

Vives y Ortega o la circunstancialidad de la razón histórica

José Luis Villacañas Berlanga

Si ponemos todos los temas de la práctica de la razón histórica en línea nos damos cuenta de que Ortega describía el proceso desde Grecia a Roma¹, desde Roma al Cristianismo, desde este y su desarrollo por etapas a la cuestión de la crisis del nominalismo, a la Reforma y a la irrupción de Copérnico para llegar a la generación de la idea matemática de la naturaleza. Lo que

¹ Fue un interés que no lo abandonó. Así, en 1947 escribió el prólogo sobre el libro del gran romanista Rudolf von Ihering, *El espíritu del derecho romano*, que publicó en Buenos Aires en la *Revista de Occidente* Argentina. Su aproximación, como siempre, le llevó a realizar una aproximación desde su propia obra. El derecho no era una expresión del *Volksgeist*, sino una función de la evolución de la vida colectiva. "El historicismo se integra en el funcionalismo", dice Ortega [Ot6, 364]. Eso permite racionalizar el derecho. Lo relevante, sin embargo, es que a partir de ahí Ihering pasó a elaborar una teoría general de la realidad jurídica. Respecto de ella, Ortega recuerda que resulta imposible sin "elaborar una sociología, una teoría general de la sociedad", de tal manera que se muestre las necesidades sociales que orientan los fines del derecho. Este planteamiento puede llevar a la propuesta weberiana de investigar "la evolución general del derecho a lo largo de las experiencias humanas". [Ot6, 365]. Ortega concluyó que gracias a esto "debemos el libro sociológico tan vez más hondo y sistemático que poseemos: *El fin en el derecho*." [Ot6, 364] Sin embargo, cuando el propio Ortega quiera orientarse hacia la sociología en *El hombre y la gente*, ya nos e acordará de Ihering y del desarrollo del mismo en Weber. Sin embargo, en la lección IV de sus lecciones argentinas sobre este tema, sí recordó a von Ihering y de su "libro genial". [Ot9, 320]. Por supuesto, también recordó su nombre en las lecciones del Instituto de Humanidades, cuando revisó la obra de Mommsen. Los agudos comentarios de Ortega sobre la evolución del imperio proconsular [Ot9, 1269-1270] son específicamente tomadas de este autor.

perturbó la posición de Ortega fue no organizar todo el argumento en un único libro y para esto le faltó el trabajo necesario para la organización de materiales y argumentos. Pero también el hecho de que su peripecia en el exilio y sus relaciones con España le impedía sentirse suficientemente libre como para decir todo lo que pensaba desde 1933. Esta política de publicaciones resultaba fundamental para Ortega. Eso se ve muy bien en la forma en que pasó a ocuparse de Vives con motivo del cuarto centenario de su muerte. Este hecho, y el tratamiento que de él nos ofrece Ortega, resulta de extrema importancia para explicarnos su modo de trabajo, la relación entre lo que pensaba y lo que publicaba, su sentido de las coacciones que le imponía la realidad política española. El estudio de Vives lo abordó en la época de Argentina, y por tanto lo hizo desde las categorías que estamos investigando. Vives también forma parte de la práctica de la razón histórica y el asunto debía ser desplegado en unos artículos que tenían como misión preparar un ensayo monográfico sobre *Vives*². Aquí una vez más el tiempo jugó una mala pasada a Ortega. Este confesó que los artículos brotaban de una conferencia y en ella abordó el asunto del cambio de época y sus hombres representativos. De forma muy intuitiva dijo que ni Vives ni Cusa fueron hombres que marcaran época. Este papel quizá sería más propio de Bruno, el gran copernicano. Ni siquiera Copérnico es para Ortega el portador de una nueva época, por mucho que protagonizara la revolución que lleva su nombre. Su idea es que en este tiempo las cuestiones centrales experimentaron más bien pequeños desplazamientos generacionales, una idea que ya hemos visto. Sin embargo, Vives le parecía característico del nuevo nivel al que se había elevado el continente europeo, la meseta donde se podían alzar esas cimas que rompían las épocas, el tono medio que había alcanzado la melodía histórica. A pesar de esta introducción,

² Esta continuidad se comprueba en la renovación de la tesis de que "el hombre no tiene naturaleza" y su libertad a la fuerza [V, 495]. Mas adelante, citará el libro de *Ideas y creencias* [499-500].

que casi defiende la relevancia de Vives por ser un intelectual medio, Ortega gira rápidamente para decir que "Vives representa exactamente la división en la época". [V, 496] Como había hecho con otros, como Kant, Goethe y posiblemente con Dilthey³, era necesario ver a Vives desde dentro, y descubrir el arcano de su

³ En el año 1946 Ortega prologó la *Introducción a las ciencias del Espíritu*, de Dilthey. Allí dijo algo interesante, que venía a establecer su objetivo teórico en "conocer lo humano", que sería la verdadera forma de entender las "ciencias del espíritu". Debe recordarse que para Ortega estas ciencias no habían tenido "la buena suerte al ser nombradas". [Ot9, 724] Ortega dice: "Yo he propuesto que se las llama sencillamente 'humanidades'". [Ot9, 725]. En esta ocasión habló de la "inmaturación" de la obra de Dilthey, algo que resultaba fundamental para identificar su propia posición. [Ot6, 358] Para él Dilthey encerraba un enigma: cómo explicar que le fuera imposible desplegar la idea básica de su filosofía que ya tenía identificaba en su primera gran obra. Es muy importante la solución que da Ortega. "Dilthey no tuvo tiempo". Esta afirmación es contraintuitiva con la evidencia de que vivió hasta los 80 años. Lo que Ortega desea decirnos es que su tiempo histórico, su *a priori* histórico, no iba en el sentido del desarrollo de su idea. Ortega quizá esté haciendo aquí un enunciado que ilumina su propia historia cuando se mira *desde dentro*. Eso impone reconocer el dramatismo de su existencia tanto como el drama de Dilthey, como también el de Goethe, el gran traidor a su destino. Ahora, como vemos, comenzamos a generar una constante histórica, en la que también podemos incluir al propio Ortega. Dilthey tenía una idea genial, pero se vio "arrastrado por las corrientes de la época y bogando en contra de ellas". [Ot6, 360] ¿Acaso no es de nuevo un retrato del propio Ortega? Dilthey se opone a su tiempo por su idea nuclear, pero cede a su tiempo por "debilidad y sugestionabilidad externas", lo que le llevó a la asfixia del germen genial. ¿Pero no era acaso ese mismo problema el que llevaba a Ortega a demorar una y otra vez esos dos "mamotretos" en los que venía trabajando desde diez años antes, la *Aurora de la razón histórica* y *El Hombre y la gente*, que finalmente no vieron la luz en vida del autor? En su comprensión de Goethe y de Dilthey, ¿no estaba proyectando Ortega su propio drama? En los papeles póstumos de Ortega se encontró un borrador de este trabajo en el que, con más precisión, se decía que Dilthey "pudo intentar a fondo una teoría general de la realidad que es la vida humana". [Ot9, 723] Era evidente que esta fue la meta de Ortega.

