



KONVERGENCIAS Filosofía y Culturas en Diálogo
ISSN 1669-9092
Año V, N° 16 Tercer Cuatrimestre 2007

VICO Y ORTEGA EN DIÁLOGO;
SOBRE UN ENFOQUE PROBLEMÁTICO DE LA "VIDA PROPIA":
CUERPO, PROBLEMA Y SOCIEDAD.

Luis Quiles Pando (España)

El hombre sólo puede conocer aquello que él mismo hace, sentencia con encomiable humildad el napolitano Giambattista Vico en su *Scienza Nuova*, manual de anticartesianismo dónde los haya. Cuando el hombre se pone a hacer Ciencia Cosmológica, eso que siempre se entendió vulgar y cotidianamente por "Filosofía", como bien apreció el sutilísimo Kant, lo que hace en verdad es ciencia civil, historiografía de las instituciones nacionales, ya que a lo máximo que puede aspirar (que no es poco) es a reflexionar sobre los asuntos humanos. Es decir, sólo tiene ojos para la historia de su quehacer o su quehacer en la historia (porque historia y hacer humano son las dos caras de la misma moneda). El verdadero reto del conocimiento humano es el establecimiento de una "responsable" memoria histórica: sondear (interpretando) la causa de los estados de cosas en lugar de su llana, fría y desinteresada descripción, como si no fuera con nosotros la cosa; se trata de averiguar *por qué son las cosas (humanas), más que definir como son, por qué han llegado a ser tales casos y no otros tantos posibles, por qué (para qué) ha hecho el hombre lo que ha hecho*, en lugar de hacer de otro modo, siendo como son infinitas las posibilidades a su alcance. De modo que, continuando con la

argumentación viqueana, si la Historia es el problema fundamental y fundacional de la Ciencia y o la Filosofía, y la Historia la tenemos definida como historia de los lenguajes metafóricos o performativos (historia de los paradigmas de mundo), la Ciencia o Filosofía de la Historia merece ser reconstruída filológicamente. Ése es el cometido de la *Nuova Scienza*.

Cabría hacerse ahora la siguiente pregunta ¿cómo hace el hombre su mundo, esto es, el mundo social o civil? Sin embargo la pregunta ya nos la encontramos resuelta de antemano, porque en Vico el método explicativo es uno y el mismo. Al principio de los tiempos, los pueblos primitivos eran casi todo cuerpo y casi nada de reflexión. Aplicando a rajatabla la lógica dialéctica, los pueblos modernos, en el otro extremo de la elipsis histórica de la conciencia humana, serán casi todo reflexión y casi nada cuerpo (de ahí la barbarie de la razón ya aludida). Esto muestra, a juicio de Vico, que el hombre es también un producto de sí mismo y que, por añadidura, el hombre se hace su propia verdad del mismo modo que dotaba de verdad (semántica) al mundo: partiendo del cuerpo para trascenderlo hasta lo no-corpóreo. Así pues, si el primordial choque cuerpo a cuerpo prerreflexivo genera *a posteriori* la idea, la palabra y el concepto metafóricos, ahora reproducimos el mismo esquema con vistas más amplias, queriendo abracar el espectro de la realidad social e histórica en toda su magnitud. La evolución o progreso histórico de la humanidad no tiene nada que ver con esa fantasmagórica hazaña hegeliana de la razón que se va autoexplicitando paulatinamente a través de su antítesis. En lugar de regir el proceso histórico desde el principio, como sujeto del mismo, el espíritu (*Geist*) o la razón (*Vernunft*) no hacen acto de aparición hasta el último momento, como producto del mismo. Justamente la historia del hombre es la historia de su civilización, en el sentido más estricto del término. Como dejáramos apuntado antes, el motor de la historia es la

