

EL ESPACIO CIVIL (Experiencia moral y Ciencia Ética)

Humberto Giannini I.
Universidad de Chile

R Dentro de los movimientos perceptibles —tan variados y fugaces— del pensamiento actual, y convergiendo desde diversos intereses y posiciones —las filosofías analíticas, las filosofías hermenéuticas y, nuevamente, la fenomenología, etc.— vuelve a resonar hoy la exigencia de tematizar lo que Husserl llamara ‘el mundo de la vida’ (*Lebenswelt*)¹.

Con ‘mundo de la vida’ es posible entender cosas variadísimas. Enrico Castelli empleaba un término que, aunque tiene el inconveniente de plantear de partida algunos problemas agudísimos, acaso por eso mismo, circunscribe la mirada a dos terrenos: el gnoseológico y el ético. El término castellano era el de ‘experiencia común’².

No nos complicaremos aquí con los problemas que arrastra este concepto de ‘experiencia común’ o, ya antes que él (justamente en Husserl) el de ‘intersubjetividad’: de cómo es ella posible, de cómo puede haber una experiencia —un hecho de conciencia, entonces— que sea mía y tuya a la vez, común; de cómo saberlo, etc.

¹No creo cometer una indiscreción muy grande al adelantar un juicio de Gianni Vattimo sobre las posibles razones de este auge, en una reciente comunicación, aún inédita, destinada a abrir debate filosófico sobre el tema: ‘Le rôle central de la notion de *Lebenswelt* paraît avoir retrouvé dans une grande partie de la philosophie d’aujourd’hui, est trée probablement lié á la double valence, descriptive et normative-axiologique que la notion a toujours possedée dans la tradition phénoménologique, mais qui paraît avoir acquis, dans la pensée plus récente, un evidence tout á fait particulière. Non seulement la theorie habermasienne et les developpements plus récents de la phénoménologie, mais aussi l’herméneutique semblent s’accorder sur l’idée que la tache de la pensée consiste á reduire les differentes formes de rationalité ‘locale’ —domianes d’intérêt, horizons categoriaux, jeux de langages specifiques, etc.— á un horizon de sens vécu et immediatement partagé, en deça de toute thématization réflexive, qui a justement les caractères de la *Lebenswelt*’.

²Enrico Castelli, sobre todo en *L’ndagine Quotidiana*, Fratelli Bocca, Milano, 1956.

Partiremos de la constatación de la efectividad de esta experiencia. O como hace Aristóteles a propósito del principio de no contradicción: de la imposibilidad de ponerlo públicamente en cuestionamiento, sin postular el principio que se cuestiona³; en nuestro caso: sin postular el consenso.

Es un hecho, en efecto, que hay un hablar por el que diariamente nos hacemos traspaso unos a otros de 'un mundo', de 'una realidad' pretendidamente común⁴, y que incluye 'cosas', estructuras, relaciones, estados anímicos, y mucho más. La pretensión de que hay tal mundo común (comunicable) es un compromiso muy serio para la vida de todos y sobremanera, para la del filósofo. Por lo que resulta incomprensible la vuelta a la carga de los viejos argumentos escépticos—entre los que el convencionalismo del lenguaje es el más serio— sin que encontremos al término de la exposición, el corolario obligado del que habla Aristóteles a raíz de la negación de ciertos principios *per se nota*: la renuncia del pensamiento a seguir pensando públicamente.

En definitiva, la posibilidad de llamar verdadera o falsa una afirmación, la que sea y de quien sea, está 'fundada'—y no nos detendremos más sobre esta 'apertura' anterior a toda 'apertura'— en la convicción de que los interlocutores—Ud. y yo— *estamos en lo mismo*; y que si esto ocasionalmente no llega a ocurrir, es algo que puede por principio ser corregido con un nuevo intento de convergencia o de ajuste de las perspectivas ontológico-lingüísticas (hermenéuticas), en torno al objeto que de alguna manera tenemos ambos en la mira.

Al hablar, y por el hecho de hacerlo, afirmo la convicción de que mi experiencia es transmisible a, comunicable con, la suya; que, mediante el acto de nombrar⁵, esta experiencia va co-identificando los diversos objetos con los que se encuentra el interés común (teórico o práctico), o proponiéndolos y manteniéndolos bajo una cierta luz a la consideración pública. Éste es un aspecto de la cuestión. Pero hay otro: nos movemos, habitamos en un espacio común, civil, en el que cada movimiento, cada gesto, pero también cada objeto interno a él, tienen un sentido y un valor locales, una carga de significación, como diremos⁶.