existencia. Le resultaba necesario colocarlo a mitad de camino entre Dante y Descartes, entre la edad media cristiana y la edad moderna, a la que Ortega, de forma sorprendente llama "naturalista y barroca", porque ya no era teocéntrica y supranaturalista, como la medieval. Por eso dice que es tan difícil hacer justicia a un hombre como Vives, al que Ortega llama "bueno, dulce, limpio". [407]

Ortega escribió varios textos sobre Vives para la imprenta. El primero, es una biografía escueta que concluye con la célebre frase de que la vida de Vives se resume en "nacer, estudiar escribir y morir". El segundo texto tiene como base una conferencia que dictó en Buenos Aires el 12 de noviembre de 1940 y se titula *Juan Luis Vives y su mundo* y está editada en su *Obra Completa*, volumen 9, 441-471. La breve biografía, por su parte, la publicó también en la ciudad del Plata como anuncio de esa conferencia. La redacción de la misma sirvió de base para tres artículos en *La Nación*, que llevan los títulos de *Humanismo y Renacimiento*, *Sobre la volatización de una fe*, y por fin *Descrèimiento, Asfixia y rebelión*. Ahora estos artículos se encuentran en Ot5, 609-623. Para reunir materiales para estas intervenciones, Ortega trabajó a Vives en una serie de fichas que han aparecido en tres tiradas en la *Revista de Estudios Orteguianos*, en los números 40-42, que nos muestran el proceso de creación de nuestro pensador con bastante claridad. A pesar de la humildad de su dedicación a Vives, Ortega se expresó con su proverbial autoestima, a veces rayana en la arrogancia, y dijo que, aunque iba a pronunciar "dos palabras sobre el sentido general" de la obra de Vives, y fundamentalmente sobre *De disciplinis*, iban a ser "palabras que no han sido nunca dichas". [Ot9, 465] Quizá debamos comenzar con una breve reflexión sobre esa forma de trabajo, el primer problema de todos los que provocan estos escritos. Para ello debemos explorar el sentido de estas sus fichas de trabajo y veremos hasta qué punto coincide con la conferencia. Eso nos permitirá ver la política de publicidad de Ortega y hasta qué punto hay un Ortega esotérico, que trabaja con mejores

herramientas, pero que se niega a publicar sus resultados quizá porque no pueden verse en un artículo de periódico.

Debemos imaginar a Ortega en Buenos Aires en 1940. Ahí apreciamos las realidades significativas que debían de haber operado en su alma. Cuatro siglos después, un exiliado español escribe sobre otro exiliado. Pero una inquietud nos asalta. Apreciamos una diferencia. Ortega no sabe que Vives es un exiliado y él tampoco dice serlo. Por supuesto, Vives no conoce el concepto moderno de exilio. Ha marchado a París apenas un adolescente y luego a Brujas, pero pronto ha encontrado la comunidad de la *Spanienstrasse*, se ha casado allí, ha entrado en relación con la corte, con la burguesía de la ciudad, y pronto sería enterrado en su catedral como una celebridad. No debe, no puede regresar a España. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Es Flandes el exilio para un súbdito de la monarquía hispánica entre 1518 y 1648? No es seguro. Vives no puede volver a España, pero no rompe el contacto con España y con su rey. Todo es más complicado en el siglo que no ha descubierto la noción moderna de soberanía. ¿Pero, es Buenos Aires lugar de exilio para un español que ha deseado permanecer neutral entre los dos bandos que desgarraban España? Para que haya exilio, al menos hemos de imaginar una tierra de acogida. Brujas lo fue para Vives. ¿Lo fue Buenos Aires en 1940 para Ortega? No es seguro y por eso quizá Ortega andaba de paso por allí. Quizá sea ese el verdadero exilio, como dijo Zambrano. En todo caso, Vives no aparece como un exiliado para Ortega, pero tampoco Ortega hace valer en ningún momento esa condición.

Sin embargo, en las fichas personales, Ortega rescata la carta a Erasmo de 10 de mayo de 1534 en la que Vives le expresa al amigo que vivimos tiempos calamitosos en los que no se puede hablar ni callar sin peligro. Ortega no podía dejar de sentirse interpelado por la frase. Vives aludía a las dimensiones siniestras del poder político de su época, que de una manera tan infame golpeaba a su familia y a la intelectualidad hispana. En realidad,

hablaba de la inquisición y las persecuciones a Vergara y el núcleo reformado de la Complutense, incluido el hijo del arzobispo Manrique, su discípulo. Ortega, sin embargo, no se atrevió a pronunciar esa frase en la conferencia que dio en Buenos Aires entre cuyo público estaba el embajador de Franco. Sin duda, no quería proyectar los tiempos del poder que padeció Vives a los tiempos del poder de 1940, que él también padecía. En todo caso, no es trivial la impresión que se nos impone. La condición de un exiliado español en 1940 de repente nos parece mucho más precaria que la condición de Vives, cuatro siglos antes. Ortega cree que una adecuada política de publicidad le puede abrir las puertas de España. Vives sabía que estaban cerradas.

Hacemos algo más que presentirlo. Buenos Aires era un lugar hostil para Ortega en este tiempo. No era una patria posible. Lo había sido en 1916, pero ya no lo era. Los viejos desencuentros de 1928 se habían multiplicado ahora, cuando Losada no deseaba trabajar con él, Espasa no aceptaba sus planes, los republicanos exiliados ya no lo consideraban uno de los suyos, la *Revista Sur* le hacía el vacío, su amiga Victoria Ocampo ya estaba con los Borges y con Guillermo de Torre, por no recordar lo irrecordable, la presencia de Roger Caillois, rotunda, impactante. Vives en Flandes tenía que encajar los bisbiseos que lo señalaban como judío, a veces procedentes del propio Erasmo, pero formaba parte de las celebridades de la ciudad de Brujas y emparentaba con una familia sefardita integrada, rica y considerada, que ya hablaba flamenco. Era otra cosa. En el prefacio a *De subventionem pauperum* dijo que consideraba a Brujas su segunda patria. Ortega no tenía ni una primera.

