El judaísmo medieval español en Américo Castro: historicidad y existencia

Medieval Spanish Judaism in Américo Castro: Historicity and Existence.

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ
Universidad de Murcia
joseantonio.fernandez13@um.es

Resumen. La interpretación realizada por Américo Castro del papel del judaísmo medieval hispano en la configuración de la idiosincrasia española, sumamente sugerente, aún hoy nos sigue interpelando. Las conclusiones a las que llega el autor de *España en su historia* descansan en una comprensión de la naturaleza del judaísmo ibérico abierta al escrutinio crítico. Nuestro estudio pretende contrastar esta interpretación con todo un conjunto de referencias judías ausentes en su obra. La casi ausencia de estas fuentes filosóficas, históricas y religiosas limitan sobremanera la investigación de Castro, ofreciendo una imagen tópica y reduccionista de la compleja vida de las aljamas hispanojudías.

Palabras clave: Edad Media, judaísmo, historia, "morada vital", identidad cultural.

Abstract. Américo Castro's interpretation of the role of medieval Hispanic Judaism in the configuration of Spanish idiosyncrasy, highly suggestive, still challenges us today. The conclusions reached by the author of *Spain in his history* rest on an understanding of the nature of Iberian Judaism open to critical scrutiny. Our study aims to contrast this interpretation of Castro with a whole set of Jewish references absent in his work. The near absence of these important philosophical, historical, and religious sources greatly limits the results and conclusions of his research, offering a topical and reductionist picture of the complex life of the Hispano-Jewish communities in the Middle Ages.

Keywords: Middle Age, Judaism, history, "vital abode", cultural identity.

1. Introducción

La novedad, la originalidad y el carácter heurístico del estudio del judaísmo ibérico realizado por Américo Castro lo convierten en un hito indispensable en el estudio del devenir histórico de esta singular experiencia judía de vida en el exilio, así como de su influjo en el desarrollo de la idea de España en la Edad Moderna. Cincuenta años después de su muerte, las ideas de Américo Castro (1885-1972) siguen poseyendo un enorme poder de interpelación, una sempiterna virtualidad. El concepto de "limpieza de sangre", la idea de la "sociedad de castas", el influjo del mesianismo en la construcción de esa empresa llamada España, son, en Castro, indisociables de la interpretación que realiza de la idiosincrasia del judaísmo peninsular en general, y del judaísmo andalusí y castellano en particular. Nuestro interés en este trabajo es realizar una aproximación crítica a algunos aspectos esenciales y controvertidos de esta interpretación. Aunque inevitablemente historiográfico, nuestro estudio pretende contrastar la visión histórico-hermenéutica de Castro con un marco de referencias estrictamente judías ausentes en su obra y de capital importancia para la delimitación idiosincrásica a la que esta aspira. Filosóficas, talmúdicas, histórico-teológicas y místicas, estas referencias son imprescindibles para una comprensión cabal del judaísmo peninsular hispano. La ausencia o la marginalidad de estas dentro de la interpretación del influjo de lo hebreo en lo español que ofrece Castro, lastra de forma severa, creemos, la coherencia y el valor de verdad de algunas de sus conclusiones emblemáticas.

2. La morada vital

La empresa intelectual de Américo Castro, desarrollada en sus inicios en el ámbito de lo filológico y lo literario, derivará progresivamente hacia una singular historiosofía, una forma de saber docto en el que, a modo de crisol, confluyen la antropología, la historia social, la psicología y la filosofía. El hito fundamental de esta empresa es *España en su historia* (1948), modificada y transformada en *La realidad histórica de España* (1954 y 1962). Nada en Castro es producto de la casualidad o de la ocurrencia extemporánea. Tampoco la evolución de su pensamiento es el resultado de un giro intelectual que le aboque a cambiar drásticamente de paradigma. En el filólogo de inspiración positivista que había editado en español los estudios de lingüística románica de Wilhelm Meyer Lübke (*Introducción al estudio de la lingüística romance*, 1914) o en el crítico literario que deja perplejos a propios y extraños con la publicación de *El pensamiento de Cervantes* (1925), abriendo vías de investigación hasta entonces ignotas al Centro de Estudios Históricos, late una misma inquietud intelectual. En una misiva dirigida a Unamuno a cuenta de las invectivas de este contra el trabajo investigador de la institución dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Castro mostraba la vocación interdisciplinar y el alcance a que aspiraba su trabajo. "Yo no me ocupo más que de lingüística, eso es mi vida, ése es mi ideal", afirma, para, acto seguido, apuntar cuál cree debe ser el objeto concreto y el objetivo de su compromiso hacia esa disciplina: "reconstruir a través de la historia de la lengua un poco de los nervios y del alma que animan a este pobre y triste esqueleto que es España"[1]. Lo filológico, entendido por Castro como un magma primigenio, se pone al servicio de una singular, sugerente y paradójica concepción de la historia. Y *España en su historia* explicita, como logro y como limitación, la adopción por parte de Castro de una metodología indagatoria del trabajo científico en la que los textos literarios abren la puerta a la elucidación de

[1] En TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., "Cartas de Américo Castro a Miguel de Unamuno", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº 38 (2003), p. 110.

hechos históricos. La fusión generadora de significado entre lo factual histórico y los textos literarios, filosóficos o las representaciones artísticas, se torna lienzo en que se imprimen las mentalidades de una época. Lo textual, por encima de todo, acoge en su seno esas "expresiones de vida provistas de una fisonomía peculiar, originadas y existentes según modos también peculiares"[2]. Poseedoras de consistencia y trabazón, estas variadas obras y expresiones, sostenidas a lo largo del tiempo —o de "un tiempo"— postulan la existencia de una "unidad vital en el agente". Y es esta unidad última la que permite y exige "postular una morada de la vida" [3].

Una historiografía sostenida desde estos postulados aspira a ampliar el espectro de la racionalidad discursiva a partir de una *sympatheia* donde lo singular se ofrece siempre en forma colectiva. Insatisfecha con describir, sistematizar y estructurar su objeto, "ha de hacer reverberar los valores en forma eficaz y plausible", afirma Castro, para que lo particular "cruce el umbral de la historia" y adquiera así dimensión pública[4]. Una aire de familia filosófico contemporáneo se advierte en el rechazo castrista a las determinaciones del positivismo científico y del psicologismo, como paso previo para una explicitación axiológica y abierta de la "morada vital", de la "vividura" o "disposición vital". Aunque Castro no "dialoga" —o lo hace de forma breve y fragmentaria— con Dilthey, Spengler, Husserl, Heidegger, Bergson, Scheler, Jaspers o Gadamer, conceptos concretos, breves referencias, sesgos e intuiciones de estos autores se advierten de modo desigual en la doctrina historiográfica de Castro, como estímulo añadido a la voluntad de esta por subsanar el déficit dialógico-vital que presentan las teorías históricas. La nómina anterior de autores se halla emparentada, por otro lado, con el único autor español capaz de ofrecer "una expresión rigurosa de la filosofía existencial", José Ortega y Gasset[5]. El influjo de Husserl, Dilthey o Bergson en el filosofar orteguiano, su contemporaneidad y concomitancia con el pensamiento de Scheler y Heidegger, son, para Castro, prueba de su valor, significación y, sobre todo, de su excepcionalidad en medio del erial intelectual patrio. Pero, Ortega es también índice y factor de esa "diferencia" que condiciona y hace de la cultura hispana un *unicum*, ya que sus intelectuales —Castro incluido—, la "mente ibérica", a diferencia de los pensadores anglosajones, franceses o germánicos, objetivos e impersonales, "nunca puede 'despegar' de la base vital en la que se asienta".[6] Y es que, a despecho del sometimiento de hechos y personas a lo estructural o del simple culto a la acumulación de datos, el autor de *La realidad histórica de España* sostiene que "historiar la vida de un pueblo implica hacer visibles su conciencia de estar existiendo […] y la estructura colectiva y dinámica en virtud de la cual el pueblo historiado aparece consistentemente moviéndose a lo largo de su existencia en el tiempo" [7]. Esta ductilidad del objeto de estudio confiere a su aprehensión las características de un diálogo, de "una forma de conversación", de un "convivir con quienes de alguna forma dejaron expresiones vivientes de sus vidas, las cuales no hablarán a todos de la misma forma" [8]. Este vínculo vital, no obstante, exige de un substrato que le dé consistencia y que, a juicio de Castro,

---

[2] CASTRO, A., "Descripción, narración, historiografía", en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. IV), Madrid, Trotta, 2021, p. 639.
[3] *Ib*.
[4] *Ib*, p. 636.
[5] CASTRO, A., *El significado de la civilización hispánica*, en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. III), Madrid, Trotta, 2021, p. 18.
[6] *Ib*., p. 20. En torno a este asunto, véase: VALERO MORENO, J. M., "Américo Castro: la invención de la tolerancia", en BAUTISTA PÉREZ, F.; GAMBA CORRADINE, J. (EDS.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*, San Millán, SEMYR-CiLengua, 2010, pp. 395-399.
[7] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, Buenos Aires, Porrúa, 1971, p. 15.
[8] CASTRO, A., "Descripción, narración, historiografía", o. c., p. 651.

es la "conciencia de poseer una auténtica vida colectiva, una conciencia de ipseidad en enlace con el pasado y con vistas hacia el futuro" [9]. Ella se funda en la convicción de "encontrarse existiendo en y desde alguna eficaz posibilidad" [10]. La conciencia histórica colectiva es el nexo entre la temporalidad y la historicidad de la "vividura". Si hemos de determinar el sentido de la aportación de lo hebraico en la constitución de esa realidad histórica llamada España, no es baladí que atendamos, aunque sea brevemente, al nervio ontológico que sostiene lo historiográfico según nuestro autor.

