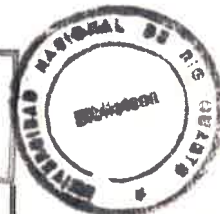


T.194

Ej. I

T.194
NO SE PRESTA



Universidad Nacional de Río Cuarto

Facultad de Ciencias Humanas - Maestría en Ética Aplicada

Tesis final

UNIVERSALIDAD Y EXPERIENCIA HISTÓRICA.

**La aplicación histórica de las normas éticas universales
y la obra de Heinrich Böll**

Presentada por:

Jutta H. Wester

Director de Tesis:

Dr. Dorando J. Michelini

Septiembre de 2000

Resumen

La presente tesis tiene como objetivo el esclarecimiento de la relevancia de la literatura a la hora de abordar la problemática de la aplicación de las normas éticas universales a situaciones históricas concretas. Con el fin de establecer un marco teórico adecuado en el abordaje de esta temática - en la que se entrecruzan diferentes disciplinas como la filosofía y la ética aplicada, la estética, la hermenéutica y los estudios literarios - se bosquejan diferentes horizontes conceptuales que contribuyen a determinar el anclaje sistemático de la aplicación histórica de las normas éticas universales y su relación con los discursos ficcionales - no-argumentativos, pero capaces de evocar realidades y ofrecer la posibilidad de hacer experiencias históricas. El análisis interpretativo de la obra narrativa y ensayística del escritor alemán de posguerra Heinrich Böll - que se destaca por su especial compromiso social y político con la realidad histórica concreta y por su decidido ánimo moralista y humanista - sirve de paradigma ejemplificador para mostrar el profundo y complejo entrelazamiento entre la ética, las normas con pretensión de validez universal y la realidad histórica, así como para precisar - frente al discurso filosófico argumentativo, capaz de emitir enunciados válidos más allá de las situaciones históricas, de las preferencias personales y de los contextos particulares - los alcances y límites del discurso literario histórico en lo que se refiere a su capacidad de crítica y emancipación.

Abstract

The aim of this thesis is to clarify the relevance of literature when considering the issue of applying universal ethical norms to specific historical circumstances. Different conceptual perspectives are attempted in order to set up an appropriate theoretical framework for the development of this subject, in which different disciplines such as philosophy, applied ethics, aesthetics, hermeneutics and literary studies are interrelated. These perspectives contribute to determine the systematic anchoring of the historical application of universal ethical norms and their relationship with fictional -non argumentative- discourse, capable of evoking realities and offering the possibility of creating historical experiences. The interpretative analysis of the post war German writer Heinrich Böll's essays and narrative work -characterized by its special social and political commitment with the specific historical reality and by its definite moralistic and humanistic mood- stands as an exemplary paradigm to show a deep and complex integration between ethics -intended universally valid norms- and the historical reality. Furthermore, considering the argumentative philosophical discourse that is capable of formulating valid statements regardless of historical situations, personal preferences or particular contexts, the analysis also specifies the extent and limitations of the historical-literary discourse as far as its critical and emancipation capacities are concerned.

El arte ha llegado a ser, de hecho, la primera maestra de los pueblos.

(Hegel, *Ästhetik*: 76)

“¿Qué sabríamos del amor, del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo eso que llamamos el sí mismo, si la literatura no lo hubiera verbalizado y articulado? ... lo que parece más opuesto a la subjetividad ... es el medium mismo y único en el que nos podemos comprender.” (Ricoeur, 1997: 132)

Agradecimientos

Este trabajo es fruto de los estudios realizados en el marco de la Maestría en Ética Aplicada, organizada por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto, y de los estimulantes aportes de sus docentes, que han brindado su tiempo y su entusiasmo, impulsando la reflexión sobre los problemas éticos de nuestro mundo científico-tecnológico y la necesidad de cooperar en el sentido de una responsabilidad solidaria en la solución de los conflictos globales. A la culminación de esta tesis contribuyeron, asimismo, los subsidios otorgados por parte de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Río Cuarto y del CONICOR (Consejos de Investigaciones de la Provincia de Córdoba) para financiar los proyectos dirigidos por el Dr. Dorando J. Michelini sobre la problemática de la fundamentación y la aplicación de la ética en la actualidad. No en último lugar agradezco al Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y a su presidente, el Prof. Dr. Peter Hünemann, por el apoyo recibido en forma de una ayuda de investigación. Mi agradecimiento más profundo va dirigido también a todos los amigos y colegas, quienes alentaron mis estudios e inspiraron respuestas a un sinnúmero de cuestionamientos novedosos. Finalmente, agradezco a mi familia por la comprensión, la paciencia y el apoyo brindados, confiando en que estas páginas contribuyan en algo a esclarecer los problemas y conflictos que atentan contra la construcción de un mundo más justo y solidario.

Índice

1. Introducción	6
2. Las normas éticas universales y su aplicación históricamente situada	16
2.1 Ética y moral	16
2.2 La racionalidad consensual-comunicativa	26
2.3 El principio del discurso argumentativo	31
2.3.1 <i>Las idealizaciones constitutivas del discurso argumentativo</i>	31
2.3.2 <i>El discurso argumentativo y las pretensiones de validez</i>	34
2.3.3 <i>La fundamentación última pragmático-trascendental de la ética</i>	38
2.4 Discurso, aplicación y validez de las normas morales.....	41
2.4.1 <i>El principio de aplicación</i>	41
2.4.2 <i>Los usos de la razón práctica</i>	47
2.4.3 <i>El autoesclarecimiento hermenéutico y el discurso primordial</i>	56
3. Experiencia estética y comprensión de la verdad	64
3.1 Literatura, moral y verdad.....	65
3.2 Hermenéutica y comprensión del sentido	73
3.2.1 <i>Lenguaje e historicidad</i>	73
3.2.2 <i>Conocimiento de la verdad y comprensión del sentido</i>	76
3.3 Experiencia de la verdad y experiencia estética.....	79
3.3.1 <i>Conversación y lectura comprensiva</i>	79
3.3.2 <i>La idealidad del texto poético</i>	82
3.3.3 <i>Ficción y experiencia estética</i>	85
3.4 Comprensión y validez	90
3.4.1 <i>Hermenéutica y crítica de las ideologías</i>	90
3.4.2 <i>Los actos de habla literarios como actos de habla ilocucionariamente depotenciados</i>	94
3.4.3 <i>Las pretensiones de validez del acto de habla literario</i>	98
3.4.4 <i>El texto literario y los discursos históricos</i>	106

4.	La novela y las crisis de la cultura	110
4.1	La novela y la cultura moderna secularizada	110
4.2	La literatura ante la crisis metafísico-moral a mediados del Siglo XX	115
4.3	La literatura como compromiso y liberación	121
5.	La obra novelística de Heinrich Böll y su compromiso con la realidad histórica.....	125
5.1	El compromiso histórico como punto de partida	125
5.1.1	<i>La inspiración humanista-cristiana.....</i>	<i>125</i>
5.1.2	<i>La necesidad de asumir la responsabilidad histórica</i>	<i>128</i>
5.1.3	<i>La crítica a la 'era Adenauer'</i>	<i>132</i>
5.2	La ética implícita en las obras de Böll: misericordia cristiana y anarquismo ético	137
5.2.1	<i>La 'opción por los pobres'</i>	<i>137</i>
5.2.2	<i>La construcción de una nueva sociedad</i>	<i>140</i>
5.2.3	<i>Rechazo y aceptación de la violencia</i>	<i>144</i>
5.2.4	<i>Desobediencia civil</i>	<i>147</i>
5.3	La supremacía del compromiso histórico sobre los principios universales.....	151
5.3.1	<i>Ética y estética</i>	<i>151</i>
5.3.2	<i>Ecclecticismo teórico.....</i>	<i>158</i>
5.3.3	<i>Ética convencional y moralidad posconvencional</i>	<i>166</i>
5.3.4	<i>Teoría y praxis moral.....</i>	<i>172</i>
5.3.5	<i>Compromiso e imparcialidad</i>	<i>177</i>
6.	Conclusiones y perspectivas.....	184
	Bibliografía	199
a.	Sistema de citación	199
b.	Traducciones.....	199
c.	Abreviaturas usadas	199
d.	Referencias.....	202

1. Introducción

La problemática de la aplicación de los principios y de las normas descubiertos, elaborados y determinados por la teoría ética filosófica teórica especulativa a la historia, es decir, a las situaciones particulares, determinadas por la cultura, la sociedad, la política, la economía, las visiones del mundo, la religión y las ideologías es el objeto de estudio de la ética aplicada. La tensión entre los principios universales, entre contenidos abstractos, fines últimos o valores supremos y las situaciones y los modos particulares en las que los éstos deben ser realizados es igualmente una constante de la acción humana. En la situación de acción concreta, el hombre debe evaluar correctamente las circunstancias, los medios de acción y sus consecuencias y sopesar, además, las limitaciones que la situación histórica le impone y la medida en que éstas pueden comprometer la realización del principio, la norma o el valor que él ha reconocido como parámetro de su obrar y como medio para realizar la vida buena. Los problemas de aplicación producidos por esta tensión entre lo universal y lo particular, los conflictos que surgen entre la libertad del hombre, sus convicciones y su conciencia moral, por un lado, y los condicionamientos históricos que limitan sus posibilidades reales de acción, la multiplicidad de exigencias y expectativas a las que la persona debe responder y la creciente complejidad del mundo y la desorientación moral que ésta puede producir no sólo representan el desafío teórico específico de la ética aplicada sino que, indudablemente, han sido tematizados, desde la Antigüedad, por la literatura.

La relación entre la literatura y la historia de las ideas, como así también el hecho de que, a menudo, las obras literarias han ilustrado ideas filosóficas y han contribuido a su difusión (cfr., p.e., Pichois, Rousseau, 144-145, Dyserinck 106, Beller 104 ss.) parece gozar de un reconocimiento general. No obstante, ya Platón había sostenido una diferencia esencial entre la filosofía y el arte, caracterizando las obras artísticas como 'imitación que se encuentra alejada de lo verdadero' y como "simple fantasma" (Platón, *La República*, X, 2, 829). Sin embargo, filósofos como Hegel - quien, por ejemplo, en su *Estética* alude repetidamente a obras literarias clásicas y coetáneas y, en la *Fenomenología del Espíritu* (cfr. Hegel, *Phänomenologie*: 342 ss.), utiliza la *Antígona* de Sófocles como paradigma del fracaso de la eticidad en el conflicto trágico - o Ricoeur - quien, refiriéndose igualmente a *Antígona*, desarrolla su concepto de la acción o sabiduría trágica (cfr. Ricoeur, 1996: 261-170) - se han servido de obras literarias con el propósito de ejemplificar sus concepciones teóricas y abstractas,

de ilustrar situaciones problemáticas complejas o, incluso, de deducir conceptos y teorías a partir de las situaciones concretas representadas en estas obras ficticias.

La utilización de obras literarias en el marco de reflexiones filosóficas parece ser, también en la actualidad, un recurso frecuente, aceptable y útil. En nuestros días, en los que las decisiones de un obrar moralmente correcto deben tomarse en el contexto de un mundo signado por el progreso de las ciencias que torna especialmente complejas y difíciles las decisiones éticas pareciera que las narraciones, las ficciones y las ilustraciones realistas igualmente pueden ser de utilidad. En su obra *El principio de responsabilidad*, Hans Jonas intenta fundamentar una ética para la civilización científico-tecnológica, una ética ecológica capaz de dar respuestas a la necesidad de que el hombre se percate de la inseguridad de los pronósticos y de la posibilidad de un destino desgraciado de la biosfera y de la humanidad. Una ética de la responsabilidad remota hace necesaria, según Jonas, una heurística del temor (cfr. Jonas, 1995: 65 - 66) que consiste en la representación de las posibilidades más nefastas y de las consecuencias más negativas de la acción humana, de los efectos remotos que serán posibles imaginar mediante experimentos mentales. Según Jonas, la tarea del filósofo no es, por consiguiente, "... presentar pruebas, sino ilustraciones." (Jonas, 1995: 69) Más allá de estas representaciones, un segundo deber es la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado. La imaginación de la desgracia de la generaciones futuras ha de despertar "un temor de carácter espiritual" que consiste en prepararse para "dejarse afectar por la felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras" (cfr. Jonas, 1995: 67). Los experimentos mentales permitirán conocer los principios de una moral necesaria que como tales pertenecen a la esfera de lo ideal y permiten el conocimiento de la verdad. Aunque en *El principio de responsabilidad*, Jonas no hace referencia explícita a la metodología concreta de producir los experimentos mentales, las ilustraciones o las representaciones que, al mismo tiempo, afecten los sentimientos, parece obvio que las obras literarias podrían ser un recurso apto y adecuado para ilustrar los problemas ecológicos, para concientizar acerca de las consecuencias esperables y para inducir tanto a un cambio de actitudes personales como a modificaciones del rumbo de las políticas. No parece casual que el éxito general de *El principio de responsabilidad* no se encuadre sólo la exacerbación de la opinión pública de los países del hemisferio norte a fines de los años 70 y principios de los 80 después del accidente de la planta nuclear de Chernobyl en 1986, que afirmó los temores ya existentes,

sino también en el clima apocalíptico representado mediante películas como *The Day After* (1983, Director: Nicholas Meyer).

Ante las posibilidades científicas y tecnológicas de manipular, sea de modo directo o indirecto, la condición humana y en vista de técnicas que permiten prolongar la vida y facilitar o, incluso, acelerar la muerte, que posibilitan modificar el mecanismo natural de la concepción, alterar la herencia genética o almacenar órganos vitales, la bioética en tanto orientación y disciplina parcial de la ética aplicada recurre a obras literarias con el fin de facilitar y posibilitar la toma de decisiones. Sobre todo en el contexto de reflexiones acerca de decisiones sobre la vida y la muerte se suelen apreciar y aprovechar obras literarias como ayudas para la toma de decisiones complejas. Dado que es imposible, o, al menos, muy difícil, obtener el consentimiento informado de un paciente terminal para que se le practique la eutanasia, un suicidio asistido o la suspensión del tratamiento médico se recurre, con frecuencia, a obras literarias o narraciones en general con el fin de que el paciente pueda tomar una decisión mientras que siga estando consciente y capaz de ejercer su autonomía de manera plena. Las historias en estas 'anamnesis de valores y decisión' (cfr. Figueroa, 1998: 9) se utilizan para simplificar la comprensión de situaciones y alternativas en un lenguaje que no es excesivamente técnico, para facilitarle al paciente pensar y formular sus propias preferencias de atención médica al término de la vida. (Cfr. Thomasma, 1984: 5)

Otro ejemplo del papel importante que la utilización de narraciones y ficciones puede jugar en la construcción teórica de la ética aplicada es la formulación de los estadios del desarrollo de la conciencia moral del psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg. En una de sus obras principales, *Philosophy of Moral Development*, Kohlberg describe su metodología de presentar situaciones dilemáticas a un grupo de personas con el fin de que ellos tomen posición ante ellas. El conocido 'dilema de Heinz' presenta un conflicto entre normas morales y explora la lógica de su resolución. Sobre la base de las respuestas de los entrevistados y sus formulaciones de los principios que rigen su apreciación de la resolución del dilema y del obrar moral, Kohlberg ha deducido niveles y estadios de desarrollo de la conciencia moral.