³Aristóteles, *Metaph.* 1056.

⁴Por ejemplo, decimos 'hablar' pues hay un 'mundo intelectual' que hace una notoria diferencia entre habla y lenguaje.

⁵Nombrar, en el sentido platónico de *ὄνομαξέω* (Cat. 387 c), es declarar que esto que aparece es una variedad u otra presentación de *lo mismo*.

⁶Por cierto, la idea de 'espacio civil' es muy próxima a la de 'mundo', en Heidegger. No quisiera, sin embargo, serlo al punto de no distinguirlas. En primer término, porque esta idea de 'espacio' no pretende ser un existenciaro sino más bien un estado, una sintaxis sustancialmente

Es en relación a este espacio y no por una referencia abstracta a medios y fines, que el ridículo, el sinsentido, la insensatez y, por último, la locura, son conductas 'fuera de lugar'; y es en relación a este espacio que 'bueno' y 'malo' son *enjuiciamientos* —en el sentido lógico y jurídico—, que ponen en relación ciertos actos concretos, visibles con sus 'intenciones' invisibles pero actuantes allí, o por decirlo así, en una trascendencia próxima (la del prójimo).

Y es de esta segunda cuestión —concretamente: de la cuestión moral— de la que trataremos aquí, manteniéndonos siempre en el territorio que en otros trabajos hemos individualizado por las coordenadas espacio-temporales de la vida cotidiana⁷.

Nos limitaremos en este artículo a destacar —simplemente a destacar— un hecho que a veces, filosofando, tendemos a pasar por alto. Y es éste: que el emisor del enjuiciamiento moral es prioritaria y esencialmente el sujeto de 'el mundo de la vida', el ciudadano común, el hombre en su cotidiano encuentro con el prójimo. Y que es en este encuentro donde se configuran 'una reflexión', un dinamismo y 'un juego de lenguaje' propios, que en otros trabajos que vendrán pretendemos ir describiendo.

Por el momento, vamos a llamar 'experiencia moral' a este fondo, a este 'domicilio' del que nacen y al que vuelven los enjuiciamientos, las justificaciones, las valoraciones y sus exigencias, etc.; y 'Ética', al trabajo esencialmente teórico, distanciado, que describe e interpreta las conductas que emergen de tal fondo.

Hay un privilegio propio de 'el mundo de la vida' y que alcanza a la Ética, y sólo a ella, a tal punto de dejarla en virtud de este don, por sobre todas las otras ciencias.

Vamos a detenernos en este privilegio que el pensador tiende, decíamos, a pasar por alto: el ejercicio de la vida a veces inclina, por misteriosas razones vocacionales, de herencia o de tradición; otras, determina casualmente u obliga otras veces, a que cada cual ordene y traduzca sus experiencias personales —lo que le pasa en la vida— en formas habituales de respuesta; crea una disposición o, más que eso, la disponibilidad, anímica o corporal para que cada cual se sienta a sus anchas y conviva con ciertos objetos del mundo circundante, más que con otros. Disponibilidad que se expresa en habilidades, en técnicas, pericias, manejo de las situaciones o, incluso, *hobbys*,

co-existenciaria. Luego, porque esta idea de 'sintaxis' está ligada a otra, que nos importa sobremanera: a la de significado.

⁷*La reflexión cotidiana*, Humberto Giannini, Edit. Universitaria, Stgo., 1987; Cap. 1, N° 4: Topografía; Cap. 11: Cronología de lo cotidiano.

y por las que nos diferenciamos —¡entre tantas diferencias!— unos de otros en el diario vivir.

Es un hecho, sin embargo, que no sería posible un perfeccionamiento gradual, una jerarquización objetiva ni un despliegue armónico de estas vocaciones e intereses tan diversos, si no existieran ciertos conocimientos que suministran los grandes supuestos y las herramientas teóricas básicas que harán confiable, pero, sobre todo, perfectible cualquier saber particular, así como sus aplicaciones técnicas, industriales, pedagógicas, políticas, etc. Y es el cuerpo compaginado, teórico de una ciencia básica el que proporciona tales conocimientos.

El hombre común lo sabe⁶; y reverencia ese conocimiento inconmensurable con su experiencia de 'la realidad'; inconmensurable, incluso con toda la amplitud que pudiera darle el vuelo de su imaginación.

