

Las múltiples culturas y el *ethos* de la democracia desde una perspectiva fenomenológica*

Klaus Held

Universität-Gesamthochschule Wuppertal

Todas las culturas sobre la tierra se fusionan cada vez más, y no es posible detener el que la unidad de la humanidad devenga una realidad histórica. El fundamento de este diálogo político mundial está constituido por los derechos humanos, principios normativos de la democracia reconocidos por todos los estados que pertenecen a la ONU —por lo menos verbalmente. Ciertamente, este reconocimiento tiene una contracara paradójica: en décadas, desde la segunda guerra mundial, se ha acostumbrado trasladar los derechos humanos de la autodefinición, que originalmente se relacionaban sólo al individuo humano, a cada pueblo respectivamente con el objeto de asegurarle de ese modo su “identidad” cultural. Esto brinda la oportunidad a los portavoces de ciertos estados militantes de apelar a la salvaguarda de su identidad con el objeto de justificar prácticas que, dentro de sus territorios, dañan de modo permanente los derechos humanos fundamentales.

Ahora bien, es clarísimo que quienes en la discusión internacional hacen valer los derechos humanos para luego pisotearlos dentro de

* Conferencia pronunciada el 11 de marzo de 1997 en el Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

sus naciones, incurren en una contradicción. Aquí se muestra dolorosamente la impotencia de aquéllos que llaman la atención sobre tales contradicciones, vale decir, los filósofos. Aun cuando ellos, de modo muy convincente, deriven la validez de los derechos humanos a partir del evitar tales contradicciones, ello no impide a ninguno que detente el poder arrebatando los derechos humanos de los habitantes de su propio país, en nombre del derecho a la autodeterminación de los pueblos. La filosofía carece de fuerza alguna para asegurar que sean observadas las normas relativas a los derechos humanos en la convivencia de los hombres. Sin embargo, sólo existe un poder —y sólo uno— que posee tal fuerza: se trata de las costumbres (*Gewohnheiten*) tradicionales que son tan autoevidentes para una comunidad, que incluso el gobernante poderoso ve peligrar su posición si no las observa.

Si, en general, hay una seguridad aproximada de que los gobernantes de un pueblo no atropellan de modo sostenido los derechos humanos, esto es sólo porque en la cultura en cuestión se ha vuelto una costumbre, más allá de toda discusión, el respeto de la autodeterminación, es decir, de la libertad de todos los hombres. Lo que puede convertirse en *objeto*, en *tema* de discusiones, puede también colocarse como disponible. Por ello, el respeto real de la libertad depende de que se den modelos de comportamiento correspondientes, con los que los hombres estén familiarizados como autoevidencias, antes de toda objetivación y tematización. Se trata de las “buenas reglas” (*gute Sitten*) que desde antaño son objeto de elogio mutuo en una comunidad y que se consideran dignas de ser imitadas. Los griegos caracterizaron como *ethos* a la totalidad de estas reglas en una cultura.

Aristóteles observó que esta palabra se halla construida por apofonía de una palabra con sonido similar, que significa “costumbre” (*Gewohnheit*). El *ethos*, como buena costumbre en común, se basa en que los hombres se dejan guiar en su actuar por actitudes elogiosas adquiridas, que los griegos caracterizaron como *aretái*, “virtudes”. Solamente una actitud ética firme, un hábito, que en una sociedad se ha arraigado como costumbre, puede asegurar —si en general algo puede hacerlo— que la libertad de los hombres en una cultura será respetada. Un *ethos*, cuyo sentido era asegurar el respeto de la libertad, se dio por primera vez en la historia universal en el siglo V antes de

Cristo con los griegos. Ése fue el *ethos* de la democracia que nació con ellos —y en ningún otro lado.

El núcleo de este *ethos* era el respeto habitual de la libertad y por ende de la dignidad del hombre individual. Los portavoces de los estados que apelan al derecho de la autodeterminación de los pueblos, al mismo tiempo que dañan permanentemente los derechos humanos, se encuentran hoy ante una situación favorable para ellos, pues hay un alto número de filósofos que relativizan el *ethos* democrático de la libertad, creyendo así servir al diálogo intercultural. Se apoyan sobre todo en dos argumentos. El primero sostiene que el *ethos* de la libertad es, como cada *ethos*, solamente la costumbre de una cultura determinada —en este caso, de aquella cultura occidental que parte de Europa y que se extiende, sobre todo, a través de los Estados Unidos. Por consiguiente, según este argumento, el que se les exija hacer suyo este *ethos* contradiría el derecho de autodeterminación de los pueblos que no pertenecen a dicha cultura.