Afirma Castro que "decir qué sea la realidad es asunto para filósofos", lo que no le impide precisar, acto seguido y en modo filosófico, que lo "histórico de la realidad", sea ella lo que fuere, "consiste en un *estar en* algo eso que empieza por ser"[11]. En la inmediatez de estas afirmaciones, llevados por una inercia lógica, una lectura a primera vista puede conducir a ciertos equívocos. El más evidente nos lleva a Martin Heidegger, a *Ser y tiempo* y a su idea de *In-der-Welt-Sein*, obra, por otro lado, de la que se ha afirmado, tal vez con excesiva rotundidad, que "en ella halla Castro el fundamento de su concepción histórica"[12]. La comprensión (*Verstehen*) inherente a ese estar-en-el-mundo es entendido por Heidegger como una relación en la que la mundanidad es un existencial en cuya analítica pueden tener acomodo las "ontologías regionales", fundamentalmente el lenguaje y la historia. El conocer (*Erkennen*) resultante, el conocimiento, "es una modalidad de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución del ser"[13]. Con la idea de "estar-en", Heidegger se está refiriendo a la constitución mundana de un *Dasein* que se presenta siempre como "propio", es decir, como "mío" ("ser-cada-vez-mío", *Jemeinigkeit*), nunca como un caso o ejemplar de una esencia universal[14]. ¿Puede tornarse "nuestro" ese "ser-mío"? Leemos en *La realidad histórica de España*: "Al *en* donde está lo histórico de la vida humana lo he llamado "morada" vital, el centro agente en donde se plantea y de donde parte la historia de cada pueblo" [15]. La "morada" es, pues, condición *a priori* de la historia, aquello que permite al historiador situar los fragmentos deslavazados de esa realidad humana que es un pueblo. Pero, no nos adelantemos y terminemos de intentar aclarar los supuestos vínculos entre este constructo existencial-histórico y la mundaneidad heideggeriana. Ello nos lleva a la segunda sección de *Ser y tiempo*, al análisis del *Dasein* y la temporeidad y, más concretamente, al estudio del origen existencial del saber histórico en la historicidad del *Dasein*. Heidegger, como también Castro, considera contraproducente toda abstracción del saber histórico a partir de una simple actividad científica. La conexión entre la historicidad del *Dasein* y la idea del saber histórico se da como un "proyectar ontológicamente", es decir, que es en la relación entre lo óntico y lo ontológico, entre el ser dotado de temporeidad y la tematización de esa forma de existencia donde se dirime el vínculo entre la historicidad y lo historiográfico[16]. El objeto de la historia, continúa Heidegger, es "un *Dasein* que ha existido" y que, aunque ha dejado de ser, puede ser encontrado en un presente por medio del saber histórico, es proyectado hacia "su más

---

[9] *Ib*, p. 650.
[10] *Ib*.
[11] CASTRO, A. *La realidad histórica de España*, en CASTRO, Américo, *Obra reunida* (Vol. IV), Madrid, Trotta, 2021, p. 18. La cursiva es de Castro.
[12] DE VICENTE, C., "Historicidad y tiempo en Américo Castro", en *El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón*, actas del Congreso Internacional organizado por Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, BNE, 14-16 de octubre de 2009.
[13] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2014, § 13, p. 82.
[14] *Ib*, § 9, p. 64.
[15] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 18.
[16] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, o. c., § 76, p. 407.

propia posibilidad de existencia"[17]. ¿Lo posible el tema del saber histórico? Para Heidegger, la pura facticidad de la mundaneidad del *Dasein*, su fáctica historicidad entendida como "destino resuelto" en el presente, "puede abrir la historia que ya existió de tal manera que en la repetición de la fuerza de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su futureidad"[18]. Y es aquí donde la pregunta sobre el sujeto de esta experiencia parece romper los límites previos de un solipsismo cuasi místico, contenido y sostenido a lo largo de toda la obra. El "haber-existido", como "posibilidad existentiva", determina fácticamente "el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo" [19].

El desfase entre lo individual-existencial y lo colectivo solo puede ser resuelto desde la perspectiva de la historia. En los límites de la comprensión de la mundanidad del *Dasein* heideggeriano, existente individual, la idea en Dilthey de una historia entendida como la experiencia sostenida en el tiempo de una co-pertenencia, como la posesión de una conciencia colectiva, permite el salto a lo histórico-colectivo. El centro y el agente, el protagonista de la empresa historiográfica de Castro es "el taller de la vida en el que la historia ha ido fraguándose" [20]. En este sentido, la historia del "pueblo hispano" posee un proceso interior que dota de forma y realidad a su singularidad exógena, una interioridad dinámica, que el historiador aspira a determinar. Castro opta, sin citar fuentes, por un concepto primario de la fenomenología hermenéutica, la idea de "horizonte", para la dilucidación del sentido de ese "dentro" histórico[21]. De hecho, la irreductibilidad última de esa interioridad, su poso de indeterminación, la precariedad gnoseológica de toda aproximación a un objeto de esa clase, hará que Castro matice la diferencia entre el "hecho de vivir" dentro de un "horizonte de posibilidades" ("morada de la vida") y el "modo como" los seres humanos viven en el interior de esa morada ("vividura")[22]. La variabilidad en el uso terminológico expresa la voluntad del historiador de remarcar la propia diversidad de la vida como movimiento, lo cual no le impide, a su vez, conjugarla con una "invariante" que permita aprehender lo persistente en medio de las mutaciones. Como "constante vital" es incompatible con la idea de "carácter" o de "rasgo psicológico", conceptos estrella del psicologismo positivista. Las limitaciones de los métodos historiográficos abren la puerta a la confusión y a la apropiación de la historia por el cientificismo, empeñado en la búsqueda de una substancia unitaria o de un vector predeterminado. El vivir humano objeto de lo historiográfico, imprevisible para las leyes científicas, afirma Castro, "se da en la conciencia (Bergson) o en la autognosis (Dilthey)" [23]. Indeterminada y genérica, la referencia bergsoniana explicita más el énfasis por la idea de una interioridad vital traspasada por lo temporal que la voluntad por construir una auténtica teorización de la conciencia histórica. En cualquier caso, junto al tópico fenomenológico compartido por el vitalismo bergsoniano de que la vida no es simple materia organizada por leyes, no puede negarse el eco de la concepción del autor de *Materia y memoria*. Que hay un dinamismo interno solo revelado a la intuición, que somos duración, ser en progreso en cambio perpetuo, que la temporalidad es durabilidad, permanencia, vida irreversible

[17] *Ib*, p. 406.
[18] *Ib*, p. 407.
[19] *Ib*.
[20] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 48.
[21] Por ejemplo, en el modo en que los existenciales se estructuran unitariamente en la noción de *Sorge*, que expresa el mundo como horizonte de mis posibilidades. Véase: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, o. c., § 39, pp. 199-202.
[22] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 48.
[23] *Ib*, p. 52.

siempre renovada, que, a fin de cuentas, vivir es una ligazón "pues nuestro pasado nos sigue, se agranda sin cesar con el presente que recoge su ruta" [24].

Pero es desde de la lectura de Dilthey donde esta conciencia individual bergsoniana encuentra acomodo en la concepción de Castro[25]. Heidegger, en un tono extrañamente modesto, reconocía que su análisis del problema de la historia no era más que "una apropiación del trabajo de Dilthey"[26]. Castro, por su parte, admite también una deuda con Dilthey no exenta de crítica. Desde luego, de él bebe su concepción del vínculo entre la conciencia de lo individual-temporal y lo colectivo, que se concreta en la idea de un sujeto histórico. La "morada vital" canaliza el devenir de la existencia individual, de lo particular, de lo disperso y, en apariencia, inconexo; a su vez, como instancia colectiva, determina a los individuos de un modo tan enérgico como la propia autoconciencia de su "yo"[27]. Todo hombre, afirma Castro, se halla desde el comienzo de su existencia "encajado en una situación colectiva" que es, como "estancia estructurada", la realidad misma del "existir de las gentes"[28]. Explícitamente identifica la conciencia de esta situación, siguiendo a Dilthey, como "conciencia de copertenencia", "conciencia nacional", "sentimiento nacional", aquella en la que la unidad de los individuos descansa[29]. Al igual que en Dilthey, comprender la historia es una aventura vital que exige ahondar en la comprensión del tejido íntimo de lo acontecido desde una hermenéutica que es también autocomprensión. Leemos en *El mundo histórico* que en la "vivencia" (*Erlebnis*), raíz de la experiencia histórica, "el sujeto se encuentra en un nexo efectivo con su medio".[30] Sin embargo, no puede aceptar Castro la consideración de Dilthey de que la noción de "posibilidad", aplicada a lo colectivo, sea caracterizada como "ilimitada" y que cada una de las materializaciones de esa posibilidad (generaciones) olvide a la anterior. Si para Dilthey cada época posee sus rasgos definitorios, para Castro "hay una latente continuidad en la manera de estar el hombre en su lengua, en sus costumbres o en sus estimaciones"[31].

El vínculo entre la filosofía de la existencia de Jaspers y la concepción de Castro ha sido destacado desde los primeros estudios sistemáticos de su obra, a cuenta de la idea de conciencia histórica[32]. Jaspers acepta también la inadecuación de la concepción positivista del ser y de la historia, así como la pretensión dialéctica de intentar componer una imagen total, unitaria y conexa de la historia de la humanidad[33]. Lo general y lo particular se dirimen y articulan en la estructura de lo histórico. Si todo análisis de la existencia evidencia el compromiso y la parcialidad de las experiencias particulares y subjetivas, sin embargo, "es en la conciencia histórica donde se realiza originariamente la unidad de la existencia empírica y la *Existenz*, de tal manera que la vinculación fáctica es concebida como propia"[34]. Una tensión nunca completamente resoluble se da entre lo individual-existencial y lo universal, entre lo particular y lo colectivo. De hecho, para Jaspers, quien se dedica a la historia realiza involuntariamente

---

[24] BERGSON, H., *Introducción a la metafísica*, Méjico, Centro de Estudios Filosóficos UAM, 1968, p. 13.
[25] Una vehemente crítica al influjo diltheyano en la obra de Castro en ZIEGLER, A. K., "Sobre 'The Structure of Spanish History'", en *Speculum*, vol. XLII (1956), pp. 146-152.
[26] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, o. c., § 77, p. 410.
[27] ARAYA, G., *El pensamiento de Américo Castro*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 81.
[28] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 58.
[29] DILTHEY, W., *El mundo histórico*, Méjico, FCE, 2014, p. 309.
[30] *Ib*, p. 185.
[31] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 59.
[32] Véase, GARCÍA SABELL, D., "Introducción al pensamiento histórico de Américo Castro", en ARANGUREN *ET AL*., *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 113-115.
[33] JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, p. 16.
[34] JASPERS, K., *Philosophie* (Vol II, *Existenzerhellung*), Munich, Pieper, 1994, p. 123.

esas intuiciones universales que prestan unidad a su conjunto[35]. Para él, como posteriormente para Gadamer, la insoslayable presencia de zonas oscuras, no objetivas ni objetivables, en la determinación de aquello existencial traspasado por la historicidad, exige de un trabajo de interpretación, una aprehensión transversal que bascule entre lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano[36]. Américo Castro concibe esta tarea como un "convivir la vida de un pueblo, narrar o historiar su pasado". Más allá de la tarea de sacar a la luz los archivos, de la pretendida objetividad nomológica en la dilucidación de los hechos históricos, pero también de toda ficción o "fantasía caprichosa", afirma, hace falta algo más que subsumir ideas universales en casos particulares, es necesario que esos ejemplos sean "convividos, traídos a nosotros, y también ser vistos y entendidos como algo ajeno a nosotros"[37].