No obstante, apenas este conocimiento roza ciertos puntos neurálgicos de la realidad del individuo humano, aquella experiencia común da un salto atrás ante la palabra fundada en razones y apoyada en la observación rigurosa 'de los hechos', se pone en guardia y, entonces, no reconoce ya ventaja alguna al juicio científico respecto de las que son sus propias opiniones⁹.

Una de estas zonas 'sensibles' es la del saber moral, incluido allí el político. Preferimos llamar a este saber 'experiencia moral' a fin de contraponerlo en intensidad y extensión al conocimiento de la Ética.

Es un hecho, pues, que en este territorio nadie estará dispuesto a renunciar a lo que su experiencia dictamine o a lo que 'la vida le ha enseñado' como bueno o malo, como justo o injusto, a despecho de cualquier teoría. Éste es el reducto *intransable* de la experiencia.

Cabría suponer que es por tozudez o ignorancia de las cosas que esta experiencia no acepta sobre sí un conocimiento teórico, distanciado, que eventualmente la contradiga y amenace invalidarla; que es en buenas cuentas por estrechez intelectual que se cierra ante él. Pero esta suposición no es exacta, y se debilitará apenas se pregunte de dónde saca tal conocimiento 'los

⁶Valga aquí lo que dice Lyotard: 'Con el término saber no se comprende sólo, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos; se mezclan en él las ideas de saber-hacer, de saber-vivir, de saber-oír, etc....', J. Francis Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 44. Pero acerca de este saber (saber narrativo, lo llama) dice que 'une a su incompreensión de los problemas del discurso científico una determinada tolerancia respecto de él...'. Ib. 56. Se trata, en verdad, de algo más incondicionado que la tolerancia.

⁹Saben los psicólogos, los psiquiatras, los filósofos, la dificultad que encuentran para deshacer esa imagen de 'espías al servicio de lo general', de observadores fríos, de violadores de la intimidad que se ganan apenas se presentan por lo que hacen.

hechos' de que habla, pero sobre todo, cuál es la condición esencial por la que puede enmarcarlos bajo el rubro común de 'éticos'. Esto es, se debilitará apenas se percate de que la Ética no habla de cosas que de alguna manera pudieran pasar inadvertidas o ser malconocidas por la experiencia común, como ocurre con la generalidad de las otras ciencias; que, por el contrario, es a la Ética a la que *le va su ser* que los hechos a los que apunta como 'objetividades' sean hechos de conciencia, hechos radicados en una subjetividad agente.

Esto mismo, expresado desde el otro lado de la relación: el saber que la experiencia moral alega poseer no es uno más —y de no poseerlo, no sería uno menos— entre otros saberes posibles, sino aquel —y éste es el punto clave— por el que el portador de la experiencia acredita su condición in-objetable de sujeto. O dicho con más radicalidad: aquella por la cual y sólo por la cual responde de sí¹⁰.

De modo que, someter este saber a la decisión final del juicio docto, no representaría como en cualquier otro caso, un simple acto de humildad, sino la renuncia a esa misma condición de sujeto. Renuncia que tal experiencia intuye como radicalmente mala.

En definitiva: como aquel individuo indiferenciado que soy; en mi calidad de empleado, de padre de familia, de ciudadano, soy también ese ser que no puede delegar en ningún otro ser humano ni divino aquel saber cualitativo que configura mi experiencia moral; aquel saber por el que evalúo mis acciones y las del prójimo. Mejor aún: un ser al que, llegado el momento, no debe pasarle algo así como *ignorar aquello que debe hacer*.

Pertenece, pues, a la naturaleza de este saber el ser exigible; y sólo en cuanto tal pone la acción bajo un imperativo categórico.

Esta situación constituye por cierto un privilegio respecto de cualquier otro tipo de conocimiento, por más elevado que sea; pero, en primer término, respecto de la Ética, cuyo campo queda delimitado por este privilegio y *fundado en él*.