Este argumento no puede ser rechazado de antemano, puesto que la procedencia histórica del *ethos* de la libertad democrática en la cultura europea es algo que no puede discutirse. Filósofos que, como Jürgen Habermas —renombrado representante de la escuela de Frankfurt—, se orientan según el pensamiento de Kant, creen que se puede recusar este argumento apelando simplemente a la diferencia entre “génesis” y “validez”. Ellos arguyen que el respeto democrático por la persona individual tiene una génesis histórica, atada a una cultura determinada, pero que la validez, es decir la obligatoriedad universal de este respeto, es independiente de esta génesis. No quiero discutir este argumento, sino solamente señalar que es tan impotente como la ya mencionada observación respecto de algunas contradicciones en el comportamiento de los que detentan el poder político. La justificación argumentativa de la validez de una norma no conduce, en sociedad alguna, a su adopción. Esta adopción sólo depende de que la norma sea vivida independientemente de todo argumento, es decir, depende más bien de un *ethos* correspondiente como costumbre autoevidente. La costumbre, a diferencia de la justificación argumentativa, sí se da gracias a una génesis histórica.

Sólo porque el *ethos* le es familiar al hombre de una cultura como autoevidencia, antes de toda objetivación, puede ofrecerle una pa-

tria para su acción. No es casual que la palabra *ethos* caracterice en el lenguaje prefilosófico de los griegos el lugar de estadía permanente, la morada de los seres vivos. Tampoco es una casualidad que, en latín, del verbo *habere* se derive no solamente el sustantivo *habitus*, por ende la caracterización del fundamento individual de un *ethos*, sino también el verbo *habitare*, que significa “morar”. Ninguna demostración filosófica de la validez de las normas morales puede otorgar arraigo a los hombres, brindarles un sitio en el que “habiten” —en sentido esencial— en común, como seres actuantes. Los múltiples filósofos que hoy creen que su principal tarea en nuestro tiempo es el fundamentar normas para una moral universal que trascienda la totalidad de las culturas, sólo contribuyen así al creciente sentimiento de desarraigo (*Heimatlosigkeit*) del hombre contemporáneo.

Si llegara a suceder que la democracia deviniese patria para los hombres de todos los pueblos, y si se practicasen las normas fundamentales de los derechos humanos como costumbres antes de toda objetivación, resultaría de allí para la filosofía una tarea más importante que aquélla de la fundamentación de las normas: ella debería mostrar que es posible un *ethos* de la democracia como costumbre, y precisamente un *ethos* que no se halle meramente en consonancia con la tradición de la cultura europea occidental, sino que históricamente pueda también vincularse con el *ethos* de otras culturas. Sólo un *ethos* semejante sería también conciliable con las costumbres tácitamente transmitidas de otras culturas; no dañaría el derecho de autodeterminación de los pueblos y tampoco traería consigo el peligro de arrebatar mundialmente su patria cultural a los hombres. Pero antes de intentar probar que semejante *ethos* de la democracia, mundialmente aceptable, es posible históricamente, debo antes abordar el segundo argumento de los críticos del *ethos* europeo de la libertad.

Él es sobre todo esgrimido por los críticos del mundo occidental en el Islam y en Asia del Este. Se acusa al *ethos* democrático de la libertad de ser la raíz del individualismo subjetivista, el que finalmente tiene como consecuencia la pérdida del *ethos* de cada cual así como el desarraigo anteriormente mencionado. Hay que tomar esta crítica en serio. El derecho humano fundamental es el de la libertad de opinión, pues uno puede discutir sobre cuáles derechos humanos existen individualmente y lo que ellos significan; pero todo esto presupone que por

lo menos se dé un derecho humano reconocido por todos: el derecho a la libertad de la propia opinión, pues cualquiera que hace causa de una determinada posibilidad de interpretación de los derechos humanos, presupone ya este derecho. El derecho humano fundamental de la libertad de opinión parece, sin embargo, conminar a que todo sea supeditado a la controversia, incluso el *ethos*. Si, como hoy ocurre, todo debe tornarse en tema de discusión en la discusión democrática, esto debe también valer para las normas vividas como buenas reglas del actuar. Sin embargo, precisamente con esta tematización, el *ethos* pierde necesariamente su carácter obligatorio, pues él lo posee precisamente porque le es familiar a una comunidad de hombres de modo atemático, habitual y anterior a toda objetivación.