Sin embargo, en peores condiciones, Ortega trabajaba, hacía fichas, copiaba textos latinos, subrayaba el libro que Bonilla y San Martín había dedicado a Vives a principios de siglo. Recuerdo estos hechos elementales para señalar el milagro de que Ortega siguiera trabajando. Con humildad, en la medida de sus posibilidades, pero

en eso consiste la heroicidad, en mantenerse en el lugar donde te ha colocado el daímon, cuidando de tu profesión. Eso hizo Ortega, aunque pronto supo que aquel no sería el lugar de la batalla definitiva. A pesar de ello, hacia 1940 lo intentó. Era evidente que Ortega quería dejar claro que seguía allí.

¿Pero qué quería decir? El tema en el que Ortega estaba estancado era la cuestión de la dialéctica real de la historia, la que se da entre el nacimiento, vida, vigencia y muerte de las creencias y la creación de nuevas creencias a partir de las ideas que brotan del ensimismamiento. Pronto, esta temática se derivó hacia la propia de la crisis de la que surge la modernidad, el punto de cruz en que se verificaba esa dialéctica de muerte y resurrección de las creencias. Y con el problema de la crisis, el de la duda, cuya forma arquetípica había sabido resolver Descartes. De este modo, Ortega desplegaba los asuntos que había abordado en su curso *En Torno a Galileo*, medio interrumpido en 1934, en pleno apogeo de la otra crisis, la de la República. Como vemos, Ortega se enrolaba entre los autores que percibían la importancia de la crisis de la modernidad para el descubrimiento de la historicidad y se brindaba a ofrecer una teoría de la crisis moderna como arquetipo para elaborar una salida al mundo que arrastraba un desconcierto insuperable desde 1914. La figura de Vives tenía interés en este contexto, que Ortega deseaba perseguir al hilo de la estructura generacional del siglo XVI. Y en ese punto, la figura de Vives debía alojarse en su lugar único en la historia de la razón moderna, en un nicho generacional único dentro de un proceso único. Sólo este hecho, ya ofrecía al esquema de trabajo de Ortega algo mucho más valioso que el centón que había escrito Bonilla.

Sin embargo, Ortega siempre hace política editorial. En esta temática, que apuntaba a la idea de principio de Leibniz como momento plenamente constituido de la modernidad, Vives se ajustaba al tema no solo por méritos propios, sino también por la hispanofilia de la *Institución Cultural Española* que acogía su

conferencia y por el embajador de la España de Franco, presente en la sala [Ot9, 441]. Eso implicaba seleccionar una retórica adecuada. Por eso no siempre coincide la conferencia con lo que apuntaba en sus fichas. Esta autocensura es evidente. Comparemos brevemente las fichas con la conferencia. En uno y otro sitio, era Vives un hombre de transición, desde luego. Pero hay dos maneras de ser transición. Una lleva a alguna parte. Otra es una vía ciega. Ortega tiene dudas acerca de dónde colocar a Vives. En las fichas se nos dice: "No tenía gran fe en sí mismo porque no tenía ninguna gran idea que soprase sobre su velamen íntimo"⁴. Y añade: "Nada ultra-horizonte. No tiene una utopía que le dé vigor, fuerza de golpe, estilo". En la conferencia es más matizado. Aunque Vives sigue en la indecisión, sus rasgos positivos se perfilan con más fuerza, como luego veremos. Comparte elementos con el humanismo, y con el Renacimiento, pero ya alberga novedades importantes que le permiten poner un pie en el camino que lleva a lo que Ortega llama la modernidad.

La dialéctica real histórica de la modernidad en todo caso tiene una línea de fuerza: se camina desde el teocentrismo al antropocentrismo, desde Dios a la Naturaleza, desde la orientación por la trascendencia a la orientación por la inmanencia, desde la renuncia al mundo a la autoafirmación humana, desde el pasadocentrismo al futurocentrismo, desde la lengua a la ciencia. Vives sería un hombre de transición porque estaría colocado en ese movimiento. Pero una vez más, en las fichas se dice que "Vives es una línea indecisa y contradictoria. Ya no es humanista, aun no es

⁴ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 40, 12. En estas fichas el primer número es el tomo de la revista, el segundo la página y cuando hay tercero la ficha. Esto es así porque las fichas ocupan tres números. Esto da desde luego la prueba de que Ortega trabajó intensamente esta conferencia.

futurista y naturalista”⁵. Es un superviviente por su afirmación del cristianismo y por su admiración del legado grecorromano, pero al mismo tiempo alberga vida nueva. En él por tanto se da la dialéctica histórica en la plenitud de su encarnación, en su doble cara de ceniza e incendio en una “perfecta antítesis”⁶. Su movimiento tiene la orientación moderna, porque va dejando de ser humanista y se va convirtiendo en científico. Por eso es para Ortega lo propio de “un hombre en evolución”⁷. Pero lo más interesante es que Vives se lanza a ese movimiento con cualidades de carácter que Ortega aprecia mucho. Es imperturbable, sedentario, serio, ponderado, dotado de sentido común y al mismo tiempo de talento; pero vive sin querella, sin suspicacia, sin lucha, pacífico y laborioso, como Brujas, añade Ortega⁸. En suma, ya era lo contrario del siglo XVI, que Ortega consideraba el más polémico de toda la historia hasta la fecha. En realidad, creía que sólo había existido una crisis tan radical, la que vio nacer al cristianismo, algo que era realmente cierto.

Sin embargo, hay un punto mayor de diferencia entre las fichas y la conferencia. Se trata del asunto de la propiedad privada. Comentando el libro II de la *Subvención de los pobres*, Ortega lee completamente extrañado que Vives “olvida extrañamente la propiedad romana”⁹. En realidad, no sabemos muy bien a lo que se

⁵ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 40, 16, 29.

⁶ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 40, 23, 78.

⁷ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 42, 8, 9.

⁸ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 42, 11, 21.