También a nivel especulativo abstracto, como es el de las reflexiones acerca de la interrelación entre el sistema político y las limitaciones que le impone a la exigibilidad de ciertas normas éticas, se suele hacer alusión a obras literarias. Así Karl-Otto Apel cita a la pieza de teatro *Der gute Mensch von Sezuan* de Bert Brecht como ejemplificación de la inseparabilidad de racionalidad consen-

sual-comunicativa y racionalidad estratégica en toda situación real de acción y la caracteriza como “radicalización paradójica del problema de la exigibilidad que tiene una utilidad heurística” en la que “Brecht intentó poner claramente de manifiesto que bajo las condiciones de las sociedades de clases precomunistas, no es posible exigir un comportamiento moral a los hombres.” (Apel, 1986: 98)

Independientemente de estas referencias de filósofos a obras literarias, a lo largo de la historia, la literatura ha sido definida en vinculación con la realidad y con el ámbito de las ideas, y ha sido comprendida como particular expresión tanto de lo vivido y de las experiencias, como así también de las expectativas, las especulaciones y las utopías del hombre. Mientras que, por ejemplo, según Platón, la literatura es mera imitación del mundo real aunque los “poetas trágicos son concedores de todas las artes, de todas las cosas humanas relativas a la virtud y al vicio, y aun de las divinas” (Platón, *República*: III, 829), Aristóteles sostiene en la *Poética* que la esencia de la literatura no se agota en ser una simple imitación sino que se la debe comprender como una representación creativa de lo universal en la experiencia humana. (Cfr. Aristóteles, *Poética*: cap. 9) La literatura ha sido concebida como expresión de verdades morales y filosóficas y, también, como manifestación de fuerzas diabólicas inmorales y licenciosas. Ha servido como fuente de conocimiento del pensamiento de los pueblos y de sus culturas, ha sido interpretada como un hecho integrado en las corrientes culturales y vivenciales y en el inconsciente colectivo. Su compromiso con las estructuras sociales, económicas y políticas hace a la literatura un eficaz vehículo del conocimiento de la historia.

Más allá de las observaciones históricas, al considerar la literatura como un proceso de comunicación en el que participan el autor y los lectores en cuanto actores sociales y en el que ellos se comunican, más allá de distancias de tiempo y espacio, a través del texto literario, la literatura se evidencia como parte del proceso social de comunicación que, en cada época histórica, se conforma de diferente manera y que tiene funciones, características y particularidades diferentes. Aunque de manera muy mediatizada y en el modo particular de la comunicación literaria, la literatura participa en la realidad histórica, en la producción de la realidad social. (Cfr. Kosik, 1967) El fenómeno de la comunicación literaria tiene sus condicionamientos y sus condiciones, su historicidad y sus funciones sociales, y es un lugar de revelación, de discusión y de transformación de valores sociales. (Cfr. Jauß, 1977: 97 ss.) La obra literaria le abre al lector múltiples posibilidades de hacer experiencias y pone en marcha procesos cognitivos y afectivos de identificación, de distanciamiento y de crítica que contribuyen a su conocimiento del mundo y de sí mismo. A causa de la ficcio-

nalidad en cuanto rasgo característico de la obra literaria que enfoca su interés fundamental en la pretensión de sentido de lo narrado, no el en su probabilidad empírica, la experiencia estética consiste fundamentalmente en el intento de comprender el modo de las experiencias de un personaje, sus motivos y razones, sus normas y convicciones como así también la visión del mundo que se oculta detrás de los acontecimientos presentados. (Cfr. Bredella, 1980: 99.) La relación con la realidad no es, por consiguiente, una fidelidad acrítica puramente reflexiva sino que la obra literaria acerca al lector a las dimensiones de la realidad que se sustraen a la descripción de los fenómenos y en las que las emociones, las intuiciones, las preferencias irracionales como así también las contradicciones lógicas pueden ser comprendidas como elementos existenciales de la condición humana.

El arte en general y la literatura, de un modo especial, contribuyen a la búsqueda de identidad del ser humano, del destino y sentido de su existencia y participan en la discusión de los problemas morales, sociales y políticos de una sociedad. En este sentido, la literatura representa un subsistema de la cultura y pertenece al ámbito de reflexión y conocimiento. En determinadas situaciones históricas, los poetas han desarrollado un papel importante al expresar la conciencia de su sociedad, por ejemplo, al denunciar situaciones sociales injustas o regímenes políticos inhumanos. A través de las obras literarias se han propagado, asimismo, visiones del hombre, ideas filosóficas y hallazgos de las ciencias. Es por ello que es posible interpretar la literatura como la esencia, la abreviación y el resumen de toda historia. (Cfr. Wellek, Warren, 1985: 96).

Independientemente de todas las diferencias teóricas en las definiciones de la esencia y la función de la literatura, a través de las obras literarias se despliega una particular articulación entre lo real y lo ideal que se manifiesta no solamente en la proyección de una realidad ficticia sino también en su relación con el receptor y, por ende, en su función social que, desde Horacio, ha sido definida como la de instruir y agradar: *prodesse et delectare*. En este sentido, la literatura establece la relación con la realidad y las ideas no sólo en su interior; más allá de la dimensión intratextual, la literatura pertenece esencialmente a la realidad histórica y es, por consiguiente, un hecho cultural, social, político y ético.

No obstante ello, en la actualidad existen diferentes discusiones filosóficas, sobre todo las provenientes de corrientes neoaristotélicas (MacIntyre, Nussbaum), posestructuralistas (Derrida), neopragmatistas (Rorty) y hermenéuticas (Ricoeur) entre otras, que ponen en duda la diferencia fundamental entre lite-

ratura y filosofía, entre los discursos narrativos ficticios y los discursos argumentativos filosófico-teóricos. Y aunque la mayoría de estas posturas privilegian el conocimiento a través de la literatura y la construcción narrativa de la realidad, la negación de la diferencia entre ética y literatura va de la mano de la negación de la posibilidad de todo conocimiento con pretensión de verdad y de validez y, con ello, de la posibilidad de postular normas éticas con validez universal.

El presente trabajo asume tanto la tradición delineada de la concepción de la interrelación entre ética y estética, del aporte de la literatura al conocimiento del mundo y al progreso moral y, por ende, de la relevancia ética de la literatura, como así también las discusiones filosóficas actuales en torno a esta problemática. Su propósito es deslindar el alcance y los límites que la utilización de obras literarias puede tener para la dilucidación de la problemática de la aplicación históricamente situada de las normas éticas universales y, de este modo, establecer los criterios capaces de evaluar críticamente el posible aporte de la literatura a la ética aplicada en tanto disciplina filosófica que pretende orientar la aplicación de las normas éticas universales a situaciones históricas concretas. Con ello se intenta averiguar, además, hasta qué punto la evaluación crítica de una posición ética sostenida en una obra literaria puede ser abordada por ésta misma o la trasciende para ser asunto de la filosofía, es decir, de discursos no literarios, no ficcionales. Se pretende delimitar, asimismo, los aportes que puede hacer la literatura al ámbito de la discusión ética teórica y a la dilucidación de problemas y teorías ético-filosóficos, como así también evaluar las posibles contribuciones de las teorías éticas a la comprensión y valoración de las obras narrativas.

La obra del escritor alemán de posguerra Heinrich Böll (1917 - 1986) sirve como ejemplo literario concreto para la interpretación de los contenidos éticos de obras literarias y de las discusiones de posiciones ético-filosóficas sostenidas dentro y a través de ellas, para la evaluación de su consistencia teórica, como así también para la determinación de los aportes concretos que dichas obras pueden hacer a la hora de esclarecer la problemática de la aplicación históricamente situada de las normas éticas universales. Heinrich Böll no sólo ha defendido una 'estética de lo humano' en la que la ética tiene supremacía sobre la estética. Su obra pone de manifiesto, de un modo especial, la relación entre literatura y realidad histórica, como así también la conciencia de crisis, esencial para la expresión literaria. En la obra de Heinrich Böll confluyen la dimensión de crítica social e histórica y el intento de una orientación, o reorientación, espiritual del hombre en un momento histórico determinado; se

puede observar la aspiración de definir la identidad del hombre en relación con su historia, de defender la razón humana y el sentido existencial, como así también de recuperar un orden social y político que asegure la justicia y la paz; por último, en las manifestaciones literarias y ensayísticas de Böll se expresa el intento de fundamentar su crítica social y sus apelaciones éticas mediante principios morales con pretensión de universalidad, como lo son los principios de la religión cristiana.

El trabajo parte de una presentación sucinta de la tematización de la relación entre el ámbito de la especulación filosófica sobre los principios éticos universales y el de los usos, las normas y las costumbres particulares históricamente contextualizados de la moral con el fin de presentar las principales corrientes históricas de la ética que, aún en la actualidad, influyen en la reflexión filosófica y que, además, están presentes en los diferentes modos de comprender e interpretar el fenómeno de lo moral. En esta primera parte, se esbozan, asimismo, las ideas básicas de la ética del discurso en cuanto corriente contemporánea de la ética que plantea no sólo la fundamentación última de los principios éticos sino también los principios de la aplicación a situaciones del mundo de la vida y que da una respuesta a la relación entre universalidad y experiencia histórica acorde con el avance científico y tecnológico de la civilización contemporánea. Se caracteriza la racionalidad filosófica-discursiva en contraposición a otros tipos de racionalidad y se presentan los principios básicos de la pragmática trascendental. Los criterios y las variables obtenidos dan primeros indicios del lugar que es posible atribuirle a la literatura en el macro de las reflexiones de la ética aplicada.

Los aportes de la hermenéutica literaria al esclarecimiento de la relación entre literatura, historia y conocimiento son indagados en el siguiente capítulo. Se destacan, particularmente, los aportes de Heidegger y Gadamer al poner de relieve el lenguaje y la historia como condiciones fácticas de posibilidad del conocimiento. Los conceptos de comprensión y experiencia estética ayudan a dilucidar el modo propio de la expresión literaria y de su recepción, como así también la relación entre los contextos particulares narrados y su sentido más abarcativo, como así también la relación entre los contextos concretos de acción, los condicionamientos históricos y la dimensión de las ideas y de las normas éticas universales. El capítulo concluye con la discusión de la validez intersubjetiva de la comprensión, y discute los modos y las particularidades de cómo los actos de habla literarios cumplen con las pretensiones de validez. Las diferenciaciones antecedentes permiten problematizar las pretensiones de validez del acto de habla literario, establecer las características del discurso litera-

rio a diferencia del discurso ético-argumentativo y determinar el lugar epistemológico desde el cual la literatura puede hacer aportes al ámbito de la discusión ética teórica y a la dilucidación de problemas y teorías ético-filosóficos, como así también evaluar posibles contribuciones de las teorías éticas a la comprensión y valoración de las obras narrativas. Esta discusión permite delimitar el texto literario del discurso argumentativo y puntualizar la posibilidad del texto literario de hacer aportes a los discursos históricos.

En un próximo capítulo, se recapitulan las principales corrientes de la estética y algunos conceptos básicos de la teoría literaria y su modo de tematizar la relación de la literatura con la realidad histórica, por un lado, y la dimensión de valores, normas y principios morales universales, por otro. En este contexto, la novela se pone de manifiesto como aquel género literario característico de la modernidad que se ha hecho cargo del vacío espiritual del mundo moderno racional y secularizado y que, por ende, se ha hecho eco, de un modo especial, de la necesidad de reflexionar acerca de la relación del hombre con la historia, de los dilemas éticos que se le plantean en el momento de no poder recurrir a una fundamentación religiosa de sus acciones y de los procesos civilizatorios destradicionalizadores que plantean la necesidad de hallar un nuevo horizonte de seguridades transcendentales. La situación espiritual a mediados del Siglo XX, la profunda crisis metafísica y moral originada por las experiencias de guerras, violencia y destrucción ofrece un desafío especial tanto para la literatura como para la reflexión ética, agudiza la problemática de la relación entre universalidad y experiencia histórica y ha sido, además, el contexto histórico en el que ha sido desarrollado, por Jean-Paul Sartre, la concepción de una literatura comprometida y liberadora.

El último capítulo ejemplifica la relación entre historia y literatura con ayuda del ejemplo concreto de la obra narrativa de Heinrich Böll y se analiza su modo de articular el compromiso de con la realidad histórica con las expresiones literarias. En este contexto, la inspiración humanista-cristiana de Böll y su toma de posición ante la situación histórica, política y social alemana en tiempos de posguerra cobran relevancia como fuentes de una ética implícita contenida en las obras narrativas. La última parte de este capítulo se ocupa de determinar, desde el punto de vista de diferentes teorías ético-filosóficas, la pertinencia y coherencia de las diversas concepciones éticas que Böll articula en sus obras. Asimismo, se intenta establecer el alcance y la validez de sus tomas de posición ante problemas de aplicación de normas éticas universales a las situaciones históricas concretas que plantea de modo ficcional.

En las conclusiones se recapitulan los diferentes aportes obtenidos en vistas de la determinación de la relevancia ética de la literatura y de sus alcances y límites. Tomando como ejemplo la obra de Heinrich Böll, es posible comprender, en esta instancia, cómo la literatura se vincula con las normas sociales y los valores morales, en qué nivel de verdad y certeza se comprenden los contenidos éticos de obras literarias y sobre la base de qué criterios puede ser evaluada críticamente la concepción ética de un autor en particular, en este caso la de Heinrich Böll.

Su propósito ubica a este trabajo dentro de la tradición hermenéutica (cfr. Wellek, Warren, 1985: 114 ss.), sobre todo en la línea de estudios como, por ejemplo, el de Agustín Basave Fernández sobre la 'filosofía del Quijote', el de Marianne Kneuer sobre la relación entre literatura y filosofía en Ernesto Sábato o el análisis más exhaustivo de la relación entre literatura, estética y ética de Alfonso López Quintás. Sin embargo, tanto el objetivo fundamental como la metodología de esta investigación se diferencian de los trabajos mencionados dado que centra el interés en establecer la relevancia de la literatura para la dilucidación de los problemas de aplicación de la ética y la función y el papel que puede desempeñar dentro del marco de la ética aplicada.

El planteo de la relevancia de la literatura para la ética vincula diferentes problemáticas teóricas y metodológicas:

a. la ética en cuanto disciplina filosófica reflexiona de modo teórico-sistemático sobre las cuestiones fundamentales de principios universales de justicia que deben regular la acción humana, como así también sobre la articulación del ámbito de los principios abstractos con las situaciones concretas de acción;

b. la literatura es, por un lado, una forma de expresión cultural en la que se crean situaciones ficticias relacionadas de diferentes modos con la realidad histórica, política, existencial-vivencial, potencial, etc. y con una forma estéticamente elaborada y, por otro lado, su recepción tiene características peculiares debido al carácter fictivo de su contenido y a sus cualidades estéticas esencialmente distintas a objetos de la naturaleza o artefactos creados por el hombre;

c. la relación entre literatura y ética se articula, por lo tanto, a través de la cuestión de su estatus epistemológico, sobre todo, a través de la dilucidación de la problemática de qué relación de verdad establece el texto literario con la realidad y qué aporte puede hacer esta verdad del texto literario a las teoretizaciones éticas.



d. la necesidad de tener en cuenta conceptos provenientes de reflexiones teórico-filosóficas, estéticas, histórico literarias, por un lado, y de relacionarlos, por otro, con análisis de obras literarias concretas plantea el problema de la metodología transdisciplinaria pertinente.

A lo largo de este trabajo se presentan las concepciones principales de cada una de las disciplinas involucradas. El trabajo es, ante todo, un estudio hermenéutico que intenta comprender diferentes planteos teóricos y evaluar sus alcances y limitaciones para la aprehensión teórico-sistemática de la problemática delineada. También para la interpretación de las obras literarias en forma individual se aplicará la metodología hermenéutica. Se partirá, para ello, de perspectivas teóricas como guías de los análisis particulares y como hilo conductor para la síntesis de lo desarrollado. Con el avance de los análisis y el despliegue de perspectivas ético-teóricas, hermenéutico-filosóficas y literarias se recorrerán diferentes niveles de abstracción conceptual. Las diferentes dimensiones de la temática convergen transdisciplinariamente en las conclusiones finales.

La aspiración fundamental de este estudio es obtener claridad acerca de los aportes que la literatura puede hacer a los análisis y las reflexiones éticas, a las discusiones públicas actuales sobre normas sociales y problemas morales, como así también a las discusiones éticas teóricas y a la dilucidación de problemas y teorías ético-filosóficos. Los resultados a los que se espera arribar pueden ser relevantes tanto a nivel teórico de la ética aplicada, como así también para las reflexiones acerca de una mediación práctica de las teorías éticas, las normas sociales, las costumbres culturales y los valores religiosos con los ámbitos reales de decisión, es decir, por ejemplo, en comités de ética, en comisiones asesoras políticas y en los procesos de socialización y educación. En la actualidad y ante la prédica de un mundo posmoderno, fragmentado, sin sistemas de orientación vinculantes, se espera poder contribuir a la recuperación de las funciones sociales y educativas de la literatura y a su revalorización como expresión cultural, vehículo de interpretación de la sociedad y de la vida social e individual y transmisor de saberes sociales y culturales.