Este desarrollo tiene algo de trágico: precisamente porque en la modernidad europea el *ethos* de la democracia ha alcanzado por primera vez su pleno derecho, porque la libertad de opinión ha sido reconocida expresamente como elemento fundamental de la libertad democrática, este *ethos* se ve continuamente socavado a través de las controversias que la libertad de opinión posibilita. El síntoma más nítido de este desarrollo es la expectativa prevaleciente en las sociedades industriales avanzadas de que se sentencie a todas las costumbres, que hasta entonces valían aún como buenas, para que estén disponibles según las circunstancias. La libertad se desarrolla como derecho a emanciparse de la —hasta ahora aceptada— buena costumbre. Esto pudo ser posible porque la modernidad fundó el puesto del hombre en el mundo sobre el principio de la subjetividad, es decir, sobre el desenvolvimiento de la libertad. La declaración de los derechos humanos en los Estados Unidos y en Francia en la era de la Ilustración fue la expresión política de este principio.

Mientras tanto, se ha extendido mundialmente un profundo malestar contra el *pathos* ilustrado del progreso en dirección de un despliegue siempre cada vez más libre de la subjetividad, puesto que los hombres perciben que, con la pérdida del carácter obligatorio del *ethos*, su acción pierde arraigo. Como respuesta a esta situación han nacido los regímenes políticos totalitarios y fundamentalistas de nuestro siglo. Ellos descansan sobre la suposición de que uno puede mantener o restituir un *ethos* solamente a través de la supresión de la libertad de opinión. Esta suposición es compartida también por los

críticos islámicos y de Asia del Este del *ethos* democrático de la libertad. Ellos creen que la libertad democrática de opinión socava el *ethos* de la democracia, puesto que, en tanto tal, ella está dirigida también contra la posibilidad de un *ethos*.

Sin embargo, con esta suposición se desconoce la conexión íntima e indisoluble entre la controversia política y el *ethos* de la democracia: una controversia sólo puede ser reglada de modo efectivo *como* disputa, si las partes no se ignoran mutuamente. Para evitar eso, se necesita algo en común, un fundamento para un entendimiento válido con incuestionable autoevidencia. Ahora bien, para ello, justamente entran en consideración sólo las reglas de comportamiento de un *ethos* que son vividas en el espacio político, antes de toda objetivación. Precisamente la controversia política hace necesario un *ethos* democrático. Los críticos de la libertad de opinión desconocen esta conexión: el mundo moderno no necesita del *ethos* para que se evite la controversia política, sino para que con él pueda ella darse *como* disputa. Es exacto que el subjetivismo moderno conduce a una atrofia progresiva del *ethos* y, por ello, cuestiona interiormente a la democracia. Sin embargo, no se puede detener este proceso poniendo fin a la libertad de opinión y a la controversia.

Entonces, la pregunta es: ¿tenemos en general necesidad de controversias? Por cierto, por todos lados donde se actúa políticamente nos topamos fácticamente con esta disputa. Pero, ¿no es por lo menos pensable una vida en común pacífica, como un estado ideal, en la que toda disputa termine? ¿No debe estar determinada nuestra vida política en común por la meta de alcanzar tal estado, aun cuando no podamos hacer otra cosa que sólo acercarnos siempre un poco más a dicha meta? Los filósofos han soñado desde Platón con tal estado ideal, puesto que ellos como científicos aspiran a una comunidad en la verdad, que en principio trascienda la controversia. Incluso Habermas se halla en aquella tradición, puesto que él ha tomado de Karl-Otto Apel la idea de que quien interviene en una discusión —como en una controversia política— presupone como ideal una posibilidad de comunicación en la que finalmente todos lleguen a un acuerdo mutuo.

Un ideal semejante, de coincidencia sin reservas, puede tener pleno sentido para la ciencia, por lo menos para la ciencia natural moderna, pero no le hace justicia al carácter de la controversia políti-

ca. Ya Aristóteles en el sexto libro de su *Ética a Nicómaco* había distinguido en principio la *phronesis*, la “sabiduría” que es utilizada en las discusiones políticas, del modo de pensar de la ciencia, de la *episteme*. Kant precisó esa comprensión a través de su concepto de la facultad del juicio reflexionante. Él caracteriza a aquel que hace uso de su capacidad judicativa reflexiva como un hombre “de manera ampliada de pensar”. Tal hombre se traslada al lugar de cualquier otro hombre que juzga, cuando emite un juicio y reflexiona sobre su propio juicio bajo la luz del posible juicio de los demás. Sólo con opiniones reflexivas de esa naturaleza se puede tomar parte en una discusión política de modo exitoso, pues solamente tales opiniones tienen, en general, una oportunidad de ser tomadas en consideración por los demás en una discusión.

