SOBRE EL SER DE ESPAÑA

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

I. Los pueblos en su historia.

Todos recordamos la alta, patética imprecación que pone Ortega en el corazón de sus Meditaciones del Quijote: «Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?»

Otra vez me han venido a las mientes estas nobles palabras leyendo las reflexiones que en torno al ser de España —«El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», reza su título— acaba de publicar el filólogo Américo Castro [1]. Tan sustancioso artículo, compendio y cifra del libro España en su historia (Buenos Aires, 1948), pide sugestivamente el comentario de los sabedores de nuestro pasado y de los preocupados por nuestro destino. El mío, antes hijo de preocupación que de sabiduría, va a ser expuesto en tres sucintas glosas. Será aquiescente unas veces, discrepante otras y estimador siempre de la honda «pasión de España» que late en los últimos penetrales del texto comentado.

[1] En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, III, núm. 3, 1949.

El ser de España, la entidad histórica del pueblo español: de esto se trata. Pero, ¿qué son esas «unidades o especificaciones de humanidad» que solemos llamar «pueblos»: España, Francia, Alemania? Frente a tal pregunta, mi actitud primera es la que Sócrates confesó a Fedro: «Soy un apasionado de las divisiones y composiciones, a fin de poder hablar y pensar» (FEDRO, 266 b). Distinguir y reunir son, en efecto, dos inexcusables operaciones de la inteligencia humana.

En la vidriosa tarea de definir con alguna precisión lo que un pueblo histórico sea, deben ser distinguidos, en primer término, dos criterios cardinales: uno atiende, sobre todo, a la operación; otro, a la entidad. Según el primero, cada pueblo debe ser definido —o, si se quiere, descrito— por lo que ha hecho y puede hacer en la historia; según el segundo, por lo que su peculiaridad «es», por la entidad real de aquello que le caracteriza. Veamos breve y sinópticamente las actitudes principales a que cada uno conduce.

I. Quienes se contenten con describir la peculiaridad histórica de los pueblos, podrán adoptar una de las tres siguientes tesis:

1.ª A todo pueblo le es posible, en principio, todo lo humano, así desde el punto de vista del contenido de la operación histórica como desde el punto de vista de su estilo. De ahí, consecuentemente, la ordenación de los pueblos en «regentes» u «orientadores» (aquellos cuya vida señala el nivel de la historia universal), «regidos» o «epigonales» (los que ejercitan sus internas y omnivalentes posibilidades copiando la vida de aquéllos), «rezagados» (los que existen en niveles de la existencia histórica inferiores al último logrado) y «aberrantes» o caprichosos. Es, ya se habrá advertido, la tesis del *cosmopolitismo progresista.*

2.ª Todo pueblo es capaz de realizar históricamente cualquier acción humana, pero imprimiendo al contenido de la acción un estilo peculiar. Con otras palabras: si es cierto que todos los pueblos pueden hacer matemática o pintura impresionista, cada uno tiene que hacerlas a su manera. Trátase, como es obvio, de un *casticismo estilístico* [2]. Según él, los pueblos se distinguirían por su modo de cumplir quehaceres genéricamente humanos.

3.ª La operación histórica de cada pueblo sólo dispone de un limitado haz de internas posibilidades, así en lo tocante al contenido de sus acciones como al modo de ejecutarlas. No todos los

[2] Como es obvio, la «casta» a que se refiere esta acepción del «casticismo»—y otras que luego apunto—no debe ser entendida en sentido racial, sino sólo en aquel en que Unamuno hablaba de la «casta castellana».

pueblos son, por ejemplo, capaces de hacer física teórica. «En la literatura alemana —escribe Castro— no hay, ni es fácil que haya, un personaje de «carne y hueso», como los hay en la literatura española desde el LIBRO DE BUEN AMOR hasta NIEBLA, de Unamuno. Ni hubo ni habrá obras como las de Stendhal o Dostoiewski... Lo cual es tan normal como decir que Hegel, Kant, Bismarck y el Doctor Fausto sólo puede haberlos en Alemania.» La originalidad y la limitación de cada pueblo —las notas positivas y negativas que definen su «estilo»— pueden ser atribuídas, a su vez, a muy diversas causas. Hay, en efecto, un *casticismo naturalista*, bien racial (naturaleza del individuo), bien geográfico (naturaleza del medio). Es también posible, y no faltan ejemplos de ello en la historia, la admisión de un *casticismo providencialista*, consistente en pensar y creer que los pueblos son como son por especial y expreso designio de la Divinidad. Cabe en fin, un *casticismo historicista:* la peculiaridad de un pueblo no se hallaría naturalmente «determinada» por su raza o su medio, sino «orientada» o «polarizada» por los hábitos operativos que ese pueblo fué adquiriendo al constituirse como tal. Sacado del pueblo en que nació y educado en otro, un niño podrá adquirir íntegramente la forma de vida correspondiente al segundo; un hombre adulto, en cambio, sólo con grave dificultad. «Llegado un hombre a la edad adulta —dice Castro— se situará en la vida como individuo estante en la situación histórica correspondiente a un pueblo, a una tradición colectiva. Cualquiera vía que emprenda será iniciada *desde* su modo de hallarse situado en la vida de un grupo humano.»

II. El historiador puede no conformarse describiendo las peculiaridades operativas de los pueblos y conjeturando su causa inmediata. En tal caso, convertido en filósofo de la historia, se preguntará por la consistencia real de esas diferencias, y afirmará una de estas tres posibles tesis historiológicas:

1.ª La peculiaridad de un pueblo es la expresión histórica de una entidad real y específica, cuya estructura metafísica puede ser diversamente entendida. Quienes así piensan, hablan —más o menos metafóricamente— de un «espíritu del pueblo» o «de la nación», de un «alma» o un «genio» nacionales, etcétera.

2.ª La peculiaridad de un pueblo radica en la individual realidad de los hombres que lo componen, y consiste en un hábito de la «primera naturaleza» de éstos; o, con otras palabras, de su «constitución biológica». Es el punto de vista del racismo.

3.ª La peculiaridad histórica de cada pueblo radica en la rea-

lidad individual de sus hombres, y no consiste sino en hábitos de «segunda naturaleza», en «usos y costumbres».

Este doble cuadro permite situar con cierta claridad el certero y fecundo punto de vista de Castro; mas también, creo, descubrir sus limitaciones. Afirma nuestro autor, a su modo, lo que he llamado *casticismo historicista*. Expresamente desiste de cualquier racismo a ultranza —sin negar a la raza un papel «condicionante» de la historia— y se adelanta a deshacer posibles imputaciones de fatalismo o determinismo. «El vivir humano es creación imprevisible e incalculable», dice expresamente. Pero esa imprevisibilidad de las acciones humanas no excluiría la existencia de un «estilo» en su modo y en su mutuo engarce. «Por inesperados que sean los *qués* en la historia de un pueblo —añade luego—, sus *cómos* ofrecen un sentido estructural, de enlace funcional.» Más aún: ese «estilo» en la forma y en la conexión de las acciones de un pueblo parece consistir, conjunta y necesariamente, en ciertas originalidades y en ciertas internas limitaciones de su operación histórica. Las actividades de los pueblos «son impensables sin la idea de ciertos hábitos constantes que limitan la acción a la vez que la crean». De ahí que la situación de un hombre o de un pueblo en la historia no sólo esté definida por las «posibilidades» que ofrece esa situación y por las «imposibilidades» que impone (Zubiri); «a esto añado —precisa Castro— que el comportamiento frente a esas posibilidades (externas o circunstanciales) está condicionado, a su vez, por las posibilidades inmanentes en la estructura de cada vida. Un alemán no hubiera podido construir la física ondulatoria en el siglo XVIII, pero un chino tampoco hubiera podido descubrirla en el XX; la mística de Santa Teresa de Jesús es imposible fuera de España, etc.». Todo lo cual debe ser referido a la existencia de ciertos «hábitos de segunda naturaleza», históricamente adquiridos por el pueblo en cuestión y socialmente obradores en el seno de sus instituciones. Esos hábitos constituyen, a la postre, la «estructura funcional» de cada pueblo; ellos son los que «transforman o no transforman en presente y en futuro suyos las posibilidades que las circunstancias brinden» [2a].

La construcción intelectual de Castro es, indudablemente, muy sugestiva. Parte de un hecho innegable: la existencia de cierta peculiaridad en la vida de los pueblos. España e Inglaterra, por ejemplo, no se distinguen sólo por su idioma, por el color del cabello de sus hijos o por las costumbres que imponga el clima de una

---

2a Después de escrito el ensayo a que me refiero, Américo Castro prefiere llamar «vividura» —vigoroso y feliz neologismo— a la «estructura funcional» del vivir de cada pueblo.

y otra. Tiene Castro, además, el considerable acierto de referir principalmente esa peculiaridad a los hábitos sociales y privados que el pueblo en cuestión ha ido adquiriendo en el curso de su historia. Pero ¿acaso no hay un punto de exageración y rigidez en el discernimiento de esas internas posibilidades e imposibilidades que definen la operación de cada pueblo? Para responder a esta ineludible interrogación, veamos antes cómo es concebida y descrita la peculiaridad histórica de España, el «estilo español» de vivir.

II. Lo que España es.

Uno de los modos europeos de existir históricamente es el que llamamos «español». A lo largo de su historia, los habitantes en el trozo de tierra limitado por la nieve de los Pirineos y el agua de Tarifa han sabido crear y han tenido que crear —así es siempre la operación de los pueblos: «poder» y «tener que»— cierto estilo de vida, claramente distinto de todos los que, distintos también entre sí, han ido constituyendo el cuerpo de Europa: el italiano, el francés, el inglés y el alemán. Lo cual equivale a decir que el estilo español de vivir tiene un «cuándo», un «cómo» y un «por qué» susceptibles y merecedores de particular consideración.

I. El estilo español de vivir tiene, por supuesto, un *cuándo*. ¿Desde cuándo los habitantes de la Península Ibérica pueden y deben ser llamados «españoles», según una acepción medianamente estricta del vocablo? Con otras palabras: ¿cuándo empieza a estar históricamente constituído el modo «español» de ser hombre? Corresponde a Américo Castro el mérito de haber planteado estas dos cuestiones con toda la claridad y toda la precisión deseables.

