

STEPHEN K. WHITE, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, Harvard University Press, Cambridge, 2009. 135 páginas.

Este libro está escrito por un norteamericano preocupado por problemas muy concretos de su sociedad. ¿Cómo deben aceptar a las personas extranjeras que vienen a vivir a Estados Unidos?

En la obertura del libro se deja claro cuál es el *nosotros* en el que se sitúa el autor y quiénes son los *otros* que deben ser aceptados. Explica que en el sur de Estados Unidos una bibliotecaria amiga suya tuvo la idea organizar celebraciones en torno a lemas como “Feliz Navidad” y el “Día de los muertos”<sup>1</sup> para intentar que los “hispanos” perdieran el temor a visitar una institución gubernamental como la biblioteca. La iniciativa tuvo éxito pero muchos ciudadanos se quejaron de que se gastara el dinero de sus impuestos en hacer carteles en español. “This is the United States, isn’t it?” (p. ix).

A partir de esta anécdota, el autor considera que la idea liberal de tolerancia y su *letting-be* no basta. Hay fuertes sentimientos en juego que la idea de la tolerancia escamotea. Para el autor este caso “muestra como una supuesta acción generosa, creativa y a pequeña escala por parte de un miembro del grupo cultural dominante hacia un grupo cultural minoritario con frecuencia recibe hostilidad y resentimien-

to, tanto a un nivel personal como gubernamental” (p. x)<sup>2</sup>. A partir de ello fija el objetivo de su libro: ofrecer un marco interpretativo para esas inclinaciones a la generosidad y la hostilidad. Tratándose de actitudes que se desencadenan a partir de sentimientos y estados de ánimo, no parece posible quedar ligado solo al *logos*. Estamos ante un asunto moral. ¿O político? Para no confundirnos, el autor lo califica de “ético-político” (p. 8). Con la intención de aportar algo a la teoría democrática en cuanto a cómo mejorar nuestras relaciones con las minorías, White ve necesario descender hasta los ciudadanos particulares e introducir la noción de *ethos*.

Una aportación democrática en nuestra época (no la única) debe ser infundir un nuevo *ethos* a los ciudadanos que les mueva a la “generosidad” y “debilite la hostilidad y el resentimiento” que puedan sentir hacia ciertos grupos (p. x).

Acudiendo a la idea de un *ethos*, White considera que está introduciendo una novedad (p. 105), por ello se cuida de precisar su significado. Para hacerlo más digerible dice con ayuda del *Oxford English Dictionary* que *ethos* es parecido a *spirit*. Aunque lo ofrece como una nove-

---

<sup>1</sup> En una edición tan impecable llama la atención que “Día de los muertos” se escriba sin tilde dos veces (p. ix).

<sup>2</sup> “They seem to show a creative, a small-scale, presumptive generosity by a member of a dominant cultural group toward a minority cultural group that is often on the receiving end of hostility and resentment, both at a personal level and at various governmental levels”.

dad, lo cierto es que *ethos* es una “palabra griega antigua” empleada por Aristóteles en su *Retórica* para referirse al “carácter moral del orador”, algo que tiene que ver con la “razón práctica” y con los “afectos”, como indica el propio autor (p. 113, nota 1). Lo emplean cada vez más teóricos políticos. Pero es necesario aclarar desde el principio qué significado específico tiene para él, diciendo lo qué es (pp. 2-10) y también, muy importante para evitar malentendidos, lo que no es (pp. 105-111)<sup>3</sup>.

White escribe desde y para una tradición política muy exitosa de la que no se quiere desvincular, la que sustenta las democracias occidentales (p. 7). Su aportación no es una crítica radical a sus fundamentos, como han hecho los postmodernos cayendo en el nihilismo (p. 3), sino un añadido, una revisión que puede servir para afrontar los retos que se nos presentan en el siglo veintiuno (p. 2).

Lo esencial del ciudadano que imagina White es que lleve a cabo sus compromisos con una actitud especial que él denomina una “ontología débil” (*weak ontology*, p. 3). La ontología comprende ideas sobre uno mismo, sobre los otros y sobre aquello que va más allá de lo humano. Son “compromisos

profundos” que al sustentar el *ethos* nos orientan en la vida de cada día; a pesar de ser algo tan esencial para las personas la clave para White es que no pasen a tener el “carácter absoluto de una convicción” (p. 4). La intención es que sean más vivibles políticamente.