A través de la reflexión de mi opinión, comparándola con las opiniones de los demás, me volveré consciente de las perspectivas subjetivas de mi juzgar. Estas perspectivas resultan del hecho que, en mis juicios, yo tengo otros horizontes que los demás hombres. Los horizontes son los espacios de juego para las opiniones de los hombres. Cómo eso ha de ser comprendido fue esclarecido por Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología: los horizontes determinan la dirección y el orden sucesivo en los cuales nosotros, a partir de no importa qué acontecimiento de nuestra vida con el cual podamos estar en cada caso ocupados —trátase de un hombre, una cosa, una institución, un pensamiento o lo que fuere—, podemos pasar a otros acontecimientos. Formulado de otro modo, adónde remitan, de acuerdo a su sentido, aquellos acontecimientos de nuestro mundo a los cuales prestamos nuestra atención en un momento dado, depende de los horizontes. Cada horizonte es una conexión de remisión, por la que nos dejamos guiar cuando captamos no importa qué posibilidad de nuestro comportamiento. Al elegir estas posibilidades no estamos determinados por los horizontes, pero es a través de ellos que en efecto están trazadas las vías que en general *podemos* tomar en nuestro comportamiento futuro.

En este sentido, todo hombre vive —como decíamos con justicia— en su propio mundo, y de él depende en primer lugar para sus juicios. Sólo la manera ampliada de pensar de la facultad del juicio reflexionante nos da la posibilidad de superar las fronteras de nuestros

propios horizontes y, por decirlo de algún modo, de movernos yendo y viniendo entre el mundo propio y los mundos de los demás. Mas este ir y venir no significa que por él podamos superar completamente el vínculo que nos ata a los horizontes de los cuales partimos en nuestros juicios. Esto también vale para el mundo político en común. Éste es asequible sólo de modo tal que, partiendo cada vez de los propios horizontes particulares de sus miembros, se abren para ellos los horizontes de los otros.

Precisamente eso distingue el uso reflexivo de la facultad de juzgar de su uso en la ciencia. En este caso, se les pretende adjudicar a los juicios una objetividad que les permita superar de un modo definitivo la particularidad y la pluralidad de los horizontes. Con el poder de convencimiento objetivo de los juicios científicos puedo dominar, en el orden de las ideas, a mi interlocutor, por lo que aquí es pensable una comunicación ideal en la cual hallaría término no importa qué controversia. Con los argumentos de la facultad de juzgar reflexionante en una discusión democrática, por el contrario, puedo dar lugar a que mis contrincantes me escuchen y posiblemente hagan suyas mis argumentaciones, sobre la base del uso reflexivo de su propia capacidad judicativa. Pero para ello, para que hagan esto, no hay en absoluto garantía alguna.

A través del "ir y venir" entre el mundo propio y el mundo de los demás perteneciente a la facultad del juicio reflexionante, se abre para los hombres, ya antes de toda ciencia, el mundo-*uno* común a todos ellos, el mundo como horizonte universal que abarca a todos los horizontes particulares. La forma más acusada de esta apertura hacia un mundo común es la controversia política en la democracia. Puesto que en esta disputa se trata de decisiones que conciernen el actuar en común, experimentamos a través suyo el mundo común como un espacio abierto que da lugar a los distintos horizontes en los cuales nos orientamos en nuestro actuar. La apertura de esta dimensión se muestra en que todos los que tienen derecho de participar en la controversia política, es decir, todos los ciudadanos, pueden exponer públicamente su opinión. En el carácter público de la controversia se muestra que el mundo político de la democracia es algo así como un espacio abierto, pues todos los ciudadanos pueden hacer valer sus horizontes en esta disputa. En alemán se puede expresar lingüísticamente esta

conexión, puesto que la palabra alemana *öffentlich* —que es equivalente al concepto romance y castellano de “público”— se conecta con la palabra “abierto”: *offen*.

El carácter público es una marca distintiva de la democracia, puesto que la controversia la convierte en un mundo común, y este mundo se abre como espacio abierto solamente a través de la multiplicidad de opiniones. El mundo político sólo se da en la medida que se auto-manifiesta en el devenir elocuente de las múltiples opiniones que se refieren a él. Así se destaca cómo, a través suyo, aparece el carácter mundano del mundo mismo —el albergar múltiples horizontes. Lo característico del mundo político de la democracia yace en que él se manifiesta en este sentido peculiar. Pero este manifestarse está vinculado a la pluralidad de las múltiples opiniones en mutua discusión. El espacio abierto del mundo democrático no está allí simplemente de modo estático, sino que —como Hannah Arendt ha sido la primera en reconocer— debe mantenerse abierto especialmente a través de la tensión entre las múltiples opiniones políticas en controversia. Por ello, la controversia es imprescindible para la democracia, y la representación de una comunidad ideal de comunicación, calcada de la ciencia, contradice profundamente su espíritu.