La concepción tópica del vocablo «España» —y, por tanto, de la «historia de España»— admite la existencia de un cuerpo histórico a la vez inmemorial y permanente: habría una oscura España «prerromana» o primitiva, que luego va siendo sucesivamente «romana», «visigótica», «reconquistadora», «regiocatólica», «austríaca», «borbónica». La doctrina romántica de un primigenio «espíritu del pueblo» o «de la raza» —lo que un idealista alemán llamaría *Ur-Spanien*, «Proto-España», germen y «fenómeno» primeros de la entidad histórica «España»— late, creo, bajo esa hipotética sustantificación de la nación española. Pero no es la génesis de ese peregrino punto de vista lo que ahora importa, sino su radical ilicitud. Es seguro que el modo de ser hombres los españoles coetáneos de

Lope de Vega no pudo quedar ajeno al modo de ser hombres los habitantes de la Península Ibérica en tiempo de Leovigildo, y que algo pusieron en la existencia visigótica las formas de vida aquí imperantes cuando el Concilio de Ilíberis, y en éstas la remota peculiaridad de arévacos, vacceos y turdetanos. Pero esa continua cadena de sustratos, préstamos y mutaciones, ¿autoriza a considerar igualmente «españoles» a Calderón, Recesvinto, Séneca y Viriato? Evidentemente, no. Lo cual plantea, por modo ineludible, el problema de señalar con alguna precisión documental y conceptual qué cosa sea eso de «ser español».

Dos parecen ser las vías posibles: una «naturalista» y otra «historicista». Conduce la primera a la descripción de ciertas notas invariantes, más entitativas unas, más operativas otras, en la existencia de los hombres que han hecho su vida histórica sobre el suelo peninsular. Así procedió, por ejemplo, Angel Ganivet, para quien el senequismo —la realidad de la propia persona como «un eje diamantino», alrededor del cual giran, sin casi afectarle, los hechos que constituyen la trama del diario vivir— sería una estructura invariante de la vida española, aunque no siempre igualmente manifiesta en el curso entero de nuestra historia. Así ha procedido también, por su parte, Menéndez Pidal, en los memorables estudios que preceden a los dos primeros volúmenes de la HISTORIA DE ESPAÑA por él dirigida. La empresa de llegar a una definición naturalista o subhistórica del «español permanente» es, ya se advierte, enormemente dificultosa y acaso falaz. ¿En cuánto más que en ser hombres se parecen entre sí Indíbil, San Isidoro, el Arcipreste, Fernando el Católico, San Juan de la Cruz y Narváez? El empeño, sin embargo, puede ser lícitamente cumplido y proseguido.

La meta del camino historicista es, en cierto modo, opuesta a la que el naturalismo persigue: éste aspira a descubrir un oculto y permanente contrapunto; aquél, en cambio, a entender el sentido de la variable y aparente melodía. Pártese ahora de afirmar la irreductible singularidad cualitativa de las varias etapas principales de nuestra historia: la prerromana, la romana, la visigótica y la ulterior a la Reconquista. El empeño fundamental del historiador consiste, por tanto, en describir y comprender, según su más radical peculiaridad, la singular vida humana correspondiente a cada una de ellas. Apenas es necesario indicar que sólo uno de esos modos de existir —el que ha dado realidad a la época más eminente y caracterizada de nuestra historia— será llamado, en sentido estricto, «español».

El historiador afecto a la mentalidad historicista estudiará con ahinco las varias expresiones del vivir propias de ese fragmento definitorio de la españolía; las reducirá luego a sus notas esenciales; y, por fin, tratará de inferir, mediante un acto de comprensión psicológica, el modo de humana instalación en la existencia que las haga más honda y plenamente inteligibles. Sólo ese modo de existir y obrar podrá ser llamado, en rigor, «español». Con él como clave hermenéutica, bastará ir recorriendo tiempo arriba la llamada «historia de España», hasta llegar a un modo de existir que ya no pueda ser satisfactoriamente interpretado con su ayuda: en ese crítico instante temporal —más preciso o más dilatado— está naciendo España a la vida histórica.

Tal ha sido, en esencia, el proceder intelectual de Castro en ESPAÑA EN SU HISTORIA. Lo cual equivale a decir —avanzando sin dilaciones *in medias res*— que el verdadero nudo genético e interpretativo de nuestra historia hállase constituído, según Castro, por la radical diferencia cualitativa que existe entre dos «estructuras vitales» cronológicamente contiguas: la del visigodo y la del hombre de la Reconquista. Para comprender y estimar cabalmente la originalidad y el alcance del nuevo punto de vista, pongamos en orden sinóptico las principales tesis acerca de la relación entre el reconquistador y el visigodo.

En cuanto se me alcanza, todas parten de afirmar tácita o expresamente la continuidad entre uno y otro: bajo formas de vida ineludiblemente nuevas, los leoneses y castellanos, los aragoneses y navarros de nuestra Alta Edad Media serían, en esencia, continuadores de los hispano-visigodos que sufrieron la invasión musulmana. La singularidad de cada intérprete no parece consistir, por tanto, sino en el modo de concebir la relativa «novedad» que respecto a la vida visigótica presenta la vida medieval de los diversos grupos reconquistadores. Tres puntos de vista veo descollar:

1.° El de Menéndez Pidal. Según él, tal continuidad es de índole perfectiva: las formas de vida del leonés y el castellano no serían, a la postre, sino una suerte de prosecución —más mimética en Asturias y León, más original y creadora en Castilla— de las vigentes entre los hispano-visigodos [3].

2.° El de Unamuno. La continuidad sería corruptora o defectiva: el español de la Edad Media llegó a ser lo que fué en virtud de un creciente proceso de castellanización; el cual habría consistido,

[3] Véase, sobre todo, el estudio «Carácter originario de Castilla», *Revista de Estudios Políticos*, XIV, 1944, 383-408.

ante todo, en la pérdida de no pocas posibilidades de vida histórica, latentes en la «casta espiritual latina y germánica» de los vencidos por el Islam. «Castilla —escribe Unamuno— paralizó los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibióles la conciencia histórica en gran parte, y les echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo... A partir de aquel *culmen* del proceso histórico de España..., fué el destino apoderándose de la libertad del espíritu colectivo» [4].

3.° El de Ortega. La existencia histórica de los españoles durante la llamada «Reconquista» —«Yo no entiendo cómo se puede llamar Reconquista a una cosa que dura ocho siglos», dice Ortega— es concebida como la patentización de una deficiencia o una lacra ínsitas en el corazón mismo de la vida visigoda. Era el pueblo visigótico, según el juicio de Ortega, el más viejo y civilizado, el más «gastado» de todos los de Germania, el de menos lozana vitalidad. De ahí la debilidad del feudalismo en España, y cuanto a esta decisiva manquedad siguió: es decir, la peculiaridad de nuestra historia en el orto de los siglos «modernos» [5].

Castro ha tenido la osadía y, en buena parte, el acierto de negar rotundamente la continuidad histórica entre el visigodo y el español de la Edad Media [6]. Con la iniciación de la Reconquista, aparece sobre la Península Ibérica un modo de instalación del hombre en la existencia radical y cualitativamente nuevo; o, para usar sus propias palabras, una inédita «estructura funcional de la vida». Ese modo de vivir es el único que debiera ser llamado, en el rigor de los términos, «español». Tratemos de entenderlo, según el ensayo descriptivo y hermenéutico de Américo Castro.

II. Como sus hermanos el franco y el ostrogodo, el hombre visigótico se mostró capaz de una instalación amorosa, confiada y, en cierto modo, plenaria, sobre la realidad visible y presente. Lo cual se habría expresado en dos importantes rasgos de su existencia histórica: 1.°, «su modo de *estar* en la creencia religiosa y la función que ésta desempeñaba en su vivir», y 2.°, la estimación cordial e intelectual de la realidad, la curiosidad por lo que las cosas «son en

---

[4] «En torno al casticismo», *Ensayos* (Aguilar, Madrid, I, 37-38). Tres razones permiten explicar, según Unamuno, la decisiva preeminencia de Castilla: uno geográfico, su situación central; otro económico, su condición de granero de España; otro, en fin, psicológico, la nativa condición temperamental de los castellanos. Acerca de la visión unamuniana de nuestra historia, véase mi libro *La generación del noventa y ocho*. Madrid, 1945, cap. VI.

[5] «España invertebrada», *Obras Completas*, III (Madrid, 1947).

[6] Pensando tan sólo en el arrianismo de los visigodos, ya Menéndez Pelayo había dicho que «los visigodos no eran españoles» (*Historia de los heterodoxos españoles*, 1917, II, 94).

sí mismas». El visigodo, piensa Castro, era capaz de adoptar una actitud religiosa por motivos políticos, por intereses de tejas abajo: «La decisión tomada por Recaredo semejaría en cierto modo (claro que sólo en cierto modo) a la de Enrique IV de Francia, inspirada también más en motivos políticos que sentimentales.» Por otra parte, «los eclesiásticos sabios de la época visigoda pasaron a la posteridad por sabios y no por eclesiásticos». Así Isidoro Hispalense; así el Obispo Eugenio, «muy versado en la observación de las fases de la luna: quien le oía hablar de ello quedaba atónito y se sentía atraído a cultivar la ciencia astronómica»; así Liciniano de Cartagena y Braulio, el santo de Caesar Augusta. «El hispano-godo, en cuanto al arranque inicial de su vida, se hallaba a tono con los restantes pueblos del Occidente europeo: franco-galos, anglo-británicos, ostrogodo-itálicos. Entre ellos —concluye Castro— el *más allá* se articulaba con el *más acá* de este mundo, sin excluirse uno a otro.» Si esto es cierto, una conjetura se impone: sin la invasión musulmana, los hispano-visigodos hubiesen creado una nacionalidad «moderna» mucho más parecida a Francia y a Italia que la España de los siglos XVI y XVII.