2. Las normas éticas universales y su aplicación históricamente situada

2.1 Ética y moral

La filosofía práctica en cuanto disciplina filosófica se origina con la comprensión de Aristóteles de que las acciones humanas y sus productos no tienen las mismas características ni pueden ser indagados de la misma manera que la realidad objetiva. A lo largo de la historia, los planteos de la ética, como así también los de la filosofía política y de la filosofía del derecho, se han diferenciado por sus diversas maneras de enfocar el origen y el fundamento del fenómeno de lo moral y de las normas que regulan la convivencia humana y, consecuentemente, por los modos de definir lo moralmente bueno y el deber moral, de fundamentar las normas éticas básicas y, no en última instancia, de sopesar la relevancia de los ámbitos de la historicidad de la moral y de la reflexión teórica filosófica respecto de los principios éticos universales.

Aristóteles parte del presupuesto metafísico de que el hombre tiene por naturaleza la inclinación de vivir en comunidad y de alcanzar y conservar el bien común. (Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: I, 1) El hombre puede realizar su fin, que según Aristóteles (cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: I, 7) coincide con su bien, sólo en la comunidad con otros hombres, dado que es, por su naturaleza, un ser social, un ser político. Para Aristóteles, la praxis es tanto premisa como finalidad de la ética. (Cfr. Pieper, 1991: 49) En consecuencia, el objeto de la praxis, el ámbito de las actividades humanas en relación con la comunidad, es tanto ético como político. La ética es para Aristóteles una “teoría general de la acción que es tanto una doctrina de la felicidad como de la virtud y pretende iluminar al estudioso ... acerca de su actuación, de tal manera que aprenda a hacer siempre el bien y a acreditarse de esta forma siempre como un hombre bueno.” (Pieper, 1991: 22)

Las virtudes, entendidas como virtudes del ciudadano, como las virtudes del hombre dentro de la *polis*, se realizan en el interior del *ethos* comunitario. En el pensamiento aristotélico, la ética que promueve la formación individual está subordinada a la política que se ocupa de conseguir el bien común. Sobre la base de la cohesión política de la *polis*, la justicia y las leyes aseguran la distribución equitativa de las obligaciones y los beneficios de los ciudadanos y “significan la decisión y determinación de lo que es justo, son la regulación de la

comunidad política” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: I, 1). Su objetivo fundamental es el de fomentar la cohesión política, la concordia entre los ciudadanos y la amistad, la inclinación natural del hombre de vivir en comunidad. La ética se consideraba en vinculación directa con “una forma de vida histórica, enraizada en un mundo cultural homogéneo, en prácticas sociales consagradas por una tradición y en un ordenamiento jurídico político que institucionalizaba esa forma de vida y sus valores sustantivos dotándolos de poder y coercitividad ...” (De Zan, 1995: 49). En la ética aristotélica, las dimensiones de la determinación de lo moralmente bueno, de la adecuación a las normas sociales dadas y de los parámetros que ellas definen para el carácter ético de una acción, como así también la dimensión de las motivaciones y las recompensas emocionales no pertenecen a ámbitos teóricamente diferenciados sino que son tanto punto de partida como finalidad de la ética.

La ética sustancialista, metafísicamente fundamentada, la comprensión de que la naturaleza, la vida social o un Dios revelado le den origen a la ética ha sido el modelo dominante durante más de un milenio. La filosofía medieval, especialmente la filosofía tomista, se ha basado en el pensamiento de Aristóteles y lo ha redefinido bajo la luz de la fe cristiana. Partiendo del dato revelado como fundamento de la moral, todas las normas vinculantes de la acción humana se atribuyen a la voluntad de Dios. (Cfr. Pieper, 1991: 94)

Al inicio de la Modernidad, los pensadores iluministas, sin embargo, comprenden que la tradición, las costumbres y convenciones sociales o la fe en Dios no son suficientes para la legitimación racional de las costumbres y las instituciones reguladoras de la convivencia humana y rechazan todo recurso a una fundamentación dogmática del deber moral. Para ellos, la única fuente válida del conocimiento, en general, es la razón; y la ética, en especial, puede ser fundamentada solamente en “la voluntad racional del hombre que al disponer autónomamente de sí mismo en unión de otras personas está determinado libremente a ser él mismo” (Pieper, 1991: 96). Esta diferenciación clara entre el ámbito de lo moral, es decir, de las costumbres, los usos y las normas existentes y vigentes en una determinada comunidad histórica, y la ética como reflexión filosófica estricta sobre la moral, sobre su origen, su fundamentación, su alcance, etc. inauguran una comprensión totalmente nueva de la relación entre ética y moral, como así también un pensamiento ético basado sólo en la razón como condición de posibilidad de todo conocimiento. Mientras que es posible sostener que la ética aristotélica “se limita a considerar la ‘ética’, sin tener en cuenta la moral” (De Zan, 1995: 28), a partir de la ilustración esta relación parece invertirse.

En la tónica de su temprano ensayo sobre *¿Qué es la ilustración?* en el que rechaza y critica todo dogmatismo en el auto-esclarecimiento autónomo y sin tutelas, Kant muestra que, sobre los fundamentos sustanciales, la ética no puede pretender validez objetiva. (Cfr. Höffe, 1992: 124) Mediante una fundamentación trascendental que indaga las condiciones de posibilidad de la moral (cfr. Pieper, 1991: 174 - 176), Kant introduce una interpretación diferente al fundamentar la ética sobre la subjetividad humana, sobre la libertad del hombre. Para Kant, la libertad no es un principio ontológico sino “un principio normativo con una función reguladora que indica por qué y cómo debe producirse en general la determinación de la voluntad moral” (Pieper, 1991: 202). La razón práctica, es decir el uso de la razón en el ámbito práctico, es la capacidad - que coincide con la voluntad - de poder elegir la acción independientemente de condicionamientos o determinaciones sensitivos o empíricos. (Cfr. Höffe, 1992: 126) Esto significa que lo bueno en sí es independiente de condicionamientos externos y que la voluntad es el origen de la moralidad. La autonomía de la voluntad, es decir la capacidad de determinar la propia acción mediante principios autoelegidos, es la condición de posibilidad de la moral. (Cfr. Höffe, 1992: 142)

La moralidad no se define, por consiguiente, por la mera corrección moral, esto es, por la acción conforme al deber. Mientras que la acción moral permanece determinada por condicionamientos externos a la voluntad, se le corresponde sólo la característica de legalidad, no de moralidad. Con ello, la ética kantiana delimita el ámbito de la moralidad de el de la legalidad por medio de la razón determinante, la voluntad. (Cfr. Höffe, 1992: 129)¹ El sujeto del derecho no tiene que ser un sujeto moral, y para asegurar la convivencia pacífica de los hombres en una sociedad basta con que actúen conforme a la legalidad, con que sean buenos ciudadanos, no hace falta de que sean personas moralmente buenas.

Para Kant, la conciencia de la ley moral, el *factum* de la razón, confirma que la ley natural no es sólo ficticia sino que el concepto de una voluntad libre e incondicionada está dado ya en la razón natural de los seres humanos. (Cfr.

¹ En este contexto, Otfried Höffe ubica la ética del discurso de Apel y Habermas dentro de aquellos planteos filosóficos que no tienen en cuenta esta delimitación de Kant, sino que ‘ubican la moral en el nivel del comportamiento observable’ y la comprenden sólo ‘en conceptos de normas, de valores o de prescripciones de procedimientos para la solución de conflictos’ (cfr. Höffe, 1992: 129). Es por ello que O. Höffe concluye que la ética del discurso tampoco logra ‘una teoría de lo bueno sin más para los sujetos que actúan’, sino que sólo ‘conduce a lo moralmente correcto, no a lo moralmente bueno’ y que ‘fundamenta la legalidad, no la moralidad’. (Cfr. Höffe, 1992: 130).

Höffe, 1992: 147) La buena voluntad consiste en el deber, y la moralidad se cumple sólo en aquellos casos en los que el deber es reconocido como tal, en los que el deber mismo es querido y cumplido. (Cfr. Höffe, 1992: 129)

La ética de Kant ha sido caracterizada como 'ética de la convicción' dado que la moralidad está determinada, fundamental y exclusivamente, por la pura subjetividad, la buena intención. Kant privilegia la ética en cuanto disciplina filosófica que indaga las condiciones de posibilidad de la moral, y la fundamenta en la autonomía de la voluntad del hombre excluyendo, por un lado, las costumbres, los usos y las normas concretas históricamente conformadas y relegando, por otro lado, la cuestión de la aplicación del imperativo categórico en la situación histórica concreta al ámbito de la legalidad. En este sentido parece lícito afirmar que la ética kantiana "se reduce a la pura moral, abstrayendo de la ética" (De Zan, 1995: 28).

En la evolución de la ética hacia los planteos contemporáneos, el pensamiento de Hegel ha sido de fundamental importancia, no sólo porque ha intentado integrar ética y moral, sino también porque ha contribuido a la fundamentación filosófica y ética de la Estado de derecho y la democracia modernos y, especialmente en la segunda mitad del Siglo XX, a la defensa y determinación de los Derechos Humanos. Mientras que Aristóteles acentúa que ética y política comparten la misma esencia y Kant introduce una diferenciación tajante entre el ámbito de la moralidad y el ámbito de la legalidad, Hegel lleva a cabo el intento de articular ambas esferas de modo dialéctico. Según Hegel, el objeto de la filosofía práctica no es sólo 'lo bueno que debe ser', es decir, lo que el hombre debe ser y cómo debe ser conformado el Estado (cfr. Hegel, *Philosophie des Rechts*: § 141 A; Angehrn, 1992: 205), sino también la problemática de cómo puede conocerse la realidad humana dado que la comprensión de lo correcto debe partir de la realidad histórica. (Cfr. Angehrn, 1992: 205)

Al contraponer moralidad y eticidad - esferas que relaciona, por otro lado, internamente de modo dialéctico (cfr. Angehrn, 1992: 210 - 212) -, Hegel distingue entre "los principios universales de la moral ideal y las prácticas y los valores vividos de la eticidad concreta, histórica" (De Zan, 1995: 27). Con ello introduce la diferenciación del ámbito de la reflexión sobre principios formales - "la reflexión de la conciencia sobre la ley moral y el deber en cuanto exigencia ideal contrapuesta a lo real" (De Zan, 1995: 26), que había sido privilegiado por la ética kantiana - de aquel ámbito en el que no se abstrae "de todos los fines, intereses y sentimientos del individuo, etc., así como de la diversidad de las situaciones particulares de la acción" (De Zan, 1995: 26). Esta misma dife-

renciación tematiza también de manera explícita la vinculación del individuo, de su subjetividad e intencionalidad, con los condicionamientos históricos y concretos de la comunidad que sostiene, motiva y sanciona toda acción moral y que es, por consiguiente, la 'sustancia ética', el fundamento y el objetivo de la voluntad subjetiva. Hegel establece, además, que la voluntad subjetiva es demasiado débil y carece, al mismo tiempo, de la orientación necesaria para poder ser considerada el punto de partida de la moral tal como lo había hecho Kant. (Cfr. Angehrn, 1992: 213) Según Hegel, la pertenencia a un *ethos* vivido, a una vida ética comunitaria, es la condición previa necesaria para la moralidad del individuo dado que el individuo obra, reflexiona y decide siempre dentro de un ámbito histórico concreto y en interrelación con los contenidos y las pautas culturales e históricas dadas.

En el marco de su filosofía de la historia, en la que parte de la idea de que lo real es racional², Hegel sostiene que el Estado en cuanto conformación históricamente concreta de la convivencia humana se vincula con la esencia ética y moral del hombre y es un logro del espíritu objetivo. El hombre adquiere la libertad y la justicia sólo a lo largo del proceso histórico de lucha por el reconocimiento, un proceso antagónico y dialéctico que posee su propia lógica (cfr. Hegel, *Philosophie des Rechts*: § 40). La persona, en cuanto voluntad libre que se da realidad a sí misma (cfr. Hegel, *Philosophie des Rechts*: § 29), deviene sujeto de la libertad y del derecho en la medida en que, a lo largo del proceso histórico, ha obtenido espacios políticos de la reciprocidad del reconocimiento, es decir, la persona se hace efectiva en la medida en que exista un ámbito político en el que es reconocida como tal. (Cfr. Hegel, *Philosophie des Rechts*: § 40) En este sentido, la filosofía práctica, en tanto teoría del espíritu objetivo, se ocupa de las formas exteriores de la existencia del espíritu las cuales debe representar como realizaciones de la libertad. (Cfr. Angehrn, 1992: 208)

La conciencia moral autónoma aparece, según Hegel, recién en aquel momento histórico en el que el individuo es capaz de distanciarse de la ley, de la justicia y de las costumbres; es decir, la moralidad es un fenómeno histórico y un logro del espíritu objetivo. La conciencia moral autónoma es el principio de legitimación de las instituciones y busca plasmarse en ellas. El máximo derecho del sujeto moderno consiste en que no deba reconocer nada que no haya reconocido ya como racional.

² "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional" - Hegel, *Philosophie des Rechts*, p. 24.

Marx retoma y transforma la filosofía de la historia de Hegel en el sentido de sostener que toda historia ha sido la historia de la lucha de clases. El Estado, por un lado, y la moral, el derecho y la filosofía misma, por el otro, no han sido más que instancias de legitimación del poder y de la explotación y han representado los intereses de la burguesía, de la clase dominante. Marx parte del presupuesto de que la filosofía no debe partir de la exigencia vacía de un deber abstracto, sino que lo que interesa son las necesidades, los conflictos y los motivos reales que sean capaces de transformar la realidad, los condicionamientos económicos y políticos de la autorrealización del hombre.

El planteo histórico materialista de Hegel y Marx recupera la idea aristotélica de definir el deber del individuo dentro del contexto de la comunidad política con lo que, en principio, restituyen la antigua unidad de ética y política. (Cfr. Angehrn, 1992: 205) Su ideario reaparece en la actualidad sobre todo en las discusiones entre liberales y comunitaristas³ en los Estados Unidos y sobre la relación entre moralidad y eticidad que ha sido llevada a cabo, principalmente, por filósofos alemanes⁴. Mientras que en el debate entre liberales y comunitaristas se enfatiza la mediación social de la moral y se cuestiona el alcance de un planteo individualista de toda teoría ética y social contemporánea, los filósofos alemanes que retoman la dicotomía hegeliana entre moralidad y eticidad acenúan la mediación histórica de la moral y la imprescindibilidad de principios morales universales. (Cfr. Angehrn, 1992: 226-227)

Las revoluciones políticas desde finales del Siglo XVIII, por un lado, y la revolución industrial y la revolución de las ciencias y de la tecnología, por otro, han conllevado, a más tardar desde mitades del siglo pasado, una reestructuración de las sociedades occidentales y de su sustento ideológico, como así también han cambiado de forma radical el alcance de las acciones humanas. En el campo de lo político y social, las experiencias históricas han sacudido la confianza en la racionalidad, moralidad y buena intención del hombre, los sistemas sociales se han diferenciado y los mecanismos de la toma de decisiones han sido delegados y diversificados no sólo dentro de los Estados democráticos, sino también a nivel de las interrelaciones internacionales globales. Estas diferenciaciones responden, por un lado, a un cambio radical en la base ideológica

³ Cfr. M. Walzer (1984), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*; A. MacIntyre (1987), *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt; Ch. Taylor (1988), *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt.