La controversia presupone la libertad de opinión. Esta libertad viene a ser demostrada por el hecho de que ningún ciudadano se ve impedido de construir y expresar públicamente sus opiniones a partir de sus horizontes. Debido a esta conexión, las decisiones que se toman en el mundo político se ven acompañadas esencialmente de una tentación: uno desearía imponer las posibilidades de acción que aparecen como las correctas a partir de los horizontes del juzgar propio, sin abrirse a los horizontes de los demás a través del uso reflexivo de la facultad del juzgar. Aquél que cede ante dicha tentación, en principio se halla presto para la violencia. Allí donde domina la violencia, se agota la disposición a la amplitud en el modo de pensar.

Cada violencia es el inicio abierto o velado de un combate por la vida y por la muerte, porque ella es una coerción que se basa en la amenaza de peligro para los demás, y el peligro significa en última instancia que la vida se halla en juego. A partir de aquí resulta que el *ethos* del mundo político sólo puede fundarse en una actitud que impida la utilización de la violencia entre aquellos que participan en

una controversia y que posibilite la paz en su vida en común. Esta paz no debe ser confundida con una ausencia de tensión, que no sólo impediría el combate por la vida y por la muerte, sino también la lucha entre las opiniones. Ya que el mundo público, político, se mantiene abierto a través de la controversia, la actitud ética sobre la que se basa la comunidad de ciudadanos en un mundo semejante, debe justamente ser reconocida a través del respeto por el que los otros llegan a otros juicios a partir de sus propios horizontes, tal como lo hago yo mismo.

Pero, ¿qué pueden lograr los hombres desistiendo de la violencia contra los demás al aspirar imponer sus propias decisiones de acción? Si en el mundo político yo hago uso de la violencia para imponer mi opinión, yo impido que los otros se manifiesten en la controversia pública como ciudadanos con sus propias opiniones condicionadas por sus propios horizontes. Aquel que hace uso de la violencia le arrebató al otro el espacio de juego para este manifestarse y pretende hacerlo sólo suyo. En esa medida, la naturaleza del *habitus* ético —de la actitud sobre la que se basa el mundo político público— debe ser tal que nos deje limitarnos en nuestro propio manifestarnos en el mundo, que deje así a los otros el espacio para que su propia libertad de opinión pueda manifestarse.

Un comportamiento semejante ha sido efectivamente conocido por los griegos, con los cuales nació la democracia. Lo caracterizaron como *aidós*. Su rasgo característico fundamental es un contenerse que acompaña el aparecer propio en el mundo, mediante el cual se da campo para el aparecer de los otros. A este contenerse pertenecen los modos de comportamiento a través de los cuales se les presta a los otros solícito cuidado (*geschont werden*) y se les tiene consideración. En castellano, quizás la palabra “pudor”, en alemán *Scheu*, es el concepto que mejor corresponde a este sentido. Como puede concluirse del mito en el diálogo juvenil de Platón, *Protágoras*, los griegos eran conscientes de que el *ethos* es fundamentalmente el pudor a través del cual es posible la vida en común en un mundo político. De acuerdo con la conocida aserción kantiana, el Estado también puede existir como un “Estado diabólico”. Pero esto no vale para la democracia; como mundo de la controversia pública, ella debe apoyarse en un *ethos* del pudor que prevalece en la ciudadanía. Debido a que el libre

juego democrático de la controversia descansa sobre el pudor, no es ninguna casualidad que los regímenes totalitarios de nuestro siglo han abandonado todo pudor, y han aniquilado como a insectos a los grupos humanos que ellos han declarado indeseables.

El *ethos* del pudor es históricamente el *ethos* originario de la democracia. Fue descubierto mucho tiempo antes de que en la filosofía moderna llegase a dominar el principio de la subjetividad. Este principio, en la era de la Ilustración, dio lugar a la declaración de los derechos humanos. Mas esto no significa que el respeto por la dignidad del hombre individual, que debiera ser políticamente asegurado por los derechos humanos, se deje fundar exclusivamente de un modo subjetivista. El origen auténtico de este respeto es la actitud ética del pudor, posible ya antes del surgimiento del subjetivismo. A pesar de ello, uno podría esgrimir contra ese *ethos* democrático la objeción de que se trata de una interpretación típicamente europeo-occidental de la vida en común de los hombres y que, por ello, no debería pretender tener validez mundial alguna. Con esto me vuelvo hacia la cuestión aún abierta, de si el *ethos* democrático de la libertad puede conciliarse con el *ethos* de otras culturas, o si la expansión mundial de la democracia despoja de patria para su actuar a los hombres de las culturas extra-europeas.