White se sitúa entre dos bandos enfrentados; los postmodernos que al desarraigar cualquier fundamento son acusados de caer en el nihilismo y los fundacionalistas que según aquellos necesitan un suelo firme en el que pisar (p. 3). En el fondo en ambos casos se ha llegado a postura confortable. El ciudadano de White, en cambio, puede aceptar los puntos de vista postmodernos o tener fe religiosa pero en ningún caso considerará que con ello es capaz de desacreditar la otra opción (p. 3). Parece que nuestro autor trata de construir una pasarela para cruzar indemne en medio del fuego cruzado<sup>4</sup>, al parecer tan estéril.

Tras el *exemplum* y la *definitio*, llega el momento de diseñar la *via*, “el itinerario” (p. 4). La exploración teórica implica un recorrido espacial por el “paisaje ético-político” a través de “cinco espacios analíticamente distinguibles pero que se solapan” (pp. 7-8)<sup>5</sup>. Estos *spaces* o *sites* le

<sup>3</sup> White indica: “I will be employing *ethos* to refer specifically to affirmative ways in which we can engage more reflectively the distinctive challenges of late-modern life” [Emplearé *ethos* para referirse específicamente a los modos afirmativos con los que podemos hacer frente de forma más reflexiva a los retos propios de la vida de la modernidad tardía] (p. 2).

<sup>4</sup> “’tis hard to pass between the points of both unwounded” [es difícil cruzar entre los puntos de ambos sin ser herido]. Thommas HOBBS, *Leviathan* (1651), ed. de Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 3.

<sup>5</sup> Se trata de los espacios donde se trata: (i) la cooperación y su relación con la justicia; (ii) los “fundamentos” de los juicios y las acciones ético-políticas; (iii) los enfrentamientos por el reconocimiento de la identidad; (iv) justicia global, más allá del estado, que afecta a “los otros que están lejos”; y (v) las perspectivas de futuro de la democracia. Véase p. 8.

sirven para articular su argumentación ordenadamente, de forma calculada, como si desplazara su inteligencia y su percepción sobre un mapa. La imaginación espacial no solo afecta a esta comprensión del pensamiento. El problema con los inmigrantes “hispanos” (se insiste en su filiación más de una vez) tiene que ver en términos más generales con cómo nos relacionamos con los “otros que están lejos” (*distant others*). Una distancia, se apresura a aclarar el autor, que no tiene por qué ser solo geográfica. Puede entenderse en términos culturales, económicos, raciales o sexuales (p. 115, nota 22). La apoteosis de esta comprensión, de raíces tan hondas en el pensamiento occidental, especialmente calvinista, es la figura del *pilgrim* que el autor exhibe casi con ingenuidad (p. 25).

Para White la vida es semejante a un viaje cuyo único destino cierto es la muerte. Ninguna verdad absoluta está a nuestro alcance. La finitud humana nos genera una ansiedad que es inútil tratar de reprimir o trascender (p. 22). Con la muerte estamos ante algo inevitable, pero en el fondo esta llaga de nuestra naturaleza es una oportunidad que nos permite comprender que no hay verdades absolutas; que continuamente debemos seguir investigando. Los ciudadanos se convierten así en “viajeros perpetuos” (p. 22) tras un destino final que nunca alcanzan (p. 25).

Esta imagen de una búsqueda que nunca se satisface plenamente podría relacio-

narse con la idea de Hannah Arendt (1906-1975) del pensamiento como la labor de Penélope<sup>6</sup>, aunque en este caso se añade un sesgo especial que honra la “ansiedad de la finitud” (“anxiety of finitude”, p. 22) como un estímulo que tensa la vida para darle su tono adecuado. Algo que comparte de forma muy próxima Martha Nussbaum<sup>7</sup> y que tiñe a la ciudadanía de urgencias y persecuciones, sobre las cuales cabe preguntarse hasta qué punto tienen razón de ser.

Aunque emplea un lenguaje de evidentes resonancias religiosas, señala que *pilgrim* no implica necesariamente una dimensión religiosa (p. 25). Pretende que su visión sea más inclusiva. Lo religioso puede incluirse como una opción más del catálogo de creencias y valores personales, pero nada más. Del trasfondo religioso de su visión supuestamente secular (*non-theistic*), naturalmente, nada se subraya. El autor considera que ha podido quedarse con los conceptos quitándoles la cáscara religiosa sin mayor problema, poniéndolos *uno al lado del otro*, juntos y en equilibrio.

En la propuesta de White hay un intento por salir de una situación muy densa que impide la convivencia política. El problema para él deriva de las altas pretensiones que el hombre moderno ha asumido como posibles; nos hemos creído capaces de un saber perfecto y legítimos dueños de la naturaleza. De ahí se deriva que los grupos consideren que están en posesión de la verdad y que desde esa convicción pueden

<sup>6</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 110.