reflexividad y su cuota ética la responsabilidad, de tal manera que la historia del hombre se resume en la historia de la educación de su cuerpo, del atemperamiento, ritualización y legalización de sus pasiones, de la moderación y canalización de sus instintos “fieros y violentos”. El arco que va desde lo rústicamente natural a la normatividad cultural es un arco de abstracción “poética”, una obra de virtuosismo arquitectónico que arranca del incontestable imperio corporal y desemboca en en el gobierno del *intellectus*. Sin embargo, si osásemos encastrar la plena humanidad del hombre en ese supuesto estadio final falsearíamos la “humanología” viqueana, citando a P. Piovani; pues, volviendo sobre nuestras palabras iniciales, la realidad humana no estriba en un estar ya hecho sino en una estancia continuamente hacedora de sí. El hombre está privado de naturaleza substancial, lo único que tiene a modo de identidad es el puro flujo de su historicidad práctica. Luego la virtud humana no sería una tecnología del yo dónde el principio espiritual se encontrándose de facto rigiendo al cuerpo, sino que el ser del hombre le va en su lucha por alcanzar el autodomínio, la conquista práctica del sí. Pues, como declara el bueno de Don Quijote: es preferible el camino a la posada.

Todo lo anterior nos anima a ver en Vico un valiosísimo aliado en la empresa de acoso y derribo del dualismo antropológico, tan caro a nuestra tradición intelectual. Y es que la partícula “casi” es determinante en el discurso viqueano sobre el hombre. Fíjese que se dijo que el hombre era o “casi” nada reflexión o “casi” nada cuerpo, o sea, o “un poco” de lo uno y un mucho de lo otro o “un poco” de lo otro y un mucho de lo uno, pero nunca “nada” de lo uno o de lo otro. La pretensión de Vico es superar cualquier forma de dualismo, pero dejemos de pensar en Descartes como único contrincante del napolitano, al menos por un momento. Vico lidia contra *toda* forma de dualismo, ya se dé en la forma del espiritualismo ya en la forma del materialismo. Pues el defecto de este modelo

explicativo no radica en subsumir al principio físico bajo el principio no físico, sino en el hecho de plantearlos como esferas autónomas, aunque involucradas, inexplicablemente, en una misma entidad (alguien diría que “por la fuerza”, por la fuerza de una invisible cremallera ontológica que las mantiene unidas a su pesar). El hombre no es un *aggregatum* accidental de dos “realidades” estancas, una de las cuales sirve de residencia temporal a la otra, “sede” de su verdad ontológica. Para Vico no hay escisión que valga, ni siquiera yuxtaposición mejor o peor avenida, cuando hablamos de las potencias humanas. La unidad humana es unidad radical e integral. Por así decirlo el hombre es un conglomerado, un *continuum* físico-psíquico dónde no puede apreciarse dónde acaba lo físico y dónde empieza lo psíquico, porque ambos principios actúan colegiadamente en todo. Está fuera de todo lugar, si estiramos la retórica viqueana, pensar que el hombre es “un” cuerpo (junto a un alma) o que es “un” alma (junto a un cuerpo), sabiendo ya como sabemos que se pertenecen mutuamente; en efecto, tanto uno como otro son principios homogéneos de sensación: el alma me abre a la experiencia de la sensación anímica o del temple afectivo, lo que la psicología contemporánea denomina “afección” (siento dolor, angustia o ira, el frío desosiego de la indolencia o la exasperante inquietud), mientras que el cuerpo me abre a la impresión física (siento frío o calor, me duelen las muelas o experimento náuseas, vértigo, o se me retuerce el gusanillo del hambre en el estómago). De esa saludable copertenencia entre cuerpo y alma nace la yoidad. Siguiendo a San Anselmo se podría invocar la siguiente evidencia: si yo sólo fuera cuerpo no pensaría, y no sería un hombre, y si fuera sólo alma sería pensamiento puro, y en consecuencia sería Dios. En *La antiquísima sabiduría de los italianos*, Vico problematiza el célebre apotegma del de Canterbury (“anima vivimus, animo sentimus”) desarrollando su propia versión sobre el asunto: por el *anima* vivo, o

mejor dicho, existo (me “muevo” / “actúo” en el mundo gracias al cuerpo), por el *animus* siento que vivo, por lo que la autoconciencia viqueana se separa de la apercepción trascendental (*ego sum res cogitans*) y propone en su lugar un autoconcepto inmediato (yo soy esa *res extensa* que es el mundo y que se piensa como viviente). *Animus*, *anima* y *corpus* son, a tenor de lo dicho, los mimbres con que se trenza la arpillera del *ego* bajo la dirección de la “mente”. Luego, a modo de ensayo, podría definirse al hombre como “mens animi” o “mente del sentir”, sin que ello contradiga la igualdad de competencias entre las partes, pues el sentir (*animus*) es corporal (*corpus*) y, más concretamente, es sentir de mi vivir (*anima*).