Que la ciencia positiva y sus regularidades constriñen esta forma de experiencia es la consecuencia de la movilidad de esta realidad, "siempre moviéndose al hilo de nuestro propio movimiento vital"[38]. Y es que, toda expresión vital, toda representación o transcripción de lo existencial humano, "además de invitarnos a que la conozcamos […], se abre generosa a la convivencia, a una comunión con su vibrante realidad"[39]. En *Verdad y método*, Gadamer, cuando define el sentido del carácter pre-juicioso de la comprensión, indica que siempre que comprendemos estamos necesariamente implicados en un diálogo que abarca tanto nuestra propia autocomprensión como la comprensión que operamos de la cuestión a determinar. Esta "realidad histórica del ser"[40], supone, además, que en la medida en que la comprensión se produce en el contexto de nuestra participación previa y del acontecer previo del hecho abordado, la comprensión es siempre un "efecto" de la historia, mientras que la "conciencia hermenéutica" es una *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, una "conciencia históricamente efectual"[41]. Esta situación es definida por Gadamer mediante el concepto fenomenológico de *Horizont*, por lo que la comprensión y la interpretación se producen siempre desde dentro de un horizonte determinado por nuestra situación histórica, dado, posible, abierto. Por ello, del mismo modo que nuestros propios prejuicios se ponen en cuestión en el proceso de comprensión, así también, en el encuentro hermenéutico nuestra propia comprensión es susceptible de cambio, en el esfuerzo por alcanzar su "verdadero horizonte histórico"[42]. Para Castro, a pesar de la diferencia entre conocer y revivir los fenómenos de la vida humana, "la historiografía los necesita a ambos"[43]. Proveer a los hechos de sentido en el "recinto humano" del historiador, de su conocedor, someter el fenómeno de la vida pretérita a un proceso "procreante"; "el mestizaje y la mulatería son nada si se comparan con el resultado de tales procreaciones", afirma Castro[44]. La historia, como "ciencia de la cultura humana", tiene la aspiración de una "claridad y distinción" no precisamente cartesiana, sino aquella basada en "la percepción del significado de los logros humanos", ordenados desde "la perspectiva de sus valores"[45]. Darle voz a un mundo pretérito, más allá de los datos, tarea aventurada

---

[35] JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, o. c., p. 16
[36] *Ib*, pp. 310-312.
[37] CASTRO, A., "Descripción, narración, historiografía", o. c., p. 643.
[38] *Ib*, p. 644.
[39] *Ib*.
[40] GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 344.
[41] *Ib*., p. 372.
[42] *Ib*., p. 373.
[43] CASTRO, A., "Discrepancias y mal entender", en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. IV), Madrid, Trotta, 2021, p. 659.
[44] *Ib*.
[45] CASTRO, A., *El significado de la civilización hispánica*, o. c., p. 11.

"que nunca llegará a una certidumbre"[46], una tarea que exige receptividad para aquellos valores fuera del discurso sobreentendido y que plantea pertinentes preguntas sobre los límites en la reconstrucción de este "drama" y los vínculo entre el "archivo" y la "reconstrucción histórica".

3. La "vividura" del judaísmo hispano

La aspiración de Castro de describir la historia de la cultura hispánica en términos vitales, más allá de la fe ilusoria en la razón y desde el "drama del hombre", se nos presenta aún hoy como un reto admirable. También un posicionamiento intelectual y una estrategia metodológica susceptible al escrutinio crítico o a la refutación. Por más que interesante, no es nuestra pretensión realizar una aproximación a la recepción crítica de la historiografía castrista, como tampoco a algunas de las más famosas polémicas que la rodearon en vida del autor[47], a excepción, por supuesto, de lo que en ellas afecta a nuestro objeto. En cualquier caso, incluso para uno de los críticos más notorios de la obra de Castro, Eugenio Asensio, mérito incuestionable del autor de *España en su historia* y de sus secuelas, "siempre iguales y siempre cambiantes", plenas de "fertilidad imaginativa" y también de "arbitrariedad"[48], es haber aportado un importante conocimiento de "la cuantiosa aportación de hebreos y conversos a la cultura, finanzas y a la estructura interior de España"[49]. El principio fenomenológico-hermenéutico e historiográfico de "ir más allá de los simples datos", un demérito para Asensio, es justamente para los defensores de Castro el núcleo de la solvencia y del alcance de su obra. "Proponer métodos más humanos y comprensivos, aplicables a la intelección de la historia hispana", entender la historia como "una novela, no un cuento"[50], como un "drama en el que se vierte la vida", implica en Castro la decisión de alejarse del tópico multicultural de la "convivencia de culturas" en el Medioevo hispano, optando por un estudio de la cultura como una *hybris* donde convergen, sostenidas en la historia, una pluralidad de influencias "mutantes, bastardas, abiertas al cambio y la novedad"[51]. Castro se inspira, en parte, en Spengler y en su uso histórico-cultural del concepto

---

[46] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 48.

[47] Una perspectiva general de la cuestión en: GREEN, J. L., "The Jews of Medieval Spain in Modern Spanish Historiography: Spain, Its Jewish Past, and Modern Spanish Identity", en *International Social Science Review*, vol. 73, n. 1/2 (1998), pp. 15-21. El punto de partida de la polémica es la reseña crítica de Claudio Sánchez-Albornoz "Ante España en su Historia" (*Cuadernos de Historia de España*, n. 19, 1953, pp. 129-145). Publicado en por vez primera en 1956, en las antípodas de las posiciones de Castro por método y alcance, SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, Barcelona, EDHASA, 1983. Aunque implicado en la propia polémica, una interesante descripción de la acogida desigual entre lingüistas e historiadores, extranjeros y españoles, en: ASENSIO, E., "Américo Castro Historiador: Reflexiones sobre *La realidad histórica de España*", en *MLN*, vol. 81, n. 5 (1966), pp. 595-637. Respuesta *ad hominem*, a la vez que a los críticos de Castro en: SICROFF, A. A., "Américo Castro and His Critics: Eugenio Asensio", en *Hispanic Review*, vol. 40, n. 1 (1972), pp. 1-30. A este escrito seguirá la réplica del filólogo español: ASENSIO, E., "En torno a Américo Castro. Polémica con Albert A. Sicroff", en *Hispanic Review*, vol 40, n. 4 (1972), pp. 365-385. El carácter personal —no por ello carente de interés intelectual— de la polémica de Asensio culmina con una revisión y ampliación de su visión de la obra de Castro: ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976. Perspectiva en sintonía con la obra de Castro y retrato de la polémica historiográfica en MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. "La historia interdisciplinar de Américo Castro", en SUBIRATS, E. (ed.), Américo Castro y la revisión de la memoria (El Islam en España), Madrid, Libertarias, 2003, pp. 83-102.

[48] ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, o. c., p. 123.

[49] ASENSIO, E., "Américo Castro Historiador", o. c., p. 614.

[50] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, Sevilla, Renacimiento, 2021, p. 179.

[51] GOYTISOLO, J., "Américo Castro en la España actual", en SUBIRATS, E. (ed.), *Américo Castro y la revisión de la memoria*, o. c., p. 24.

geológico de pseudomorfosis, para postular que España, tardío modelo de conciencia nacional, anomalía en la vida europea, se asentaba erróneamente en la seguridad absoluta de una existencia inmemorial e idéntica a sí misma. Sostiene Spengler que todo nuevo alumbramiento cultural se hace sobre formas caducas, de modo que fenómenos tan supuestamente novedosos y rupturista con lo pretérito como el cristianismo o el islam y sus respectivas experiencias místicas, son incomprensibles sin su herencia mágica oriental[52]. Frente a la tesis del europeísmo y la occidentalidad de España, de la insignificancia del legado semítico en la idiosincrasia de lo español, defendida, por ejemplo, por Otis H. Green en los tres volúmenes de su monumental *Spain and the Western Tradition* (1963), Castro no duda en reconocer la evidencia de paralelismos expresivos determinados por vivencias coincidentes de las culturas peninsulares: "los milagros de Berceo, siendo cristianos en su esencia y tradición, aparecen vividos desde una vida empapada de hábitos islámicos"[53]. Propósito de Castro será conferir a esa anomalía llamada España una fundamentación paradójica[54], basada en la existencia de una personalidad colectiva que bascula sobre el conflicto intercultural de "tres castas religiosas", configuradas desde el inicio de Medioevo: cristiana, hebrea y musulmana. De este modo, la historia peninsular de los siglos X-XV se presenta como "una contextura cristiano-islámico-judía", imposible de fragmentar en compartimentos estancos, porque "cada uno de los tres grupos raciales estaba incluso existencialmente en las circunstancias proyectadas de los otros dos"[55]. Los tres grupos poseerán una suerte de identificación idiosincrásica, característicamente semita, aquella donde lo social y lo fiducial se aúna. Cada casta mantendrá en esta "contextura" su propia "morada vital", las "vivideras de su existencia" (mando y destino histórico, la cristiana; oficios útiles y saberes teóricos y prácticos, musulmanes y cristianos). Pero, más allá de ello, el destino de su imposible convivencia estará marcado menos por las peculiaridades culturales, la lengua o la raza que por su religión, por "la estructura de una creencia", de forma que esta la diversidad y divergencia religiosa será, a la postre, aquello que les impida "aunarse en principios nacionales"[56].

