber, B. (2010). Presentación. La obra de Américo Castro y la España de las tres culturas, sesenta años después. *Iberoamericana*, 10 (38), 91-97.
- Castro, A. (1971). *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa.
- Castro, A. (2021a). La realidad histórica de España y otros ensayos. En J. Miranda (ed.). *Obra reunida* (vol. 4). Madrid: Editorial Trotta.
- Castro, A. (2021b). España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura. En J. Miranda (ed.). *Obra reunida* (vol. 3). Madrid: Editorial Trotta.
- Conde, J. C. (2022). Para la explicación de una catástrofe: Américo Castro, España en su historia. *Cultura de la República. Revista de Análisis Crítico*, 6, 31-46. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/crrac2022.6.003>.
- Ferreiro Lavedán, M. I. (20223). *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*. Santiago de Compostela: Tórculo Ediciones.
- Garragorri, P. (1984). *Introducción a Américo Castro: el estilo vital hispánico*. Madrid: Alianza.
- González Alcantud, J. A. (2024). *Américo Castro y la Historia de España*. Córdoba: Almuzara.
- González Ferrín, E. (2024). El hilo oriental de Américo Castro. En José Antonio González Alcantud (coord.). *Américo Castro y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada.
- Guillén, Cl. (1959). En torno a *Santiago de España* de Américo Castro. *Revista Hispánica Moderna*, 23, 3.
- Guillén, J. y Castro, A. (2018). *Correspondencia (1924-1972)*. M. J. Villalba (ed.). Valladolid: Fundación Jorge Guillén y Ediciones Universidad de Valladolid.
- Martín, Fr. J. (2022). La España de Américo Castro. *Claves de la Razón Práctica*, 285, 84-88.
- Munari, S. (ed.) (2012). *Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Perkins, J. A. (2022). *Living in Convivencia: Intertwined Communities of Christians, Jews, and Muslims in Al-Andalus during the Caliphate of Córdoba* [tesis doctoral]. Facultad Guilford College.
- Romero Marco, Á. (2010). El epistolario de Américo Castro y Max Aub (1962-1972) Algunas reflexiones y silencios de la memoria del exilio republicano español. En S. Faber y Cr. Martínez-Carazo (coords.). *Contra el olvido: el exilio español en Estados Unidos* (pp. 127-142). Alcalá, Madrid: Universidad de Alcalá.

- Sicroff, A. A. (1974). En torno a las ideas de Américo Castro. *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 105-119.
- Stavans, I. (2021). Américo Castro's Problem. *The Jewish Quarterly Review*, 111 (4), 507-511. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/jqr.2021.0045>
- Ridao, J. M.^a (2022). Historia y legitimidad en la obra de Américo Castro. *Cultura de la República. Revista de Análisis Crítico*, 6, 23-30. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/crrac2022.6.002>.