Con la empresa militar de la Reconquista, y en virtud de las razones que luego expondré, iníciase en el norte de la Península un modo de existir en la historia fundamentalmente distinto del visigótico: el modo «español». Poco a poco, a través de varias situaciones concretas —la asturiano-leonesa, la castellana, la aragonesa, la plenariamente hispánica—, ese nuevo estilo de la existencia irá expresándose con creciente claridad en las obras y acciones históricas que nos lo hacen conocer. Fuese, empero, más o menos cimero y patente el vivir español, su estructura funcional permanece desde entonces idéntica. Tal estructura puede ser reducida, en opinión de Castro, a unos cuantos rasgos esenciales:

1.º Una creyente instalación de la existencia entera en la «anhelante esperanza de alzarse a cimas y destinos prefigurados en la creencia misma», sea ésta divina o humana [7]. El modo de esa tan decisiva instalación de los españoles en la creencia ofrecería, sin embargo, dos formas distintas:

a) La forma integral o plenaria. La creencia es, en tal caso, firme, absoluta, sin fisura de incertidumbre. Su realización total sólo parece exigir del presente el cumplimiento de una condición

[7] «La creencia de que aquí se habla—añade Castro—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, en una mesiánica revolución, en la importancia de la propia persona, etc.»

más o menos ardua, pero siempre humanamente accesible. Véase un ejemplo en los impresionantes versos de Fray Diego de Valencia, uno de los poetas del CANCIONERO DE BAENA. Si la gente castellana, dispersa a la sazón, llegase a concordia

non sé en el mundo un solo rencón
que no conquistasen, con toda Granada.

b) La forma deficiente o insegura. El español se siente «en inseguridad acerca de la promesa implícita en la creencia». Tal parece haber sido el modo de la españolidad de Unamuno y, por lo que atañe a su existencia política y terrena, el de Quevedo. De ahí el carácter reduplicativamente agónico o angustiado del vivir de uno y otro, referido y reducido a una inseguridad de la que no es posible salir. Tan medular agonía de la existencia no quita en modo alguno a quien la siente su capacidad de expresión creadora; pero —como en Quevedo y Unamuno acontece— esa inseguridad presta a la obra buena parte de sus cualidades más íntimas y definitorias.

Sea plenaria o deficiente, sin embargo, la seguridad en aquello que la creencia promete, esa fundamental instalación de la vida en la esperanza impediría *a radice* el atenimiento del ser a la realidad presente; o, si se quiere, su ocasional reposo en ella. En el orden intelectual, no es posible la edificación de una teoría de la realidad, la cual siempre aparece ante los ojos hispanos desde el punto de vista de su escatología; más, por tanto, según lo que «puede ser» que según lo que «es». En el orden operativo, la realidad no es sometida por el hombre a suficiente dominio técnico, mediante fórmulas, maniobras o instrumentos. «La realidad del presente, siempre sentido como socavado en sus cimientos temporales, como invertebrado, no puede ser otra —escribe Castro— sino un recrearse, como si el mundo se iniciara en cada instante, en un continuo proceso estructural, funcional, de hacerse-deshacerse.»

2.° A esta radical incapacidad hispánica para el laboreo de la realidad presente se uniría —agravando, dramatizando su expresión concreta— el segundo rasgo de la estructura funcional de nuestra vida. El cual se halla constituído por el mutuo engarce y la interna tensión de una imposibilidad y un anhelo. He aquí el contenido de una y otro, según la textual formulación de Castro:

a) Al hispano auténtico le sería imposible «escapar, *por propio impulso*, a la situación de credulidad»; le estaría vedada, por con-

siguiente, la invención de proyectos de vida histórica basados en la experiencia y el razonamiento [8].

b) El hispano auténtico, crea de modo plenario o deficiente en el cumplimiento de su esperanza, no se resigna «a permanecer en el plano inmutable de la creencia», y adopta lo que mediante experiencia y razonamiento consiguieron otros pueblos, situados en estructuras distintas de la hispánica.

De ahí, en primer término, la situación del español, cuando es capaz de creación personal, respecto a las obras en que se expresa y realiza objetivamente su propia vida: sería «como un creador en continuo *status creandi*, prometedor y providente respecto de toda posibilidad, sin llegar a posarse en ninguna de ellas». De ahí, por otra parte, las peculiares formas de vida producidas en el mundo hispánico por la necesaria importación de las ideas y las técnicas que inventaron hombres mejor avenidos con la realidad presente: «El hombre de Hispania ha tenido que ir adoptando, como un vestido exterior, ese *tiempo objetivado*, que al ingresar en su vida creaba situaciones extrañas e irregulares, pero nunca comparables a las de aquellos pueblos con escasa sustancia propia que importan mecánicamente lo hecho por otros.» De ahí, por fin, que «el inicial y constante problema» de la existencia más genuinamente española sea «la inseguridad y la angustia del propio existir, el no estar en claro, el vivir en dudosa alarma». El vivir español, recluído en sí mismo, va remansando su propia historia «como en un lago que sirviera de espejo a la eternidad». Pero esta situación vital nunca es enteramente satisfactoria; y la tensión agónica de entrega y desazón que de ella resulta, engendraría lo que para Castro constituye el nervio mismo de nuestra existencia: un «vivir desviviéndose».

3.º El tercero de los rasgos en que se manifiesta la estructura funcional de la existencia hispánica concierne más directamente a su expresión objetiva en obras visibles y audibles; es decir, a la historia «hecha». En ella se haría patente, según Castro, «el complejo en que se integran la conciencia vital de la persona y su circunstancia interna y externa». Habían enseñado los griegos que la realidad es «lo que ella es», lo que es según su propia «naturaleza». Pues bien: frente a ese principio rector de ciencia y vida, los españoles habrían sostenido con sus creaciones históricas «que la rea-

[8] A esto debe de referirse Castro cuando habla de «la imposibilidad de inventar nuevas realidades, físicas o ideales, forjadas por el razonamiento y la experiencia». Tal sería, por otra parte, la vivencia íntima subyacente al «¡Que inventen ellos!», de Unamuno.

lidad es lo que ellos sintieron, creyeron e imaginaron». Lo cual equivale a decir que la expresión española de la realidad, así en la pura hazaña como en la obra de arte, no es, a la postre, sino la realización integral de la propia persona, o un conato fallido en la empresa de realizarla: la experiencia del mundo real adquiriría su forma definitiva en una intimidad personal, ineludible y agónicamente instalada sobre la creencia y la esperanza en una posibilidad siempre futura. Tal sería la clave última para una cabal intelección de Hernán Cortés y San Juan de la Cruz, Cervantes y Goya, Unamuno y Falla. El «integralismo de la persona» parece ser la consigna que constantemente resuena en el fondo de la conciencia española [9].

III. Tras el *cuándo* y el *cómo* de nuestra incomparable existencia histórica, veamos su *por qué*. Con otras palabras: tratemos de indagar y mostrar las varias causas en cuya virtud fué produciéndose en la Península, a partir del año 711, ese alto y peculiar modo de ser. Tres parecen ser esas causas, en opinión de Américo Castro.

Una es «disponente» o «condicionante»: la relativa singularidad histórica que, dentro del mundo hispano-visigodo, distinguía a los iniciadores de la Reconquista. Esta comenzó, en efecto, en las regiones menos pobladas, romanizadas y cristianizadas de la Península Ibérica; lo cual habría hecho posible, entre otras cosas, el decisivo auge de la creencia de los españoles en Santiago Apóstol [10].

Las dos restantes causas, de índole más «situacional», pertenecen a la pura actualidad de la existencia hispana durante los ocho siglos de la Reconquista. Atañen las dos, en efecto, a la situación en que necesariamente se hallaron aquellos incipientes españoles de los siglos VIII al XII: frente al invasor, por una parte; en convivencia con él, por otra.

Frente al invasor; esto es, en continua, cambiante e incierta guerra con él. «El hispano-cristiano de los siglos VIII, IX y X —escribe Castro— fué labrándose su vida a lo largo de los caminos que le ofrecían la debilidad ocasional y la superioridad constante de la tierra islámica. Sostenido por la confianza en el más allá celestial y por el incentivo de la riqueza mora, el cristiano avanzaba hacia la movediza frontera, la cual determinaba sus actos y moldeaba a la vez el ánimo del combatiente. Trescientos años en con-

[9] Razones de espacio me vedan exponer las finas reflexiones de Castro sobre el supuesto «individualismo» y sobre la «obsesión de eternidad» de los españoles. Véase el texto original en *España en su historia*, págs. 617-634.

[10] Afirma Castro la existencia de un trasfondo dioscúrico en esta creencia jacobea. Confieso mi extrañeza, pero no puedo discutir el aserto. Háganlo los doctos en historia de las religiones.

tinuo riesgo son muchos años. Vivir en la esperanza de la tierra próxima, para que en ella hubiese «prójimos», y en la confianza de Santiago y San Millán, hizo sentirse al cristiano tan fuerte, tan señor y tan «culto» como su poderoso enemigo, cuyo ánimo descansaba asimismo en una confianza, en el «si Dios quiere» (ojalá) de los musulmanes y en el «así sea» (amén) de los judíos». Ese tan largo período de anhelante «vida en la esperanza» habría sido decisivo para la configuración de los hábitos históricos y privados del hombre español; y, por tanto, para cualificar toda la ulterior edificación de nuestra historia.

Mas no sólo frente al invasor; también junto a él, en convivencia con él. Con documentación y sutileza hermenéutica impresionantes —tal vez, a veces, excesivas, como hijas de un vehemente amor a la propia tesis—, Américo Castro ha sabido valorar en forma y medida inéditas la parte que los dos pueblos semitas —árabe y judío— tuvieron en la configuración de la existencia hispano-cristiana. Tres parecen haber sido, según la interpretación de Castro, los modos de esa penetración semítica en la naciente vida del español:

1.° La consideración de la realidad presente más desde el punto de vista de un saber «escatológico» o de postrimerías, que según los principios de un saber «teorético» o de presencias. La ya mencionada necesidad de vivir en la esperanza hizo que los hispanocristianos adoptasen pronto como suya la visión escatológica del mundo, tan radicalmente propia de los pueblos semitas y tan opuesta a la actitud «presencial» de la mente griega [11]. Dos palabras españolas, «ojalá» y «amén», expresarían concisamente, sólo por el hecho de existir, nuestra íntima adopción de ese constante atenimiento al futuro creído.

2.° La creación de hábitos e instituciones de secreta intención «anti»; simétricos, en cierto modo, de aquellos a que se oponían. Los españoles creyeron en Santiago como en un anti-Mahoma; la Inquisición al modo hispano habría sido una suerte de exasperada réplica de la desesperación judaica; la «limpieza de sangre», una defensa frente al enemigo, usando sus propias armas; el LIBRO DE BUEN AMOR, una afortunada creación mudéjar.

3.° La utilización del morisco y el judío para el cumplimiento de los trabajos serviles y mecánicos, a los cuales nunca quiso des-

[11] Véase *Was ist Wahrheit?*, de Hans von Soden (1927), y el ensayo «Sobre el problema de la filosofía», de Xavier Zubiri (*Revista de Occidente*, CXVIII, 1933, pág. 94). Castro amplía temáticamente al Islam y a España lo que von Soden y Zubiri dicen del pueblo hebreo.