⁴ Cfr. por ejemplo el tomo recopilado por W. Kuhlmann (1986), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp. Cfr. también Habermas, 1991b.

de las culturas occidentales, a la pérdida de la confianza en un mundo estable y en la racionalidad, en la moralidad y en la buena intención incuestionadas del hombre. Por otro lado, se relacionan con la creciente complejidad de las sociedades de masa, con los sistemas de vida signados por la ciencia y la técnica y con el alcance inusitado de las acciones humanas sobre su *hábitat*, su medio ambiente y los recursos naturales.

Para aprehender la complejidad del mundo científico-tecnológico sin poder contar con el sustento de los grandes sistemas de orientación tradicionales, el positivismo, que surge a mitades del Siglo XIX con la obra de Auguste Comte, prescinde de todo recurso al origen o a la finalidad de la realidad social sino que considera los fenómenos sociales como 'positivamente' dados. Es tarea de la ciencia averiguar, con la razón como su único instrumento, las leyes inmutables que de hecho subyacen a estos fenómenos y que determinan su desarrollo natural. Según Comte, mediante la metodología positivista, la ciencia es capaz de prever ciertos desarrollos; su tarea consiste, por ello, en prevenir un desarrollo negativo y en mejorar las condiciones sociales de vida del hombre. En este planteo científico-positivista ni la eticidad ni la moralidad tienen ya lugar.

El cálculo científico de las consecuencias de las decisiones y acciones también es central en el utilitarismo que inicia con la crítica al derecho de Jeremy Bentham y su intento de reformar y de reformularlo bajo el único principio de la utilidad. El parámetro para distinguir lo correcto de lo incorrecto es el cálculo de 'la mayor felicidad para el mayor número', y la maximización del placer y la minimización del displacer son los principios fundamentales. (Cfr. Wolf, 1992: 156) Aunque la ética utilitarista después de Bentham especifica, diversifica y refina este principio básico de utilidad, su objetivo sigue siendo la maximización del bienestar en las sociedades liberales contemporáneas. Más allá de sus variantes, la ética utilitarista se basa en la existencia de una intuición moral del hombre y parte en sus cálculos utilitarios de los principios morales de una comunidad concreta postulando un punto de vista moral, es decir, un punto de vista imparcial desde el cual habrá que sopesar las consecuencias de una acción. (Cfr. Wolf, 1992: 172)

Otra respuesta a los desafíos de la civilización científico-tecnológica es la ética de la responsabilidad con la que Max Weber intenta resolver la crisis de las constituciones de los Estados europeos occidentales - sobre todo de Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Weber postula la necesidad de una ética de acorde con el pluralismo de cosmovisiones, de ideologías, de religiones, de sistemas de valores y de normas sociales y el carácter cada vez más

científico, tecnológico y racional de la cultura. Por ello, su tesis fundamental se refiere a la neutralidad valorativa de las ciencias en relación con su pretensión de verdad en un mundo pluralista. (Cfr. Chr. Müller, 1992: 111⁵) La esfera de la política está signada, primordialmente, por el poder, y la problemática de la ética de la política está determinada justamente por el poder legítimo como su medio específico. Frente a este hecho caben tres posibilidades para afrontar las acciones: una política del poder, una búsqueda del poder por el poder mismo, que carece de todo contenido ético y de valor; la ética de la intención que tiene en cuenta sólo las buenas intenciones sin sopesar las consecuencias de las acciones políticas; y, finalmente, una ética de la responsabilidad en cuanto verdadera ética política que acepta las particularidades de la política y el pluralismo de las decisiones de valor y evalúa sólo las consecuencias previsibles de las acciones. En este sentido, la ética de la responsabilidad es “una ética con vistas al futuro para la civilización racionalizada” (cfr. Chr. Müller, 1992: 113). Según Weber, es posible mostrar científicamente que la ética de la responsabilidad depende de la ciencias -sobre todo de las ciencias sociales- dado que asume la responsabilidad para las consecuencias y los efectos colaterales previsibles de las acciones que necesitan de análisis científicos detallados. Es por ello que, para Weber, no puede haber ética que intente fundamentar racionalmente normas universalmente válidas de deber. (Cfr. Chr. Müller, 1992: 114)

En este sentido, las ciencias dejan en claro, además, que las acciones responsables son acciones teleológicas (*zweckrational*) cuyo valor se define a partir de los objetivos que se quieran lograr con ellas. La decisión en favor de los fines últimos y la cuestión acerca de la selección de los medios lícitos para lograrlos se delega al político cuya personalidad debe caracterizarse por su objetividad, su sentimiento de responsabilidad y su buen criterio para evaluar la realidad. (Cfr. Chr. Müller, 1992: 116⁶) Es por ello que la tesis de la neutralidad valorativa no admite ninguna instancia intersubjetiva de la responsabilidad. La ética de la responsabilidad de Max Weber tampoco considera la relación entre moralidad y eticidad, dado que relega la reflexión sobre las normas y el deber moral al ámbito privado y subjetivo en el que admite la existencia de valores. En el ámbito social y político, no obstante, debe reinar la neutralidad valorativa.

⁵ Christian Müller cita la famosa tesis weberiana de la neutralidad valorativa: “Una ciencia empírica no es capaz de enseñarle a nadie lo que *debe* hacer, sino sólo lo que *puede* y -eventualmente - lo que *quiere*.” (M. Weber (1973), *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, ed. por. J. Winckelmann, Stuttgart, p. 190).

⁶ Hace referencia a M. Weber (1973), p. 167.

Más allá de la disputa entre posiciones positivistas o aquellas que defienden una racionalidad valorativamente neutra en el ámbito de las ciencias sociales, en la actualidad hay fuertes corrientes de pensamiento que representan “un asedio a los principios universales” (Michellini, 1998b: 191) y tildan de logocéntrico y de eurocéntrico todo intento de fundamentar la universalidad de la verdad y que afirman que sólo existen verdades, valores, normas ‘locales’, circunstanciales y dependientes de la cultura y de la historia particulares. El deconstructivismo de Jacques Derrida, por ejemplo, apoyándose en el concepto heideggeriano de la diferencia ontológica y oponiéndose a la comprensión de Husserl del núcleo noemático y del significado originario, elabora su comprensión de las mutaciones y de los cambios constantes de los significados dentro de un “juego de las diferencias” (cfr., por ejemplo, Derrida 1983 y 1989) y emprende un programa de deconstrucción de la metafísica con la que pretende superar el logocentrismo de la tradición filosófica occidental (cfr., sobre todo, Derrida 1989). El deconstructivismo de Derrida parte de la esencial temporalidad de todo conocimiento y niega la posibilidad de aprehender la verdad, de arribar a un conocimiento cierto y de postular un sujeto cognocente. Al mismo tiempo, concibe el mundo como un libro (Derrida, 1983: 274), niega, con ello, la diferencia esencial entre filosofía y literatura (cfr. Habermas, 1989a: 225ss.) y elimina la oposición entre ficción y verdad.

De modo similar, el neopragmatismo de Richard Rorty rechaza la idea de una diferencia fundamental entre los discursos de la literatura y de la ciencia, y define la filosofía como un modo de escribir entre otros. (Cfr. Rorty, 1982: 90 ss.). Rorty basa sus afirmaciones sobre su concepción de la contingencia del lenguaje. Observa que las disimilitudes e, incluso, contradicciones entre las definiciones y descripciones de un mismo objeto o concepto que enuncian las diferentes ciencias o las que se formulan a partir de diferentes puntos de vista son prueba de que todas las afirmaciones de las ciencias sólo existen en el marco de los respectivos vocabularios e, incluso, que todos los problemas científicos planteados son simple invento y juego de palabras. Es por ello, que el lenguaje no tiene ninguna finalidad y no es medio para establecer una referencia con la realidad sino sólo la historia de metáforas. (Cfr. Reese-Schäfer, 1991: 80) La contingencia del lenguaje, el hecho de que es sólo un juego de metáforas creadas por el hombre, excluye, al mismo tiempo, que pueda haber una verdad no contingente. Tampoco existe, según Rorty, ni un sujeto ni una racionalidad humana, y, consecuentemente, no existe un deber supra-histórico y no-contingente. (Cfr. Reese-Schäfer, 1991: 104) En el pensamiento de Rorty tam-

poco hay, entonces, espacio para la ética o para la discusión de la problemática de la aplicación histórica de normas éticas universales.

Una severa crítica al racionalismo occidental y una tematización explícita de la relación entre literatura y filosofía se encuentran también en planteos neoaristotélicos como el de Alasdair MacIntyre. Según MacIntyre, el hombre satisface su necesidad de autocomprenderse y de buscar de modo incesante su propia identidad mediante narraciones a través de las cuales ordena los hechos de su biografía de forma cronológica y les adjudica relaciones de causalidad. Con ello pretende construir una unidad biográfica y un sentido existencial. Parodiando la definición del hombre de Aristóteles, MacIntyre comprende el hombre como “un animal que cuenta historias” (MacIntyre, 1987: 266). Esta preestructura de narrabilidad, propia de la identidad del ser humano, incluye la esencial relación del hombre con la comunidad cultural e histórica y es, por consiguiente, sólo una redefinición de la afirmación aristotélica del hombre como animal político. Al no trascender la comunidad, no llega a tematizar ni la universalidad de las normas éticas ni tampoco la problemática de su aplicación histórica.

Ricoeur, por otro lado, quien recientemente (cfr. Ricoeur, 1996) ha elaborado de modo sistemático una teoría ética narrativa que se apoya sobre una definición de la ética como ‘la orientación a la ‘buena vida’ con los otros’ (Ricoeur, 1996: 210) - definición que no deja dudas de que parte de una ética de estilo aristotélico, es decir, que su ética una ética teleológica, dirigida a la vida buena y basada en el sentimiento no universalizable de la estima de sí, de la solicitud por el otro y de la percepción del sí mismo como un otro con los otros. (Cfr. De Zan, 1999: 79-81). De modo similar que MacIntyre, Ricoeur sostiene que el individuo busca su identidad de modo narrativo; sin embargo, esta identidad se constituye solo junto con el otro, de modo esencialmente dialógico, y la presencia del otro constituye la identidad de la persona ontológicamente para transformarse después en un imperativo moral. La teoría ética de Ricoeur, no obstante, no sólo ha sido definida como ‘criptoteología’ sino que ha sido criticada también por su explicitación inadecuada del nivel último de la fundamentación trascendental tanto de la identidad del sujeto, como de la universalidad de la moral y de sus pretensiones de validez. (Cfr. De Zan, 1999: 82)

Cualquier teoría ética difícilmente pueda obviar ni la tradición de más de dos milenios de reflexión ético-filosófica de Occidente ni las discusiones actuales en torno a la posibilidad de una fundamentación última de las normas éticas y de las cuestiones relacionadas con la aplicación histórica de las normas

universales. Asimismo debe dar respuestas a los problemas específicos que se le plantean tanto a nivel sistemático como en relación con las particularidades y los desafíos propios del mundo contemporáneo. En la segunda mitad del Siglo XX, la ética comunicativa o ética del discurso, cuyos representantes más destacados son Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, representa el intento de conciliar la filosofía trascendental kantiana tanto con la filosofía materialista del Siglo XIX como con los resultados recientes de las investigaciones de la hermenéutica, de la teoría de la acción y de la teoría de la ciencia, asumiendo el giro lingüístico⁷ de la filosofía analítica norteamericana, es decir, considerando el lenguaje como el lugar lógico de todas las pretensiones de validez. Asimismo pretende mediatizar entre el conocimiento de disposición tecnocrático y científico y la praxis humana de la autocomprensión social y definir una 'dimensión social, moral y humanamente responsable de la comunicación humana de sentido'. (Cfr. P. Müller, 1992: 235 - 236) Karl-Otto Apel define como su tarea central "la de una *fundamentación racional* de la ética, algo que hoy - en la época de la ciencia y del concepto de racionalidad valorativamente neutro pre-juzgado por ella - es considerado, en general, como imposible." (Apel, 1986: 5)

2.2 La racionalidad consensual-comunicativa

Con el fin de encarar una tal fundamentación racional de la ética, Apel responde a diversos planteos y desafíos que la reflexión filosófica debe enfrentar en la actualidad. Por un lado, contesta a la crítica radical a la racionalidad occidental -tildada de responsable del colonialismo y del absolutismo, como así también del holocausto, de la carrera armamentista y de la crisis ecológica, etc.-, y a la nueva defensa del irracionalismo que se fundamenta teóricamente tanto en Wittgenstein como en Heidegger y que tematiza lo contingente, lo inconmensurable y lo irracional sin más de la existencia humana. Por otro lado, toma posición frente a la defensa de una racionalidad valorativamente neutra como distintiva del mundo contemporáneo iluminado, científico y liberal. Según Apel, las críticas a la racionalidad moderna occidental son comprensibles y se legitiman en el marco de la absolutización moderna de la racionalidad técnico-

⁷ El término ha sido introducido en 1967 por Richard Rorty en su trabajo *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: Univ. of Chicago Press (traducción al español: *El giro lingüístico*, Barcelona: Piados, 1990).

instrumental y de la racionalidad estratégica también en el ámbito de las relaciones humanas que objetiviza y hace disponible todo objeto de conocimiento. (Cfr. Apel, 1984: 28).

Sin embargo, la comprensión de que todas estas críticas se sirven del discurso argumentativo y, para exponer sus argumentos y puntos de vista, participan necesariamente del 'juego de lenguaje de la argumentación filosófica' hace ver que la crítica argumentativa de la razón, como así también al autodiferenciación y autolimitación de la razón pueden ser sólo asunto de la razón misma, (cfr. Apel, 1984: 19) y que es imposible no asumir implícitamente 'las pretensiones de validez universales de la racionalidad filosófica' (cfr. Apel, 1984: 26). La racionalidad propiamente filosófica se encuentra, según Apel y Habermas, en el discurso argumentativo que representa un *a priori* irrebutable, tanto para el pensamiento filosófico como para cualquier pensamiento con pretensión de validez. (Cfr. Apel, 1991: 150-151) Con ello, el lenguaje pasa a representar el rol decisivo de la reflexión ética.

Apel parte de la observación de que en la actualidad y, sobre todo, en la línea del pensamiento positivista se reconoce las formas valorativamente neutras de la racionalidad científicista, tecnológica y estratégica como "las únicas formas de racionalidad intersubjetivamente reconocidas en el ámbito de la vida pública: en la política, en la economía y hasta en el campo del derecho positivo" (Apel, 1986: 37). Mientras tanto, toda cuestión relacionada con lo moral y la ética -al igual que los temas vinculados con la religión- queda confinada al ámbito privado. Apel denomina a esta separación entre el ámbito público, regido por una racionalidad científica, valorativamente neutra y un ámbito privado con una racionalidad moral "*el sistema occidental de complementariedad entre el científicismo-pragmatismo, por una parte, y el existencialismo irracionalista, por otra*" (Apel, 1986: 37).

Los representantes de la ética del discurso se han empeñado en mostrar que esta exclusión de la ética de toda posibilidad de reconocimiento en las decisiones en el ámbito público -sobre todo en la política, en el derecho y en la economía- es racionalmente insostenible y carece de todo fundamento teórico intersubjetivamente válido. La racionalidad ética, que intentan fundamentar, consistiría en "la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas a través de una razón autónoma, legislativa" (Apel, 1986: 28).

Para arribar a una fundamentación racional última de la ética, Apel parte del supuesto de que ni el fin en sí mismo o el fin último aristotélico, ni la libertad del yo en sentido kantiano son suficientes para fundamentar la autonomía de la

razón ética. (Cfr. Apel, 1986: 28-29) Como ya lo había señalado Kant, la racionalidad ética es más que la mera racionalidad teleológica que determina un fin en sí o un bien supremo dado que éste puede ser proporcionado sólo “*por un principio racional de la reciprocidad generalizada*, es decir, por una ‘ley ética’ válida para todos los afectados” (Apel, 1986: 28-29). La determinación de este fin último sin incluir la reciprocidad generalizada llevaría al dogmatismo metafísico o el utilitarismo de los intereses subjetivos. Según Apel, para una racionalidad de la interacción social, sin embargo, tampoco es suficiente la libertad del yo inteligible en sentido de Kant dado que no tiene en cuenta “la reciprocidad de las pretensiones de los sujetos de la acción” (Apel, 1986: 28).