Nos encontramos, pues, ante una situación curiosa, única y profundamente estimulante: si la Ética aspira a ser un conocimiento territorialmente autónomo respecto de otros conocimientos colindantes, tales como la psicología, por ejemplo, o la sociología, estará forzada por eso mismo a reconocer en el acto de su fundación como ciencia, que aquella pretensión de los hombres, de poseer el saber último e intransferible respecto de ciertas cosas,

¹⁰Esta es la mayor grandeza del Segismundo calderoniano en su duda existencial, respecto de la duda cartesiana.

es la condición sine qua non de su propia inmunidad territorial; y que si las cosas fueren de otro modo de como las experimenta y las sabe *el sujeto moral* —que es otro que el sujeto que hace la ciencia en cuanto está sumergido en ella y, con mucha mayor razón, otro que un objeto científico— entonces, caería su única condición de privilegio; sería en todo una ciencia de ‘objetos’ sometidos a las leyes objetivas que ‘descubre’ el sujeto científico. √

Pero, es distinto descubrir, controlar, dominar un hecho objetivo, a ‘descubrir’, en el sentido de explicitar e interpretar un saber. Un saber exigible, por lo demás. Si entendemos la Ética en este sentido autodelimitante de un saber ‘explicitativo’ —no corrector ni sustitutivo de la experiencia moral—, entonces, será lícito afirmar que su tarea consiste esencialmente en cumplir a fondo el imperativo que tal experiencia se hace a sí misma: *el de ser un saber reflexivo y pleno*.

Si esto es así, la palabra la tiene el *sujeto intransable* del que venimos de hablar. Pero la tiene no en cuanto sujeto aislado, arrancado de su vida cotidiana y obligado a pronunciarse sobre sí mismo en las condiciones más deformantes y artificiosas. No, porque, además, éste sería privilegiar un parecer en desmedro de otros. La palabra la tiene ese sujeto, pero en la misma medida en que hace uso de ella en el comercio diario con otros sujetos —sus pares—; en la medida en que enjuicia y es enjuiciado, en que justifica y es justificado respecto de aquellas cosas que concretamente cree deber saber en virtud de su trato con la vida. A este intercambio, cogido en la espacialidad que le es propia, en su temporalidad y, esencialmente, en su ‘juego lingüístico’, es a lo que llamaremos ‘experiencia moral’ (común). √

Hablaremos aquí solamente de la ‘espacialidad’ de este intercambio.

Un enfoque adecuado de esta experiencia exige ganar un punto de observación tal que evite en lo posible el pronombre personal ‘yo’ y todo trato directo y continuo con la subjetividad; en lo posible, hay que desplazar a segundo plano a los actores que configuren esta experiencia común e iluminar, preferentemente, esa especie de campo ‘cargado’, ‘gravitacional’, en medio del cual las intenciones humanas¹¹ toman figura y sentido, se animan de movimiento y asumen visiblemente el carácter de lo civil y de lo juzgable.

En otras palabras: el enfoque debe situarse en un plano no jerarquizado tal como el del trabajo, y no sólo disponible para ‘la intimidad’, tal como el del domicilio; en un espacio *abierto*, en el que al ir y venir cada cual por sus propios asuntos, va ya cuidándose, en el sentido heideggeriano, del que se atraviesa en su camino, interpretando sus movimientos y precaviéndose de

¹¹‘Intenciones’, en el sentido usual del término.

sus intenciones; en un espacio abierto, en fin, como el de la calle, y en el que gravitan —por eso decimos ‘campo gravitacional’— tanto las intenciones no visibles, como un estado de interpretación al acecho de cualquier signo que nos ponga en la pista de aquéllas.

Ese hombre que se nos aproxima, haciéndonos señas a la distancia, crea una especie de ‘campo de juego’ entre nosotros, definido por todo lo que puede pasar a partir de esos *actos intencionados* (movimientos, gestos, palabras, tono)¹² que se manifiestan allí y que debo interpretar a fin de responder adecuadamente a sus *intenciones*.

A este modo de intuir-preventivo, modo en el que cada día nos va algo importantísimo, vital, lo llamaremos ‘estado interpretativo civil’. Y es justamente este estado el que configura el espacio del que venimos de hablar, cuya ‘espacialidad’ va a estar regida exclusivamente —como los campos gravitacionales, decíamos— por las interpretaciones y enjuiciamientos —explícitos o no— que allí se cruzan, se entrecrocan, se sedimentan. Dicho de otro modo: nace este campo con la mera posición de ‘dos cargas intencionales’, así como nace una situación de antagonismo —un campo de tensiones— con la mera posición de los equipos en la cancha, o de una pieza blanca y otra negra en el tablero de ajedrez.

Todo esto puede parecer muy confuso todavía; por lo que recurriremos a imágenes en cierto sentido descabelladas, pero que deberían acercarnos a este complejo pero importante concepto, a nuestro entender, de tensión de campo.