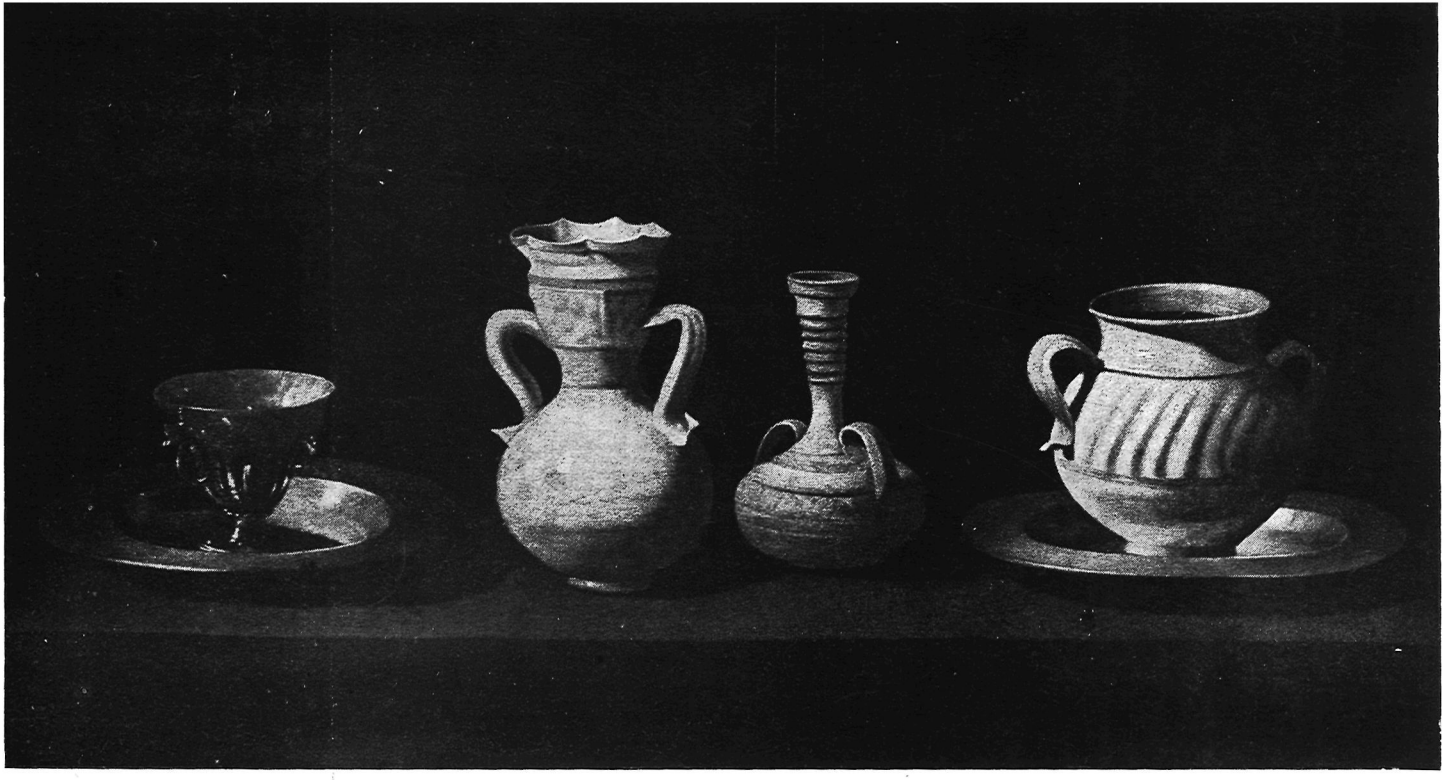
cender la casta hispano-cristiana. La singular *estancia* en la vida en que nació, ya en el siglo XVI, la consigna «Iglesia, o mar, o casa real, habría hecho inevitable durante la Edad Media ese empleo ancilario del hebreo y el moro; y, por consiguiente, la convivencia del español con las dos castas enemigas de la suya.

La operación conjunta y proseguida de estas causas condicionantes, dispositivas y situacionales —a las que, claro, se unieron otras: pervivencia de ciertos hábitos hispano-romanos y visigóticos; presión política y espiritual, penetrante a veces, de la naciente Francia; acción directa de la Roma cristiana— habría dado su peculiar contextura a la instalación de los españoles en la existencia privada y, por supuesto, en la existencia histórica. Ese peregrino modo de «vivir y hacer la vida», vigente sin interrupción desde los primeros siglos de la Reconquista, presta genéricamente buena parte de su intención primera y de su significación última a las más importantes creaciones históricas de la gente hispana. Cómo las estima *mente et corde* Américo Castro, lo muestran bien las palabras con que da término provisional al libro ESPAÑA EN SU HISTORIA: «Ha habido —y habrá— momentos en que Europa ha tenido que nutrirse de la savia hispánica... La historia de Europa no se entendería sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero *ha sido* algo de que Europa no ha podido prescindir... El que no tenga cotización en el mercado del conocimiento físico no quiere decir que la serie Fernando de Rojas (LA CELESTINA), Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Goya, signifique en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, algo de menor volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant.»

La gloria de esos y tantos otros nombres españoles es nuestra gloria. Pero esa alta gloria humana, ¿procede «toda» y «sólo» de un vivir que, según la punzante fórmula de Castro, no es sino puro desvivirse, «vivir desviviéndose»? Esa instalación del hispano en la existencia, ¿es, por ventura, la única que puede y debe ser llamada «hispánica»? ¿No hubo, no puede haber otras? Tales interrogaciones constituyen, creo, el quicio mismo de lo que en otra ocasión me he atrevido a llamar, no sé con qué fortuna, «el problema de España».

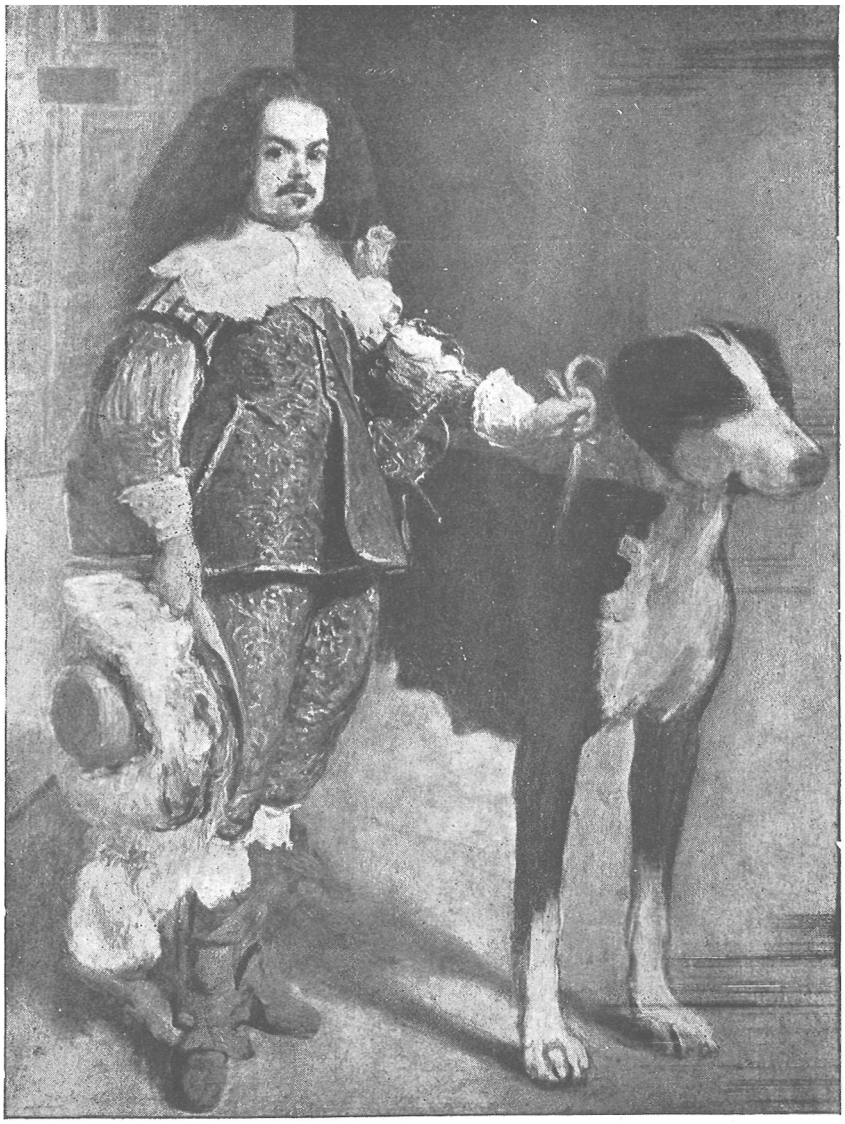
III. APOSTILLAS Y ESCOLIOS.