Decir “realidad” es lo mismo que decir “hay cosas”, “presentación” espacio-temporal de hechos individuales y tangibles, experienciables por los sentidos, o sea, “presentización” de cuerpos. La realidad humana no escapa a esta categorización. Sin embargo, aún siendo primariamente extensión y acontecimiento temporal, en una palabra, cuerpo, el ser del hombre es ontológicamente algo más, y, por ello mismo, algo sustancialmente distinto de los otros cuerpos. Bien es cierto que mi verdad es mi vivir, o sea, mi estar ahí fuera en el mundo; pero, según venimos advirtiendo, el hombre no se “estaciona”, ni se “aposta” ni se “deja llevar”, no se “instala” (más o menos dinámicamente pero “sin iniciativa”) en un horizonte de mundo que se le brinda ya hecho. Ése es el caso de una lechuga, moradora (morosa) de la huerta dónde otros lo han plantado, que se hunde en la tierra que otros roturan y se alimenta del agua con que otros la riegan y de la luz que el sol le regala generosamente, sin que ella se lo pida y sin pedirle nada a cambio. Desde esta perspectiva, la definición ontológica de una lechuga, un perezoso “dejarse ser”, vale igualmente para el “señorito satisfecho” descrito por Ortega en *La rebelión de las masas*, una lánguida nube errante en el firmamento o el

cadáver que descansa en su nicho sin molestar a nadie y sin molestarse en saludar con un mínimo de cortesía al transeúnte de turno (“disculpe que no me levante”, reza en el frontispicio de la tumba de Groucho Marx).

La vida no es un regalo, sino un problema. De ahí que el aspecto definitorio, exclusivo y excluyente, del estar propiamente humano es la intencionalidad, y, apuntando a la ética, la voluntad o la libertad. El hombre es el cuerpo que está dónde está, no porque sí, sino porque se “ha (trans)portado” hasta allí, porque “se ha llevado” o “se ha posicionado”. Abusando de Ortega nos atreveríamos a decir que dondequiera que se encuentre el cuerpo de un hombre (o mejor, el hombre *qua* cuerpo), su presencia podrá ser grata, pero nunca “gratuita”, porque no es un “acontecimiento”, algo que pasa sin más o que me pasa, un hecho “impersonal” por el que no cabe pedir cuentas ni a mí ni a nadie en concreto. *Sólo se encuentra lo que se busca*, escribió Vico, algo que nosotros nos tomamos ahora la libertad de pervertir así: uno (yo, tú, él, nunca ello) se encuentra allí dónde se busca, cada cuál está allí dónde se ha buscado. Yo estoy aquí “porque me lo he buscado”, “porque me he traído” a golpe de decisión, “por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa”, mía y sólo mía la responsabilidad.

Vemos entonces que el estar humano, lejos de constituir una verdad de hecho (*datum*) es un derecho, y como tal, al igual que el pan, hay que ganárselo (*factum*). El estar no acontece sino que se hace, y en cuanto “acción” es constitutivamente algo personal, personalísimo (por intransferible) y personalizador (porque confiere personidad a su agente, estatus de hombre). Es el resultado de un trabajo electivo entre posibilidades, *ergo*, es algo necesario y contingente a la vez: heme aquí, aquí estoy y no podría estar en ninguna parte, porque, a parte de serme físicamente imposible (carezco del don de la ubicuidad), no me lo perdonaría (*no me lo permitiría*), pues es aquí dónde

me han traído mis pies; a mis pies los ha guiado mi mente, mi corazón o mi estómago, no el camino, pues a ése lo hacen aquéllos al andar. Y algo más tiene Vico que decir al respecto; renegar de mi aquí, que no allí (*tópos* respectivo a las cosas inertes, pasivas o "indecisas"), es renegar de mi *factum*, o sea, traicionar a mi *verum*, y por lo tanto, atentar contra mi ser más profundo: *verum ipsum factum*. Yo soy mi vida, yo soy lo que hago, yo soy lo que me hago; mi ocupación posibilita mi ser, el que me ocupe de mí así o asá determinará mi modo de ser, lo que yo viva y como lo viva.