Tampoco el concepto de racionalidad teleológica (*zweckrational*) de las acciones sociales en el sentido de Max Weber -que puede ser caracterizada más claramente como racionalidad estratégica dado que responde a la reciprocidad reflexionada de la instrumentalización de los actores en la interacción estratégica - tiene en cuenta la justicia como meta de la solución de conflictos de intereses sino sólo las medidas necesarias para obtener el fin utilitario.⁸ Para arribar a una solución de conflictos de intereses, la racionalidad estratégica no renuncia a obtener ventajas personales parasitarias, mientras que una la racionalidad ética en cuanto racionalidad consensual-comunicativa, busca una satisfacción racional de los conflictos de intereses y no sólo una solución obtenida a través de la negociación o de la lucha abierta. (Cfr. Apel, 1986: 208)

Con el fin de responder a la exigencia de una racionalidad de la interacción social que tenga en cuenta la reciprocidad generalizada, Apel y Habermas se remiten al discurso argumentativo como instancia irrebasable por todo conocimiento con pretensión de verdad y a la determinación de un tipo de racionalidad propio del la interacción social, la racionalidad consensual-comunicativa como el tipo de racionalidad propio de la filosofía en general y de la ética en particular. Mediante este tipo de racionalidad es posible superar la idea de que el individuo y su razón monológica sean puntos de partida e instancias de validación de todo conocimiento y dejar atrás el solipsismo metódico que no advierte que la posibilidad y la validez del conocimiento no pueden concebirse sin tener en cuenta la comunidad de comunicación como su supuesto lógico-transcendental. (Cfr. Michelini, 1998a: 66 - 73) Al descubrir que el lenguaje no es asunto de un individuo aislado sino que las reglas del lenguaje están arraiga-

⁸ Apel alude en diversas oportunidades a Friedrich von Hayek, Premio Nobel de Economía, quien habría sostenido que la crisis de la escasez de recursos se solucionaría al dejar morir de hambre a los pueblos del Tercer Mundo incapaces de ayudarse a sí mismos. (Cfr. Apel, 1986: 39)

das socialmente y que el individuo las adquiere a través del proceso de socialización y las comparte con los demás miembros de la comunidad de comunicación, Wittgenstein hizo el aporte decisivo a la superación del solipsismo metódico que radica, según Apel, justamente en “desconocer los presupuestos semántico-lingüísticos y consensual-comunicativos del pensamiento válido” (Apel, 1986: 64 y Apel, 1985b: 357).

El análisis del lenguaje que ha sido desarrollado a partir del pensamiento Wittgensteiniano tiene en cuenta no sólo las proposiciones que se refieren a estados de cosas sino también todas las expresiones lingüísticas del mundo de la vida y del lenguaje cotidiano, como, por ejemplo, los deseos, las promesas y la expresión de emociones. La semiótica - que distingue entre las funciones sintácticas, semánticas y pragmáticas del lenguaje - ha permitido diferenciar diversos tipos de actos de habla y constituye otro aporte decisivo al ‘giro lingüístico’ y al pensamiento ético contemporáneo. La ética del discurso, o la ética pragmática del lenguaje, “vincula el enfoque transcendental del Kant, por un lado, con el análisis del lenguaje y, por otro lado, con el pragmatismo norteamericano desarrollado fundamentalmente por Charles Sanders Peirce, que propone como criterio para la validez moral de las normas que éstas puedan ser seguidas de manera consistente por una comunidad de acción ilimitada durante un período de tiempo ilimitado” (Pieper, 1991: 203). Apel y Habermas, no obstante, vinculan el giro lingüístico de la filosofía también con la hermenéutica e incluyen en el análisis ético no sólo el desarrollo histórico sino también las condiciones sociales y políticas. (Cfr. Schulz, 1989: 239 - 240) De esta manera, no sólo superan el solipsismo metódico de la filosofía trascendental clásica y una concepción monológica de la razón sino que establecen simultáneamente una base reflexiva que permite vincular la fundamentación racional de normas éticas universales con la historia y el mundo de la vida.

El aporte decisivo de Jürgen Habermas a la discusión en torno a la posibilidad de fundamentar una racionalidad ética consiste en su comprensión de que las acciones sociales no son tan sólo instrumentales sino que en ellas impera, además de una racionalidad estratégica, una racionalidad comunicativa fundamental. La relevancia ética de la teoría habermasiana consiste en que tiene en cuenta que, en el mundo de la vida, las acciones comunicativas no tienen primariamente una función expresiva sino que están referidas siempre también a las acciones teleológicas, extralingüísticas, y que estas “acciones extralingüísticas pueden ser *coordinadas* por la vía de una racionalidad *no estratégica sino consensual-comunicativa...*” (cfr. Apel, 1986: 67).

La racionalidad comunicativa se desenvuelve, según Habermas, sólo en el contexto de una comunidad de comunicación histórica en el que se ejerce la comprensión intersubjetiva, la interacción social. La acción comunicativa con su referencia al mundo objetivo, al mundo social y a las vivencias subjetivas del hablante (cfr. Habermas, 1987b: 171) puede ser comprendida y válida sólo en el marco de este mundo de la vida dentro de cuyo horizonte se mueven necesariamente todos los interlocutores. Al ser constitutivo del entendimiento como tal, el “mundo de la vida es ... el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro” (Habermas, 1987b: 179).

Habermas observa que, en la Modernidad, el mundo de la vida, es decir, los ámbitos de la cultura, la sociedad, como así también el individuo, han sido avasallados por la racionalidad, sobre todo en su forma de racionalidad instrumental. Los mecanismos económicos y administrativos se han impuesto en todas las esferas del mundo de la vida y han impuesto “una ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la acción comunicativa” (Habermas, 1987b: 467) empobreciendo, funcionalizando y enajenando la praxis comunicativa cotidiana. (Cfr. Schulz, 1989: 241) A lo largo de este proceso que Habermas denomina como ‘colonización del mundo de la vida’, la “conciencia cotidiana queda despojada de su fuerza sintetizadora, queda *fragmentada*” (Habermas, 1987b: 501). Habermas concluye que una teoría crítica de la sociedad debe reconstruir y explicar los presupuestos y las condiciones normativas del lenguaje y de la interacción social, como así también revelar los mecanismos de fragmentación y ‘despojar los subsistemas sociales autonomizados de su velo ideológico’. (Cfr. Habermas, 1987b: 502)

Habermas define la racionalidad en relación con el uso que los sujetos hacen del conocimiento y de su expresión en proposiciones con “pretensiones de validez que pueden ser criticadas o defendidas, esto es, que pueden fundamentarse” (Habermas, 1987a: 25). En casos en los que en la vida cotidiana no se llega a un acuerdo, en los que las pretensiones de validez se han tornado problemáticas y en los que tampoco el uso estratégico del poder puede contribuir al hallazgo de la verdad, los participantes en la acción comunicativa recurren a la argumentación como instancia de apelación y en cuanto práctica comunicativa cotidiana inmanentemente racional “que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios” (Habermas, 1987a: 36-37).

2.3 El principio del discurso argumentativo

2.3.1 Las idealizaciones constitutivas del discurso argumentativo

En trabajos de los años 70 y 80, Habermas ha desarrollado diversos conceptos y teorías que sustentan su teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso. En "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" - su famoso ensayo sobre la teoría de la competencia comunicativa que fue publicado en 1971 y cuyo contenido reapareció en el trabajo sobre la teoría de verdad, publicado en 1984 - Habermas definió las características del discurso argumentativo, que Apel sostiene y defiende hasta la actualidad. Este ensayo de Habermas representa el inicio del desarrollo de su teoría de la acción comunicativa que él entiende como una teoría reconstructiva en el sentido de que analiza la estructura profunda de un orden simbólico; esta estructura profunda es comprendida como un sistema de reglas subyacentes a la generación de toda forma lingüística con sentido, que todo hablante adquiere a través de un proceso de socialización y que domina práctica e implícitamente. (Cfr. Gripp, 1984: 36 - 37) Habermas parte del supuesto de que hablar una lengua es condición necesaria y suficiente para la capacidad humana de racionalidad. (Cfr. Gripp, 1984: 39) Por competencia comunicativa entiende Habermas la competencia del hombre de dominar no sólo el sistema de reglas lingüísticas para la generación de oraciones gramaticalmente correctas, sino también el sistema de reglas de la aplicación en enunciados de las oraciones correctamente construidas. (Cfr. Habermas, 1971: 102)

Al presuponer que el entendimiento obtenido es un entendimiento real (cfr. Habermas, 1971: 114), Habermas sostiene que cada situación de comunicación descansa constitutivamente sobre las idealizaciones de los participantes. Distingue entre la *acción comunicativa* y el *discurso* como las dos formas de comunicación cotidiana. En cuanto acciones comunicativas, los enunciados están siempre inmersos en contextos extralingüísticos; en los discursos, mientras tanto, los enunciados lingüísticos están admitidos sólo temáticamente. En las acciones comunicativas se presupone la validez de los contextos de sentido, mientras que en los discursos se pueden tematizar las pretensiones de validez problemáticas y restablecer argumentativamente (es decir, dando razones y fundamentos) el entendimiento problematizado en una acción comunicativa. La acción comunicativa se basa constitutivamente en la confianza de que los potenciales malentendidos podrán ser aclarados en un proceso discursivo. (Cfr.

(Habermas, 1971: 115) En este sentido, el discurso es la prosecución de la acción comunicativa en un nivel reflexivo. (Cfr. Jiménez Redondo, 1991:10)

Otra idealización es la presuposición contrafáctica de los participantes en un acto comunicativo que los interlocutores son, en principio, sujetos responsables de sus actos, es decir, que los sujetos obedecen intencionalmente a las normas y que, además, obedecen sólo a las normas que les parecen legítimas. Esto significa que hay, por parte de los interlocutores, una expectativa de intencionalidad y de legitimidad. (Cfr. Habermas, 1971: 119)

Para poder distinguir entre un entendimiento real y un entendimiento falso, los hablantes presuponen, además, la posibilidad de que, en principio, puede llegarse a un consenso real en condiciones ideales. (Cfr. Habermas, 1971: 122) La situación ideal de comunicación se caracteriza, según Habermas, por asegurar una comunicación libre de coerciones y excluir la distorsión sistemática de la comunicación haciendo valer sólo “la peculiar coerción no-coercitiva del mejor argumento”(Habermas, 1971: 137).

También Apel advierte que cada participante en la comunicación presupone en cada acto argumentativo, además, “ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad.” (Apel, 1985b: 407) De esta manera, cada argumentación filosófica implica, según Apel, la exigencia de disolver dialécticamente esta contradicción entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación por lo cual se pueden deducir dos principios regulativos fundamentales: 1. “con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación” y 2. “debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*.” (Apel, 1985b: 409) El segundo principio implica “la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal” (Apel, 1985b: 410) y aporta, por consiguiente, el parámetro que permitirá disolver mediante actos comunicativos-argumentativos las ambigüedades de las instituciones sociales. Con ello, el discurso argumentativo persigue no sólo la estrategia de la supervivencia del género humano sino que también implica la estrategia de emancipación. El discurso argumentativo adquiere, de esta manera, el estatus de meta-institución en cuanto “instancia de reflexión, de crítica o de legitimación en relación con

todas las instituciones concebibles de la interacción y comunicación humanas.” (Apel, 1986: 167)

La problematización de las pretensiones de validez y el intento de cumplirlas en el discurso, libre de las cargas de la acción, es posible cuando se suspende “la función ‘perlocucionaria’ de la comunicación lingüística - la coordinación de las acciones referidas al mundo -” y cuando “la formación de consenso sobre las pretensiones de validez de actos lingüísticos que normalmente en las acciones de comunicación funcionan sólo implícitamente como condición de la comprensión y de la coordinación de las acciones” (Apel, 1986: 82) es el objetivo explícito de la comunicación. El discurso ideal debe, por ende, estar libre de las cargas de la acción para que se puedan cumplir las pretensiones de validez problematizadas de modo racional y no-estratégico; es decir, aunque se admitan las diferencias de opiniones y de intereses de la autoafirmación de la praxis del mundo de la vida no se las puede hacer valer. Con la idea del discurso argumentativo ideal se acepta, además, la igualdad básica de derechos de todos los miembros del discurso y la posibilidad, en principio ilimitada, de tematizar todos los intereses vitales. (Cfr. Apel, 1986: 87)

A diferencia de la anticipación contrafáctica de la situación ideal de habla y del discurso racional, los discursos históricos, sin embargo, muestran que de hecho no existen discursos puros, sino que los discursos se realizan en el mundo de la vida colonizado bajo condiciones que distorsionan la situación de comunicación. Habermas hace referencia explícita a las ideologías cuyo efecto paradójico reside en que legitiman el sistema de normas vigente reemplazando la pretensión de fundamentabilidad por visiones del mundo ya legitimadas y que al mismo tiempo no permiten reconocer la ficción de la legitimidad de las normas presupuestas. (Cfr. Habermas, 1971: 120) Habermas se propone aportar criterios que permitan averiguar si la comunicación se realiza en una situación libre de coerción o si existe una limitación ideológica. Para ello distingue entre cinco clases de discursos: 1. el discurso como medio para la acción comunicativa, por ejemplo, en una conversación instructiva (educación, discusiones judiciales); 2. una acción comunicativa que sólo tiene apariencia del discurso, es decir, todas las formas de justificación ideológica; 3. el discurso terapéutico que fomenta la producción de un discurso mediante la reflexión (por ejemplo, la conversación psicoanalítica); 4. el caso normal de discurso que sirve para la fundamentación de pretensiones de validez problematizadas (por ejemplo, discusiones científicas) y 5. el discurso innovador como discurso orientado al aprendizaje. (Cfr. Habermas, 1971: 121)

La 'comprobación' en el caso de los estados de cosas empíricos idealiza la naturaleza bajo el punto de vista de la medibilidad de los cuerpos; Habermas afirma análogamente que el modo de comprobación de la verdad de las acciones sociales es la presuposición contrafáctica de la organización lingüística de los motivos, es decir, que las acciones obedecen a intenciones que pueden ser articuladas en un discurso y para las cuales se pueden aducir fundamentos. Dado que se presupone desde siempre la imputabilidad y la responsabilidad de los interlocutores, Habermas propone como parámetro de la racionalidad de un hablante la veracidad de sus enunciados porque los actos de habla representativos previenen sobre las ilusiones que los hablantes pueden tener de sí mismos y de sus interlocutores. (Cfr. Habermas, 1971: 131) Pero esto puede ser dilucidado sólo intersubjetivamente en la búsqueda de un consenso mediante un discurso práctico en el que se anticipa siempre la situación ideal de comunicación. A pesar de que Habermas tiene conciencia de la circularidad de su teoría del consenso (cfr. Habermas, 1971: 135), afirma que: "La anticipación de la situación ideal de comunicación es la garantía que nos permite vincular la pretensión del consenso verdadero con el consenso obtenido fácticamente; esta anticipación es, al mismo tiempo, un parámetro crítico con el que se puede cuestionar cada consenso obtenido fácticamente y evaluarlo si es un indicador suficiente para un entendimiento real." (Habermas, 1971: 136)

2.3.2 El discurso argumentativo y las pretensiones de validez

Apoyándose en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle⁹, Habermas muestra que todo acto de habla, como unidad elemental del habla, tiene una estructura doble que consiste en una oración proposicional (o locucionaria) y una oración performativa (o ilocucionaria), no necesariamente explícita, que es la parte dominante y que produce el modo de comunicación entre los interlocutores, es decir, la parte ilocucionaria determina cómo se debe entender lo que se expresa en la parte locucionaria, lo que significa que la parte ilocucionaria hace de la oración gramatical un acto comunicativo. (Cfr. Habermas, 1971: 104 - 105)

Esta vinculación elemental de un acto de habla y una oración con contenido proposicional evidencia también la doble estructura de toda comunicación hu-

⁹ Las obras más relevantes son: J. L. Austin (1962), *How To Do Things With Words*, Oxford; y J. R. Searle (1969), *Speech Acts*, Cambridge (USA): University Press.

mana: No es posible el entendimiento (*Verständigung*) sin que por lo menos dos sujetos (el hablante y su interlocutor) se ubiquen simultáneamente en el nivel de la intersubjetividad en el que se comunican el uno con el otro y en el nivel de los objetos sobre los cuales se comunican. (Cfr. Habermas, 1971: 105) Esto significa que una situación de comunicación es posible sí y sólo si dos sujetos refieren proposiciones a un contexto extra-verbal. La doble estructura de la comunicación y las condiciones de la posibilidad de producir situaciones de comunicación, que Habermas llama universales pragmáticos o universales constitutivos del diálogo, ya están enraizadas en la estructura misma del lenguaje, es decir, están dadas en el lenguaje. Estos momentos inmanentes al lenguaje son las condiciones de posibilidad de la generación de una comunicación orientada al entendimiento. (Cfr. Habermas, 1971: 110) Más allá de la descripción de los actos de habla, Habermas sostiene que en cada acto de habla se articula una pretensión de validez que puede ser aceptada, rechazada o simplemente tomada en cuenta y que sólo de esta manera se produce una situación de entendimiento.