Pienso que las páginas precedentes exponen de modo claro, fiel y sinóptico la doctrina de Castro acerca del ser histórico de Espa-



ZURBARAN

Bodegon
(Museo del Prado - Madrid)

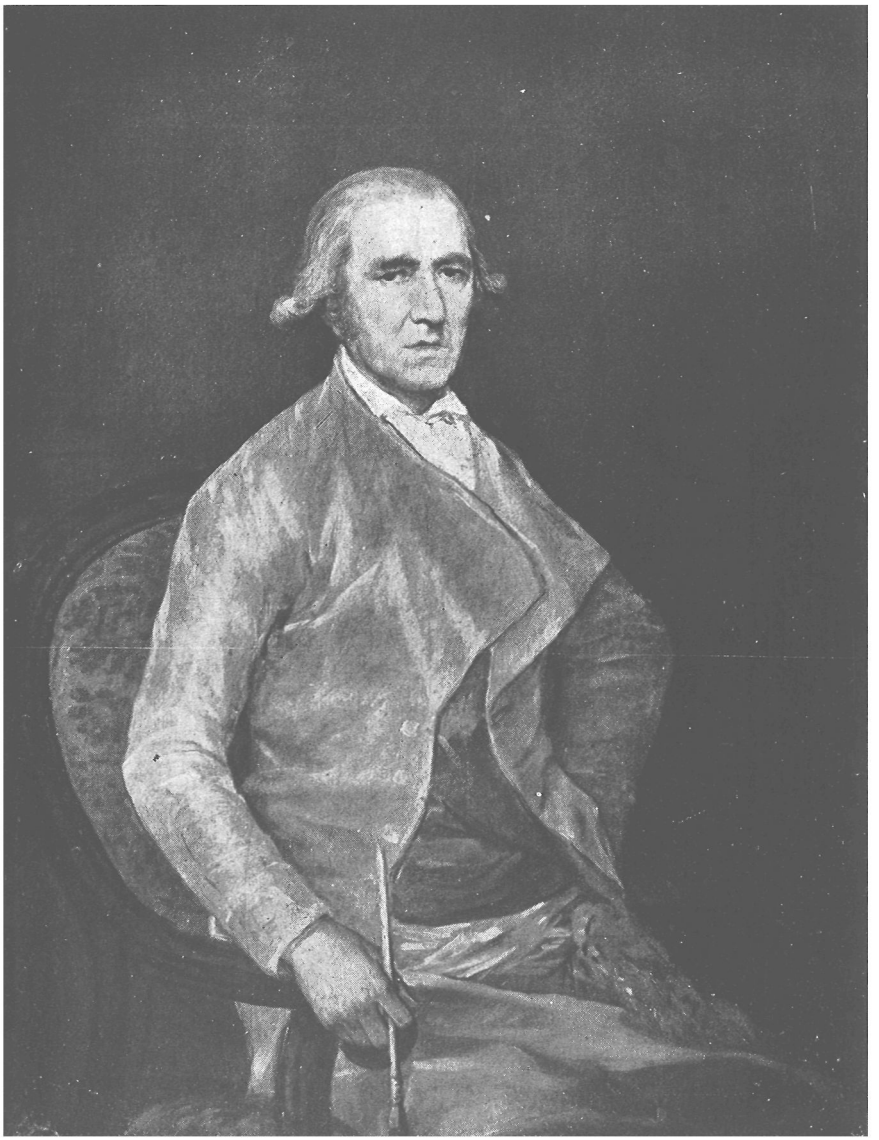


VELAZQUEZ

El Bufón mal supuesto
Don Antonio «El Inglés»
(Museo del Prado - Madrid)

ZURBARAN

Florero
(Museo del Prado - Madrid)



GOYA

Retrato del pintor Bayeu
(Museo del Prado Madrid)

ña. He querido atenerme a su línea principal, sin casi aludir a la ingente documentación que en los dos trabajos mencionados la edifica, ilustra y matiza; y, por supuesto, sin considerar uno a uno los muchos problemas historiográficos que la tesis va suscitando. Varios de ellos —el culto a Santiago, el hidalgo y el hidalguismo, la entraña del LIBRO DE BUEN AMOR, el sentido de la épica castellana, y algunos más— han sido estudiados con mucho pormenor en ESPAÑA EN SU HISTORIA. Ahí quedan, esperando nuevo examen y nueva sentencia de los varones doctos en los correspondientes capítulos de nuestro pasado. No estoy yo entre ellos. Mi comentario, ya lo advertí, ha nacido de preocupación, no de sabiduría.

Pero si mi preocupación no es sabia, no deja de ser cavilosa. Tengo la evidencia de que el libro de Américo Castro —ineludible, desde ahora, para todo el que se proponga entender seriamente nuestra historia— ha puesto en evidencia no pocas de las más esenciales fibras de la vida española. Esas fibras, ¿son, sin embargo, «todas» las esenciales? El modo de existir tan aguda, luminosa y apasionadamente descrito en las páginas de ESPAÑA EN SU HISTORIA, ¿es, acaso, «la forma única del vivir español», como el autor afirma? «Sin duda alguna —añade, muy lealmente, poco después—, el panorama es incompleto, y puede haber en él tanto de menos como de más.» Eso creo yo, y a demostrarlo tienden mis personales escolios y apostillas —más de español caviloso que de español erudito— a este conmovedor asedio intelectual de la existencia hispánica.

I. La primera de mis observaciones será de orden metódico. Aspírase en estos dos trabajos de Castro a una definición descriptiva del ser histórico de España: una definición en la cual sea declarada la esencia de la cosa por las propiedades visibles que de ella resultan y por el peculiar conjunto de los accidentes que en su apariencia convienen [12]. Para el buen logro de su empeño, Castro utiliza casi exclusivamente los resultados a que el español ha llegado ejercitando la humana «propiedad» de la expresión literaria, y algu-

[12] A falta de una bien elaborada lógica del conocimiento histórico, aplico analógicamente a éste los conceptos de la lógica tradicional. El historiógrafo puede conformarse con sólo «describir»; mas también puede aspirar a «definir» descriptivamente los modos de ser hombre que la historia de la humanidad produce y revela. Tal es el caso de Américo Castro, relativamente al ser histórico de España. Creo que su hostilidad contra la definición—en la cual ve, con Gaos, un proceder intelectual «esencialista» e inaplicable al conocimiento histórico—viene, a mi juicio, de un mal planteamiento del problema; y, en el fondo, de la harto discutible dicotomía diltheyana de las «ciencias»: *Naturwissenschaften y Geisteswissenschaften*. Es urgente la construcción de una *analogía entis* que comprenda el *ens historicum* y la de una «lógica» analógicamente aplicable al conocimiento del acontecer humano. Pero ¿por qué en ella no ha de tener cabida la «definición»? *Sed de hoc satis.*

nos aspectos de la religiosidad hispánica. La vía es, sin duda, muy certera: la obra literaria, ha escrito Dilthey, es «veraz en sí misma... Ha nacido con ella un dominio intermedio entre el saber y la acción, en el cual la vida se revela en una profundidad inaccesible a la observación, a la reflexión y a la teoría» [13]. Aciértase, pues, buscando a través de la expresión literaria el modo de vivir el hombre y el pueblo que la profieren.

Pero esa vía no es la única. Si la «definición existencial» de un pueblo ha de ser completa, la previa «descripción» hermenéutica debe referirse a todas las acciones y obras en que su existencia histórica se expresa: hazañas, instituciones políticas y sociales, costumbres en la vida individual y en la convivencia, formas de la religiosidad, pensamiento filosófico y teológico, artes plásticas, arte bélico, etc. [14]. El resultado de acrisolar interpretativamente todas esas deseables descripciones, ¿coincidiría o, al menos, se compadecería bien con el obtenido por Castro en su poderoso examen de nuestra expresión literaria? Ni afirmo, ni niego; me limito a poner entre signos de interrogación un perentorio menester de la historiografía hispánica, tan carente todavía de acabamiento y luz. Mientras esa necesidad no sea satisfecha, toda teoría acerca del ser histórico de España debe quedar en pura provisionalidad, por certero y sugestivo que su contenido nos parezca.

No es esto sólo. Pienso si en la elaboración del ensayo descriptivo de Castro habrá colaborado una selección involuntaria de los textos y ejemplos por él aducidos. Heidegger nos enseñó que todo acto interpretativo posee una estructura «pre»: tiene un «propósito» *(Vorhabe)*, una «previsión» *(Vorsicht)* y una «precaución» o «precepción» *(Vorgriff)* [15]. Pues bien: en el acopio de los muchos documentos probatorios que el libro de Castro contiene, ¿no habrá intervenido, operando selectivamente, esa ineludible *Vor-struktur* de la comprensión y la interpretación? ¿No sería posible, en ciertos casos, hallar expresiones, no menos copiosas y auténticas, reveladoras de un sentir y un vivir diferentes?

Vengamos, por ejemplo, al problema de nuestra visión intelectual de la realidad. Siguiendo la fecunda distinción de von Soden y Zubiri, Castro, que dice verse «necesariamente» conducido a re-

---

[13] *Gesammelte Schriften*, VII, 207.

[14] Las alusiones de Castro al arte de Velázquez y al modo de combatir los tercios españoles en la batalla de Gindely son muy finas, pero insuficientes.

[15] *Sein und Zeit*, I, § 32. Ya Dilthey había hecho notar la «estructura en círculo» de todo conocimiento histórico. El modo de evitar que ese «círculo» sea un «círculo vicioso», en el sentido lógico de la expresión, no puede ser expuesto aquí.

ferir al Islam y a España lo que aquellos dicen del pueblo hebreo, contrapone a la visión helénica de la realidad, a la vez teorética y naturalista, la visión escatológica y personalista en que parecen vivir los hombres semítico-hispanos. «La realidad —escribe Castro— es entonces lo que será y lo que debe ser, conexos sin resquicio con la existencia dada y total de la persona. El mundo es lo que llevo en mi creencia y en la firme seguridad de mí mismo, y nada más. La realidad del presente cuestionable, *hic et nunc*, no importa; es un velo, tenue o espeso, que encubre el más alla.» Y más adelante: «Lo hispánico vendría a ser... algo como un *ego viventia mea vivo* [16], un perpetuo solipsismo, exclusivo de cuanto no yazca dado espontáneamente en la conciencia de estar viviendo... La vivencia no se objetiva sino como «volencia», y sólo existe lo que se quiere que exista.» Así, muy quijotescamente, como Clavileños y retablos de Maese Pedro, habrían nacido a la historia las creencias más definidoras y enaltecedoras de la humanidad hispánica.

Sed contra. Una de las más patentes consecuencias intelectuales de la idea helénica del mundo es el concepto latino de *substantia*, correspondiente al *hypokeímenon* y a la *ousía* de los griegos. Una visión «sustancial» de la realidad —la realidad según las firmes y objetivas entidades que sirven de soporte a la mudable variedad de los accidentes— parece rigurosamente inconciliable con la actitud española frente al mundo que ha descrito Castro. Pero, en tal caso, ¿podrán ser satisfactoriamente explicadas no pocas de las más efectivas y eminentes peculiaridades de la vida hispánica? He aquí algunas:

1.ª La sorprendente penetración del término «sustancia» y de sus derivados en el lenguaje popular español. Caldo de gallina es para el hispano «sustancia de gallina»; dícese salsa «sustanciosa» a la que conserva en poco volumen las virtudes y los principios de sus ingredientes, y más cuando éstos son culinariamente nobles; todos nosotros procuramos distinguir de los demás al «hombre sustancial», y nuestro vulgo nombra y menosprecia a los «hombres insustanciales»; «sustanciar» un expediente judicial es deslindar con cuidado y acierto sus partes esenciales, prepararlo para la sentencia; «en sustancia» es entre nosotros locución equivalente a «en resumen». Bien se ve que el pueblo español es el más «sustancializador» de todos los europeos, el más helénicamente fiel a la consideración de

[16] Tal vez mejor, aunque no sin cierta osadía gramatical, *ego victa mea vivo*. O bien, si no se quiere hacer de *vivere* un verbo transitivo: *ego (in) victis meis vivo*.

las cosas reales según lo que ellas son en sí y por sí mismas [16a]. En torno a la expresión «valor sustancial», usada por don Artal de Alagón, Conde de Sástago, teje Castro muy agudas reflexiones. El acento de la interpretación recae, sin embargo, sólo sobre la índole del «valor» en que consiste la «sustancia» de la persona. Pero ¿no es posible, a la vez, arrimar la intención exegética a lo que la elección de tan «sustancioso» adjetivo significa?