Abusemos un poco más de la confianza de Vico. En el estadio de la conciencia pre-reflexiva, imaginación toda ella, toda fantasía, sensibilidad, sensación corpórea, el hombre sólo alcanza a "aprehenderse", no se re-conoce (como un yo). En este sentido cabe precisar que no "se encuentra" (lo cuál implicaría reflexión e intencionalidad: un hacerse cargo de sí) sino que meramente se topa consigo mismo como presencia física y anónima ejecutividad. Este fortuito o accidental "toparse" uno consigo mismo responde a un nivel primario de la estima de sí, cuál es el de la autodesignación deíctica como "un algo" o el auto-señalamiento (con el dedo, con la mirada) viqueano del "sentir sin advertir". Si Vico tenía razón al conceder primacía a la sabiduría corporal, lo primero que el hombre noticia de sí será su verdad situacional-individual. Yo soy lo que está aquí (*res extensa*), ocupando este ahí (mi "aquí") en el tiempo (mi "ahora"). Yo soy algo, sea lo que fuere, que al preocuparse por sí mismo se encuentra, de hecho, viviendo mi vida, abriendo mi circunstancia, apuntalando los cimientos de mi mundo. Lo primero que yo aprendo de mí no es que "yo soy mi cuerpo", sino que yo soy "un" cuerpo, este cuerpo, y *eso es todo*. Y ¿qué querrá decir "eso es todo"? Pues que eso es todo lo que yo soy y que eso es todo lo que yo percibo como siendo en mi mundo, mi cuerpo y *nada más* que mi cuerpo.

En este primer compás, las certezas que se alcanzan son breves: yo soy este cuerpo que se es ejecutivamente aquí y ahora, o sea, en su mundo. Breves porque apenas sé algo más sobre mi, y sobre todo porque no sé nada en absoluto sobre cualquier otro cuerpo posible.

La sintonía entre Ortega y Vico es, en este aspecto, particularmente manifiesta. El yo es pura e inagotable soledad, insiste denodadamente el pensador madrileño, casi al unísono con su respetado Heidegger de *Conceptos Fundamentales*. Yo soy yo, mi personal e intransferible quehacer, mi vida, mi circunstancia. Yo soy una realidad individual, la mía, una realidad, por tanto, "presocial" pero no "antisocial". Porque, por muy privado que sea mi *club*, me esmero en mantener el vestíbulo bien limpio, acogedor e iluminado, no sea que a alguna celebridad se le ocurra venir a visitarme (y en tal caso doy mi brazo a torcer, hago de tripas corazón, me trago mi orgullo y cambio las siglas de la marquesina, "S.A" por "S.L."). Ahora bien, lo interesante de todo esto es que la reputación de celebridad se lo gana cualquier cosa, metafóricamente hablando, por el mero hecho de atreverse a franquear las puertas de mi mundo, aunque esto pueda parecer una contradicción. He aquí nuevamente la coautoría no explícita de Vico en el discurso de Ortega: *verum certum est*. Para que algo lo asuma yo como verdadero tendrá que resultarme cierto: *la realidad en que se anuncian, qua reales, las otras realidades, es mi vida, ergo, todo lo que no se dé en mi vida no es real*. Ojos que no ven corazón que no sienten, o en palabras de Andy Warhol, quién no ha salido en televisión (y su imagen no se ha impresionado en la retina de los millones de televidentes terrestres) es un don nadie, es nadie, nada en absoluto. Pues es en el selecto ámbito de mi realidad radical dónde tendrá que personarse cualquier realidad otra que la mía y presentar sus credenciales, si quiere que me quede constancia de ella. Aquello que no es "para mí",

que no colisiona conmigo en las avenidas de mi mundo, es agua pasada; (para mí) como si no existiera.