"La historia del resto de Europa puede entenderse sin necesidad de los judíos en un primer término, la de España no"[57]. El interés de Castro por los judíos españoles, desplegado en forma de investigación en *Aspectos del vivir hispánico* y en *España en su historia* y sus sucesivos corolarios, se remonta a la década de los años veinte del siglo pasado. Su artículo "Judíos", aparecido en el primer número de *La Gaceta Literaria* en 1927, presenta la expulsión de los judíos hispanos, minoría activa, útil e integrada, como una forma especial de anomalía hispana.[58] *El pensamiento de Cervantes* (1925), los sucesivos estudios de Castro hasta la versión final de *La realidad histórica de España* (1962), así como el conjunto de ensayos que conforman *Hacia Cervantes* (1957), representan el esfuerzo por determinar el peso e impronta de lo judaico en el mesianismo político español, en el utopismo político-social erasmista, el sello desesperado de la tradición judaica en la Modernidad hispana, así como la naturaleza

---

[52] SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente* (Vol. II), Madrid, Austral, 2013, pp. 195-197; 276-278.
[53] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 410.
[54] MAINER, J. C., "Américo Castro: 'entender, sentir' la historia de España", en CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 48.
[55] CASTRO, A., *España en su historia*, en CASTRO, A., *Obra reunida* (Vol. III), Madrid, Trotta, 2021, p. 514.
[56] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 216.
[57] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 513.
[58] "Los judíos de raza y lengua españolas, diseminados por el mundo, representan el máximo ímpetu centrífugo y disociativo del núcleo hispano". CASTRO, A., "Los judíos", en *La Gaceta Literaria*, n. 1 (1927), p. 2.

propia —fundamentalmente literaria— de las fuentes hebreas de las que se nutren esos movimientos del espíritu encarnados en la Península. A la luz de lo anterior, no es de extrañar que Castro vea al judaísmo medieval español desde una singularidad que está entreverada en nuestra propia peculiaridad. Así, "la población judía de España destaca como un conjunto único y sorprendente", por encima del resto del pueblo hebreo disperso por el mundo medieval.[59] Una excepcionalidad, podríamos decir, "invertida", de implicaciones también excepcionales: "por dondequiera hubo matanzas, saqueos y destierros de los israelitas, y en ningún lugar trascendieron tales horrores a la historia más íntima de las respectivas naciones. No así en España"[60]. Las razones que esgrime Castro para justificar esta tesis descansan sobre una trama donde confluyen lo histórico, lo socioeconómico y lo cultural: una mayor cercanía con el fenómeno de la religión profética oriental, gracias a la mediación y la convivencia con el islam; necesidad de la actividad de los hebreos como resultado de la "fatalidad de la Reconquista" y sus negativas consecuencias sociales y económicas; privilegios creados por los monarcas y los nobles, como respuesta a lo anterior, y que fueron en aumento cuanto más compleja se hicieron la vida y las instituciones en los reinos cristianos.[61] En el imaginario de Castro, los pogromos de 1391 marcan la irrupción de un nuevo y formidable personaje en la España medieval: el pueblo. La destrucción de las aljamas, la aniquilación pertinaz de la industriosidad hebrea, de la técnica y del comercio judío —en y a partir de estas persecuciones— no se habría producido a causa del odio religioso o racial, afirma, sino porque el "pueblo", poseedor de una civilización radicalmente opuesta a la de los judíos hispanos, convirtió a estos en un otro absoluto, llenando "con su substancia vital y última el ámbito de su vida"[62]. Tesis sostenida de forma vehemente y que, sin embargo y en contradicción consigo misma, no puede ignorar esa causa atávica —compartida universalmente por todos los cristianos— de ver al pueblo hebreo como deicida, como "el testimonio impertinente y odioso de no haber desaparecido al dar a luz al retoño cristiano"[63]. Muro infranqueable para el desarrollo de esa "plebe comunal" que comienza a surgir y que es alentada espiritualmente por las órdenes mendicantes, el hebreo hispano y sus ocupaciones representan la idealización de un supuesto escollo infranqueable, un "estorbo". El punto de no retorno es 1391, aunque las décadas finales del siglo XIV son el colector en el que confluyen todas las circunstancias de este proceso de autoconciencia del pueblo cristiano, que Castro define como un "sentir apetencias vitales", la voluntad de "ser elemento activo en el reino y la ciudad"[64].

La historia, ya lo hemos dicho, es, para Castro, una "ciencia de la cultura humana", no un conjunto de datos, un depósito de valores susceptible de ser descrito en términos vitales, una "biografía", "un entrar en el existir de quienes vivieron su propia historia".[65] En el caso del estudio castrista del judaísmo hispano, ¿qué de archivo y qué de ficción hallamos en su reconstrucción? Los hechos históricos se entrelazan con interpretaciones siempre sugerentes. Así, la tolerancia cristiana hacia los judíos hasta finales del siglo

---

[59] *Ib*., p. 214.
[60] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 155.
[61] *Ib*., p. 156.
[62] *Ib*., p. 158. Tesis en las antípodas de la de Yitzhak Baer, para quien la agitación social, las tensiones socioeconómicas en Castilla y Aragón no fueron más que una causa secundaria de los sucesos de 1391. Según Baer, "el factor decisivo de los disturbios fue el rencor religioso". BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, p. 544. En torno a la interacción de los factores socioeconómicos y religiosos en la persecución véase: WOLFF, P., "The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not?", *Past & Present*, n. 50 (1971), pp. 4-18.
[63] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 168.
[64] *Ib*., p. 167.
[65] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 148.

XIV fue consecuencia del "prestigio de las ideas islámicas y también de la flaqueza y necesidad vital"[66]. Fragmentos literarios, referencias artísticas y culturales, son, para Castro, siempre el espejo de una mentalidad. Sem Tob de Carrión (c. 1290-1369), autor de los *Proverbios morales* y precursor de la lírica castellana ("primer poeta castellano enteramente lírico"), influencia para el Marqués de Santillana, pero también de los Cancioneros de judíos y conversos en el siglo XV, representa cómo "las formas castellanas de la individualidad retraída coincidieron con la influencia cada vez más intensa de los judíos acogidos al refugio místico o al lirismo poético"[67]. ¿Son también un espejo los textos históricos, polemísticos, filosóficos, teológicos y normativos del judaísmo ibérico? ¿Los grandes nombres de la cultura hebrea, el persistente influjo de la figura de Maimónides, de Ibn Daud, Ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra, Moisés Ibn Ezra o Yehudá ha-Leví? Digamos, por el momento, que el notable déficit de todos ellos, rodea a la representación del autor de *España en su historia* del judaísmo medieval ibérico de un halo de problematicidad y de indeterminación, sublimado en la decisión hermenéutica de dotarlos de un esquema general que sirva de propósito a toda una serie de fines ulteriores, entre los que la propia caracterización de lo hispano es el más importante de ellos. La descripción de esa "vida valiosa" peninsular es la de un "proceso vital", una "contextura cristiano-arábigo-judía" que es, a su vez, conjugación variable de los tres términos de esa disímil unidad[68]. Si a finales del siglo XIV, conviene Castro, es cuando de verdad se inicia la historia moderna de España, ello debe entenderse como la consecuencia de una dialéctica negativa e invertida. Más allá de la diversidad religiosa, del conflicto entre castas, el verdadero cambio es idiosincrásico y se produce en la conciencia que de sí desarrollan los cristianos. Y así, continúa, "España ingresó en los tiempos modernos como una legión de voluntades desnudas, muy conscientes de sí, pero sin tarea sedentaria y apacible que cumplir; esa fue la raíz del conflicto con la gente de raza hebrea"[69]. Mientras que, por diversas razones, los moriscos fueron considerados "una porción de España y una prolongación de su pueblo", parias útiles, dotados de una cultura sensual, sutil y atrayente, los judíos "fueron sentidos como una astilla en la carne, el pueblo nunca los estimó […] solo los reyes y las clases más altas se rindieron, antes de su expulsión, a su superioridad intelectual, técnica y administrativa"[70]. La menesterosa vida en los reinos cristianos hasta bien avanzado el siglo XII, llevó a delegar en musulmanes y judíos el trato con los útiles, con lo pragmático y con todo aquello que requiriese esfuerzo intelectual. Y así, "moros y judíos pasaron a ser castas subyugadas, desdeñadas, utilizadas como indispensables y, en ocasiones, admiradas e imitadas desde muy cerca[71].

¿Es esta concepción dialéctica de Castro de la función primordial y decisiva de los judíos para comprender la historia de España una mitificación de la historia judeoespañola, como sostienen sus críticos? Castro acierta al ver en los acontecimientos de 1391 "el punto irreversible de inversión en el destino de la comunidad hebrea de España", afirma Joseph Pérez, pero, sostiene este, se equivoca al atribuir a estos acontecimientos una motivación fundamentalmente religiosa, explotada por el fanatismo del clero[72]. Serán las espantosas condiciones sociales y la crisis asociada a la epidemia de peste negra, que desde mediados del siglo XIV asola Europa, el caldo de

---

[66] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 168.
[67] *Ib*., p. 180.
[68] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 151.
[69] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 184.
[70] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 105.
[71] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 151.
[72] PÉREZ, J. *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 128

cultivo para el desarrollo de una demagogia asesina que focaliza en los judíos el origen de todos estos males. Fenómeno, pues, general, y que en la península ibérica eclosiona virulentamente ese año fatídico a partir de las predicaciones de un personaje ya activo desde 1378, el arcediano de Écija, Fernán Martínez[73]. Lo cierto es que, el debate en torno a dónde debe ponerse el énfasis para justificar las motivaciones de unas persecuciones que, en cualquier caso, son el inicio del fin del judaísmo ibérico, no deja de estar marcado, pensamos, por una cierta circularidad. El judío, como individuo y símbolo de una colectividad, el judío, el "absolutamente otro" de ese cristiano que aspira a ocupar su "morada vital", es perseguido como un enemigo religioso, según Castro. Y sin embargo, el propio Castro aspira a una comprensión psicosocial e idiosincrásica del judaísmo hispano que es transversalmente cultural y en la que, junto a una sobrevaloración del factor económico, encontramos una descripción sociológica en la que prima la idea del rol dominante de los judíos en el ámbito de las ciencias, de la técnica, de las artes y las finanzas. Es decir, motivos de identificación negativa y de prejuicio lo suficientemente sólidos en tiempos de crisis y angustia como para focalizar, a partir de ellos, una reacción primaria y plena de atavismo. Más que una "mitología renovada" que habría contribuido a la persistencia de una mitificación hispanojudía y que, en vez de dilucidar los viejos mitos termina suplantándolos por mitos nuevos, contribuyendo así a reforzar los clichés antijudíos,[74] que es otro de los deméritos que se atribuyen a Castro en su análisis, deberíamos hablar, en nuestra opinión, de una mitificación paradójica. En ella se fusionan la enumeración de virtudes existenciales, y el perfilado socio-religioso, a veces tópico en la negatividad de sus aspectos estrictamente espirituales e identitarios; una mitificación, también, donde el trazo descriptivo es de un grosor que reduce a la mínima expresión la variedad y riqueza de la vida judía peninsular.