En este análisis de los actos de habla, Habermas introduce una modificación en la teoría Austineana según la cual habría que distinguir, además, una clase de actos de habla perlocucionarios que se caracterizaría porque con ellos, más allá del acto proposicional y la realización de una acción ilocucionaria, el hablante persigue el objetivo de causar un efecto sobre su interlocutor. (Cfr. Habermas, 1987a: 371) Habermas parte de la distinción fundamental entre acciones comunicativas, “en que todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen, por ende, *sin reserva alguna* sus fines ilocucionarios” (Habermas, 1987a: 376-377) y acciones estratégicas mediante las cuales un actor busca causar un efecto sobre otro. Sobre la base de esta distinción básica, los actos perlocucionarios en el sentido Austineano serían acciones estratégicas que se sirven de acciones comunicativas. “Los actos perlocucionarios son indicio de la integración de actos de habla en contextos de interacción estratégica.” (Habermas, 1987a: 375) Habermas explica que el objetivo ilocucionario que el hablante persigue con su emisión debe derivar del propio significado de lo dicho. “Mediante el acto ilocucionario, el hablante hace saber que lo que dice quiere verlo entendido como saludo, ... etc. Su intención comunicativa se agota en que el oyente llegue a entender el contenido manifiesto del acto de habla. Por el contrario, el objetivo perlocucionario de un hablante, al igual que sucede con los propósitos que se persiguen con las acciones orientadas a un fin, no se sigue del contenido manifiesto del acto de hablar; este fin sólo puede determinarse averiguando la intención del agente.” (Habermas,

1987a: 372) Sin embargo, para que estos actos perlocucionarios tengan éxito, el interlocutor debe haberlos entendido ilocucionariamente. Para conseguir el fin perlocucionario, el hablante debe expresarlo de tal manera que el oyente entienda y obedezca a la dicho sin percatarse de la intención perlocutiva del hablante. Por ello, Habermas entiende que los actos perlocucionarios son una clase especial de interacciones estratégicas (cfr. Habermas, 1987a: 376) para las cuales los actos ilocucionarios son empleados sólo como medio para un fin.

La fuerza ilocucionaria de los actos de habla presupone, por un lado, la relación entre emisor y receptor y determina el sentido de la utilización de su contenido, es decir, fija las oraciones en un contexto y las hace, de esa manera, enunciados. Por otro lado, implica que el emisor postule pretensiones de validez y se someta a la posible exigencia de fundamentar sus pretensiones de validez o de renunciar a ellas después de un esclarecimiento discursivo. Es decir, la fuerza ilocucionaria de un acto de habla hace que en cada acción comunicativa postulemos pretensiones de validez universales y que asumamos obligaciones de fundamentación que pueden ser realizadas sólo discursivamente.

Habermas distingue cuatro clases de actos de habla con carácter de universales constitutivos del diálogo, a las que corresponden cuatro clases de pretensiones de validez:

1. Los *comunicativa* son la clase de actos de habla que sirve para la expresión del sentido pragmático del habla, es decir, que explica el sentido de los enunciados en cuanto enunciados. Cada acto de habla presupone un entendimiento acerca de qué ha de ser entendido como enunciado lingüístico. (Cfr. Habermas, 1971: 111) La pretensión de validez presupuesta en esta clase de acto de habla es la pretensión de *comprensibilidad*. En relación con las otras tres pretensiones de validez, la comprensibilidad es la única pretensión universal de validez que puede ser cumplida inmanentemente al lenguaje, dado que los participantes en el acto comunicativo la presuponen recíprocamente para que los enunciados puedan ser entendidos como tales. (Cfr. Gripp, 1984: 49) Se caracteriza por su "relación reflexiva con el proceso de comunicación" (Habermas, 1987a: 416).

2. Los *constatativa* son la clase de actos de habla que sirve para expresar el sentido de la utilización cognitiva de oraciones y que explica el sentido de las proposiciones en cuanto proposiciones, es decir: con los actos de habla constatativos nos referimos al mundo objetivo de las cosas o de los acontecimientos. (Cfr. Habermas, 1971: 111) La utilización de los constatativa hace posible distinguir entre ser y apariencia (*Sein und Schein*), es decir, entre el mundo públi-

co de las comprensiones intersubjetivamente reconocidas y el mundo privado de meras opiniones. (Cfr. Habermas, 1971: 113) Los constativa se encuentran bajo la pretensión de validez de la *verdad*.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas profundiza sobre la cuestión de si la pretensión de verdad es universal aunque los actos de habla no constatativos no estén acompañados por ninguna pretensión de verdad. Expone que en los actos de habla constatativos, el hablante se refiere a estados de cosas en “la actitud proposicional del que piensa, supone, sabe o cree que es el caso que ‘p’ “ (Habermas, 1987a: 397 - 398). En los actos de habla expresivos y regulativos, que no se refieren a la existencia del estado de cosas expresado en el componente proposicional, el hablante adopta una actitud proposicional de otro tipo. Con el componente proposicional de un acto de habla están siempre ligadas “presuposiciones de existencia que, llegado el caso, pueden explicitarse en forma de oraciones asertóricas. En este sentido, también los actos de habla no constatativos hacen referencia a la verdad.” (Habermas, 1987a: 398)

3. La clase de actos de habla de los *representativa* (o *expresiva*) explica el sentido de la expresión de intenciones, actitudes y expresiones del hablante, es decir, mediante los actos de habla expresivos, el emisor hace enunciados acerca de su mundo interior, subjetivo (cfr. Habermas, 1971: 112), es decir, que devela “ante un público una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado” (Habermas, 1987a: 416). La utilización de los *representativa* hace posible distinguir entre esencia y fenómeno (*Wesen und Erscheinung*), es decir entre la esencia del individuo y sus expresiones lingüísticas a través de las cuales aparece. (Cfr. Habermas, 1971: 113) La pretensión de validez que corresponde a los actos representativos es la de la *veracidad* “con que el hablante acompaña la presentación que hace se sí mismo” (Habermas, 1987a: 416).

4. La clase de actos de habla de los *regulativa* sirve para expresar el sentido de la utilización práctica de oraciones y explica el sentido de la relación que ambos interlocutores entablan frente a las reglas a las que pueden obedecer o no. Es decir, mediante los actos de habla regulativos, el hablante y su interlocutor se refieren a un mundo social que comparten y, con ello, toman posición frente a relaciones socialmente reguladas. (Cfr. Habermas, 1971: 112) La utilización de los *regulativa* permite distinguir entre regularidades empíricamente observables y normas vigentes que pueden ser aceptadas o infringidas, es decir, que permiten la distinción entre ser y deber ser (*Sein und Sollen*). (Cfr. Habermas, 1971: 113 - 114) Los *regulativa* se encuentran bajo la pretensión de validez de la *corrección* (o *rectitud*). Esta pretensión de rectitud es válida también

para actos de habla no regulativos. También en los actos de habla constatativos o expresivos los interlocutores entran en relaciones interpersonales lo que significa que deben ajustarse o no “al contexto normativo vigente, al mundo de las ordenaciones legítimas” (Habermas, 1987a: 399).

Las pretensiones de validez tienen una relevancia central para la fundamentación racional de la ética, dado que constituyen “los presupuestos no contingentes de la situación pragmático-argumentativa” (Michellini, 1998a: 91) y son instancias no-rebasables y condiciones trascendentales de posibilidad de todo discurso argumentativo con sentido.

2.3.3 La fundamentación última pragmático-trascendental de la ética

En *La transformación de la filosofía*, Apel se propone “mostrar que el lenguaje es una magnitud *transcendental* en el sentido kantiano; más exactamente: es una condición de posibilidad y validez del acuerdo y del auto-acuerdo y, con ello, a la vez del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido.” (Apel, 1985b: 318) Apel se remite a la semiótica de Ch. Morris y su descubrimiento, para el pensamiento filosófico, de la tridimensionalidad de los signos lingüísticos que pone de manifiesto que en cada acto de habla está presupuesto un interlocutor, “un interpretante, definido en la dimensión pragmática del uso de los signos” (Apel, 1985b: 387). Este presupuesto no se refiere a un acto comunicativo empírico, en particular, sino que “quien se plantee el problema ... de la justificación del principio moral, *participa ya* en la discusión, y puede ‘entender’ lo que ‘ya siempre’ ha aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificándolo voluntariamente, como *condición de posibilidad y de validez de la argumentación*” (Apel, 1985b: 399). Esta norma básica de la comunidad de comunicación es, fundamentalmente, una norma ética puesto que “quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles *exigencias* provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales ... y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres.” (Apel, 1985b: 403) Habermas subraya igualmente que la estructura del habla posible aparece como único principio de eticidad, “como forma de la intersubjetividad del entendimiento o acuerdo posible” (Habermas, 1975: 104). Apel concluye, además, que esta norma ética básica es también la base de la formación democrática de la voluntad, con lo cual la democracia - en cuanto forma de organización institucional de una so-

ciudad - se basa sobre un principio que “obliga a cuantos han adquirido ‘competencia comunicativa’ a través del proceso de socialización” (Apel, 1985b: 404).

En contra de la idea kantiana de un *factum* de la razón como instancia irrebutable del conocimiento, Apel argumenta que Kant, en vez de encarar una fundamentación última, se limitó a remitir a un *factum* de la razón como algo evidentemente dado. Haciendo referencia a importantes críticas que han tildado esta idea como falacia naturalista¹⁰, Apel opina que “podría reforzar la sospecha de que la razón efectivamente ... es sólo una facultad del cálculo al servicio del autointerés: justamente una facultad de *racionalidad técnica, es decir, estratégica, valorativamente neutra*. En cierta medida, ésta podría ser la última palabra de la filosofía científica y, por otra parte, de la teología de Occidente.” (Apel, 1986: 40) Con ello, Apel despidió definitivamente el paradigma de las ciencias naturales en la búsqueda de la verdad y emprende la fundamentación de una instancia irrebutable de toda argumentación y de todo acuerdo posible. (Cfr. Michellini, 1998a: 87) Para poder lograr una *fundamentación racional* de la comunicación se debe “partir de aquellos presupuestos de *racionalidad* a los que se recurre ya con la pretensión de sentido y verdad de los argumentos.” (Apel, 1986: 63). Metodológicamente, el punto de partida de todo discurso argumentativo es “la posibilidad básica del *intencionar (Meinen)* algo en el sentido de la validez *intersubjetiva o pública* del significado fijable lingüísticamente, aun cuando haya que admitir que, tomando en cuenta el saber empírico, bajo condiciones de finitud, este presupuesto básico tan sólo puede tener del carácter de un ‘idea regulativa’ (Kant), es decir, de una ‘anticipación contrafáctica’.” (Cfr. Apel, 1986: 63) Esta anticipación contrafáctica de significados intersubjetivamente válidos, sin embargo, es el verdadero presupuesto de la validez del pensamiento y, con ello, de la racionalidad. Para Apel, esta es la transformación lingüístico-filosófica de la idea básica de la filosofía trascendental de Kant. (Cfr. Apel, 1986: 64)

La pragmática trascendental del lenguaje integra estos presupuestos lingüísticos de modo pragmático, es decir, a través de actos ilocucionarios y la posibilidad de un pensamiento en el sentido de la comunicación consensual. La crítica al solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia consiste justamente en que ella había olvidado el doble presupuesto pragmático-lingüístico y

¹⁰ Según Apel (cfr. 1985b), el concepto del „factum de la razón“ ha sido discutido y rebatido ya por G.E. Moore como falacia naturalista (*naturalistic fallacy*) dado que fundamenta la realidad de la ley moral en el factum de la razón.

consensual-comunicativo de todo pensamiento válido. El discurso argumentativo debe partir de la formación del consenso acerca del sentido intersubjetivamente válido, como así también del presupuesto de una “distinción posible y necesaria entre dos tipos de racionalidad de la interacción humana: 1) de la *racionalidad de formación de consenso a priori transubjetivamente* orientada de la comunicación lingüística a través de actos *ilocucionarios*; 2) de la *racionalidad teleológica a priori, subjetivamente* orientada, de la interacción *estratégica* a través de actos *perlocucionarios*.” (Apel, 1986: 65)

Según Apel, el planteo de que todo pensamiento intersubjetivamente válido está ligado al discurso y tiene la estructura del discurso hace posible una fundamentación última filosófico-transcendental de la ética, lo que explicita del siguiente modo: “... a través de la autoreflexión transcendental del “yo pienso”, se puede demostrar que con la estructura del discurso se presupone una -en principio ilimitada- *comunidad de seres racionales finitos* y la también ilimitadamente universalizable *reciprocidad de las pretensiones* (es decir, de los intereses o necesidades argumentativamente sostenibles) *y de la competencia de examen* de los argumentos; brevemente: se presupone una *comunidad de comunicación ideal* contrafácticamente anticipada en la comunidad de comunicación real. Con esto, se reconoce la *capacidad de lograr el consenso* de la comunidad de argumentación ideal, ilimitada, como idea regulativa de la validez intersubjetiva, tanto de argumentos relevantes desde el punto de vista teórico como de los con relevancia ético-práctica.” (Apel, 1986: 86-87)

La pragmática trascendental, concebida por Apel, sostiene que una fundamentación última de normas éticas es posible a través del discurso argumentativo en cuanto instancia racionalmente irrebasable y que, además, esta situación del discurso argumentativo contiene presupuestos transcendentales que cada participante en la argumentación ha reconocido ya siempre y necesariamente y que representan normas éticas fundamentales. (Cfr. Michelini, 1998a: 88) La prueba de la existencia necesaria e irrebasable de estos supuestos en toda argumentación con sentido es el hecho de que quien intente negar alguno de estos presupuestos incurre, inevitablemente, en una “autocontradicción performativa”, puesto que niega en la parte proposicional de su enunciado lo que sostiene en la parte pragmático-performativa, como es el caso, por ejemplo, al afirmar que ‘todo es relativo’. (Cfr. Michelini, 1998a: 91) El principio del consenso obtenido en un discurso argumentativo en el que todos los afectados pueden averiguar sus intereses y, en la medida en que son universalizables, exponerlos como pretensiones de validez normativamente obligatorias es una “idea regulativa de la razón que, frente al imperativo categórico que universaliza la reci-

proxidad de las pretensiones humanas sin exigir su averiguación y conciliación discursiva, representa una nueva y más alta grada de la conciencia moral” (Apel, 1986: 95).