Para responder a esta pregunta podemos partir de la comprensión que hemos finalmente ganado, y que consiste en que, a través del carácter público del mundo político, recién se manifiesta la apertura del mundo mismo como un espacio que otorga sitio a múltiples horizontes. El mundo como espacio de apertura, entendido de ese modo, se abre a través de la controversia democrática, por decirlo así, por segunda vez. Su carácter de apertura ya no permanece más oculto, sino que él mismo se manifiesta en la medida en que aparece como lo público. Con el nacimiento de la democracia con los griegos acontece el "abrirse" del mundo mismo como un espacio abierto, de modo similar a como decimos que el capullo de una planta, o una sombrilla, "se abren". Un abrirse semejante, o auto-manifestarse, sin embargo, sólo es comprensible como movimiento contrario a una clausura o a un auto-cerrarse. Que el ser abierto del mundo en el mundo político acontezca de un modo novedoso —vale decir, como lo público— presupone por ende una clausura u ocultación preliminar del mismo

mundo. Cuando el mundo público, político, de la democracia descansa sobre un mundo cerrado y oculto, esto también debería valer para su *ethos* del pudor. La pregunta fundamental es, por tanto, si y en qué sentido se puede hablar de tal mundo oculto con un *ethos* del pudor que le es propio.

En efecto, en los griegos había un mundo cerrado que constituía el trasfondo de la apertura novedosa del mundo como mundo político y, por decirlo de algún modo, como trampolín para su nacimiento. Este mundo era el hogar, el *oikos*, la morada de la vida en común de las grandes familias de la antigüedad. Él era la comunidad en la cual tenía lugar la conservación de la vida, precisamente en su doble modalidad como satisfacción de las necesidades que deben ser cubiertas diariamente para la preservación de la vida individual, y como el asegurar la preservación de la vida de la especie humana a través de la procreación y la crianza de los hijos. La vida social de los griegos estaba marcada por la diferencia fundamental entre la apertura y la clausura, puesto que habían dos espacios vitales: por un lado, la *polis*, la comunidad civil de la ciudad y, por el otro lado, el *oikos*, la comunidad de la familia en el hogar; la *polis* por su carácter público se distinguía del *oikos* con su ocultamiento. De ese modo, se puede decir que la auto-apertura del mundo político obtenía su sentido del hecho que se consumaba en oposición al ocultamiento del hogar.

La acción en el espacio vital del *oikos* —expresado en el lenguaje de Habermas— tenía el carácter de la acción instrumental; se orientaba en el campo de relaciones entre los fines de la subsistencia vital y de los medios apropiados para ella. De ese modo, el “hogar” constituía una conexión de remisiones y con ello un mundo en el sentido del concepto de “horizonte”. Este mundo era, en un sentido literal, el “mundo de la vida” de los griegos: vivir es el modo de ser que puede ser caracterizado a través de la autoconservación. La acción instrumental del hombre se desprende originalmente del hecho de que experimenta urgencias que le indican la necesidad de su propia autoconservación como ser viviente. A través de Husserl el concepto fenomenológico de “mundo de la vida” se ha convertido en un término filosófico que entretanto se ha expandido mundialmente. Pero hasta ahora no queda claro qué es exactamente lo que hay que entender bajo ese concepto. Yo primero propongo darle un contenido intuitivo a

este concepto acudiendo a la historia, es decir, utilizándolo como caracterización del mundo del *oikos*, de la preservación de la vida.

Si el mundo oculto del *oikos* constituye el fundamento del mundo público de la controversia democrática y con ello también del *ethos* del pudor, se plantea la pregunta de si podemos hallar un mundo semejante fuera de la cultura europea. Pero la pregunta se responde ya desde el momento en que se la plantea: la vida en común en la familia y el arraigo de la conservación de la vida humana individual y de la especie en la morada de la familia parece ser uno de los pocos fenómenos sociales que uno puede considerar con confianza que se expandieron por toda la humanidad y que todavía se dan en extensas partes de la tierra.

Por lo menos para las altas culturas del Cercano Oriente y de Asia del Este parece difícil dudar que la vida familiar en común, como sitio tradicional de la preservación de la vida, ha constituido el fundamento de la vida humana. Por ejemplo, en Japón, la casa de la familia todavía es hoy, como en los griegos, un sitio del ocultamiento, un “adentro” que se distingue nítidamente del “afuera” del resto del mundo. Hoy en día se olvida demasiado ligeramente el hecho de que la vida en común, del tipo del *oikos*, quizás ha constituido el fundamento elemental de todas las grandes culturas, por lo menos en los pueblos sedentarios, porque en las naciones industriales avanzadas el rol tradicional del *oikos* ha sido retomado desde su nacimiento en el siglo diecinueve en gran parte por lo que nosotros caracterizamos como “la sociedad”. Pero el mundo de la familia se mantiene firmemente en el recuerdo del mundo occidental, porque los críticos del subjetivismo occidental en el Islam y en Asia del Este, antes mencionados, ven sobre todo a través de él amenazada la estabilidad de la familia, que es la base de sus culturas.