<sup>7</sup> Véase Martha C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2009, cap. 6, *passim*.

imponérsela a los demás. White piensa que debemos rebajar nuestras expectativas, pasar de las convicciones absolutas que nos emparejan intelectualmente con Dios a unas convicciones más terrenales, es decir, finitas, vulnerables, discutibles. Como si se tratara de bajar los grados a una caldera, White nos lleva a una percepción muy intelectual de la omnipotencia, que es en definitiva de lo que nos está hablando, algo que le lleva a resolverla con una propuesta *razonable*. Volviendo a emplear una imagen cristiana, señala que deberíamos reconocernos como “pastores del ser, más que amos del resto de la naturaleza” (pp. 93-94)<sup>8</sup>.

Esta salida *razonable-razonada* de la omnipotencia cierra en falso un problema muy hondo; la fuerza arrasadora de los individuos debe debilitarse (*weak ontology*), aflojarse, reducirse gradualmente, bajar la intensidad, pero cabe preguntarse qué nos mantendrá dentro de esos límites sanitarios y protectores. Qué nos va a contener. Cómo vamos a protegernos para no ceder a la omnipotencia. En definitiva, cómo se va a instalar ese nuevo *ethos* que agita como una banderola triunfante (o de tregua) en el gobierno de los ciudadanos. Hay mucha confianza en este libro en que con las palabras y la imaginación se puede cambiar la realidad, y en este caso, se puede alterar la vida pública. White insiste mucho en elegir las palabras adecuadas, que repite como la letra de un conjuro o una letanía, como si por sí mismas poseyeran fuerza transformadora. Señala que la razón sea “enfática pero contenida” (p.

111); que hay que pasar de una “*convicción absoluta*” a un “*compromiso más profundo*” (p. 23); o que hay que adquirir “un sentido mínimo de auto-contención moral” (p. 5). Pero ¿basta el logos para llevar a buen fin su epopeya?

Otra cuestión de relieve es cómo resuelve el acercamiento al otro. El punto de partida es el desconocimiento mutuo. Hablando desde la posición de superioridad que reconoce desde el principio considera que puede ser apropiado acercarse a los inmigrantes hispanos yendo a los lugares donde se desenvuelve su vida, “clubs, hogares, o iglesias” (p. 110); ir hacia ellos como viajeros en lugar de limitarnos a recibirlos en nuestras casas como invitados o huéspedes (p. 110). Esta comprensión del acercamiento con la que termina su escrito parece un reflejo (¿involuntario?) de una imagen de nuevo cristiana que White trata al inicio del libro: la del predicador cuáquero John Woolman (1720-1772) que dedicó gran parte de su vida a visitar “metódicamente” las casas de los esclavos del sur de Filadelfia, no para predicar la verdad sino más bien para expresar su compromiso con las enseñanzas cristianas y su oposición a la esclavitud (p. 23).

White debe de entender que estimular el movimiento del ciudadano-viajero servirá para estimular su movilidad mental. La movilidad que trata de fomentar en la percepción de los ciudadanos sobre el mundo externo, y la consiguiente aceptación interior de nuevas realidades, algo que les permitirá salirse de las fronteras

<sup>8</sup> “[S]hepherds of being, more than masters of the rest of nature”. White está citando a William Connolly.

que tienen demarcadas, es expresada con movimientos externos, tal vez por ser más fáciles de explicar y probablemente también más fáciles de aceptar por los lectores del libro.

Se da cuenta de las muchas limitaciones que acarrearán las identidades fijas y excluyentes, pero su manera de sortear estos escollos es la de taparlos con palabras articuladas con pulcritud y coherencia. Sin atreverse a entrar en el mundo interno de los ciudadanos, apenas es capaz de desvincularlo con tibieza de la moral para dejarlo en manos de la ética aristotélica que adopta como un aval laico de prestigio; pero lo adopta sólo superficial-

mente. Su visión del *ethos* resulta una enseñanza que a pesar de todo tiene un tono muy moralizante.

Una parte valiosa del libro aflora al tratar a Jacques Derrida (1930-2004) y su comprensión de la democracia como un “continuo juego entre la presencia y la ausencia” (p. 86). En una obra tan llena de presencias, esta salida a lo “descentrado” y “difícil de aprehender” (p. 87) enriquece la lectura de un libro cuyas ausencias son un aliciente para meditar sobre qué clase de democracia queremos recrear y vivir.

Laura Adrián-Lara