2.ª La visión velazqueña de la realidad. Copio de Lafuente Ferrari: «Para Velázquez, el mundo del arte estriba en transmitirnos la honda y única poesía de *lo que es*, la que deriva del fluir de la misma existencia, misterio evidente tras del cual está Dios... Hombres y animales, montañas y crepúsculos, santos y locos, están teñidos en su pintura de esa gravedad melancólica de un espíritu que acepta el mundo religiosamente en su integridad de presencia, lo ama y lo salva» [17]. Con otras palabras: su hispánico personalismo —tan distante del «idealismo realizado» de un Leonardo— no impidió a Velázquez contemplar la realidad según la presencia de lo que ella es, en amoroso y suareziano respeto de su esencia existente y de su existencia esencial. Para Velázquez no parece haber sido la realidad sólo «lo que sintió, creyó e imaginó», como afirma la extremada tesis de Castro, sino lo que en cada caso correspondía a la naturaleza y sustancia propias del ente que pintaba. Lo cual, como he dicho —y en esto acierta plenamente Castro—, no excluye una muy «personal» afección del hombre Velázquez a la realidad contemplada por sus ojos de español [18].

Frente al admirable retrato de Vicente Anastagui, que el Greco pintó [19], dice Castro, unamunianamente: «Nada menos que todo un hombre.» Es verdad, y lo mismo podría decirse del Cardenal Niño de Guevara, del Conde-Duque de Benavente y de los varones his-

---

[16a] Durante la composición de este ensayo, Alfonso García Valdecasas ha pronunciado una sugestiva conferencia sobre «La idea de sustancia en el Código Civil español». No conozco de ella sino la parva y acaso fideindigna referencia de la prensa diaria. El aserto fundamental de su autor —la hispánica interpretación de la «sustancia» como el «valor» de las cosas— tendería un puente entre mis reflexiones y la doctrina de Castro. Pero no olvidemos que lo más valioso de una cosa es lo que mejor define su entidad propia y «sustancial», y éste es el sentido en que el pueblo español habla de la «sustancia» de las cosas, sea alto o mezquino su «valor».

[17] *Breve historia de la pintura española*. Madrid, 1946, pág. 176. No creo fácilmente eliminable la tesis de que son testimonio estas líneas de Lafuente Ferrari.

[18] Creo que así queda más «centrada» la interpretación de Castro acerca de lo que «es» la pintada imagen del tapiz que aparece en *Las hilanderas* (véase *España en su historia*, págs. 638-39).

[19] ¿Vicente Anastagui, vasco, como afirma Américo Castro, o «Vincentio Anastagi», como a la italiana escribe Camón Aznar en su *Dominico Greco?* No lo sé.

pánicos que luego pintará Goya. Pero, si eso es real y verdaderamente cierto, ¿no lo será también —pasando del retrato al retratista— porque éste supo ser hombre y pintor viendo la realidad «como ella es», y no como él quiso que fuera?

3.ª Las «cosas» de Zurbarán. No se objete que el retratista ve «personas», realidades susceptibles y exigidoras de «convivencia» humana, y no «cosas», seres reducidos a su pura «objetividad». He ahí los objetos materiales pintados por Zurbarán: esas portentosas vasijas de barro que se alinean, exentas, realísimas, sobre el lienzo del Prado; esos densos y aplomados floreros. En toda la pintura europea, ¿hay «cosas» más limpiamente atenidas a lo que en sí mismas son, más fieles a su propia «sustancia»?

Evidentemente, la visión hispánica de la realidad no es *sólo* la descrita y definida en los últimos estudios de Américo Castro. El material a que su vigorosa interpretación se aplica no es, creo, el único capaz de representar la humana instalación de los españoles en la existencia.

II. Hay en todo ello algo más que un punto de método historiográfico: hay también una grave cuestión historiológica y conceptual. No es difícil verlo, si se quiere pasar del vario y mudable accidente a la verdadera sustancia del problema.

¿Qué es, históricamente concebido, un «pueblo»? ¿Cómo se le debe describir y definir? La tesis de Castro es clara y terminante: La descripción histórica de los pueblos debe atenerse a la «estructura funcional» de su vida, al peculiar modo como sus hombres se hallan instalados en la existencia. El curso efectivo de la historia de cada pueblo —España, Francia, Alemania— habría determinado la simultánea adquisición de un modo de «estar» en la vida y de los hábitos en que tal «estar» se expresa y constituye. Esos hábitos atañen en parte al *qué* de la acción histórica —el español «auténtico» no sabe hacer ciencia de la realidad presente; el alemán «genuino» no sabe crear figuras literarias de «carne y hueso»—, y en parte a su *cómo*, a la formalidad de su ejecución. La historia de un pueblo es constitutivamente imprevisible, porque la pertenencia a una «estructura funcional» sitúa y no anula la natural libertad del hombre; pero esa radical imprevisibilidad no excluiría la existencia de un «sentido» y un «estilo» en la vida histórica de aquél. Más aún: ese «sentido» y ese «estilo» —es decir: esa definitoria «estructura funcional de la vida»— serían, para cada pueblo, únicas y unificantes: «este libro ha pretendido... hacer inteligible, históricamente, la forma única del vivir español», dice Américo Castro del suyo.

Admitamos que todo ello es cierto, e imaginemos que un hombre aplica su libre voluntad a vivir de otro modo que la mayoría de sus coetáneos y conterráneos. Cajal, por ejemplo, consagra entera y radicalmente su existencia a conocer de un modo científico una parcela de la realidad sensible; los hermanos Elhuyar se desviven, no por la vida en el «más allá» —o no sólo por ella—, sino por aislar el wolframio; Jorge Juan se afana por medir la longitud del meridiano. Si somos consecuentes con la tesis de la «estructura funcional» única y definidora, ¿habremos de negar a estos hombres el derecho a ser llamados «españoles auténticos»? Su modo histórico de ser «españoles», ¿deberá ser tenido por deficiente o por descarriado?

Es, desde luego, indudable que en la vida histórica de cada pueblo hay muy largas épocas señaladas por un modo de existir unitario en sí mismo, descriptible por obra de interpretación y vigente en una considerable mayoría de biografías individuales. Pero la pertenencia a ese dominante modo de existir es el resultado de un asentimiento habitual, de una personal y tácita «asidencia» —*sit venia verbo*— que no excluye, en principio, la posibilidad de cierto disentimiento o «disidencia», habituales también. Con otras palabras: por obra de la libertad humana, a toda regla histórica le es consustancial la excepción; y así, aun concediendo a la tesis de Castro buena parte de la verdad total acerca de nuestra historia, resulta histórica y objetivamente necesaria una idea de la españolidad —o de la «españolía», como Ortega propuso decir— en la cual quepan de modo «auténtico» los muchos españoles que vieron y vean la realidad desde su esperanza en un «más allá», y los pocos que han sabido y sepan contemplarla como un espectáculo lleno de acuciantes problemas técnicos e intelectuales. ¿En qué consiste esa idea de España y de su vida en la historia? Quede para otra ocasión la empresa de diseñarla [20].

III. Demos, sin embargo, un paso más. Acabo de escribir que la estructura funcional de cada pueblo puede quedar en vigencia durante «muy largas épocas», una vez históricamente producida. Creo que este modo de hablar formula el pensamiento de Castro mejor que otras expresiones suyas, involuntariamente extremadas y revela-

[20] Vengamos a la más crepitante actualidad. Escribe Castro: «A mediados del siglo XX, lo que sigue ofreciendo aire característico de España—por dentro y por fuera—sería el carlismo (un neoimperialismo de la creencia religioso-monárquica) y el anarcosindicalismo, empeñado en estructurar al país mediante la concomitancia de unidades humanas en las que vivan centáuricamente la violencia material y el ensueño ideal». Me pregunto yo: ¿sólo así se puede ser «español» en 1950?

doras, por ello, de su vehemente amor a la tesis que proclama y defiende. Puesto que los hábitos que integran la estructura funcional de una vida fueron históricamente adquiridos, deben ser, por estricta necesidad genética, históricamente amisibles, susceptibles de pérdida. Toda habituación supone la posibilidad de la correspondiente deshabituación. Sólo por hipérbole —«encarecimiento que hacemos de la verdad para ponderarla», según los preceptistas— puede decirse que son «indelebles» los rasgos de una manera tradicional de existir, o llamarse «permanente» a la duración histórica de lo que ciertos filólogos alemanes denominaron *Dauerfranzose* y *Dauerdeutsche* [21]. Que haya entre los franceses durante siglos un dominante modo de existir, definible con mayor o menor precisión, no significa, sin más, que ese modo de ser posea indeleble permanencia.

El problema consiste en saber qué es lo que pasa con un pueblo cuando cambia de «estilo» de su vida histórica. Creo que cabe aislar cuatro distintas posibilidades:

1.ª El nuevo modo de existir anula al antiguo, o deja de él sólo insignificantes vestigios. Eso debió de ocurrir en Itálica, Tarraco y Emerita Augusta: las formas de vida prerromanas fueron casi íntegramente eliminadas por los modos de existencia que trajo el romano colonizador; y así, del «sustrato» ibérico sólo quedaron restos escasos y dispersos. Otro tanto parece acontecer hoy en Harlem: lo poco que en los negros de Harlem no es «norteamericano» dependerá de su «raza», no de su «historia»; de su biología, no de una «segunda naturaleza» social, previa a la definitiva americanización [22].