Imaginemos a ciertos seres vivientes, racionales, pero que, a diferencia de nosotros, poseen... un cuerpo gráfico. Estos seres caminarán por las calles, tomarán cerveza, se acostarán y tendrán pesadillas, o sentirán pena, igual que los hombres de carne y hueso. Y entonces, cuando sientan pena, por ejemplo, su cuerpo gráfico tomará la forma de expresión ‘pena’, y cuando duden de algo, su cuerpo gráfico tomará la forma de la expresión ‘duda’, y así, siempre asumirá la forma gráfica de lo que le está pasando.

Divisar a alguien (de este tipo) que se nos acerca en la calle corresponderá, entonces, a algo semejante a una *lectura*. De aquel individuo que nos hace señas a la distancia, trataríamos de ‘leer’ en primer término, su identidad, pero inmediatamente después, el estado actual que expresa su forma gráfica: qué se propone, ahora que viene hacia mí con ese rostro tan extraño.

¹²Los ‘movimientos’ que percibimos en el prójimo los percibimos como actos intencionados, es decir, como expresión de intenciones, de propósitos.

La pregunta que quisiéramos hacer es la siguiente: si suponemos que el cuerpo del prójimo es semejante en algún sentido a la forma gráfica móvil de la que venimos de hablar, ¿qué significará leer estos signos?

Leer, en general, significa dirigir la atención *desde* un signo gráfico *hacia* la cosa significada por él; desde la expresión escrita 'esta árbol' al árbol real denotado por la expresión.

Ahora bien, ¿a qué realidad lleva al 'lector' el cuerpo humano cada vez —esto es, siempre— que es signo o significante de algo?

Por cierto, hacia un tipo muy especial de *significado*; por ejemplo, a la pena que alguien tiene, a la duda que le asalta, al recelo o al miedo, a la nostalgia o a la evocación; *significados* que no son cosas (ni apuntan a cosas), como el árbol o la circunferencia, sino *esencialmente*, modos de relacionarse de un sujeto al mundo, desde su propia perspectiva. Ahora bien, para una 'lectura' adecuada de los signos que tiene ante sí debemos suponer que 'el lector' posee estas condiciones previas: a) un mundo hipotéticamente común —'la apertura'—, dentro del cual 'caen', o desde el cual se pueden divisar, las cosas y los hechos a los que van a dar gestos, ademanes y palabras del prójimo¹³. Una cierta práctica en la lectura y, lo que no es menos importante, en la *metalectura* de estos signos gráficos¹⁴.

Ayudará, por lo demás, a la posibilidad de tal lectura correcta el hecho indiscutible de que nuestro cuerpo es un significante natural en relación a aquello que significa. Eso es: que la pena que tengo, por ejemplo, se deja entrever, aflora, se asoma y se prolonga, unas veces más, otras menos, en el cuerpo significante que soy. Se puede decir que este cuerpo, en cuanto significante natural, en cuanto 'expresión transparente' de lo que piensa y siente un sujeto, es coextensivo y cointensivo a la cualidad que significa (dura lo que dura el significado si no reprime ni exagera su intensidad).

Sin embargo —y éste es el punto clave que queremos abordar— *jamás* llegará a identificarse con su significado. La pena que tengo es distinta, *ontológicamente distinta*, de todos los signos que hablan de mi pena. Quisiéramos enfatizar que se trata de una distancia *infranqueable* entre la representación que hace el signo y lo que sería, si esto tuviera sentido, la presencia¹⁵ del significado mismo.

¹³Me será más fácil hablar por gestos y ser comprendido en un restaurante en Pekín, y no en las calles de la ciudad, simplemente porque en el primer caso, acerco 'el mundo común'.

¹⁴Metalectura es la comprensión de lo que está más allá de lo que se manifiesta; lo 'que se quiere decir en verdad' a través de lo que se dice.

¹⁵Se trata de una relación intencional.

Ahora bien, es justamente de este desnivel insuperable, de esta no-identidad, que se carga y se recarga el campo interpretativo que intentamos describir. Si el significado estuviera dado sin residuo alguno en el significante, si no conservara para sí un trecho inabarcable a la mirada del lector que sigue su rastro; si no tuviera un escondrijo inaccesible a esa mirada, bastaría entonces una cierta experiencia, más dos o tres recetas de correspondencia fisiognómica para tener en nuestras manos y sin apelación y, por lo tanto, sin lectura alguna, el enigma del prójimo. Y así, el campo de la intersubjetividad —el espacio civil, que es el que ahora estamos examinando— sería un espacio tan previsible, inerme, como lo es el espacio del geómetra: un espacio objetivo; esto es, sino sujetos.