El "problema judaico en España", apuntado en la segunda parte de *Aspectos del vivir hispánico*, desarrollado en el capítulo X de *España en su historia* y en los capítulos XIII y XIV de *La realidad histórica de España*, "toca la médula misma de la historia de España"[75]. Sus siglos de estancia en la Península y su posterior expulsión trazan uno de los meridianos de la historia ibérica. En su descripción interpretativa del trágico devenir de las aljamas españolas basculan dos formas eficaces y opuestas de identificación, a saber, la positiva, un pueblo judío industrioso, práctico, ducho en el comercio, la técnica y las artes liberales; la negativa, un pueblo cristiano que, ya lo hemos dicho, más allá del odio religioso o racial, gesta, a partir de un cierto momento del siglo XIV, la conciencia de poseer una civilización opuesta a la hebrea, acompañada de una necesidad de autoafirmación, de ocupación del ámbito total de su experiencia vital, en confrontación con el protagonismo sociopolítico de los judíos. En esta identificación inversa, la triste figura del fanático Ferrant Martínez adquiere un simbolismo de la mayor trascendencia, encarnación de ese "pueblo radical y absoluto" que, nos dice Castro, siglos después luchará en las Comunidades, contra la Reforma, contra Fray Luis

---

[73] *Ib*., pp. 124-125.

[74] ROUND, N., "La 'peculiaridad literaria' de los conversos. ¿Unicornio o 'snark'?", en ALCALÁ, A. (ED.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, p. 558. Explicar el "éxito" de *España en su historia* por su visón renovada de esos mitos antijudíos nos parece una hipérbole sin fundamento. Véase también: REHRMANN, N., *Das schwierige Erbe von Sefarad: Juden und Mauren in der spani-schen Literatur. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt, Vervuert, 2002, pp. 737 y ss. Asume estas tesis, a la vez que presenta una sucinta revisión de esta problemática: MENNY, A., "Entre reconocimiento y rechazo: los judíos en la obra de Américo Castro", en Iberoamericana, vol. X, n. 38 (2010), pp. 143-150.

[75] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 158.

de León, Napoleón y en todas las guerras civiles habidas hasta nuestros días[76]. Frente a este espíritu y su destino, que le llevará a combatir en Europa y a la conquista allende de los mares, el "destino trágico" de un pueblo "sepultado y vivo", en "feliz culpa" ante su deicidio y obcecado en no renegar de su tradición[77]. Y junto a este sino, atávico y arquetípico, el pulso de una historia intempestiva, entendida esta no sólo como espera y anhelo, sino como la necesidad de guarecerse y pertrecharse frente sus inclemencias. Castro entiende esto último como el desarrollo de un "aristocratismo" y un "hábito para mimetizarse" ante las circunstancias graves, "permitiendo al pueblo perseguido transponer sus modos orientales de vida en genialidad de Occidente"[78].

A merced de la corriente de la historia, pero traspasados por el halo de la verticalidad de su propia conciencia mesiánica, el exilio "cuasi metafísico" del pueblo judío, es, para Castro, la causa y el germen de un cúmulo de cualidades defensivas, adaptativas y actitudinales, no sabemos si negativas o positivas, "para deslizarse por todos los huecos y para escalar las cimas más abruptas"[79]. En la descripción de estas cualidades, la indagación de Castro realiza un fascinante uso del razonamiento inductivo. Una generalización que homogeniza socialmente la variopinta y plural sociedad de las aljamas, donde los pobres, los menesterosos y los parias son subsumidos en un mundo de artesanos, de hombres industriosos y de sabios. El carácter dialéctico de la interpretación castrista está en dependencia de un retrato de la historia judía en la España medieval que enfatiza las relaciones cristiano-judías frente a la dinámica interna de la sociedad hebrea[80]. Ello le hace obviar algo fundamental sobre los desafíos y oportunidades a los que se enfrentaron las comunidades judías: las profundas diferencias entre sus miembros; cómo el éxito de algunos judíos a menudo se produjo a expensas de otros; el hecho incuestionable de que las relaciones más significativas y permanentes de los judíos hispanos fueron, como en cualquier otro lugar de la diáspora, con miembros de su propia comunidad religiosa. Por mucho que hubiera judíos integrados en la sociedad en general, por muy importantes que pudieran haber sido sus relaciones con musulmanes y cristianos, la vida judía en España se desarrollaba principalmente entre otros judíos[81].

La peculiar caracterización de la vida judía que realiza Castro es renuente al detalle y está fijada desde intuiciones valorativas de carácter general que descentran la íntima problemática del mundo de las aljamas. No nos parece, en parte, desacertada la opinión de Pérez de que la insuficiencia de esta aproximación y su desconexión de la existencia judía comunitaria se deba a los análisis sociohistóricos y económicos en los que se apoya[82]. La tesis de Werner Sombart, que hace del judío un precursor del capitalismo, sería el más importante de ellos. En Sombart, como en Castro, la simbiosis de la mentalidad judía y su situación vital en la sociedad medieval es un tópico dotado de enorme virtualidad. Viajeros incansables y maestros en las relaciones comerciales internacionales, los judíos, extraños en la tierra que les albergaba, excluidos de su

---

[76] *Ib.*, p. 160.
[77] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 427.
[78] *Ib*., p. 428.
[79] *Ib*.
[80] CANTERA MOTENEGRO, E., *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Madrid, UNED, pp. 151-152.
[81] RAY, J. *Jewish Life in Medieval Spain, Filadelfia*, University of Pennsylvania Press, 2023, p. 4. Sobre esta cuestión, especialmente pp. 82-135. Una descripción ya clásica de la vida judía en las aljamas y comunidades de la España musulmana y cristiana, respectivamente en: ASHTOR , E. *The Jews of Moslim Spain* (vol. III), Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1992, pp. 59-164; BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, o. c., pp. 97-102; 224-237.
[82] PÉREZ , J. *Los judíos en España*, o. c., pp. 65-66.

dinámica social por mor de su carácter de parias, tenían como único aliento existencial el enriquecimiento. Ajenos a la ética cristiana, estos urbanitas vedados en el mundo gremial hallaron expedito el camino para los negocios, el ahorro, la acumulación inmobiliaria y, como extensión de ello, para la usura[83]. Esta hipótesis sociohistórica y económica refuta la concepción de Max Weber de la ética protestante como elemento formativo del *ethos* económico, de "las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético"[84], con el argumento de que los judíos introdujeron el espíritu del capitalismo en el norte de Europa después de ser dispersados por la Inquisición. De hecho, Sombart se pregunta irónicamente si todo lo que Weber atribuye al puritanismo no debería referirse con igual justicia al judaísmo, es más, si no será "que lo que se llama puritanismo es en realidad judaísmo". El socialista Sombart, que esos momentos (1911) consideraba a los judíos como una fuerza económica positiva, derivará sombríamente en sus escritos posteriores (*Una nueva filosofía social*, 1937) hacia posiciones no abiertamente antisemitas, pero sí nacionalistas y reaccionarias[85]. No pudiendo establecerse una relación explícita en torno a los vínculos entre el judaísmo y la formación del capitalismo en Castro, lo que sí que hallamos es la tesis sombartiana —aplicada a la Hispania medieval— de que el judío hizo o pudo hacer libremente, en un ambiente distinto del árabe, "aquello que le acarreaba provecho económico y prestigio social".[86] La contraposición entre la ineficacia productiva del cristiano y la laboriosidad del judío es el caldo de cultivo en el que se produce el gran salto adelante social de este último[87]. Derivando su tradición de sabiduría hacia las aplicaciones prácticas, el judío "se adaptó al marco de intereses trazado por los señores cristianos e hizo para satisfacerlos todo lo que el cristiano no sabía ni quería hacer"[88]. Astrología, medicina, moral, derecho, técnicas constructivas, traducciones, hasta el siglo XV el judío copa estas funciones, se entrega a menesteres científicos, es un hábil artesano y un mejor negociante, gestiona la economía de los nobles y monarcas cristianos, "no hubo oficio que no practicasen, ni asunto remunerador en el que no tuvieran mano". No es de extrañar, afirma Castro, que naciera entre el pueblo cristiano la creencia, sostenida aún en el Siglo de Oro, de "ser los judíos inteligentes y agudos por naturaleza"[89]; tampoco, que cuando ese pueblo, "enquistado en su ineficacia productiva"[90], adquirió en el siglo XIV un poder y una iniciativa hasta entonces desconocida, al estar las vías del Estado obstruidas por el judío, todo un caudal de odio y resentimiento se desbordara con violencia.

---

[83] SOMBART, , W., *The Jews and the Moder Capitalism*, Kitchener, Batoche Books, 2001, p. 134.
[84] WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1999, p. 18.
[85] Sobre esta cuestión y la contraposición entre las tesis de Weber y Sombart: MOSSE, W. E. "Judaism, Jews and Capitalism Weber, Sombart and Beyond", en *The Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 24, n. 1 (1979), pp. 3-15; HOROWITZ, I. L., "The Jews and Modern Communism: The Sombart Thesis Reconsidered", en *Modern Judaism*, vol. 6, n. 1 (1986), pp. 13-25; LOADER, C., "Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society", en *The Journal of Sociology*, vol. 26, n. 4 (2001), pp. 635-653.
[86] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 448.
[87] Tesis de Castro insostenible, como tantas otras, para Sánchez-Albornoz, juicio, en cualquier caso, tan inductivo, al menos, como el del autor de *España en su historia*: "Castro ha pretendido con error que los judíos ocuparon solícitos el lugar dejado vacío por los cristianos en la vida de la nación y que constituyeron la base económica de la sociedad medieval peninsular. No negaré yo que hubo muchos menestrales judíos en las ciudades españolas durante el medioevo; pero no podrá negar él que fueron minoría dentro de las masas industriosas e industriales de las mismas". SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, o. c., vol. I, p. 163.
[88] CASTRO, A. *La realidad histórica de España*, o. c., p. 430.
[89] *Ib*.
[90] *Ib*., p. 456.