2.ª La modificación que sufre la existencia histórica es parcial, y meramente aditiva o sustractiva. Sin merma sustancial en su estructura, el estilo del vivir adquiere adjetivamente hábitos nuevos o pierde alguno de los que le integraban. Suprimióse la representación pública de autos sacramentales, y España siguió siendo España; vino de Italia el endecasílabo, y la poesía castellana no dejó de serlo; Jovellanos adquirió hábitos de ilustrado y Espronceda maneras de romántico, y no amenguó por ello su respectiva hispanidad. En esta mudanza por aposición o deposición de hábitos históricos conviene distinguir, sin embargo, dos posibles modos. Hay adiciones y sustracciones que afectan a la gran mayoría de los indi-

---

[21] *España en su historia*, pág. 10. Las ideas de Castro acerca del problema del *Dauerfranzose* pueden leerse en «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», págs. 224 y 225.

[22] Lo cual plantea el tan maltratado problema de la relación entre «raza» e «historia».

viduos: así, a título de ejemplo trivial, el abandono del calzón corto por el uso cotidiano del pantalón largo. Otras, en cambio, acaecen en una minoría más o menos exigua: entre ellas está —testigos, Isla y Feijóo— la sustitución de los hábitos intelectuales aristotélicos por los newtonianos, allá por los años centrales de nuestro siglo XVIII.

3.ª La incorporación de la novedad puede también ser, más que una adición externa, una verdadera asunción. El hábito nuevo es íntegramente asimilado por la vieja estructura funcional y convertido en sustancia suya. A veces, en virtud de una suerte de congenialidad entre el estilo de la vida asumente y el contenido del hábito asumido: así se entiende que ciertos pueblos hayan podido ser fácilmente evangelizados o helenizados, y otros sólo con grave dificultad [23]. Mas también puede ser asimilado un hábito a favor de un repetido acto de voluntad, tácito o expreso. Pienso que no de otro modo fué incorporada la mentalidad escolástica a la vida intelectual española, durante los siglos XV y XVI, y así ha debido ser creado en el Japón el clima científico que ha hecho posibles a Takamine, primero en sintetizar la adrenalina, a Kitasato y Shiga, bacteriólogos eminentes, y a Yukawa, premio Nóbel de Física [24].

4.ª No son ésas las únicas posibilidades. Cuando un pueblo se pone en viviente contacto con una novedad que afecta a la instalación del hombre en la existencia —es decir: cuando penetra en su horizonte vital una nueva creencia fundamental, religiosa o histórica—, puede asumirla «creando» un modo inédito de vivir, en el que se integran imprevisiblemente la tradición y la novedad. No se puede decir que el pueblo haya roto enteramente con su propia historia; tampoco puede afirmarse que sigue siendo lo que era; es a la vez *idem sed aliter* y *alter sed pariter*, análogamente a lo que desde el punto de vista de su identidad personal ocurre con el individuo converso. Puede, pues, concluirse, que en la mudanza histórica cabe distinguir cuatro modos principales: la anulación, la variación aditiva, la asunción de lo nuevo y la creación.

No es difícil mostrar con ejemplos la posibilidad de tal mudanza creadora. Basta pensar en lo que acaece cuando un pueblo ha sido «efectivamente» evangelizado o cuando ha llegado a sufrir una

---

[23] Naturalmente, no es sólo la congenialidad «histórica» o «cultural» lo que hace fácil o difícil la empresa de evangelizar o de occidentalizar.

[24] Apenas es necesario decir que esta incorporación asuntiva de la novedad puede ser obra de la totalidad del pueblo o de una minoría suya. Suárez, Molina, Soto, etc., fueron minoría en la España de su época, mas no por ello dejaron de ser españoles.

total sovietización. Admitiendo que la visión marxista del mundo haya logrado hacerse en Rusia mentalidad dominante —así dicen que ocurre, y no parece haber motivo para pensar otra cosa—, la Rusia de 1950 tiene que ser respecto a la Rusia de 1900 *eadem sed aliter* y *altera sed pariter*. La resuelta y tenaz voluntad de una minoría va consiguiendo crear una estructura funcional del vivir, en cuya trama se mezclan —no sé cómo: díganoslo, si no lo han dicho ya, los eslavistas— la eslavidad y el marxismo.

En resumen: los hábitos históricos pueden adquirirse, perderse y cambiar en el curso de la historia; la libertad y la osadía del hombre, su capacidad para inventar proyectos y para empeñarse en realizarlos, es capaz de alterar, poco o mucho, la estructura funcional de su existencia colectiva; la identidad histórica de los pueblos no excluye la posibilidad de mudanzas muy importantes en la estructura funcional de su vida, y mucho menos la de alteraciones considerables en el vivir histórico de una minoría suya, más o menos copiosa.

IV. Hasta aquí, la mudanza histórica ha sido considerada desde el punto de vista de su formalidad. Pasemos, por fin, a los problemas que plantea su contenido: lo que se llega a hacer o lo que se deja de hacer cuando cambia el modo de vivir.

Dos parecen ser los puntos de vista principales para examinar el contenido de una mudanza histórica: su entidad y su valor; lo que ese contenido es para la mente del hombre y lo que en la estimación del hombre vale.

Imaginemos el problema de la adopción de hábitos nuevos. Desde el punto de vista de su *entidad*, esos hábitos pueden ser humanamente válidos (pertenecientes, de uno u otro modo, a la naturaleza del hombre en cuanto hombre) o de validez restringida a tal o cual grupo humano (pertenecientes a la naturaleza del individuo humano —a su «segunda naturaleza»— en cuanto esquimal, campesino, inglés, etc.). Es preciso confesar que alguna razón tenía el cosmopolitismo. Uno podrá saber álgebra o no saberla; pero eso no impide que la posesión del cálculo algebraico sea un hábito intelectual genéricamente humano, perteneciente a la naturaleza del hombre en cuanto hombre. Equivale esto a decir que, en principio, todo hombre de hoy puede aprender y hacer álgebra, aunque no todos sean capaces de aprenderla y hacerla en medida y forma análogas.

Lo que en la ejecución de actos y en la consecución de hábitos genéricamente humanos cambia de hombre a hombre es la «distancia» entre la situación personal del individuo y el acto o el hábito en cuestión; y, por tanto, la «facilidad» con que el acto es eje-

cutado y conseguida la habituación. Esa distancia y esta facilidad no dependen sólo de las dotes nativas (raza, estirpe e individuo), sino también de la configuración del alma por obra de su educación social e histórica («segunda naturaleza»). Pero, con mayor o menor facilidad nativa e histórica, todos los hombres *de hoy* pueden, en principio, aprender y hacer álgebra, mecánica ondulatoria e histología del sistema nervioso. Escribe Castro: «Un alemán no hubiese podido construir la física ondulatoria en el siglo XVIII, pero un chino tampoco hubiera podido descubrirla en el XX» [25]. Distingo. Al europeo del siglo XVIII le impedía hacer mecánica cuántica una estricta «imposibilidad histórica»; sólo en virtud de un milagro hubiese podido ser escrita hace doscientos años la ecuación de ondas de Schrödinger. Otro es el caso del chino inteligente nacido a fines del siglo XIX y educado en Pekín. A éste le era «muy difícil», mas no «imposible», aprender *desde* su chinería el saber físico vigente en 1925, y adelantarse a los investigadores centroeuropeos en la formulación de la mecánica ondulatoria. Así ha sido posible y efectiva la aparición de unos cuantos nombres orientales en la más reciente historia de la Física: Raman, Chandra, Bose, Yukawa. Esa errónea asimilación de la «dificultad» del chino actual a la «imposibilidad histórica» del europeo dieciochesco procede, a mi juicio, de una tendencia a confundir lo que el hombre «está siendo» (la actualidad de su ser) y lo que en ese «estar» han puesto sus hábitos históricos. El individuo humano es, en verdad, un ente histórico, pero su entidad no se agota en lo que la historia le hace ser.

Distingamos, pues, entre las posibilidades reales de un hombre y las siempre hipotéticas posibilidades de la «estructura funcional» a que ese hombre, por su educación, pertenece. Si digo que de la estructura funcional de la vida china no pudo salir la mecánica ondulatoria, formulo, sin duda, una considerable verdad historiográfica. Mas también afirmo una verdad, historiográfica y antropológica a la vez, diciendo que para un chino inteligente del siglo XX no ha sido imposible contribuir a la edificación de la mecánica ondulatoria. Lo cual hubiera podido acontecer porque el hábito intelectual «mecánica ondulatoria» —sin mengua de su esencial pertenencia a determinada estructura del vivir: la llamada «cultura de Occidente»— corresponde, como no menos esencial posibilidad, a la naturaleza del hombre en cuanto hombre. Unas más que otras, todas las estructuras funcionales de la existencia humana contienen há-

[25] Refiérese Castro, como es obvio, a la mecánica ondulatoria cuántica de Schrödinger y de Broglie. Una «física ondulatoria» (la de Huygens) existía ya en el siglo XVIII.

bitos genéricamente válidos; accesibles, por tanto, a todos los hombres nacidos con posterioridad al hecho histórico de su invención.

Los hábitos históricos pueden y deben ser también considerados desde el punto de vista de su estimación: no según el ámbito humano de su validez, sino según la altura y la calidad de su valor. Hay hábitos que enaltecen a quien los adquiere y posee: son aquellos que incrementan la verdad, el bien o la belleza contenidos en su vida y su ser. Hay hábitos, por otra parte, que rebajan la dignidad humana de quien lo detenta. Ni el más relativista de los historiólogos se atrevería a negar esta patente verdad. Curar a los leprosos por caridad, como San Juan de Dios, y saber mecánica relativista por esforzada vocación, como Einstein, son hábitos que enaltecen real y objetivamente al hombre, por el solo hecho de ser él como es. Comer carne humana y practicar la magia negra, teniendo la posibilidad de no hacerlo, son, en cambio, hábitos que degradan [26].

Pues bien: frente a la visión crasamente historicista de las situaciones humanas —el hombre, se piensa, no «es» sino lo que su situación le hace ser—, me atrevo a formular las siguientes afirmaciones:

1.ª Cualquiera que sea su situación histórica, todo hombre es capaz de advertir —con alcance y lucidez muy diversos, según sus dotes individuales— la posibilidad de acciones y hábitos que le enaltezcan humanamente.

2.ª Esos hábitos valiosos pueden pertenecer, y ello es lo más frecuente, a la estructura funcional en que el individuo humano haya sido formado; mas también, por obra de invención original o de secuacidad, a modos de existir enteramente ajenos a ella. Un español «auténtico» puede proponerse emular a Hernán Cortés y a «Lagartijo», mas también a Harvey, Newton o Hegel.