Citando a Ortega: "el hombre se encuentra en un entorno, en una circunstancia". Y ese encontrar-se no sólo implica un hallarse como estar presente sino también un hallarse como localizarse, prenderse o descubrirse. Cuando voy en mi búsqueda comienzo por preguntar por mí en mis alrededores. Parto del consabido convencimiento: si yo soy lo que hago, lo que hago me hace (por mis acciones me conoceréis, por mis acciones me conoceré); o lo que es lo mismo, dime en qué mundo vives y te diré qué clase de hombre eres. De esta forma, si lo que yo quiero es radiografiar mi ser (mi realidad) tengo que empezar por hacer un "inventario" de todas las cosas que comparecen en mi mundo (la realidad mía, para mí). La estructura de mi verdad he de leerla en la estructura de mi circunstancia, y por ello, diseccionarme a mí mismo es "descuartizar" mi entorno "para ver qué es lo que tiene dentro". El problema llega cuando al pasar revista de mis "posesiones" tropiezo, cuerpo con cuerpo (pues aún me tengo por cuerpo y nada más que cuerpo) con una cosa especialmente rara. La presencia físico-corpórea de esta cosa expresa un mensaje ambiguo: numéricamente es "individuo" y "otredad", una cosa y otra cosa que yo, y eso me consuela, porque la patentización de nuestra inconmensurabilidad funda mi propia autoconciencia "individual" (la identidad como individuación se basa en la diferencia, haciéndonos eco del estructuralismo francés, pues los significantes significan por la mera oposición); pero su fisonomía me lo declara como par mío, como otro-cuerpo aperturiente de mundo, y eso me inquieta. Más que nada hiera a mi henchido narcisismo, pues, ya lo dijimos, me creía solo en mi mundo, solo en cuanto único "sujeto", me creía "rodeado" de cosas para-mí, esto es, de objetos. Sin embargo, repitémoslo, esa "forma", ese "algo", ese otro cuerpo "extraño", con el que

he chocado de imprevisto y que actualmente se me enfrenta, se me “resiste” y me ningunea, porque se atreve a no estar meramente ahí, puesto por mí, como las demás cosas, sino que se jacta de estar también en sí y para sí. Me roba el protagonismo y la exclusividad: también es orgullosa ejecutividad responsable de sí, quehacer y, por consiguiente, titular y responsable de “su” propio mundo allende el mío. Yo sé a ciencia cierta, porque mis sentidos no me fallan, que mi cuerpo y el otro cuerpo son, sin duda alguna. Ahora bien, teniendo por seguro “que somos”, ignoro “qué” sea yo (mi cuerpo) y “qué” (demonios) sea “eso”. He aquí el escollo a resolver: ¿Cómo se explica que no somos “el mismo” y a la vez somos “lo mismo”?

El juego de la identidad es una vertiginosa partida al “ni sí ni no” (*sino todo lo contrario*, añadiendo la célebre apostilla de la obra de Miguel Mihura). El primer escalafón es el “mí” corporal: “yo soy solo”, parafraseando a Vico, yo soy soledad radical, en versión orteguiana. Hasta aquí todo bien. No empero, si uno es ejecutividad responsable uno es lo que hace de sí, su circunstancia y su mundo, de modo que para comprender su verdad individual ha de mirar más allá de sus propias narices, descarnar la estructura de su horizonte vital y observar detenidamente su complexión ósea. Luego, no existe un proto-yó originariamente constituido, el yo se constituye *a posteriori*, una vez que choca con el otro-cuerpo y descubre en su donación corporal la expresión de una “intimidad” intracorpórea, o sea, un yo. Y un cuerpo que es así de expresivo o significativo, o sea, así de simbólico (*quid pro quo*), no está hecho de materia sino de “carne”. La carne es el símbolo del hombre, o el hombre es simbólico por mor de su carnalidad, pues su cuerpo ex-pone un significado (inmanente) que en principio le es totalmente ajeno, e incluso contradictorio, (siendo el cuerpo radical exterioridad); el cuerpo humano no es cuerpo, no es una cortina de ducha ni agua del Guadalquivir, que no nos dicen nada de sí mismas

que no sepamos ya con su pura estancia. El cuerpo humano es carnación que en-carna un sentido "profundo", *sensu stricto*, y lo in-corpora al mundo público, ofreciéndoselos a los sentidos del otro. Y por eso, el cuerpo humano no física ni geometría (ya quisiera Descartes), sino fisonomía y semiótica, semántica y no topología.