El mundo de la vida, de la común acción instrumental para la conservación de la vida, no requiere, por otro lado, tener la configuración social de las antiguas grandes familias. Hay indicios que señalan que el mundo de la vida conserva su carácter hogareño aun bajo las condiciones vitales radicalmente transformadas del mundo moderno occidental; así, por ejemplo, el hecho de que caractericemos la problemática por la que nos ocupamos de las condiciones sociales y naturales de la preservación de la vida de la sociedad moderna con dos

conceptos que conservan la palabra griega *oikos*: “economía” y “ecología”. Los rasgos del *oikos*, en el carácter de la continua preservación de la vida, perteneciente al mundo de la vida humano, no se han olvidado totalmente hasta hoy. Por cierto, hoy se cierne el peligro —a través de la desintegración de la pareja y de la familia en las naciones industriales occidentales avanzadas— de que se pierda la posibilidad de una experiencia de los rasgos familiares del mundo del *oikos*. Pero éste es otro orden de problemas.

Si se presupone que la preservación de la vida en un espacio vital del tipo del *oikos* contiene una experiencia general humana de la vida en común, esto nos da la oportunidad de comprender el *ethos* de la democracia como una costumbre que también puede conciliarse históricamente con el *ethos* de otras culturas. Pero para ello, debemos mostrar que el *ethos* del pudor no comienza recién en el espacio público de la democracia, sino ya en el *oikos*.

La vida en el *oikos* en las grandes familias de la antigüedad griega, pero también en otras culturas, se caracterizaba porque tres generaciones vivían juntas bajo el mismo techo. Esto es más que una constatación de relaciones históricas casuales: puesto que el *oikos* era la comunidad de la preservación de la vida, sus miembros debían, por decirlo así, aparecer el uno al otro como representantes de un estadio determinado de la preservación de la vida. Ahora bien, hay tres estadios semejantes: la vida vigorosa y floreciente de la tercera generación —la generación de los jóvenes—; aquélla de la vida decadente encaminada hacia la muerte de la primera generación —la generación de los abuelos—; y la vida consolidada y planificada por el trabajo de la generación intermedia —la generación de los adultos—. Puesto que la vida en común en el *oikos* estaba al servicio de la preservación de la vida, sus miembros día a día inevitablemente tenían la experiencia fundamental de la oposición entre el talante vital de las distintas generaciones.

La impresión elemental de la vida que daba el hogar era, por tanto, una experiencia que —con un concepto de la época tardía de Husserl— se puede caracterizar como “generativa”. El contenido de esta experiencia era la tensión entre vida generativa ascendente o descendente, el conflicto entre el florecer de la existencia humana en su proximidad aún no perdida al nacimiento, y su fenecer en la cercanía

creciente a la muerte. La experiencia del conflicto en el *oikos* estaba en todo momento acompañada de la tentación, experimentada por los competidores generacionales en la conservación de la vida, ora de expulsar fuera de la vida a sus rivales, ora de no dejarlos ingresar en ella. La tensión entre el talante de los modos fundamentales de vida generativamente opuestos podía ser experimentada por los miembros de las distintas generaciones como una lucha cruel por la autopreservación de los viejos contra los jóvenes y de los jóvenes contra los viejos. Pero con semejante combate en torno a la vida y la muerte, al surgimiento desembozado del conflicto de los talentos generativos como violencia, el *oikos* mismo se habría aniquilado. Por ello la comunidad familiar previno este combate con la actitud del *aidós*.

El concepto *aidós* se puede interpretar en este contexto no solamente como “pudor” sino también como “vergüenza”. Lo que se quiere decir es que cada miembro de la familia le presta cuidado solícito a los demás habitantes del *oikos*. Este cuidado solícito consiste en que la fuerza vital floreciente y la decadente, es decir, el crecimiento de la vitalidad a través de la fecundidad sexual y el debilitamiento contrario de la vida a través de la enfermedad, vejez y muerte, no se exhiben. Uno se inhibe de dejar aparecer estos modos de manifestarse de la vida generativa, y los esconde de modo vergonzoso. El conflicto entre los talentos de las generaciones surgía abiertamente cuando los entonces jóvenes buscaban arrancarles la vida a los de la vieja generación y cuando esta generación se veía obligada por su lado a oponerse a ello. El conflicto permanece sin embargo en lo oculto, y el fundamento para ello lo ofrece el ocultamiento de la vida en común en el hogar, en el cual los procesos del crecimiento y decaimiento de la vida se sustraen de la mirada de los que viven fuera del *oikos*. A través de la salvaguarda de este ocultamiento, los miembros del hogar se dejan mutuamente vivir —en un sentido acentuado del “dejar”. Cada generación tiene su mundo generativo, y con el *aidós* los miembros de la familia se garantizan mutuamente el espacio para la coexistencia de estos mundos.