Pero, del prójimo *sólo* tenemos sus gestos, sus actitudes, y en el mejor de los casos, su palabra. Ese cuerpo, esencialmente significativo, puede servir a maravillas para ocultar el significado verdadero de una conducta; la verdadera intención, y actuar, en el sentido teatral del término, para hacernos desaparecer una presencia real mediante una perfecta representación que permite al actor deslizarse, a nuestras espaldas, detrás del escenario civil. Pertenece a la 'libertad de movimiento' del prójimo el poderse replegar de la circulación, pública, *más acá del mundo*: el domiciliarse. Y es exacto decir a este respecto que no es la lejanía de los otros lo que hace nuestra soledad, sino por el contrario, que es su cercanía, pues, es ésta la que revela aquella posibilidad siempre al acecho de un distanciamiento insuperable y doloroso de cada cual hacia el fondo de sí mismo. Ante nuestra vista.

En resumen: es en virtud de esta realidad que se nos escapa a través del signo mismo por el que se nos muestra; a causa de 'ese fundamento de ser' que se escapa a nuestra mirada, que estamos condenados a vivir día a día 'leyendo' e interpretando la conducta ajena, sabiendo, además, que corremos el riesgo permanente de ser inducidos a una lectura errada de los significados que parece proponernos el cuerpo significativo del prójimo. Es la proximidad, siempre inestable; es la lejanía, siempre transitable, al fundamento de *la verdad de la conducta ajena*, lo que mantiene, como decíamos, la carga y la tensión del campo.

Ahora bien, el logro de nuestro acercamiento teórico, como investigadores, a este campo va a depender en una medida decisiva de que sepamos reproducir los modos básicos, de por sí elementales, por los que la vida en común capta, entiende (*intus legit*) el sentido de los movimientos, el sentido de las palabras, de esa humanidad evasiva que se esconde detrás de su mismo mostrarse. El éxito o fracaso de este intento va a depender de que demos en el centro de la siguiente cuestión de por sí elemental: ¿qué es lo que espera-

mos 'leer' en el texto viviente del prójimo cuando detenemos en él nuestra mirada?

Éste es el problema clave.

Y no digamos que nos interesa 'leer' qué es lo que hace o cómo, pues tal interés —que no se puede negar que sea un interés ambientalmente presente— *es previo* a una lectura propiamente dicha: está a la vista que mi vecino se pasea todas las noches alrededor de la manzana. Eso ya lo sabemos. Acaso resulte interesante averiguar, en cambio, *para qué lo hace*, si es que este acto lo hace para algo. En todo caso, saber *por qué*.

En el ámbito de la indagación cotidiana estas dos preguntas son esenciales: una conducta parece propiamente humana, ya sea cuando está dirigida a algún fin previsto por quien la cumple (cuando se hace *para algo*) o, al menos, cuando el sujeto que la cumple *sabe* cuál es su significado: *qué dice* ahora su cuerpo como significante; *por qué* estoy llorando, *por qué*, riendo. Que no sucede esto *para algo* sino *por algo*; y saber por qué nos sucede representa un aspecto de nuestra identidad cotidiana. Y si lo sabemos nosotros, algo que también interesa a nuestros vecinos¹⁶.

En resumen, lo que a propósito de 'la lectura' quisiéramos saber de nuestro prójimo es, por ejemplo, por qué fulano, que se atraviesa en mi campo de intereses, vitales, económicos o sentimentales, hace lo que hace, y por qué.

Y aunque no falta en la vida en común un permanente y auténtico anhelo de aclaración, prima, sin embargo, la finalidad práctica, inmediata, de estas preguntas, ya se formulen o queden simplemente flotando en el aire. Por lo que, convivir es, en una buena medida, vivir al acecho de los movimientos, de los gestos, de las palabras del prójimo, a fin de asegurarnos de sus buenas intenciones y precavernos de aquellas que evaluamos como malas.

Y es a propósito de las cualificaciones que resultan de este ver, interpretar y medir la conducta ajena, y la propia, que nadie está dispuesto a delegar en otro más especializado, la última palabra sobre el asunto. Es ésta la experiencia *intransable* por la que cada cual es un sujeto in-objetable, en el doble sentido del término.

¹⁶Si no lo sabemos, si somos inconscientes de nuestros actos, entonces, el interés de nuestros vecinos se vuelve 'esencialmente teórico', 'objetivo'.