⁹ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 42, 18, 59.

refiere Ortega, pues en Roma existía un sentido religioso del fisco público, eterno e inmortal, imposible de transformar en patrimonio privado. Ortega repara en que la doctrina de Vives se opone expresamente a lo que el régimen había proclamado, en la obra de Wenscelao González Oliveros; a saber, que Vives era el primero autor en publicar un tratado contra el comunismo. La obra se había publicado en 1937 en Salamanca, sede por aquel entonces del gobierno de Franco. Así que Ortega comprendió que Vives era un firme defensor de los servicios públicos de asistencia a los pobres, y que fundaba su tesis en el sencillo hecho de que la propiedad privada no había sido entregada al ser humano, como el cuerpo, el alma, la vida y el dinero "solo para su uso y conveniencia exclusiva, sino que recibió de Dios todas esas cosas con el fin de ser el administrador de todas ellas, por cierto, la tesis de Lutero en su tratado *De Homine*¹⁰. Por eso Vives, para que no cupiera duda alguna señaló este pasaje: "hoc, et si umbra quadam, tamen vetusta gentilitas vidit, quae ita per leges de suis civibus fanxit, ut appareret unumquemque omnia debere suae civitati", que puede ser traducido así: "Esto lo vio la antigua gentilidad, como bajo una cierta sombra, que promulgó como ley de sus ciudadanos que cada uno debía todas las cosas que tenía a su ciudad". Ortega anotó asombrado: "Confunde Vives la entrega al Estado con la entrega a otros individuos como tales". Esto es, acusa a Vives de que su institución del socorro de los pobres sea pública, dependa de los recursos públicos de la ciudad, esté organizada desde una política social de las viejas repúblicas y se aleje de los principios de la limosna clásica, que entrega recursos de persona a persona. Pero sobre todo pasa por alto que existe propiedad privada, pero que se ha de reconocer que esta se debe al buen regimiento de la ciudad o de la *res publica*; que por tanto es su condición, la doctrina clásica republicana y la fuente teórica de la contribución al fisco.

¹⁰ "sed ese illarum rerum omnium dispensatorem, nec alio fine a Deo accepisse".

Del libro III de la misma obra, Ortega extrajo otro pasaje en el mismo sentido que dice: "quapropter sciat, quisquis naturae munera possidet, si cum egeno fratre communicer, iure possidere, et ex naturae voluntate, ac instituto, sin secus, furem et raptorem esse naturae lege convictum et damnatum, quum occupet et detineat quae natura non ipsi uni procrearat". Este pasaje es decisivo para la evolución de la filosofía social occidental y que se puede traducir así, lo que Ortega por supuesto no hace: "Por lo tanto, sepa aquel que posee los dones de la naturaleza, que los tiene en común con el hermano necesitado, y esto por institución y voluntad de la naturaleza, y que, de lo contrario, se tenga por ladrón y violador convicto y condenado por la ley de la naturaleza, pues ocupa y detenta las cosas que la naturaleza no creó para sí solo". Como vemos, este texto está a un paso de Rousseau. Ortega, alarmado exclama: "Por tanto la propiedad es un robo -ignorancia de todo el problema. Filantropía irresponsable"¹¹. Y añade: "Niega radicalmente toda propiedad", lo cual es completamente falso.

Por supuesto, Ortega se muestra comprensivo con Vives. Aunque no conoce su profundo espíritu agustiniano, sobre el que reposa todo su planteamiento, entiende que esta moral "socialmente activa", como la llama, depende del espíritu religioso de la época, o en sus propias palabras, del "modo de entender la religión los mejores de su tiempo"¹². En un pasaje anterior habla de ellos como "los comunistas. Anabaptistas de [Nicolas] Storck y [Thomas] Munzer".¹³ Sin embargo, Ortega no repara en su inconsecuencia al haer depender estas tesis de la religión y al sugerir

¹¹ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 18, 60.

¹² "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 19, 68.

¹³ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 15, 47.

al mismo tiempo que todo este planteamiento viene inspirado en la obra de Séneca, *De beneficiis*. No era por tanto sólo la inspiración religiosa, sino algo más. Una convergencia, por cierto que muy agustiniana, entre las virtudes republicanas de los romanos y la virtud de *caritas* cristiana. Por eso dice Vives que los gentiles vieron esta "caritas" bajo una cierta sombra, la obligación fiscal. En realidad, hay en Vives todo un sistema, platónicamente construido, que muestra hasta que punto el cristianismo es un arquetipo respecto al cual la gentilidad es una sombra, y esto procede a su vez de que la Naturaleza es la sombra de Dios. Ortega debería saber de este republicanismo, porque conoce la carta de Vives a Erasmo de 1 de octubre de 1528 en la que Vives pone la utilidad pública por encima del dolor privado, un dolor que no es cualquier cosa, sino el producido por la muerte de la mayor parte de su familia en la hoguera. Así que, ¿cómo exponer ante el embajador de Franco que Vives es filocomunista? Toda esta serie de fichas fue silenciada por Ortega en su política de publicidad.

No debemos pensar por ello que la aproximación de Ortega a Vives es sesgada. Es más bien abierta y receptiva y se muestra dispuesto a reconocer sus hallazgos y sus avances. Pero Ortega es un hombre dotado de un pensamiento propio, aunque en aquel momento un poco encorsetado. Por eso tiende a ver a Vives un poco a la luz de su propia posición. Lo que en modo alguno hace es ver a Vives en su propio valor, siguiendo el imperativo categórico hermenéutico de analizar a un autor por su dignidad propia, no por su uso. Tampoco tiene una monografía fiable capaz de ofrecerle ideas sólidas sobre su pensamiento. Ortega colecciona impresiones y se deja llevar en el todo por Bonilla, de quien toma la mayor parte de las notas. Al juzgarlo como hombre de transición, *a fortiori* Vives no puede tener un pensamiento guía. Pero las transiciones son reconstrucciones que se proyectan sobre los filósofos en su circunstancia histórica singular, no la percepción que tienen esos individuos respecto de sí mismos y de su propio tiempo, que no saben hacia dónde acabarán evolucionando.

Pero el método de Ortega no se permite prescindir de este teleologismo histórico. No ha estudiado a Cassirer, que se especializaba en estudiar esos momentos de la historia que no conducen a ningún sitio y que sin embargo estaban organizados en una idea sólida del mundo. Sin embargo, con todas estas observaciones e impresiones de Ortega, poco a poco vamos formando una constelación que él podría haber descubierto a poco que hubiera reflexionado sobre sus fichas. Y es que, no solo en esta cuestión de la propiedad, sino en general, Vives es un platónico, algo que Ortega debería haber saludado con profunda simpatía, pues él, durante mucho tiempo también lo fue. No obstante, el platonismo de Vives estaba traspasado por Cicerón y Agustín, trasplantado a Roma. Por eso no amaba a Plutarco, que mostraba los paralelismos entre Roma y Atenas, pero era incapaz de percibir que el republicanismo romano le parecía mucho más elevado que la forma ateniense de democracia. Ortega lo sabía¹⁴ pues conocía que lo que verdaderamente desprecia Vives es la cultura griega tardía, reactiva a la recepción de sus propias ideas por parte de la Roma republicana.