Trayendo a colación el mito, Narciso no supo de su belleza, de su ser-así (so-*Sein*), hasta que la contempló fuera de sí, en el espejo, "como si" perteneciera a otro. Mirarse en el espejo no es sino compaginar los roles de objeto y sujeto, la postura pasiva ahí, de "lo" que se deja ver o es visto ("ello", cosa), y el posicionamiento activo aquí, de "quién" se encuentra viendo y, de hecho, ve ("yo", alguien). Es decir, al igual que los ojos, a los que nada escapa a excepción de sí mismos, el yo para noticiarse requiere del otro (yo): un otro que pueda oficiar de testigo ocular (que me vea y me confirme como yoidad: tranquilo, tú eres tú, un yo) y que me sirva a la vez de espejo (en quién reflejarme y reconocirme). Por eso no le falta razón a Ortega cuando afirma, un tanto intrincadamente, que cuando voy en mi búsqueda, "lo primero que persigo es el él (el yo como "sea lo que sea", o tercera persona), luego al tú (concreción del par yo-él/él-yo) para acabar desembocando en el yo". Una fusión de horizontes (aquí es allí, allí es aquí, yo mismo soy el otro y viceversa, espectador expectante e impudoroso exhibicionista, narcisista, nunca mejor dicho), ejemplarmente descrita por el poeta Rilke en los versos de su "Autorretrato".

Redondeemos entonces el curso de nuestras ideas. Cuando mi cuerpo sorprende en su esfera de influencia la asistencia del otro cuerpo, y avista un "rostro" (humano, lógicamente) en él, decimos que yo me "identifico" con él. La clave está en que no se trata de que yo lo yoifique a causa de mi yoidad, sino de que, al ex-poner-me (a flor de piel) su yoidad yo me recupero como yo en el cuerpo ajeno. En este sentido, el otro, *alter*

ego ya con todas las de la ley, lejos de ser un receptáculo vacío que me ruega un significado, es la fuente de mi propia apercepción significativa. En efecto, a diferencia de la ruda colisión mecánica cuerpo a cuerpo, la relación "inter-humana", hombre a hombre, es la del cara cara. Yo te miro a ti y tú me devuelves gentilmente la mirada, yo te toco y tú me tocas, "con toda la intención del mundo" si se permite la licencia. A eso es a lo que llama Ortega "trato". Por el trato nos rasgamos las carnes como quién se quita una pesada máscara y dejamos al descubierto la intimidad que guardaban, es decir, superamos nuestro miedo natural a la invasión y sacamos las entrañas al aire para que queden bien a la vista del otro, demostrándole así "aprecio" y "confianza". Ser abierto y ser sociable confluyen aquí más que nunca, y ello en el contexto de una semántica ontológico-vital. Pues si yo me abro al otro, le confieso mi intimidad, privadísima intimidad, en el bullicio del espacio público, mediante el trato el otro yo me corresponde. El yo y el tú pierden entonces el anonimato y se tornan "entrañables" desde la "extrañeza", y esto en el más literal de los sentidos: cada uno se guarda al otro dentro de sí (en sus "entrañas"), lo in-corpora a su mismidad, le confiere un papel de importancia en su vida. Porque la tacción, la observación, la audición, son, en este último estrato, formas de "re-encuentro", o sea, formas de respectividad o de "respuesta", de acogida podría decirse, de caridad, de dignificación y respeto.