No podemos extendernos más en este asunto. Mencionemos, no obstante, dos cuestiones para concluir este apartado. La primera de ellas tiene que ver con la presunta raíz económica de los procesos históricos, que Castro supuestamente rechaza de forma vehemente en virtud de su idea psicosocial y existencial de la "vividura" en una "morada vital". Así, "la historia no es un simple producto de circunstancias económicas", según itera "un positivismo ingenuo y perezoso de mente". No es que lo económico carezca de importancia, sino que, afirma, debe ser entendido como el resultado de algo más nuclear y fundante, a saber, las "circunstancias humanas"[91]. Y en este caso, tal como ya hemos destacado, para Castro tales circunstancias se hallaron marcadas por la radical contraposición entre "la capacidad productiva del judío" y "la incapacidad cristiana para utilizar los recursos de la tierra y de su gente"[92]. En la estela de las opiniones de Asensio,[93] y a resultas de una metodología y una aportación de datos igual de cuestionable, el papel que Castro otorga a los judíos como importante motor de la economía peninsular será matizado por Sánchez-Albornoz. Según esta crítica, la tendencia de Castro a la generalización excesiva y su voluntad mitificadora del judaísmo hispano se da de bruces con la tozudez de "los datos". Y de ellos, no puede concluirse que los judíos españoles fueran "los motores de la economía, del capitalismo y del progreso" y que su expulsión "hubiera traído a largo plazo la decadencia de España, incapaz de sustituirlos por banqueros y empresarios cristianos"[94]. La sobrevaloración del factor judío-económico por parte de Castro sería también la consecuencia de una posición ideológica que, como expresión de una visión historiográfica producto de la ideas liberales decimonónicas, entiende que la inveterada decadencia española tiene como una de sus fallas fundacionales la expulsión de los judíos[95]. Aunque indirectamente, esta concepción pone en tela de juicio una de las interpretaciones contemporáneas más relevantes y transversales de la historia judía, la de Shelomo Dov Goitein. En su monumental *A Mediterranean Society* (1967-1993), Goitein realiza un retrato de la sociedad judía medieval que enfatiza la unidad social interna y la simbiosis externa entre los judíos y otras comunidades religiosas y que por encima de todo destaca la importancia del vector económico en el judaísmo medieval. A partir de los manuscritos de la Geniza del Cairo, Goitein presenta una sociedad que desborda los marcos regionales, donde la relación entre judíos, musulmanes y cristianos en la Península es entendida como un microcosmos dentro de marco de comprensión mucho más amplio, la "sociedad mediterránea" de la Edad Media[96].

La segunda cuestión tiene que ver con la limitada aproximación sociológica al mundo de las aljamas que Castro realiza. Esta presenta a los judíos acomodados e

---

[91] *Ib*., p. 457.
[92] *Ib*.
[93] ASENCIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, o. c., pp. 50-51. Cuestión ésta en la que, sin embargo y por una vez, coinciden Sánchez-Albornoz y Castro. Véase: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, o. c., vol. I, pp. 665-687.
[94] PÉREZ, J., *Los judíos en España*, o. c., p. 168. Véase:
[95] Una descripción de la evolución de las circunstancias económicas en la Península durante el Medioevo y del peso no exclusivo, sino minoritario, de los judíos hispanos en la vida económica en el estudio ya clásico de León Ardzrooni: ARDZROONI, L., "Commerce and Industry in Spain During Ancient and Mediaeval Times", en *Journal of Political Economy*, vol. 21, n. 5 (1913), pp. 436-453.
[96] GOITEIN, S. D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Vol. I: Economic Foundations), Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 164-209. Una interpretación crítica de este paradigma, desde la perspectiva de los límites de la influencia del judaísmo ibérico en la Sociedad mediterránea y en la propia que le albergaba en: RAY, J., "The Jews of Medieval Spain: Community, Marginality and the Notion of a Mediterranean Society", en FRANCESCONI, F. ET AL. (eds.), *From Catalonia to the Caribbean: The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times. Essays in Honor of Jane S. Gerber*, Leiden, Brill, 2018, pp. 60-80.

ilustrados no como excepción, sino como norma, lo cual permite justificar *a posteriori* el odio larvado del pueblo y su reacción violenta contra los judíos canalizada por los eclesiásticos. Castro obvia la vida interna de las aljamas, rehúye su descripción, no las dota de esa "contextura" o "biografía" que, sin embargo, reivindica como método y que permitiría su comprensión. El judío de Castro es un judío estereotipado, convertido en justificación y ejemplo general, más allá de su particularidad: "las aljamas eran una fuente primordial de riqueza, porque cada uno de sus miembros contribuía al tesoro del rey, al cual interesaba mucho que el hebreo no se empobreciese"[97].Ni la aljama de Toledo era similar a la de Guadalajara, ni estas lo eran a las de Ávila o Segovia, como también diferentes eran las comunidades intermedias y pequeñas de Castilla. Y, por supuesto, en todas ellas había pobres, parias y menesterosos, no solo hombres ricos, poseedores de bienes, activos, "diestrísimos en el ejercicio de la industria y del comercio"[98]. El perfilado de su retrato bebe de fuentes exógenas, ya sean crónicas reales, textos relativos al estatus legal de los judíos o fueros, que sirven para remarcar la idea de que, mientras que peculiaridad del judaísmo ibérico es la convivencia de tres castas cuya naturaleza íntima es religiosa, característica compartida con el resto de judíos en la Europa medieval es su condición de *servi camerae*.[99] Estas fuentes, no obstante, llegan a Castro pasadas por el tamiz de la historiografía decimonónica española, a la que dan contrapunto los estudios de Yitzhak Baer y Salo W. Baron, contemporáneos de nuestro autor[100]. En cualquier caso, al margen de las limitaciones de la visión sociológica de Castro, lo que resulta llamativamente insatisfactorio —también contradictorio— en su descripción de las aljamas es la concepción que despliega del ideal de sabio y de rica vida cultural de estas comunidades judías ibéricas.

Confiesa Castro que "nuestra manera de ver recibiría considerable refuerzo si pudiéramos penetrar en los textos hebreo-españoles no traducidos, no sólo para enterarnos de lo que cuentan, sino para percibir lo que yace bajo ellos"[101]. A falta de estos textos, que es lo mismo que decir, del inmenso tesoro de la cultura hispanojudía, Castro tiene que centrarse en lo poco traducido hasta los años cuarenta del siglo pasado a su alcance. Torna la necesidad virtud y da rienda suelta a su genio de filólogo, con un estudio de los *Proverbios morales* de Sem Tob ibn Ardutiel, que interpreta como una singular forma de proto-humanismo renacentista, como epítome de una intelectualidad judía que desempeñaba ya desde el siglo XIII "un papel semejante al de los humanistas hispanos en el siglo XV formados en Nápoles, Roma o Bolonia", pero cuya inspiración

---

[97] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 456.

[98] DANVILA, F., "El robo en la judería de Valencia en 1391", en *Boletín de la Real Academia de Historia*, vol. VIII (1886), p. 366. Cita, por cierto, descontextualizada, que Castro refiere en torno a las contribuciones de los judíos doctos en los siglos XII-XV. CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., p. 431. Una completa descripción de la vida en las aljamas, incluida su pobreza, además de la referencia obligada y ya citada anteriormente de Baer: BARON, S. W. *Historia social y religiosa del pueblo judío* (Vol. VI. Los judíos en la Edad Media), Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 160-178; NEUMAN, A., *The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages* (Vol. II. A Social-Cultural Study), Filadelfia, Jewish Publication Society, 1944, pp. 170-230.

[99] Véase sobre este asunto: ROTH, N., "The Civic Status of the Jew in Medieval Spain", en KAGAY, D. J. ET AL. (eds.), *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages* (Vol. II), Leiden, Brill, 1996, pp. 139-161.

[100] Los estudios de Adolfo de Castro (*Historia de los judíos de España*), José Amador de los Ríos (*Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*) y Fidel Fita (*La España hebrea*, así como sus innumerables publicaciones en el *Boletín de la Real Academia de Historia*, reunidas en *La realidad judía en la historia de España y su diáspora*).

[101] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 583. Véase: GUTWIRTH, E., "*Conversos*, Jews and *Convivencias*: History Lost in Translation, en *Philologia Hispalensis*, vol. 37, n. 2 (2023), pp. 32-34.

bebe del mundo cultural islámico, de Ibn Hazm y de Oriente[102]. Esta inspiración es índice y factor de todo lo que de paradójico encierra la visión de Castro de la cultura hispanojudía, una cultura que "no hubiera sido lo que fue sin el Islam hispano"[103]. Es más, afirma taxativamente que, como tal, "una civilización peculiarmente hebrea no existe"[104], tan sólo personalidades como Abraham ibn Ezra, Yehudá ha-Leví o Maimónides, las cuales sólo pudieron descollar a partir de finales del siglo X y durante el siglo XII, una vez que el Islam llegara a su cumbre en el siglo X. Desde luego, es absolutamente cierto que hasta el Califato (mediados del siglo X), no hay constancia de un especial desarrollo cultural de los judíos peninsulares. Pero hay que reconocer, tal como ha mostrado más que eficazmente Eliyahu Ashtor, que no se dieron ni por asomo las condiciones sociohistóricas necesarias en las comunidades judías[105].

Esta, como otras afirmaciones de Castro, entran en profunda contradicción con esos hechos que parece siempre querer ignorar en la búsqueda de una interpretación superior. Y lo que los hechos y las fuentes muestran es que, desde el siglo X, gracias a la acción de mecenas como Hasdai ibn Shaprut, ministro de Abderramán III, las academias talmúdicas de Oriente ceden el testigo en el estudio de la Torá oral y escrita a las nuevas academias peninsulares, donde descollarán figuras de la importancia de Moshé ben Hanok, Menahem ibn Saruk o Dunás ibn Labrat[106]. Junto a la exégesis bíblica y la interpretación talmúdica, es obligado mencionar, aunque sea de forma rápida y sintética a eruditos que convierte la escueta nómina de intelectuales que refiere Castro en un auténtico compendio de nombres que justifican por sí solos la existencia de una cultura de Sefarad: filólogos como Yoná ibn Yaná, filósofos, a la vez que insignes poetas, como Shlomo ibn Gabirol, moralistas como Bahya ibn Paquda o poetas como Samuel ibn Nagrela y, por supuesto Moshé ibn Ezra, "poeta de poetas", polímata e historiador de la cultura hispanojudía, esa brillante y plural experiencia de "unidad sin solución de continuidad"[107]. Castro, que se refiere a estos nombres como excepcionalidades incomprensibles fuera de su marco de referencia islámico[108], hubiera tal vez cambiado sus apreciaciones de haber tenido acceso a una traducción del *Kitab al-Muharadah wal-Mudharakah*, el *Liber discussionis et conmemorationis*, de Moisés ibn Ezra, ocho respuestas temáticas en torno a poética hebrea, un auténtico manual de retórica de enorme erudición y cuyo capítulo quinto es una historia de Sefarad y de su cultura[109].