Podemos entonces decir que la aproximación de Ortega a Vives es puntual, no rumiada, y ante todo sobredeterminada por su esquema de problemas. Eso no es ilegítimo desde el punto de vista intelectual, pero genera un marco demasiado estrecho para apresar el espíritu de Vives. Sin embargo, la penetración de Ortega es de una agudeza excepcional. Sus acuñaciones son intuitivas y profundas. Cuando dice que Vives es una "constante mezcla de estoicismo y de *devotio moderna*"¹⁵, dice algo que se aproxima a la verdad, a saber, que es una constante convergencia de espíritu

¹⁴ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 40, 25, 90, 93.

¹⁵ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 31, 128.

romano y cristiano. Pero esa posición constituía el núcleo básico de san Agustín, cuya *Ciudad de Dios* Vives comentó de un modo que produjo los celos de Erasmo y el veto de publicar en Basilea con Froben. Ortega reconoce el lugar central de la *libido dominandi* en Vives, el problema del *amor sui*, así como la prioridad del amor sobre el conocimiento, pero no descubre el agustinismo, la clave de la problemática de la Reforma, ni conecta el filoreformismo de Vives con la subvención de los pobres, algo que sí supo hacer el obispo de Tournai, denunciándolo como luterano. En todo caso, Ortega pasa de puntillas a través de la valoración de Vives de que el principio de las artes, el que las relaciona con el uso y la utilidad mediante el trabajo, ha devuelto Alemania a la simplicidad del pueblo cristiano¹⁶.

Por lo demás, Ortega no es capaz de vincular este hecho con la tesis antiaristocrática de *Introducción a la sabiduría* parágrafos 47 y 49, en los que se dice: "¿que es la nobleza sino una suerte de nacimiento, una opinión inducida a la estulticia del pueblo que a menudo busca el latrocinio?"¹⁷. Pero Ortega no rumia y por ello no es capaz de atar cabos y de ver la profunda revolución antinobiliaria que implica la Reforma, siempre al servicio de una revolución urbana. Todo este sistema de pensamiento apostaba desde luego por la igualdad, y en su defensa la procedencia de todos los humanos de la misma naturaleza se daba la mano con el principio de la igualdad de los hijos de Dios. Y es que Vives, como la tradición de los humanistas como Valla, pero también de los juristas como Alonso de Cartagena, ya estaba firmemente asentado en el principio de *Deus sive natura*. Ortega no ha sabido verlo con claridad ni entender que este principio ofrecía una sólida mirada

¹⁶ [*verae illi ac Germanie simplicitati Christianus populus reddatur; en De tradendis IV, Mayans 286; "Fichas de trabajo sobre Vives", Revista de estudios orteguianos, 42, 35, 139.*

¹⁷ "*Jam nobilitas quid est aliud, quam nascendi sors, et opinio a populis stultitia inducta; ut quae saepenumero latrociniis quaeritur?*". Ídem.

sobre la realidad, organizada y plena, lejana de la comprensión desacralizada de la naturaleza que impondrá el materialismo francés desde Descartes y Gassendi. De haber percibido este principio (que Ortega roza citando a Valla), no habría limitado la influencia de Vives a Bacon, ni le habría bastado con destacar la influencia sobre el movimiento arminiano calvinista, con Grotio a la cabeza, quien como Vives escribirá un *De Veritate religionis christianae*; habría comprendido que Vives está en la línea de Spinoza. En realidad, carecemos de los estudios necesarios para ver hasta qué punto Vives es lector de Lorenzo Valla, aunque sabemos que lo leyó por *Palmatus murus*. Pero ya en *De voluptate I, 13*, Valla había dicho *Idem est enim natura quod deus aut sere idem*. Pero Ortega pasó por alto esta pista y tantas otras por falta de rumiarlas. Un método instrumental de aproximación a un autor, que recoge tesis limitadas y parciales, impide configurar una forma con las impresiones. La forma la ofrece el pensamiento teórico de Ortega, que selecciona razones según encajan o no en su esquema. Y eso es lo que se ve en la conferencia.

Si ahora vamos al texto de la conferencia, que la nueva edición permite distinguir entre lo que Ortega dijo, por los informes taquigráficos, y lo que Ortega preparó para la edición de la conferencia en un libro que no llegó jamás a publicarse, nos damos cuenta de que Ortega estaba sobre todo interesado en presentarse a sí mismo como autor de una "doctrina con todas las de la ley", con todas sus exigencias [Ot9, 441]. Tanto es así que la conferencia, que ocupa treinta páginas de las *Obras Completas*, recorre diez páginas hasta que Ortega, con su desparpajo característico, confiesa: "Dirán ahora ustedes con sobra de aparente razón, que todavía no he dicho sobre Vives más que literalmente dos palabras" [Ot9, 451]. Una que había nacido en 1492, lo que no es seguro. Y otra que era valenciano, lo que era poco concreto, porque en realidad era un sefardita valenciano, y no, como creía Ortega, porque lo había leído en Bonilla, que lo había leído en Mayáns, un noble venido del Rosellón en la generación de la conquista

valenciana, ni tenía como escudo una *siempreviva*, sino más bien uno con abundantes estrellas de David y cinco misteriosas lágrimas.

En todo caso, a partir de ahí, y de forma un tanto mecanicista, que aplicaba la teoría de las generaciones desde Dante, no sin cierto espíritu cabalístico, Ortega repasa las generaciones de humanistas y afirma que Vives fue arrastrado por el viento histórico que sopla hacia Flandes. Eso tampoco era cierto. Salió a París con la idea de hacerse maestro, licenciado o doctor y luego como tantos otros quizá volver a España a ocupar cátedras o demandar prebendas. Lo primero lo había hecho su compañero Francisco Vitoria. Lo segundo, el ínclito Martínez Guijarro, alias Silicio. Pero Vives, que no obtuvo título alguno en una Universidad que despreciaba, no podía volver a España por otros motivos, y si fue a Brujas fue porque buscaba el apoyo de la comunidad sefardita de la ciudad.