La reciprocidad intencional es el motor de la "relación social"; la sociedad es el último escalafón de la trayectoria de la identidad que venimos desarrollando, por así decirlo, la muñeca rusa que recubre a todas las otras y las encierra en el estuche. En efecto, cuando hablamos de la estructura social tenemos que hacerlo con el mismo rigor con que hablábamos de la estructura de la realidad humana, con ocasión de Vico. Evitaremos pensar en una suerte de "agregado" a la sazón de individuos monádicos,

perfectamente autónomos, que “no se necesitan” sino que se “asocian” contingentemente; pues ha quedado de sobras demostrado que esos individuos son interdependientes a la hora de constituirse como *yo*es. Aún arriesgándonos en demasía, diríamos que la sociedad es una sola “persona” o “sociedad unipersonal”, por jugar con las palabras, y más concretamente la primera persona gramatical del plural: sociedad es “nosotros”. Incidimos en que tal “nosotros”, cuál realidad sustantiva, no es “un regalo”, pues, como asevera por enésima vez nuestro apuntador, Ortega, “todo tengo que hacérmelo yo.”

La vinculación social determinación una relación “interhumana”, el encontrarse de hombre a hombre en lugar del toparse cuerpo a cuerpo. Luego, al situarnos ya en el horizonte de la socialidad nos movemos en el ámbito de la “con-vivencia”. Con-vivir no es mero vivir-con, o sea, co-estar o co-existir, porque tales son formas de respectividad entre un alguien y un algo o entre algo y algo, pero no entre alguien y alguien, yo y tú, ego y alter ego. La implicación que supone el lazo social de con-vivencia es de un calado mucho más hondo. Nada de yuxtaposición, ni siquiera proximidad física o afinidad ética, ni tampoco eventual cooperación práctico-vital. Dos hombres con-viven *viviendo el uno por y en el otro*: “vivir es estar fuera de sí, entregado a lo otro”. Así es cómo se funda una sociedad, que es constitutivamente com-unidad ontológica. Y sólo involucrados en esa com-uniión o unión común el yo existe ya como hombre, y no sólo como mero viviente, pues “el yo no puede constituirse sin [...] un nosotros de fondo”.

Como uña carne, yo y tú, asociados en vital connivencia, en bien avenida con-vivencia. Ahora bien, nuestro “uña y carne” equivale a “estamos juntos en esto”; el nosotros es el dedo, pero yo la carne y tú la uña, o al revés, como se prefiera. Integrados en el social “nosotros” trabajamos codo con codo para llevar adelante nuestra vida en

común, esa franja neutral de mundaneidad que se extiende entre tu mundo y mi mundo, pero, a la hora de la verdad, que cada cuál se viva su mundo a su manera, como pueda y como quiera. Como uña y carne quiere decir entonces “juntos pero no revueltos”, pues no lo olvidemos, la socialidad no es un atributo innato en el hombre sino una necesidad derivada de su circunstancia: te necesito para sacarme las castañas del fuego (resolver los problemas de mi circunstancia) y te me prestas solícito; yo haré lo mismo por ti, pero a la hora de la siesta cada uno en su casa y Dios en la de todos, ahora paz y después gloria. Tenía razón entonces el vilipendiado Hobbes cuando recalcaba, erre que erre, la naturaleza contractual de la institución social: *do ut des*, te doy para que me des. El hombre no es naturalmente social, respondemos a Aristóteles, sino que lo es circunstancialmente, por demanda de su “circunstancia” o por circunstancias de la vida, como suele decirse cotidianamente. Siendo consecuentes, si quisiéramos decir “yo soy yo y mi prójimo” bastaría con que dijéramos esto otro: “yo soy yo y mi circunstancia”. Y es que antes obramos de mala fe y citamos incompleta la frase de Ortega: “el yo no puede constituirse sin [...] un nosotros de fondo”, pero también requiere de un “tú que lo limite”.

Mi vida es mi gran problema. Personalísima mi vida, mía y de nadie más, ella y yo nos copertenecemos tanto como me pertenecen un dedo de mi pie o el más turbador de mis deseos, y yo a ellos. Yo soy el destinado a vivírsela desde el principio hasta al final, pasando por cada uno de sus momentos, me guste o no me guste. No puedo renunciar a ella ni cederla a otro en usufructo.