3.ª Además de advertir la posibilidad de esos hábitos enaltecedores, el hombre puede aplicar su voluntad al empeño de poseerlos. Sin salir de España y sin apoyo en una tradición científica española, Ramón y Cajal, español de cepa y chapa, hizo de sí mismo un «sabio» equiparable a cualquiera de los de Occidente. Habiendo salido mucho de España, el pintor Zuloaga quiso ser y llegó a ser uno de los «pintores de la raza».

---

[26] Luego, viene, claro está, el problema de señalar cuál es y qué extensión puede tener la tabla de los hábitos humanos que objetivamente enaltecen al hombre y la de aquellos otros que le degradan. Y, naturalmente, el de saber si los hombres, no obstante llevar escrita la ley en su corazón, según el famoso texto de San Pablo (*Rom.* II, 15), son capaces de saber por sí mismos—por la virtud de su nuda naturaleza—lo que en verdad les enaltece y les degrada.

4.ª En virtud de una constitutiva exigencia de la naturaleza humana, todos los hábitos humanamente válidos y enaltecedores son susceptibles de mutua y armónica conexión. La ocasional dificultad del empeño no excluye su constante, radical posibilidad. Pensemos, por vía de ejemplo, en la visión teorética o presencial y en la visión escatológica o esperanzada de la realidad. Aunque pertenezcan a estructuras funcionales de la existencia muy distintas entre sí, las dos son modos genéricamente humanos de ver y entender el mundo; válidos y valiosos, en principio, para todo hombre. Pues bien: ¿acaso no son compatibles y armonizables esas dos mentalidades, pese a su aparente posición? ¿Acaso no está hoy pidiendo el hombre una visión de la realidad en que se integren unitariamente la presencia y la esperanza, el ser y el poder ser, la ontología y la escatología? Cajal —volveré a su ejemplo— fué el «sabio europeo» que describió y concibió la neurona; y, a la vez, el «español desvivido» que en un discurso del año 1905, centenario del QUIJOTE, trató de entender quijotescamente la vida histórica de España.

5.ª La condición a la vez «situal», «trans-situal» [27], histórica y trans-histórica, del ser humano, impone a todo pueblo, por muy vigente y acusada que sea la estructura funcional de su vida, una complexión interna en la cual se articulan los siguientes estamentos históricos-sociales:

a) El de aquellos individuos cuya existencia se ajusta, de un modo u otro, a la estructura funcional dominante en su pueblo. Estos son mayoría; pero entre ellos hay, ineludiblemente, masa y minoría selecta: junto a los Juan Pérez que pechaban en Arévalo, embarcaban en Sevilla o cobraban soldada en Flandes, hay los Hernán Cortés, Quevedo, Velázquez y Teresa de Jesús.

b) El formado por quienes saben reunir en su vida individual, por modo armónico o agónico, la estructura funcional de su propio pueblo y ciertos hábitos pertenecientes a otros modos de vivir, más o menos próximos histórica y geográficamente al vivir en que ellos se formaron. Así Juan de Valverde, en la España del siglo XVI; así Cajal, en la de 1898. Sartre, francés, lo es recreando originalmente a Kierkegaard y Heidegger. Estos son siempre minoría; pero en ella se articulan, por necesidad, masa y *coetus selectus;* y, por supuesto, tantas orientaciones particulares cuantas sean las estructuras funcionales operantes sobre el pueblo en cuestión. Los españoles que

[27] Si de *gradus, us* se deriva «gradual», de *manus, us* «manual», y de *actus, us* «actual», no veo inconveniente para que *situs, us* engendre el vocablo «situal».

a fines del siglo XIX se anglizaban bebiendo té y diciendo *high life*, eran, histórica y españolamente, masa subyacente a la minoría escogida de los que, como Menéndez Pelayo, trataban de españolizar la inglesa historiografía de Macaulay.

c) El muy disperso que constituyen cuantos, por esta o la otra razón, se entregan totalmente a un modo de vivir extraño al dominante en su pueblo, se «extranjerizan» o «alienizan» [28].

Creo que así cobran plena claridad y entero sentido las indicaciones que antes hice en torno a la «asidencia» y a la «disidencia» habituales e históricas, presentes siempre, por una imperativa exigencia de la realidad del hombre, en los senos del pueblo más unitario y coherente. De ahí, por otra parte, la ineludible necesidad de concebir como un *totum* relativamente complejo la arquitectura social e histórica de los pueblos: aun admitiendo la existencia de una «estructura funcional de la vida» única y central, su existencia misma determina por modo necesario la aparición de miembros «culturalmente» diversos en el cuerpo del pueblo a que tal estructura funcional pertenece. De ahí, en fin, que el valor de la «españolidad» de un español o el de la «galicidad» de un francés no deba ser medido *sólo* por el acendramiento de su peculiaridad española o francesa, sino *también* por la cualidad y el nivel de su vida de hombres. Para España y para la humanidad valieron más Paquiro y Cúchares, productos específicos de la vida española, que cualquiera de los petimetres afrancesados del Madrid de 1800; pero igualmente cierto es que Cajal y Menéndez Pidal, productos «occidentales» de nuestro pueblo, valen para la Humanidad y España bastante más que sus coetáneos «Frascuelo» y «Guerrita», y no menos que Unamuno y Falla, ínsitos con mayor ahinco vital, tal vez, en eso que he llamado «peculiaridad» [29].

V. Es hora de concluir. Para lo cual, bueno será volver a los dos subyugantes trabajos de Américo Castro que han dado motivo

---

[28] Me refiero, como es obvio, a «modos de vivir», no a filias y fobias políticas o a cuestiones de nacionalidad legal. Españoles más o menos anglizados han podido ser, por ejemplo, furiosos germanófilos; y otros que por un azar externo se hayan visto obligados a nacionalizarse en Francia o Alemania, pueden seguir viviendo hasta el fin de sus días como «españoles de una pieza».

[29] Que la «disidencia habitual» puede ser nacionalmente valiosa, lo demuestra bien el hecho de que haya sido cultivada mediante la institución del «viaje de estudios». Los viajes de estudios pueden ser planeados, en verdad, con intención puramente cosmopolita; mas también con el propósito de enriquecer con hábitos ajenos, humanamente valiosos, los correspondientes a la «estructura» funcional» del pueblo a que el enviado pertenece. La aparición de estas minorías disidentes y valiosas—o nocivas—fué más o menos espontánea hasta el siglo XIX; el aguzamiento de la «conciencia histórica» la ha hecho luego más o menos deliberada, y de ello es testimonio la institución del «viaje de estudios».

a este descosido comentario: ESPAÑA EN SU HISTORIA y «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos» [30]. Al modo de los que formulan las tesis cuya defensa les convertirá en doctores —pero con más años y menos doctoralidad que ellos, metido como ando en hispanística e historiología—, quiero dar término a esta ya larga cavilación reduciendo mi juicio a unas cuantas proposiciones:

1.ª La obra de Castro es, desde ahora, rigurosamente fundamental —y, en consecuencia, indispensable— para una intelección profunda de la existencia histórica de España; no pocas de las más íntimas fibras de la vida española han sido descubiertas y esclarecidas con nueva luz. Su lectura es para el español motivo de muy entrañada remoción: positiva unas veces, contradictoria otras y, en último extremo, edificante.

2.ª Algunas de las interpretaciones sobre que se basa esta idea de la vida hispánica deben ser cuidadosamente revisadas por los conocedores de los respectivos capítulos de nuestra historia. Entre ellas, por ejemplo, el problema del culto español a Santiago. Por mi parte, aunque lego, no puedo eludir la impresión de que el autor superlativiza la importancia de la aportación semítica—arábiga y judía—al nacimiento de la existencia española. *Doceant sapientiores.*

3.ª Aun admitiendo la existencia de una «forma única de la vida española»—es decir: aun dando por supuesto que en cada situación histórica sólo hay, para cada pueblo, un modo «auténtico» de vivir—, no parece que la descripción y la interpretación de Castro comprendan con suficiente evidencia todos los modos de nuestra expresión histórica. Por ejemplo, el frecuente y vigoroso atenimiento de muchos españoles «auténticos» a la sustancia real de las cosas, tal y como ésta se ofrece *hic et nunc* a los sentidos corporales: así, el realismo que Unamuno llama «de los hechos tomados en bruto» y la actitud espiritual que conduce a la identificación de «esencia» y «sustancia» en el lenguaje familiar, o a la tesis metafísica de la no distinción real entre la esencia y la existencia [31]. ¿No habrá siempre, en el vivir de cada pueblo, varias estructuras funcionales *auténticas,* más o menos próximas entre sí y reducidas a unidad por vínculos *relativamente* externos: idioma, Estado, común empresa histórica, etc.? Con otras palabras: la entidad histórica de un pueblo, así la actual o transversal como la longitudinal o sucesiva, ¿no tendrá más bien «unidad ana-

[30] Unase a ellos el libro *Aspectos del vivir hispánico,* «Cruz del Sur», Santiago de Chile, 1949.

[31] En lo que todo ello tenga de «español» y no de puramente «histórico» o «personal».

lógica» que «unidad específica», para no salir del preciso lenguaje de Aristóteles?

4.ª Creo que la idea de la «estructura funcional de la vida»—feliz concepción de Castro, sea luego única o múltiple esa estructura en el seno de cada pueblo—es elaborada por su autor con excesiva rigidez, olvidando en demasía la condición proyectiva, voluntaria y osada del ser humano, así como la genérica capacidad del hombre para todo lo que a su naturaleza atañe. Los pueblos y los hombres se mueven necesariamente entre el *Non omnia omnes possumus*, de Virgilio, y el *Omnis omnia facere debet*, de Cicerón. Un Yukawa «japonés» será siempre posible en el Japón, un Cajal «español» en España, un Bergson «francés» en Francia.

Y al fin, otra vez la cordial, permanente interrogación: «Dios mío, ¿qué es España?» Quiero dar expresión concisa al sentir que, como honda nota de bordón, corre por debajo de todas estas acuciantes páginas de Américo Castro: «España es una alta y noble posibilidad de ser hombre.» Así, desde hace más de diez siglos. Viviendo y desviviéndonos en la realidad presente, o en la esperanza, o en una y otra a la vez, hagamos los españoles que esa posibilidad continúe existente y crezca en fuerza y anchura.

Madrid, marzo de 1950.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID (España).