Por supuesto que Ortega vuelve en la conferencia a las contraposiciones entre una época teocéntrica y una antropocéntrica, con su secuela de secularización; entre una época pasadocéntrica y otra futurocéntrica [Ot9, 458-459]. Sin embargo, ahora sitúa a Vives en la transición entre una cultura muerta escolástica y una viva que apunta. [Ot9, 464] A pesar de todo, carente de muchos elementos, Ortega no hace sino trabajar con una abstracción. Vives se habría enrolado en las filas del Renacimiento, cuando el Humanismo ya estaba en plena transición. Sería "incuestionablemente cristiano" [Ot9, 455] y erasmista, nos dice, lo que hay que matizar. Sería todo lo cristiano que podría ser un sefardita que ha vivido bajo la sinagoga hasta los 7 años, que ha visto destruida a su familia por el tribunal de la Inquisición; y todo lo erasmista que podría ser quien había sido engañado, burlado, defraudado y despreciado por Erasmo. "En el estrato más profundo de su vida actúa la plena, incuestionada fe en el Dios de la Biblia", dice Ortega, lo que es verdad, pero pasa con demasiada rapidez por alto al Vives comentarista de los Salmos, para centrarse en la

imitación de Cristo de la *devotio moderna*, lo que hay que cuestionar todavía más, porque Vives jamás predica el *contemptus mundi*, porque Dios no se encarna en Cristo, sino en la Natura, y porque lo cristológico de Vives es sencillamente el sufrimiento del justo, tan inspirado en el *Deutero-Isaías* como en el Nuevo Testamento y sobre todo en su propio sufrimiento.

Carente del conocimiento de su estirpe sefardita, Ortega asume la versión de Menéndez Pelayo sobre la conversación de Vives y Loyola, que fue desabrida y que determinó que Loyola prohibiera estudiar las obras de Vives a la Compañía. Por eso no podemos ver en Vives un talento unilateral, como a veces exige Ortega, pendiente de forzar su encaje en la estructura teórica a priori que se ha hecho, a saber, que la época es de transición y de indecisión, de contradicciones y de tensiones. Así dice que Vives es cristiano pero que tiene una fe "más vivaz", la fe en la concepción del mundo de los griegos, "un mundo sin dioses auténticos, sin orbe trascendente, el mundo natural sin nada de sobrenatural" [Ot9, 455]. De este modo, Vives no sería el autor que defiende el *deus sive natura* como piedra de toque de todas las supuestas dualidades y contradicciones, luchas y creencias antagónicas, de esos conjuntos problemáticos de ideas que según Ortega lo sumen en una indecisión radical. La naturaleza, para esta generación educada en Plinio, no es un mundo desacralizado, sino animado por potencias divinas y ella misma es la obra divina de la divinidad. Por eso no es que Vives, representante de la crisis, se encamine hacia la decisión por la naturaleza entendida como *intramundinidad* de Descartes, ni al nuevo sistema de creencias, el propiamente moderno, del racionalismo y la ciencia. [Ot9, 456-457] Nada de mecanicismo ni de maquinismo en el sentido del materialismo posterior. La naturaleza para estos hombres, como para los platónicos de Cambridge, tiene un alma sagrada, divina y eterna y el ser humano está destinada a ella desde un paraíso que tiene que volver a ganar. Para Ortega, Vives, carente de fe clara y unitaria, no podría participar de la modernidad. Mero Moisés de la nueva época, para

él no tendría acceso a la perfección del rasgo más básico de la modernidad, la "afirmación intramundana", el "porvenir naturalista intramundano". [Ot9, 460] Pero en realidad, Vives no veía una gran diferencia entre trascendencia e inmanencia porque su mundo era todavía sagrado y divino.

Vives para Ortega debería estar dominado por la desazón, por la asfixia ambiental, teniendo a la mano sólo reformas parciales, pero Ortega no explica por qué Vives evitó el hastío, la acedia, la insatisfacción propia de estas épocas sin sustancia íntima. En realidad, la cara positiva de Vives se basa en tres principios nuevos, pero a Ortega no le parece que estos sean suficientes para cristalizar en una actitud que afecta al núcleo existencia del ser humano. Vives tiene "su más auténtica e importante originalidad" en esos tres principios: "la cultura tiene que ser sobria, útil y empírica". Y añade de forma inmediata: "Todo Bacon está ahí en simiente" [Ot9, 464]. Esta sería su "grande anticipación", pero no está en la línea del "padre de la absoluta modernidad, Renato Descartes". Esta es una afirmación que desvela con claridad el sentido orteguiano de las cosas, hoy tan distante de nuestros criterios. ¿Hay una absoluta modernidad? ¿No es la modernidad más bien un juego de tensiones insoluble? Ni Vives es un utilitarista ni Bacon es un empirista, ni Descartes es la absoluta modernidad. Vives y Bacon, ya no el enmascarado Descartes, pertenecen a la cultura de los dos Libros como igual revelación de Dios, el de la Naturaleza y el de la Biblia, y buscan ambos orientar la vida del hombre descubriendo su verdad conjunta y convergente.

Por supuesto, estos tres principios son poco coherentes con la tesis que Ortega atribuye a Vives, la de una vinculación con la cultura grecorromana. Esta no tenía otra idea de la filosofía que la contemplación, al margen de toda utilidad, ni comprendía el mundo del trabajo como algo diferente de la esclavitud. Ciertamente, Bacon culminó la separación del legado clásico, pero Vives marcó la pauta, aunque lo hizo sobre todo alterando de forma radical la idea de

paideia clásica, algo que comprendió Comenius, él mismo tan influyente en Inglaterra a través del Círculo de Samuel Hartlib y de John Dury, seguidores a su vez de Bacon. Pero al proyectar sobre Vives su teoría de la transición entre Renacimiento y Modernidad, Ortega tiene que hablar de él en términos de *ser* contradictorio. Se despidió de Grecia, pero al mismo tiempo "solo cabe limpiar, fijar, simplificar y pulir la cultura grecorromana integrada con algunos residuos de cristianismo". [Ot9, 464] ¿Son la utilidad, la empírea y la sobriedad residuos del cristianismo con los que se reformula la idea griega? Ortega no lo dice, pero se reafirma en la dualidad y la contradicción, aunque con matices acertados. En Vives la admiración hacia el legado clásico ya va en descenso y por eso él representa la divisoria de aguas. En conjunto Vives no es apreciado como Vives, sino como ejemplo arquetípico de la teoría de crisis.