4. Davidismo del espíritu y linaje

El esplendor de al-Ándalus se eclipsa tras las crisis provocadas sucesivamente por almorávides y almohades. Este hecho, ligado a un cúmulo de circunstancias

---

[102] CASTRO, A., *España en su historia*, o. c., p. 522.
[103] *Ib*., p. 516.
[104] *Ib*.
[105] ASHTOR, E., *The Jews of Moslem Spain* (Vol. I), Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1973, pp. 85 y ss.; 228-230.
[106] Una excelente contextualización en: COHEN, G. D., "The Typology of the Rabbinate", en IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah. The Book of Tradition* (Edición crítica y traducción de G. D. Cohen), Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1968, pp. 263-276.
[107] GONZALO MAESO, D., *El legado del judaísmo español*, Madrid, Trotta, 2001, p. 219.
[108] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 428-429.
[109] De hecho, Millás Vallicrosa en los años treinta del siglo pasado y Díez-Macho en los años cuarenta ya habían dado difusión a importantes fragmentos de la obra. Véase: MILLÁS VALLICROSA, J. M., "Un capítulo de la poética hebrea de Abenezra", en *Boletín de la Real Academia*, vol. XVII (1930), pp. 423-447. Entre la decena de textos dedicados a la cuestión por el autor, véase: DÍEZ-MACHO, A., *Moshé ibn Ezra como poeta y preceptista*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953. IBN EZRA, M. *Kitab al-Muharadah wal-Mudharakah*, edición y traducción de Montserrat Abumalham Mas, Madrid, CSIC, 1985-1986.

consecuencia de la nueva situación geoestratégica de Castilla en la Península y en la Cristiandad occidental, conferirá a los judíos hispanos una nueva situación al amparo de la corte castellana[110]. A finales del siglo XII, afirma Castro, "el horizonte del hispanojudío fue Castilla, animado de un designio imperial bien manifiesto para la aguda mente de los judíos"[111]. El estudio del siglo XIII y de las relaciones de Alfonso X y los judíos por parte de Castro, presenta algunas afirmaciones ciertamente singulares, de enorme importancia genética para su concepción de lo genuinamente español en los siglos XVI y XVII. Junto a los factores socioeconómicos ya citados, en una Castilla escasa de saberes, el conocimiento por parte del judío de la civilización musulmana pasa a convertirle en una figura imprescindible. Cualquier cosa que dijera o escribiera sobre esta civilización o sobre su apropiación de esta, lo colocaba "en una situación dominante"[112]. Las alabanzas que Todros ha-Levi Abulafia dedica al gobierno de Alfonso X el Sabio o la exaltación de su grandeza por parte de Itzhak ben Cid y Yehudá ben Moshé en las *Tablas alfonsíes*, como un siglo después la obra de Ibn Ardutiel, representan para Castro el desarrollo de un estilo donde lo personal y lo íntimo se abre paso frente a lo celeste, una vía sin salida donde, a partir de gérmenes islámico-judíos nunca fructificados, parece anunciarse el humanismo renacentista. Estas referencias, que quieren mostrarse como un conjunto vital e idiosincrásico susceptible de ser interpretado, carecen en la constelación de textos de *España en su historia* de nervio espiritual, del rostro del devenir existencial compartido por una comunidad. ¿Por qué este déficit? Fundamentalmente, porque en los textos de Castro brilla por su ausencia cualquier referencia a las controversias intrajudías, cuya máxima expresión es la polémica con el caraísmo, porque en ellos no aparece mención a las sucesivas acometidas mesiánicas que vivieron las aljamas con regularidad cíclica desde comienzos del siglo XII en el Medioevo hispano, como tampoco hallamos referencia alguna de ese fenómeno espiritual con mayúsculas que representa la cábala hispana, dotada de una notable pluralidad de manifestaciones, de un trasfondo sociológico y de una historicidad que la convierten en un hito insoslayable de la cultura hispanojudía.

El caraísmo, cuya doctrina se gesta durante los siglos IV y V de nuestra era, no se convierte en una herejía organizada hasta el tiempo de Anán ben David (715-795). La tradición judía sitúa su origen remoto en el samaritanismo y en el movimiento saduceo. Tan nacionalista y religioso como el rabinismo tradicional, la teología caraíta, emparentada con los principios escolásticos del *kalâm* motazilita, defiende una armonía entre razón y revelación que niega cualquier valor de verdad a la *halajá* o Ley oral que está en la base de los desarrollos misnaicos y talmúdicos, enfatizando el papel de la Torá escrita. Anatematizados y condenados al silencio por los rabinos fieles a la Tradición, sin embargo, a pesar su exclusión comunitaria, el vigor y la extensión de la secta no dejó de aumentar desde mediados del siglo IX hasta el siglo XII en la Península. De hecho, una historia del judaísmo medieval español que aspire a desentrañar la "vividura" de los hebreos hispanos no puede obviar que las aljamas vivieron doblemente la experiencia del "absoluto otro": segregadas por sus propios hermanos de fe, en comunidades separadas, y por los gobernantes cristianos y musulmanes.[113] A

---

[110] Véase: SOIFER IRISH, M., *Jews and Christians in Medieval Castile*, Washington, Catholic University of America Press, 2016, pp. 19-52.
[111] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 435.
[112] *Ib*.
[113] Véase sobre este asunto nuestros trabajos: FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. A., *Tiempo de Sefarad. La historia como consolación en el judaísmo medieval español*, Murcia, Tres Fronteras, 2016, pp. 110-112, 136-139; "Tradición, liderazgo y política del consuelo en Abraham ibn Daud", en *Las Torres de Lucca*, vol. 8, n. 14 (2019), pp. 99-102; "Filosofía, historia y polemismo religioso en Abraham ibn Daud", en *Scripta Mediaevalia*, vol. 16, n. 2 (2023), pp. 49-52.

pesar del énfasis del mayor polemista anticaraíta, Abraham ibn Daud, en reiterar que esta particular interpretación del judaísmo había sido suprimida, expulsada y humillada en tiempos de Alfonso VI de Castilla (1047-1109)[114], numerosas evidencias históricas hablan de la importancia y continuidad del caraísmo español décadas e incluso siglos después[115]. Junto a este importante factor sociológico, un no menos relevante factor teológico-político hace de esta polémica una referencia que no se puede obviar y que conecta con otra de las limitaciones del análisis castrista, a saber, su mesianismo invertido. Toda espera mesiánica es incompatible con la división, nada le cabe aguardar al Israel en el exilio si en los momentos decisivos de su historia se presenta dividido, si ante la redención que anhela sólo puede ofrecer como experiencia vital el escándalo de la división, tal como remarca Ibn Daud. Su singular historiografía (*Dorot ha-Olam*)[116], que tiene como centro el *Sefer ha-Qabbalah*, visión canónica de la historia del rabinismo hasta finales del siglo XIX, refleja cómo la estructura de la historia universal y judía responde a un patrón de simetría, cómo los eones se superponen y se invierten mostrando un sentido íntimo. Los textos y los acontecimientos del pasado se tornan revelación y manifestación. La crónica de los reyes de Israel durante el segundo Templo (*Divrey Malkhey Israel*) desvela que el consuelo profético no se culminó en ese periodo histórico. Narrar la historia de Roma (*Zikhron Divrey Romi*) no alberga otra finalidad que demostrar la virtud perenne del judaísmo y de sus promesas frente a la manipulación cristiana. Demostrar, en último término la profecía de Zacarías, permite probar que las promesas están por cumplir y que el tiempo presente posee una naturaleza mesiánica.

El mesianismo judío en Castro es un antecedente y un influjo, nunca una figura del espíritu definida en su marco concreto. El mesianismo, como experiencia explícita o como componente determinante de otras experiencias no parece afectar a unos judíos hispanos que, sin embargo, según Castro, lo insuflan como hálito en los "anhelos y vaticinios imperialistas" que desde el siglo XV se infiltra "como importante ingrediente en el ánimo del pueblo hispano", fundamentalmente por vía de conversos como Alfonso Álvarez Villasandino o Hernando del Pulgar[117]. Este mesianismo, que no tiene su origen en el iluminismo de los erasmistas, que es inmune a cualquier ímpetu de transformación social desde postulados evangélicos, es un residuo de la espera y del anhelo de redención hebreos. De estos tan solo que la tensión, sublimada en un ímpetu "pronto a dispersarse sobre cualquier ocasión o prodigio, con tanta más violencia cuanto que no existe la indagación racional que le sirve de contrapeso"[118]. Ya desde los años convulsos del siglo XII, surgen en la Península, en el caldo de cultivo de una escatología inminente, hombres dotados de una "agudeza especial" para predecir de forma exacta, según las estrellas, el advenimiento del Mesías. Los términos en los que se mueve la interpretación de los signos de ese tiempo son marcadamente histórico-apocalípticos. Abraham bar Hiyya, en su obra *Meguillat ha-megallé* (*Pergamino del revelador*), compuesta hacia 1129, ya hablaba de los signos que anunciarán la inminente redención. En un plano donde la teología de la historia se torna intuición profética, el ya citado Ibn

---

[114] IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah* (Introducción, traducción y notas de Lola Ferre), Barcelona, Riopiedras, 1990, pp. 104-105.

[115] LASKER, D., "Karaites in Spain", en LASKER, D., *From From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy,* Leiden, Brill, 2008, pp. 123-140.

[116] El título original del conjunto no se conoce con certeza. Los primeros estudiosos modernos usaron *Sefer ha-Qabbalah*, subsumiendo el todo en una parte. Ismar Elbogen (1915) sugirió *Dorot 'Olam* ("Generaciones de las eras"), aplicado ya a la obra completa por Abraham Zacuto (c. 1452-1515) en su *Sefer Yuhassin*.

[117] CASTRO, A., *Aspectos del vivir hispánico*, o. c., p. 86.

[118] *Ib*., p. 106.

Daud, en la década de los años sesenta de ese siglo XII, afirma que la historia apunta hacia una nueva etapa y hacia un nuevo cumplimiento; de ello daría fe la lectura de una cronología que se torna a todas luces soteriología numerológica. No se halla lejos esta esquematología histórica de la hermenéutica en clave mesiánica de Maimónides, quien da cuenta de forma personal del peculiar estado espiritual compartido por muchos intelectuales judíos de la época, una suerte de percepción transcendente paradójica, racionalizadora y esotérica a la vez, hipnóticamente fijada a la cronología y al cálculo temporal, tal como podemos leer en su epístola *Sobre el Mesías*, expresión de una intuición compartida por todos de la cuenca mediterránea. De que este fenómeno fue mucho más que una experiencia reducida y compartida por algunos insignes intelectuales judíos sefarditas, dan cuenta la irrupción de personajes como el llamado "Profeta de Ávila" o el "Profeta de Ayllón", quienes a finales del siglo XIII encabezaron sendos movimientos mesiánicos populares que pusieron seriamente en riesgo la integridad y la continuidad de las aljamas castellanas[119].