Los presupuestos transcendentales de todo discurso argumentativo constituyen, además, un impulso emancipatorio necesario que se desprende de la pragmática trascendental y de la fundamentación última de toda norma ética. Apel defiende el principio básico ideal de una fundamentación última pragmático-transcendental de la ética del discurso como un *a priori* dialéctico, dado que con el *a priori* ideal - la “anticipación contrafáctica de las condiciones de aplicación de una ética comunicativa en el sentido de una comunidad ideal de comunicación” - está presupuesto simultáneamente el *a priori* de facticidad “en el sentido de las formas de vida históricamente realizadas de la comunidad real de comunicación” (Apel, 1988: 9). Las condiciones de aplicación de la ética del discurso presupuestas poseen una diferencia de principio, fácticamente no superable, con las exigencias de la comunidad ideal de comunicación. En esta tensión reside el potencial emancipatorio de la ética del discurso que reclama la realización de las condiciones de aplicación, es decir, la realización de la comunidad ideal de comunicación en el mundo de la vida y en las diferentes formas de vida de la comunidad real de comunicación.

2.4 Discurso, aplicación y validez de las normas morales

2.4.1 El principio de aplicación

Según Apel, la ética del discurso - trascendental-pragmáticamente fundamentada, con su reclamo de realizar las condiciones de aplicación y la comunidad ideal de comunicación en el mundo de la vida y en las diferentes formas de vida de la comunidad real de comunicación - debe comprenderse como una ética de la responsabilidad. (Cfr. Apel, 1988: 10) El principio fundamental de la ética del discurso se basa no en la intención o convicción de un individuo ni en su buena voluntad sino en la interacción social-comunicativa, en los intereses y derechos, comunicativamente realizables, de todos los (real o virtualmente) afectados por la acción y en las consecuencias reales y previsibles.

Apel sostiene que la racionalidad discursiva contiene el principio o la “*metanorma procesal de la fundamentación de las normas en los discursos prácticos*” que permite que la función ética de la racionalidad discursiva se haga va-

ler en dos niveles, "en un *procedimiento de dos grados para la fundamentación de las normas*" (Apel, 1986: 89). Como respuesta al problema teórico de la aplicación de la ética del discurso, es decir, a la cuestión de la realización del principio ideal referida a la historia que tiene en cuenta las condiciones reales y, al mismo tiempo, la problemática de la exigibilidad moral de los presupuestos universales, Apel ha introducido en su pensamiento la diferenciación fundamental de dos partes, A y B, de la ética del discurso (Cfr. 1988: 134): la parte A que se ocupa de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio procedural del discurso -como "principio procesal formal de la ética discursiva, que en tanto idea regulativa, promueve la averiguación y la transmisión puramente discursiva de los intereses de todos los afectados, que son sostenibles como pretensiones" (Apel, 1986: 89)- y la parte B que enfoca la problemática de su aplicación referida a la historia en una fase histórica de transición de la moral convencional a la moral posconvencional en el sentido de Lawrence Kohlberg. (cfr. Maliandi, 1991: 62ss.)

La teoría de Lawrence Kohlberg (cfr. Kohlberg, 1981 y 1992; Habermas, 1981; Apel, 1988) se autocomprende como descripción del desarrollo de la conciencia de juicios morales se apoya, principalmente, en las teorías del desarrollo cognitivo del niño de J. Dewey y de J. Piaget y sobre presupuestos filosóficos de G. H. Mead y de J. Rawls. Kohlberg redefine y reinterpreta estas teorías bajo una perspectiva cognitiva con el propósito de demostrar que son observables estadios en el desarrollo de la personalidad social que demuestran una universalización progresiva y una internalización de los sistemas de valor. Desde la perspectiva kohlbergiana, el desarrollo de la conciencia moral es un proceso de creciente internalización de las normas.

Kohlberg distingue tres niveles, de dos estadios cada uno, en el proceso de desarrollo de la conciencia moral: En el nivel I, nivel pre-moral o pre-convencional, el individuo comprende las normas morales y pautas culturales interpretándolas en términos de las consecuencias físicas o hedonistas para él. En el nivel II, el así llamado nivel convencional del desarrollo moral, la persona ya ha internalizado normas morales, pero éstas residen sólo en realizar acciones conformes con determinados roles sociales y en mantener el orden convencional. El primer estadio correspondiente a este nivel II, el estadio 3, es el de la orientación hacia la aprobación y el agrado de los demás, mientras que en el estadio 4 el individuo orienta sus acciones en el mantenimiento de la autoridad y del orden social. En el último nivel, el nivel posconvencional, autónomo o de principios, Kohlberg advierte un esfuerzo por definir los valores y los principios morales, válidos independientemente de la autoridad de los grupos o

personas que los mantienen, como así también de la identificación personal con ese grupo. El estadio 5 de la orientación legalista por el contrato social y por la atribución armónica de las utilidades se caracteriza por la orientación legalista y socio-contractualista. El último estadio del desarrollo de la conciencia moral, el estadio 6, se caracteriza por la orientación en principios éticos universales.

Mientras que, dentro de la perspectiva de una diferenciación de niveles de conciencia moral convencionales y posconvencionales, en los niveles convencionales I y II, las consideraciones acerca de la aplicabilidad de normas están aún muy vinculadas con los contextos históricos y las relaciones sociales y están determinadas por una reciprocidad concreta en la que tienen lugar las perspectivas de la comunidad histórica y del cuidado individual, en el nivel III posconvencional, los principios universales deben ser examinados con una disposición al 'cuidado universal'. (Cfr. Günther, 1988: 176) Pareciera, entonces, que el problema central, en este nivel posconvencional, reside en articular las normas universales con criterios contextualizados. La relación entre el universalismo moral y la solidaridad concreta, la relación entre las cuestiones de la vida buena y las de la justicia, como así también la problemática de la aplicación de normas universales a contextos concretos representan desafíos para toda teoría ética que pretende ser posconvencional y, al mismo tiempo, adecuada para el mundo histórico. (Cfr. Maliandi, 1991: 58)

El principio fundamental de la parte A de la ética del discurso es el principio procedimental de universalización (U), definido por Habermas como sigue: "Toda norma válida ha de cumplir con la condición de que las consecuencias y acciones colaterales que resultan previsiblemente de la realización general para la satisfacción de los intereses de cada uno puedan ser aceptadas sin coerción por todos los afectados." (Apel, 1988: 122). Apel amplía el principio (U) habermasiano en un principio (U^h), es decir, en un principio de acción referida a la historia U^h, formulado de la siguiente forma: "Obra sólo según una máxima de la que puedes suponer - sobre la base de un entendimiento real con los afectados o, respectivamente, de sus abogados o - en su lugar - a raíz de un experimento mental correspondiente - que las consecuencias y acciones colaterales que resultan previsiblemente de su realización general para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados puedan ser aceptados sin coerción por todos los afectados en un discurso racional." (Apel, 1988: 123) Mientras que, en un nivel convencional, un problema de aplicación puede ser resuelto mediante la *fronesis* referida a las situaciones y su capacidad de tener en cuenta los usos y las costumbres de una determinada cultura, la aplicación referida a la historia de una moral posconvencional pretende no sólo evaluar críticamente -

a partir de un parámetro formal y abstracto - las condiciones sociales de aplicación sino que, simultáneamente, debe postular su transformación y la realización de las condiciones sociales que permiten practicar los discursos prácticos en todos los niveles de las problemáticas éticamente relevantes. (Cfr. Apel, 1988: 12 - 13) El principio ideal del discurso fundamentado pragmático-transcendentalmente llega a representar, en esta instancia de aplicación histórica, un valor teleológicamente relevante que compromete a todos a largo plazo, no a realizar la 'vida buena', en sentido aristotélico, sino a eliminar todos aquellos obstáculos que no permiten la aplicación del principio del discurso.

Apel concuerda con la idea de la 'eticidad substancial' de Hegel en el sentido de que las instituciones históricamente desarrolladas preceden a la aplicación de las normas morales y representan "ya siempre exactamente la comprensión *convencional* de las pretensiones de reciprocidad de las personas en una época" (Apel, 1986: 96). Según el principio de la formación discursiva de consenso, sin embargo, las normas históricamente dadas no están eximidas de la crítica y revisión sino que deben ser "reconstruidas críticamente y legitimadas como susceptibles de lograr consenso" (Apel, 1986: 96). Los principios de aplicación y de exigibilidad deben prever las consecuencias de las normas referidas a situaciones que son, por un lado, históricamente irrepetibles y, por otro lado, condicionadas por los sistemas de autoafirmación. Además, en la situación real de comunicación las personas deben responsabilizarse no sólo por sí mismas sino también por "asociaciones de intereses sociales" (Apel, 1986: 98-99). Es por ello que el hombre - en tanto ser social e histórico - está obligado a "actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo ... comunicativamente, es decir, a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en última instancia, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica." (Apel, 1986: 99)

Al reconocer que en la comunidad real de comunicación el modo de actuar puramente ético, en el sentido de obedecer sólo aquellas normas que pudieran obtener consenso general en el sentido de la norma (U), puede tener consecuencias negativas para los afectados, la ética del discurso tiene en cuenta los sistemas de autoafirmación, las instituciones, las tradiciones y los particularismos culturales y sociales. Aunque estos deben ser criticados -y, en lo posible, cambiados- si obstaculizan la plena realización de los discursos argumentativos, es moralmente debido obrar de modo parcialmente estratégico a los fines de evitar consecuencias negativas, no deseadas o cargas demasiado graves.

Matthias Kettner habla explícitamente de acciones morales que obedecen a una estrategia contraestratégica. (Cfr. Kettner, 1992)

El compromiso histórico en el que ya no es posible separar la racionalidad consensual y comunicativa de la racionalidad estratégica hace necesario resolver la problemática de fundamentar un principio formal-deontológico adecuado. Apel denomina este principio el principio de complementación (E) [Ergänzungsprinzip¹¹] (cfr. Marzocchi, 1997: 55) que integra a (U) y que vale para aquellas situaciones en las que no se dan, al menos aproximativamente, las condiciones para una aplicación responsable de (U). El principio (E) se compone de dos indicaciones normativas: la primera se apoya sobre el concepto de la transformación o de la emancipación y obliga a colaborar en la superación de todos los impedimentos que se oponen a la plena realización de los discursos y al respeto de sus conclusiones; la segunda indicación es limitativa de la primera y consiste en un principio de la conservación que se orienta en “mantener tales convenciones e instituciones de la tradición cultural humana que - en relación con el parámetro ideal (U) de la ética del discurso - son logros aún no reemplazables”. (Apel, 1988: 149; cfr. también Marzocchi, 1997: 55)

El problema de la exigibilidad o, inclusive, de la relatividad de la exigibilidad (cfr. Apel, 1988: 124) es central en la parte B de la ética del discurso. Esta problemática alude no sólo a ordenamientos legales vigentes en una determinada sociedad sino también al nivel de realización social del principio de universalización en tanto principio de fundamentación de las normas jurídicas y de la institucionalización de discursos fundadores de normas en un Estado de derecho democrático. Este marco institucional representa el marco exterior para la exigibilidad de la aplicación del principio (U). En este marco de aplicación de la ética del discurso, la racionalidad estratégico-instrumental y la racionalidad comunicativo-consensual deben ser articuladas dialécticamente en el sentido del principio de complementación (E). (Cfr. Apel, 1988: 147 y 299) Aunque en la situación de acción real racionalidad consensual-comunicativa y racionalidad estratégica son inseparables, la diferencia entre ambos tipos de racionalidad puede ser comprendida, tematizada y problematizada sólo en el nivel del discurso como “punto de vista transubjetivo de la racionalidad consensual-comunicativa” (Apel, 1986: 99).

El potencial emancipatorio de la ética del discurso reside en el hecho de que, al tener en cuenta la diferenciación y la tensión necesaria entre las comunidad

¹¹ V. Marzocchi, en su introducción a los trabajos de Apel publicados en italiano, traduce el término *Ergänzung* como “integrazione” (cfr. Marzocchi, 1997: 59).

ideal y la real de comunicación, surge la necesidad de elaborar “una estrategia ética a largo plazo de contribuir ... a la creación de ... situaciones sociales - y con ello de condiciones reales de acción - en las cuales son exigibles las normas de la ética discursiva” (Apel, 1986: 100). En este contexto, se exige que una racionalidad estratégica con una teleología ética obligue “a las personas ... a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales ellas mismas - los individuos o los pueblos y culturas en su variedad individual - puedan contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida para ellos recta” (Apel, 1986: 101).

Apel defiende un cierto impulso utópico de la ética del discurso dado que, tal como las utopías, parte de un ideal: la comunidad ideal de comunicación a la que se le atribuye un orden social alternativo, realmente ‘ideal’ de una comunidad de comunicación de personas con igualdad de derechos. Sin embargo, la ética del discurso no debe ser confundida con una utopía que comprende al ideal como un estadio empíricamente posible y alcanzable y pragmáticamente realizable como un mundo real alternativo, sino que considera al ideal sólo como una “*idea regulativa*, cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad ... puede ser por cierto aspirada pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable” (Apel, 1986: 208 - 209). A esta idea regulativa, sin embargo, le es inherente un impulso utópico en todo hablante que debe atribuirse a sí mismo y a su interlocutor, en calidad de seres racionales, siempre necesariamente la capacidad ideal de lograr un consenso. La interrelación entre razón y utopía es inevitable y forma parte, en este sentido, de la condición humana dado que el hombre como ser capaz de lenguaje, que comparte con los demás, “tiene en todo momento que *anticipar contrafácticamente una forma ideal de la comunicación y en esta medida, de la interacción social*” (Apel, 1986: 210). La consecuencia de esta idea para una definición antropológica del hombre en tanto ser racional, dotado de lenguaje, que nunca puede obrar de modo puramente estratégico, es interesante no sólo para refutar la tesis de Hobbes según la cual el hombre es ‘el lobo del hombre’, sino sobre todo cuando Apel argumenta, en un sentido teológico, contra el protestantismo según el cual el hombre es un ser totalmente corrupto en virtud del pecado original. (Cfr. Apel, 1986: 210)

2.4.2 Los usos de la razón práctica

En su teoría discursiva del derecho y del Estado de derecho democrático, *Faktizität und Geltung*, de 1992, Jürgen Habermas parte de la siguiente problemática. Por un lado, observa que en las sociedades modernas secularizadas y pluralistas ya no existen sistemas normativos con fuerza social vinculante que aseguren la integración social; en estas sociedades, tampoco tienen vigencia tradiciones y, con ello, convicciones racionalmente convincentes sobre cuya base puedan sostenerse consensos fácticos y la coerción de sanciones externas; facticidad y validez de las normas se han separado. (Cfr. Habermas, 1992: 43) Mientras que en sociedades menos complejas el *ethos* vivido tiene fuerza social vinculante y regula todos los componentes del mundo de la vida de modo integral, en las sociedades complejas y pluralistas hace falta un derecho que defina las instituciones, los deberes y las motivaciones concretas y una organización del Estado de derecho que no sólo asegure el ejercicio efectivo de la autonomía política sino que también permita la formación racional de la voluntad y del poder políticos con fuerza vinculante y social-integradora. (Cfr. Habermas, 1992: 217) El desafío para una teoría discursiva del derecho y de su institucionalización en un Estado de derecho democrático consiste, según Habermas, en mostrar cómo pueden fundamentarse comunicativamente normas sociales con coerción fáctica y validez legítima.

La ética del discurso apoya su contenido normativo sobre presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico, es decir, sobre idealizaciones presentes en cada acción comunicativa que, como lo es el caso en toda ética universal y deontológica, representan sólo un poder débil de tipo trascendental y no contienen valores empíricamente efectivos. La razón comunicativa permite una orientación en pretensiones de validez sin ofrecer, sin embargo, ninguna orientación determinada y de contenido; por ello no motiva ni guía la voluntad ni orienta la acción de modo vinculante. (Cfr. Habermas, 1992: 19) La normatividad de la racionalidad comunicativa descansa sólo sobre la débil fuerza de las motivaciones de la validez racional que, por su parte, no garantiza su realización efectiva. La voluntad moral autónoma, sin embargo, no puede hacerse efectiva mientras que no sea capaz de imponerse al poder de otros motivos e intereses. Es por ello que debe estar inserta en los campos de fuerza fácticos y servirse del poder de la facticidad en el sentido de las exigencias de la validez racional.