Pero en aquello en que Vives pone el pie en la modernidad, Ortega también lo ve desde su perspectiva. Traduciendo su noción de *arts* como cultura, Ortega hace de Vives "la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura" [Ot9, 465]. Encontrando en el capítulo II del libro segundo de *De Disciplinis* que Vives habla de *cultura animi*, se hace del valentino el inventor de la palabra "cultura", anticipador de la expresión de Bacon *georgica anima*, [Ot9, 465], y como tal un momento en que Vives mira al futuro. Sin duda, Ortega está muy interesado en ver en Vives el inicio de las dos grandes instituciones objetivas de la modernidad, la ciencia natural y la cultura, la dualidad entre el mundo de la naturaleza y del espíritu que todavía iluminó el neokantismo de su juventud. Como hemos dicho, esta dualidad no era tal para Vives. Este planteamiento obedece a que Ortega siempre entiende la diferencia entre su posición y la de la modernidad en términos de haber perdido la fe en la ciencia y en lo que llamó la beatería de la cultura. Vives no era un inicio de las dualidades neokantiana, sino que entendía la ciencia y la cultura como la misma cosa, pues naturaleza y espíritu no eran el fruto de la escisión. Su vínculo, precisamente, era la realidad de la vida, *pneuma* y naturaleza a la vez. Con ellos

nos acercamos al punto central. Pues quizá debamos decidir si en esta primacía de la vida en Vives no estaría el vínculo más integral con la filosofía que Ortega quería defender. No ser, sino vida. Eso podía ser lo que los une.

En un gesto que ya conocemos, Ortega dice que *nosotros* estamos liberados de la época moderna. [Ot9, 459] Por mucho que Graham haya hablado de Ortega como el primer filósofo de la posmodernidad, no estoy seguro de que el juego de tensiones de la modernidad se haya resuelto en él. Eso que se llamó postmoderno en realidad es la ideología francoalemana dominante, que va necesitando urgentemente una crítica. Quizá la condición de la época moderna nos impida hablar de ningún "nosotros" absoluto que pretenda identificar el espíritu del tiempo, algo que a fin de cuentas la postmodernidad hizo. Lo que en todo caso Ortega asume es que cultura y ciencia natural, o ciencias naturales y ciencia del espíritu, como ámbitos de progreso, aquello que "precisamente en Vives empieza", es justo lo que "en *nosotros* acaba". [Ot9, 466] Pero, ¿qué es lo empieza? ¿No sería lo que empieza en Vives el reconocimiento de la centralidad de las tensiones de la vida en la naturaleza y en nosotros? ¿No era esto, en cierto modo lo que Ortega quería destacar? ¿Pero se limitaba a Vives? Aquella centralidad de la vida era lo que el mundo sefardita había puesto encima de la mesa, con Villalobos, Enzinas y la pléyade de médicos españoles hasta Juan de Prado, el amigo de Spinoza. ¿No tenía aquí Ortega una tradición en la que enraizar? Sin duda, pero para reconocerla como su antecedente tenía que abandonar el gesto demasiado epigonal de la modernidad de verse a sí mismo como un nuevo principio. Una metodología histórica inspirada en Cassirer habría sido sensible a esos humildes caminos cegados por las grandes corrientes de la historia -los platónicos de Cambridge frente a Descartes, por ejemplo-, en los que albergaba un espíritu digno de hacerse presente.

A pesar de todo, lo que realmente admira Ortega en Vives es el tipo humano que representa, y ante todo su seriedad, por lo que afirmó que era "el primer intelectual serio que hay en Occidente". A este tipo humano, dice Ortega, se debe incorporar la serenidad y su divisa, *sine querella*, la carencia de suspicacia, el consejo de no albergarla, así como el plan de elaborar una conducción racional de la vida, un "método o técnica vital" claramente autoconsciente, meticulosamente observado, en el que Ortega ve ya la búsqueda de la quietud de Descartes¹⁸. Una vez más, al poner Descartes en el *telos* propio de la modernidad, nada se entiende. Descartes tiene que asegurar su serenidad caminando escondido detrás de máscaras. ¿Lo hace Vives? No creo. Si Vives se esconde tras algo es tras el pudor y la retórica, no tras una máscara. Hay que hablar incluso en las épocas duras porque en ellas no se puede hablar ni callar sin peligro y en todo tiempo hay que decir la Verdad porque esa es la sustancia de Dios para Vives. Tampoco se puede callar, incluso cuando relampaguean las armas. En Vives se trata más bien de un orden vital que concierne a la vida y a la voluntad y que tiene como norma la "diafanidad"¹⁹. Eso nada tiene que ver con el *larvatus prodeus* cartesiano. A su alrededor era frecuente la amargura secreta, y eso es lo que en cierto modo se apunta en esos labios apretados de Erasmo, o la inconsistencia que no es ajena a Budé o a Moro. Vives sin embargo es llamado *formal* por Ortega y con razón, y eso es lo que le da un perfil nítido en medio de su tiempo. Su imperativo es de sobriedad, que llamó Ortega con precisión²⁰. Ese *ethos* de Vives es el que fascina a Ortega y me pregunto si ese

¹⁸ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 21, 74.

¹⁹ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 25, 80.

²⁰ "Fichas de trabajo sobre Vives", *Revista de estudios orteguianos*, 42, 34, 138.

ethos claramente protoburgés y racional habría sido posible sin el *ethos* sefardita, sin la racionalización moral del Antiguo Testamento que culminó en Calvino. Ortega, como sabemos no puede ni siquiera imaginar el problema ni hasta qué punto concierne de forma esencial al destino de la desvertebrada España.

Pero volvamos al “nosotros” que Ortega quiere forjar. Vives no cabe en él. Frente a la autoafirmación, al voluntarismo y a la fe en la ciencia que venía instaurando Vives, Ortega se muestra completamente ajeno. Y sin embargo, *nosotros*, dice Ortega, no hemos sido capaces de configurar una fe nueva. Así que para Ortega, “nosotros”, el *nosotros* de Ortega, se encuentra en una posición parecida a la de esta generación de hombres indecisos, de transición, contradictorios. Tienen supervivencias, pero no tienen vigencias. “Nosotros: estamos en una situación parecida” [Ot9, 457] a la de Vives, confiesa Ortega. Pero la tensión lleva a otra meta. Frente al optimismo que clarea, “somos indigentes”, dice Ortega²¹. Por supuesto, este es el primer enunciado de la razón vital, y Ortega no puede dejar de reconocer que Vives es el primero que pone en pie de igualdad el problema del alma con el problema de la vida. De hecho, en una ficha no puede sino escribir brevemente “Razón vital”²². En esa misma ficha invoca un aforismo de *Introductio ad sapientiam* que dice: “Quid aliud est vita, quam peregrinatio quaedam, tot undique casibus objecta et petita? Cui nulla hora non imminet finis, qui potest levissimis de causis accidere. La traducción podría ser: “¿Qué otra cosa es la vida sino una cierta peregrinación amenazada y rodeada por desgracias por doquier? A la que no hay hora en la que el fin no sea inminente, pues puede suceder por la más trivial de las causas.”. Ese pasaje lo calificó de “concepto

²¹ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 40, 12, 8.