Una investigación de todas estas cuestiones no puede obviar un tercer hecho incuestionable y que para Castro no parece tener valor. Los fortísimos vasos comunicantes entre el judaísmo catalano-aragonés y el provenzal y su influencia en las aljamas de Castilla, no sólo fueron de naturaleza económica y comunitaria, también de naturaleza espiritual. Desde finales del siglo XII y durante todo el XIII, las comunidades judías del centro y norte de la Península, que han recibido una llegada masiva de desplazados desde al-Ándalus por la invasión almohade, experimentan un período de renacimiento cultural, de cambios sociales y de esa agitación religiosa que acabamos de referir. En este contexto, el judaísmo se cuestiona a sí mismo, intelectual, social y religiosamente. Inexistente para Castro es, por ejemplo, la polémica antimaimonidiana, de enorme virulencia intelectual sostenida en el tiempo, una impugnación realmente, por parte de la ortodoxia talmúdica, de la *Hojmá yevanit* o sabiduría de inspiración griega, que dejará una profunda huella entre los líderes de las aljamas y que, reconvertida en polémica antiaverroísta, acompañará de forma notable al judaísmo hispano hasta su ocaso[120]. Esta polémica es símbolo de un devenir comunitario en el que lo polemístico, lo apologético, la exigencia de una vuelta a un marco tradicional, las vicisitudes de la convivencia diaria con propios y gentiles contempla la eclosión de una mística cabalística que se enfrenta al tiempo histórico desde la perspectiva de la eternidad. En el imaginario colectivo judeo-hispano, a lo largo del siglo XIII, se irán generando un cúmulo de experiencias lo suficientemente radicales como para alumbrar una manifestación del espíritu humano tan singular y excepcional como la Cábala.[121] No podemos abordar esta cuestión, tan solo dar cuenta de la omisión en *La realidad histórica de España* y en el resto de los estudios castristas, de esta trascendental figura del espíritu, de sus protagonistas, como los catalanes Nahmánides, Ezra ben Salomón o Jacob ben Seset, de la cábala extática del aragonés Abraham Abulafia, y de sus textos, cuyo corolario canónico es el *Sefer ha-Zohar*, atribuido al castellano Moshé de León.

Vamos a concluir con una cuestión, conectada con todo lo anterior, la "simbiosis cristiano-judaica" cuya substancia íntima es el concepto de "limpieza de sangre", que

---

[119] BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, o. c., pp. 312-330. Baer utiliza como fuentes fundamentales el *responsum* de Shlomo ben Andret "Sobre el profeta de Ávila" y la crónica del converso y testigo de los acontecimientos, Abner de Burgos, que se encuentra en el prólogo a su *Mostrador de justicia*.

[120] En torno a estas problemáticas véase: SILVER, D. J*., Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden, Brill, 2012, pp. 41-68.

[121] Algunas referencias básicas sobre la cuestión: SCHOLEM, G., *Los orígenes de la Cábala* (Vol. I), Barcelona, Paidós, 2001, pp. 76-254; IDEL, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid: Siruela, 2005, pp. 167-184.

apunta a la médula de la concepción idiosincrásica del judaísmo ibérico y de lo hispánico en general en Castro. Lo hacemos como una simple aproximación, condicionada a un ulterior desarrollo por nuestra parte en un segundo texto que deberá tener en cuenta sus vínculos con la problemática conversa explorada por el propio autor. La conciencia de superioridad del judío castellano, afirma Castro, el "linaje", el ser "más noble por la sangre que los judíos no españoles"[122], que manifiesta el Rabí Arragel en el intercambio epistolar que precede a la edición de su traducción de la Biblia es, para Castro, el compendio de una búsqueda judía de la preeminencia que habría llevado al judío, desde el siglo XIII, a "soñar con la posibilidad de dominar Castilla, la nueva tierra prometida"[123]. Una primera matización se hace necesaria aquí. Rabí Arragel habla de "linaje", no de "sangre", cuando explicita las virtudes de los judíos castellanos: "los más ssabios, los más honrrados judíos que quantos fueron en todos los regnos de la su trasmigaçion en quatro preheminengias: en linaje, en riqueza, en bondades, en sçiençia"[124]. Frente al exclusivismo en la concepción del judaísmo castellano que defiende Castro, necesario para marcar los tiempos y los temas del exclusivismo hispano, en general,[125] un hecho incontrovertible que sirve de contrapunto a esa supuesta primacía es, como decimos, la constante afluencia de estímulos espirituales e intelectuales a partir de la vida judía allende los Pirineos. Ello no es óbice para convenir en parte con Castro en la existencia de una autoconciencia de superioridad "sefardita", que subsume lo hebreo-castellano, un hecho perfectamente rastreable en la historia cultural judía[126]. Una fuente imprescindible para comprender este proceso es el ya citado *Sefer ha-Qabbalah* de Ibn Daud, con una primera edición en castellano a cargo de Jaime Bages Tarrida (1922). Escrito en 1160, en Toledo, en él Ibn Daud desarrolla la idea de un "nuevo Edom sobrevenido". Como crónica de "la cadena de la tradición" (Qabbalah), la obra concluye su crónica del rabinato hispano con una proyección hacia el norte cristiano, hacia el "nuevo Edom", de la tensión escatológica acumulada en tiempos de zozobra, de exilio desde al-Ándalus. Esta redefinición mesiánica sobrevenida, este Edom "redescubierto" para la teología de la historia, no supone cumplimiento alguno de promesas pretéritas. Edom/Esaú representa el "opuesto absoluto" en la Biblia[127], la pérdida fatal del favor divino y uno de los símbolos con los que la tradición talmúdica identifica al mundo cristiano. Las élites intelectuales de exiliados andaluces judíos insuflan en las comunidades castellanas y aragonesas la idea de que un nuevo eón se abre a su escrutinio. La desaparición de las academias rabínicas andaluzas, que habían tomado el testigo desde el siglo X de las babilónicas como faro y guía del judaísmo en el exilio, no supone el fin, sino el inicio de un tiempo de reemplazo que será, creen decisivo: "hemos escuchado que en Francia hay grandes sabios y gaones y cada uno de ellos es un maestro que ocupa un puesto de la Torá para poseerla y la poseen según se dijo "Para legar bienes a mis amigos y henchir yo sus

---

[122] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 446, 476. El manuscrito de la Biblia de Arragel puede ser consultado en: https://www.bibliamedieval.es/BM/index.php/indice-manuscritos/arragel. La edición de la Casa de Alba (*Biblia*. Traducida del hebreo al castellano por Rabí Arragel y publicada por el duque de Berwick y de Alba, Madrid, Imprenta Artística, 1920), referencia obligada durante décadas del texto, contará en breve con una nueva edición proyectada para la serie *Heterodoxia Iberica* de Brill que prepara Luis Girón-Negrón en colaboración con Andrés E. Arias y Francisco J. Pueyo.

[123] CASTRO, A.., *España en su historia*, o. c., p. 577.

[124] *Biblia de Arragel* (Ed. Casa de Alba), p. 3.

[125] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 474.

[126] Sobre esta cuestión véase: SCHORSCH, I., "The Myth of Sephardic Supremacy", en *The Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 34, n. 1 (1989), pp. 47-66; BEINART, H. "Los judíos de Castilla", en BEINART, H. (ed.), *Morešet Sefarad. El legado de Sefarad* (Vol. I), Jerusalén, Magnes Press-Hebrew University, 1993, pp. 15-47.

[127] Gn 25, 33. En torno a Edom: Ez 25, 12; 35, 15; Abd 8-18; Sal 137, 7.

tesoros (Prov. 8, 21)"[128]. Frente a la idea del ascendente sanguíneo, del "davidismo en la sangre", de la sucesión ininterrumpida de un linaje de nasíes, naguides, gaones y rabinos, la idea de un "davidismo en el espíritu" de estos mismos[129]. Esta descendencia en espíritu de la casa de David, encarnación de la esperanza profética y la unidad, es tanto una garantía de pervivencia del destino histórico de un pueblo por mor de sus gobernantes, como una justificación sobrevenida de las vicisitudes de ese destino.

Provenza, Aragón o Castilla, el "norte cristiano", son ejemplo del nuevo papel que Ibn Daud confiere al exilio judío en la historia de la salvación, de la significación del papel de Castilla en la espera mesiánica sempiterna del pueblo judío, acelerada ahora, según el *Sefer ha-Qabbalah*, por el devenir histórico de los grandes imperios del mundo. Alfonso VI de Castilla y, sobre todo Alfonso VII de León, *Imperator totius Hispanie*, son ensalzados, aparentemente, de un modo similar a como Alfonso X es presentado en las *Tablas* por Itzhak ben Cid y Yehudá ben Moshé.[130] Aparentemente, ya que Ibn Daud realiza una interpretación que desmonta los argumentos de Castro a cuenta de las loas al rey Sabio, punto de partida de una nueva era: "excluidas las eras basadas en creencias suprahumanas, en "fechos de Dios": la era judía de la Creación y la cristiana (…) el escritor olvidó los halos divinos, dejó a un lado la *scala caeli* y puso en juego su experiencia del tiempo"[131]. El resultado, para Castro, ajeno a la servidumbre que ese retrato expresa, es la conciencia del tiempo como anticipo del "hombre moderno", el dominio del intelecto sobre lo fiducial. La excepcionalidad del emperador Alfonso VII no radica para Ibn Daud —como no podría radicar para ningún judío medieval ni esa ni la de ningún otro monarca gentil— en sus dotes personales o en su competencia como gobernante, sino en su carácter de instrumento profético. El camino que conduce a la redención bien puede requerir de la mediación "inconsciente" de los gentiles en manos de Dios para hacer efectiva su misión. Así, Alfonso VII, al nombrar alto cortesano a Yehudá ibn Ezra[132], lo que está haciendo, más allá de cualquier otra cosa, es dotar a las comunidades judías de un líder capaz de propiciar la cohesión interna de las aljamas, favorecer la unidad de los hebreos hispanos, condición *sine qua non* para "adelantar" los tiempos mesiánicos que están por venir.

Recibido: 2 de mayo de 2024
Aceptado: 29 de enero de 2025

[128] IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah*, o. c., p. 101.
[129] En torno a esta cuestión, véase, por ejemplo, el retrato que Ibn Daud realiza de Semuel Ibn Nagrela. *Ib*., pp. 90-92. Cohen desarrolla el concepto en: COHEN, G. D., "The Typology of the Rabbinate", o. c., pp. 292-293.
[130] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, o. c., pp. 436.
[131] *Ib*., p. 437.
[132] IBN DAUD, A., *Sefer ha-Qabbalah*, o. c., p. 105.