El despliegue de la dimensión de apertura como mundo público, político, se realiza como movimiento contrario al ocultamiento, al clausurarse del hogar. Pero *oikos* también es ya un mundo, una dimensión de apertura. El mundo del *oikos* se diferencia del mundo político,

porque en aquél la apertura del mundo todavía no asume el carácter de lo público, sino que esta apertura permanece oculta. Se ha mostrado ahora cómo esto es posible: por un lado, las generaciones en el ámbito vital del *oikos* experimentan de un modo elemental la apertura del mundo, puesto que se ofrece un sitio para sus mundos particulares y para sus horizontes generativos con sus respectivos talentos. Lo que procura espacio para la vida en los distintos horizontes no es, empero, otra cosa que el mundo como dimensión de apertura que garantiza su sitio a cada comportamiento que tiene lugar en horizontes. Por otro lado, el *oikos* es precisamente, como sitio de la coexistencia de los mundos generativos particulares, un espacio vital oculto, puesto que el *aidós*, el pudor como vergüenza disimulante, posibilita el cuidado solícito mutuo de los miembros de las generaciones en sus respectivos talentos. Por tanto, el mundo de la vida del *oikos* es, en efecto, el sitio en el que a diario los hombres están familiarizados con el mundo como lo que da apertura y espacio, y esto precisamente porque esta dimensión de apertura permanece oculta gracias al *aidós*.

De este modo se concretiza la vinculación del *ethos* del mundo político con el mundo originario de la vida del *oikos* que permanece en su trasfondo. Y así, el *aidós*, gracias al cual el hogar tiene su carácter mundano, es lo que permanece y, además, lo que garantiza el carácter mundano del mundo político, puesto que éste descansa en el pudor que a cada ciudadano le otorga el espacio para su libertad de opinión. El *aidós* como hábito ético no cae del cielo al nacer el mundo político de la democracia, sino que con él se retoma la costumbre fundamental del mundo de la vida hogareña. El sentimiento familiar que surge del *oikos* por el derecho a la vida de las otras generaciones, la actitud de cuidado solícito vergonzoso, se convierte así en el respeto por el derecho de los demás de juzgar y actuar en correspondencia con sus respectivos horizontes.

Tanto en el mundo hogareño, como en el mundo político, domina un antagonismo inextricable entre los horizontes particulares que los constituyen; cada uno de esos mundos otorga espacio, ora al antagonismo entre los mundos generativos, ora a aquél entre los respectivos horizontes propios del juzgar en la discusión política. El *ethos* del *aidós* impide en ambos casos la violencia a través de la cual se daría, a partir de este antagonismo, un combate por la vida y por la

muerte destructor del mundo en común. Hay, por ende, una conciencia no subjetivista de la dignidad humana, que es comprensible a los miembros de todas las culturas, en las que existe la experiencia fundamental del *oikos*.

Esto no significa que en todas las culturas con esta experiencia fundamental ya deba darse un *ethos* de la democracia; la democracia recién ha nacido con los griegos. Sin embargo, en efecto, sí se ha mostrado que este *ethos* históricamente puede conectarse con el *ethos* de todas las culturas semejantes y que, por ende, no convierte a los hombres que viven allí en unos apátridas —contra lo que piensan los críticos de Occidente en esas culturas. Sin duda, se podría preguntar, para terminar, si el *ethos* del pudor no pertenece ya al pasado, puesto que proviene de una tradición cultural hoy moribunda. Pero existe un indicio de que él también tiene una oportunidad en la humanidad interculturalmente fusionante del futuro: a fines de nuestro siglo lastrado de horrores se ha extendido mundialmente la indignación, acompañada de espanto, ante el maltrato de los hombres bajo regímenes totalitarios y fundamentalistas. En esta conmoción se anuncia *ex negativo* siempre la posibilidad de que el pudor frente a la dignidad humana del otro se vuelva una firme costumbre.

(Traducido del alemán por Rosemary Rizo-Patrón, revisado por Klaus Held)