²² “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 42, 31, 128.

raciovitalista”.²³ Y sin embargo, esto no lo pronunció, ni lo publicó, ni lo reconoció, pues el *nosotros* que quería forjar era el que él y sólo él debía definir y no la historia intelectual del pueblo hispano. Así, ninguna referencia al volumen *De anima et vita*, donde habría encontrado muchos enunciados capaces de sentirlos como directamente dirigidos al *nosotros* que Ortega representa.

Pasada la celebración del centenario, Ortega ya no se volvió a ocupar de Vives. Es evidente que se entregó a él por el jubileo y se aproximó en el contexto de definir una teoría de la crisis de la modernidad y de su dialéctica histórica. Esta idea de ocupar solo un lugar en el tiempo histórico es connatural a una cultura como la nuestra que está acostumbrada a estos esquemas temporales rígidos que celebra el acontecimiento. Lo hace desde el comienzo del evangelio que marca el año 40 del reinado de Augusto, cuando el imperio decidió hacer el censo, como el instante en que Dios se hizo hombre. Allí se definió un sentido del *nosotros* que concernía a la totalidad de la humanidad y que venía caracterizado por un tiempo unívoco. Ortega, y muchos otros, secularizó este planteamiento en el sentido de la modernidad y de sus generaciones, lo que implica una democratización del mismo afán cristiano. Pues la generación, en la que todos vivimos, es la vértebra del tiempo histórico que marca los afanes de nuestra salvación de la circunstancia. En el curso de esas generaciones, la de Vives fue la que marcó el gozne. Sin embargo, como hemos visto a contrapunto, su figura significó mucho más, era demasiado poliédrica para encajarla *a priori* y supo dotarse de un cosmos filosófico autónomo en su sentido, sin que pueda entenderse sólo como una transición. Sólo lo que tiene un espíritu propio, al margen de todas las transiciones, fecunda la historia y permite que otras cosas ocurran. La influencia de esos que llamamos espíritus de

²³ “Fichas de trabajo sobre Vives”, *Revista de estudios orteguianos*, 42, 31, 128.

transición se debe a que disponen de un valor intrínseco. No sólo *nosotros* lo tenemos.

Al introducir estos comentarios para distanciarnos de Ortega, no tengo una pretensión de hablar en términos de ningún "nosotros" sustancial, de gente que pensamos lo mismo. Ortega, que siempre fue un intelectual carismático, pretendía dar una definición del espíritu del tiempo y de este modo elevarse a hombre representativo. El *nosotros* de Ortega pretende exclusividad histórica y temporal. Pero es posible sentirse cercano a Vives, y en la medida en que uno lo identifique, sentirse más cercano a Ortega y sus preocupaciones. Esto es paradójico. Uno se siente lejano a Ortega en la medida en que deja a Vives en el pasado y se aproxima a Ortega en la medida en que Vives forma parte de ese mismo *nosotros*. La lejanía fundamental con respecto a Ortega tiene que ver con su comprensión de la historia, y por el diferente sentido del *nosotros* que encierra. Ortega dijo: "Cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal hasta la fecha. Si no fuera tan grotesca la imagen, deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, como los acróbatas de los circos cuando hacen lo que se llama 'la torre humana'. Unos sobre los hombros de otros, el que está en lo alto goza de la impresión de dominar a los demás, y en efecto, está más alto y encima de los demás, pero debería advertir al mismo tiempo que es su prisionero". [Ot9, 450] Esta metáfora muestra las tensiones básicas de la filosofía de la historia de Ortega. Por una parte, el presente ve mejor que el pasado, pero por otra parte es prisionero del pasado. Por una parte, es dominador, pero por otra es dominado. Por una parte, tiene que liberarse del pasado, pero otra parte tiene que hacerlo sin caerse y destruir la torre entera. En suma, el presente, para Ortega, se encuentra en una situación similar a quien sube por la escalera de Wittgenstein, pero más dramático. Una vez que el presente ha llegado a lo alto debe salir de la prisión que es la torre humana, pero sin limitar su capacidad de acción, sin caer al vacío. Es la

consecuencia de una comprensión que concede al presente una superioridad como punto de partida del futuro. Por supuesto, esta metáfora es poco elaborada y no representa bien la condición del tiempo histórico. Pero sin duda era la de Ortega.

Vives pensaba de otra manera. Recogiendo el viejo motivo que está implícito en la variación de Ortega, Vives recordó con claridad: "Ni nosotros somos enanos, ni ellos fueron gigantes". Esta afirmación no sugiere una falta de respeto por el pasado propio de la cultura crítica, sino el elemento de libertad del que goza todo presente para hablar del pasado. Desde Vives, constitutivamente, el presente está liberado de la reverencia por el pasado. Sólo tenemos que otorgarle a todo presente, y también al de Vives, lo que Ortega le ha negado, la convicción del propio valor. Así que quizá debamos buscar un *nosotros* que no lo defina Ortega, ni ninguno otro, instalado en la posición privilegiada de un tiempo superior. Un *nosotros* que reúna a Vives, a Ortega y a los demás, incluidos nosotros, los que vivimos hoy, como singularidades de igual valor. Si tuviera que definir ese *nosotros* diría que es aquel que está vinculado por el imperativo de conocerse bien, en una conversación infinita, no ceremonial ni instrumental. ¿Pues qué *nosotros* puede ser ese que reúne a los que se desconocen? En ese ejercicio Ortega no operó con limpieza. Lo más importante de sus notas sobre Vives quedaron sepultadas como papeles privados. Lo que se hizo público fue lo circunstancialmente suficiente para la celebración entre las clases conservadores bonaerenses. Pero una conversación inspirada en el placer de conocerse y respetarse merece algo más que esa circunstancialidad.