Para tener validez y fuerza efectiva, las normas del Derecho deben cumplir no sólo con fundamentos morales sino también con razones pragmáticas y

ético-políticas. (Cfr. Habermas, 1992: 193) Por ello, la ética del discurso es realizable en las condiciones políticas democráticas sólo si considera que la aplicación del principio del discurso a las normas del derecho implica diferentes cuestiones de tipo político y estratégico-instrumental. (Cfr. Habermas, 1992: 196) Consecuentemente, en *Faktizität und Geltung* Habermas retoma su diferenciación de los usos de la razón práctica que, según su apreciación, confluyen en la legitimación del derecho, contribuyen a la validez de las normas y aseguran su fuerza fáctica motivacional y social-integradora.

A partir del ensayo sobre el uso práctico, ético y moral de la razón práctica - que Habermas publicó en 1991, junto con otros trabajos, en el libro *Erläuterungen zur Diskursethik* y que retoma en *Faktizität und Geltung*, su teoría del Estado de derecho democrático de 1995 - se han introducido divergencias profundas entre el pensamiento de quienes pueden ser considerados los fundadores de la ética del discurso, Habermas y Apel. Más allá de la severa crítica a la que somete este ensayo habermasiano, Apel lo caracteriza como 'importante y pionero' y consiente, en principio, con la diferenciación habermasiana de los diferentes usos de la razón práctica la que él denomina 'arquitectónica tricotónica de diferenciación'. Apel reconoce que se trata de un problema de la especificación de diferentes perspectivas de fundamentación pero defiende, en contra de Habermas, que esta fundamentación debe desarrollarse bajo el presupuesto de un discurso primordial, al que se recurre, desde siempre, incluyendo sus implicaciones morales. (Cfr. Apel, 1997: 47) La crítica de Apel se refiere a la concepción de ramificación en la que desemboca la 'arquitectónica' de Habermas y mantiene la idea de un discurso primordial con contenido ético.

En el mencionado ensayo, Habermas distingue entre el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica y pretende demostrar que son los diversos tipos de problemas que hacen necesarios diversos tipos de razón práctica. Habermas define la razón práctica como la capacidad de fundamentar los imperativos correspondientes a las diferentes problemáticas. Según la referencia a una acción y el tipo de decisión a tomar cambia, según Habermas, no sólo el sentido ilocucionario del 'deber' sino también la concepción de voluntad que debe ser determinable en cada caso mediante los imperativos racionalmente fundamentados. Según el aspecto bajo el que se usa la razón práctica, se modifica, además, no sólo la constelación de razón y voluntad sino también el concepto de razón práctica mismo que, según las corrientes filosóficas que la privilegian en cada caso, es comprendido como la razón práctica que se realiza en su uso pragmático (empirismo), la prudencia que esclarece el horizonte biográfico de un ethos usual (Aristóteles) o la razón práctica como moralidad (Kant). (Cfr. Habermas,

1991a: 110) En cada uno de los casos se espera que la razón práctica llegue a resultados diferentes lo que se evidencia en los diferentes discursos dentro de los cuales ésta se mueve. (Cfr. Habermas, 1991a: 110)

1. Habermas señala, en primer lugar, los problemas prácticos, es decir, aquellos problemas que, en la vida cotidiana, deben ser resueltos con urgencia para obtener un resultado determinado. Para una decisión racional entre diferentes posibilidades de acción es necesario aportar razones que parten de metas y de preferencias valorativas dadas. Sin embargo, es posible también que las metas sean problemáticas ellas mismas. También en este caso es necesario aportar razones para decidir entre las metas. “Se trata de una elección racional de los medios ante fines dados o de la ponderación racional de las metas en caso de preferencias existentes.” (Habermas, 1991a: 102) Las consideraciones prácticas se mueven en el horizonte de la racionalidad teleológica con el objetivo de encontrar técnicas, estrategias o programas adecuados. La consideración de fines y de medios disponibles sirve a la decisión racional acerca de cómo es posible intervenir en el mundo objetivo y consiste, fundamentalmente, en el esclarecimiento de cuestiones empíricas y de cuestiones de la elección racional. (Cfr. Habermas, 1991a: 108)

La voluntad que está en juego en la resolución de cuestiones pragmáticas está determinada fácticamente por deseos y valores y está abierta sólo a las alternativas de la elección de los medios o de la fijación de metas presupuestos como dados. El tipo de voluntad característico de la racionalidad pragmática es “la elección racional del sujeto entre diferentes fines, objetivos posibles en el contexto no problematizado de preferencias o valoraciones de las que se parte” (De Zan 1995: 43, cfr. Habermas, 1991a: 109). La validez de los discursos prácticos depende del conocimiento empírico y no del hecho de que el destinatario cumpla con sus prescripciones o no. Se refieren a determinados contextos de aplicación, no existiendo ninguna relación interna entre la razón y la voluntad. (Cfr. Habermas, 1991a: 111) En la solución de los problemas pragmáticos, empíricos y objetivos que se refieren a aspectos de la adecuación de los medios al fin, los individuos están tomados igualmente como medios que permiten obtener ciertos resultados, y los actores actúan exclusivamente en favor de sus propios intereses. La verdad o validez de los discursos pragmáticos depende sólo del saber empírico, no de su aplicación efectiva.

2. La razón práctica es usada bajo el aspecto de lo bueno en caso de decisiones complejas en las que no se trata sólo de adecuar un medio a un fin determinado o de elegir entre fines sino en los que es problemático no sólo el fin mis-

mo sino inclusive la pregunta de qué tipo de vida uno quiere tener y qué tipo de persona uno quiere ser, es decir, en las que están en juego preferencias fuertes entretejidas con la propia identidad que atañen la autocomprensión de la persona, su modo de vida y su carácter.¹² En estos casos de decisiones de valor graves que no apuntan sólo a lo posible y lo adecuado sino a la vida buena, la razón práctica se mueve dentro del ámbito de la ética. (Habermas emplea los términos 'ética' y 'ético' con su significado aristotélico.)

Las decisiones existenciales no tienen sólo un peso propio sino que se deben tomar, además, dentro de un contexto que permite su fundamentación. (Cfr. Habermas, 1991a: 103). Estas decisiones de valor se hallan dentro del contexto de la autocomprensión existencial del individuo, la cual se compone tanto de la descripción de la génesis biográfica como de un ideal normativo del yo. Con el fin de resolver los problemas éticos, referidos al bien, es necesario el "esclarecimiento hermenéutico de la autocomprensión del propio individuo y la respuesta a preguntas existenciales de la orientación de la praxis vital o del cumplimiento personal de una forma de vida en conformidad con el ethos colectivo de la comunidad de pertenencia" (De Zan 1995: 38). Habermas afirma que "el esclarecimiento de la autocomprensión o el aseguramiento clínico de la identidad propia exige una comprensión apropiadora - la apropiación de la propia historia de vida como de las tradiciones y los contextos vitales que han determinado el proceso de formación" (Habermas, 1991a: 104)¹³ Esta toma de conciencia de la propia biografía y de su contexto normativo no conduce a una autocomprensión valorativamente neutra sino que esta autodescripción obtenida hermenéuticamente está vinculada internamente con una relación crítica para consigo mismo. Las valoraciones fuertes se fundamentan, por ello, por medio del autoentendimiento hermenéutico. (Cfr. Habermas, 1991a: 104)

Las personas involucradas en estas reflexiones son tomadas en cuenta sólo en cuanto pertenecen o no al mismo grupo cultural, religioso, político etc. La racionalidad ética que persigue el bien de la propia persona o del propio grupo de pertenencia orienta "los esfuerzos tendientes a su autorrealización, y regula por lo tanto la *capacidad de decisión existencial*" (De Zan 1995: 43-44). Los problemas éticos no abandonan la perspectiva egocéntrica dado que están referidos a la meta de mi vida buena. (Cfr. Habermas, 1991a: 105) Terceros entran en consideración sólo en la medida en que están vinculados con mis propios

¹² Habermas cita aquí: Ch. Taylor (1985), "The Concept of Person", en: Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, T. 1, Cambridge: CUP, p. 97ss..

¹³ Habermas se refiere aquí a H.-G. Gadamer (1976), "Hermeneutik als Praktische Philosophie", en: H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften*, Frankfurt, p. 78 ss.

intereses. Mi proceso de formación está inmerso en tradiciones que comparto con otros; mi identidad está marcada por identidades colectivas y mi biografía es parte de un contexto histórico más abarcativo. La vida que es buena para mí siempre toca también formas de vida compartidas. Es por ello que, según Habermas, Aristóteles relaciona e incluye el *ethos* individual en la *polis* de los ciudadanos. (Cfr. Habermas, 1991a: 106)

Las reglas situacionales de nuestro comportamiento usual son las máximas. Tienen la función de descargar a la persona de tomar decisiones en cada situación individual y tienen como resultado una cierta praxis de vida. Las máximas conforman las unidades más pequeñas de una red de costumbres prácticas en las que se concretizan la identidad y el proyecto de vida de una persona o de un grupo. (Cfr. Habermas, 1991a: 106) El deber está dirigido a la ambición de realización propia del individuo y a la fuerza de decisión de un individuo que se decide a vivir una vida auténtica. “La capacidad para la decisión existencial o la radical elección de sí mismo opera siempre dentro del horizonte de la biografía de cuyas huellas el individuo puede aprender quién es y quién quiere ser.” (Habermas, 1991a: 109)

En cuanto al discurso ético, las razones o fundamentos que se aducen son ellas mismas ya las motivaciones para la “determinación de las actitudes del sujeto y para sus decisiones existenciales” (De Zan 1995: 46). Aunque sus pretensiones de validez no son universales, sus argumentos idiosincráticos deben ser comunicables y aptos para el reconocimiento intersubjetivo en el marco del mundo de la vida o del contexto sociocultural. (Cfr. De Zan 1995: 46-47) En los discursos éticos, en cuanto procesos de autoentendimiento, los roles de los participantes en el discurso y del actor se confunden, no existiendo la posibilidad de que el actor se haga representar en este discurso por otra persona. No obstante, se trata aquí de un discurso “porque los pasos de la argumentación no deben ser idiosincráticos sino que deben permanecer comprensibles [*nachvollziehbar*] intersubjetivamente” (Habermas, 1991a: 111). El individuo que lleva adelante un tal discurso ético obtiene distancia reflexiva con su propia biografía “solo en el horizonte de las formas de vida que comparte con otros y que, por su parte, conforman un contexto para proyectos de vida diferentes en cada caso. Los miembros del mundo de vida compartido son participantes potenciales que, en los procesos del autoentendimiento adoptan el rol catalizador del crítico imparcial.” (Habermas, 1991a: 111)

El autoentendimiento se refiere a un contexto biográfico específico y lleva a proposiciones evaluativas sobre lo que es bueno para una persona determinada.

Tales evaluaciones que se apoyan sobre la reconstrucción de una biografía hecha consciente y apropiada simultáneamente tienen un estatus semántico particular dado que no es sólo una aprehensión descriptiva de un proceso de formación sino también una revisión crítica y un reordenamiento de los elementos cultural y socialmente transmitidos y heredados. (Cfr. Habermas, 1991a: 112)

En los discursos éticos no es posible distinguir entre génesis y validez como en el caso de los discursos técnicos o estratégicos. El sentido de una decisión consciente consiste en apropiarse de lo que he aprendido como bueno para mí. En este sentido, el discurso ético-existencial no abandona la dependencia de un *telos* que ha sido elaborado a lo largo de la vida. “En los discursos ético-existenciales, la razón y la voluntad se determinan recíprocamente quedando ésta última articulada con el contexto biográfico.” (Habermas, 1991a: 112)

3. La pregunta acerca de cómo debo actuar cambia su perfil cuando mis acciones entran en conflicto con intereses ajenos y cuando este conflicto debe ser resuelto de forma imparcial, es decir, bajo aspectos morales. Es por ello que las preguntas morales apuntan a otra dirección que las preguntas éticas dado que tematizan la regulación de conflictos interpersonales de acción que resultan de diferentes intereses. (Cfr. Habermas, 1991a: 106) Una vez que examinamos nuestras máximas en relación con su compatibilidad con las máximas de otras personas nos ponemos bajo la perspectiva de las cuestiones morales. Las máximas conforman el campo de intersección entre ética y moral según si se las evalúa bajo la perspectiva de si es buena para mi o si es justa para todos.

Los problemas morales, por consiguiente, están referidos a la justicia, es decir, intentan resolver problemas conflictivos entre diferentes sujetos bajo una perspectiva de imparcialidad. Tratan de justificar y aplicar normas que “generan deberes y derechos recíprocos entre los individuos y grupos, y que son susceptibles de obtener un reconocimiento universal, por parte de los afectados, como justas y aptas para la coordinación de la interacción y para la regulación de los posibles conflictos interpersonales y sociales.” (De Zan 1995: 40)

En este contexto, Habermas reconoce que Kant ha introducido, en el pensamiento ético, la exigencia de que una norma tiene que hallar consentimiento general y merecer respeto general para ser moralmente vinculante. El sentido de los imperativos categóricos e incondicionales es independiente de metas y preferencias subjetivas y del objetivo de una vida buena. (Cfr. Habermas, 1991a: 108) Los resultados a los que arriba la razón práctica en el caso de las consideraciones morales tienen “proyección universal que implica tratar a *los* otros, a todos los seres humanos, como iguales, es decir, como personas autó-

nomas y como fines en sí” (De Zan 1995: 41-42). El ‘deber’ categórico de los mandamientos morales está dirigido a la libre voluntad de una persona que obra según leyes que se ha dado a sí misma. Sólo esta voluntad es libre en el sentido de que puede ser determinada completamente por la comprensión moral. En el ámbito de validez de la ley moral, la determinación de la voluntad por la razón práctica no tiene limitaciones ni por disposiciones casuales ni por la biografía y la identidad propia. (Cfr. Habermas, 1991a: 109-110) En el pensamiento de Kant, sólo la voluntad regida por la comprensión moral y, en consecuencia, completamente racional, es autónoma. No tiene rasgos heterónomos, como la arbitrariedad o la decisión acerca de una vida determinada.

Para Habermas, sin embargo, Kant ha confundido la voluntad autónoma con la voluntad omnipotente; para poder pensarla como la simplemente dominante debía ubicarla en el reino de lo inteligible. En el mundo, tal como nosotros lo conocemos, la voluntad autónoma cobra efectividad sólo en la medida en la que la fuerza motivacional de las buenas razones es capaz de imponerse al poder de otros motivos. Es por ello que “en el lenguaje cotidiano y realista llamamos ‘buena voluntad’ a la voluntad débil aunque bien informada” (Habermas, 1991a: 110). La voluntad que está en juego aquí es la voluntad libre y autónoma de la persona que se da sus propias normas y que obra conforme a ellas. Habermas sostiene que esta voluntad - que llega a ser efectivamente autónoma recién cuando logra cumplir los principios morales que ella misma ha dictado - puede realizarse en el mundo de vida real sólo “en la medida en que logra imponer la fuerza de la motivación de las buenas razones sobre el poder de todas las otras clases de motivos e intereses” (De Zan 1995: 44). Para ello debe insertarse “en los campos de fuerza, en las redes de poder fáctico, para instrumentar este poder de la facticidad en el sentido de las exigencias de la validez racional” (De Zan 1995: 44). Esta es, para Habermas, la dialéctica entre facticidad y validez cuya discusión ha presentado ampliamente en su obra *Faktizität und Geltung* y que constituye la problemática central y fundante de su teoría del Estado de derecho democrático.

En los discursos morales, los presupuestos y valores sobreentendidos, pertenecientes al ámbito socio-cultural del sujeto, deben haber cedido ante un punto de vista imparcial, supra-cultural, que posibilita arribar a un punto de vista moral universal. (Cfr. De Zan 1995: 47) Mientras que en los discursos ético-existenciales, la razón y la voluntad se determinan recíprocamente y la voluntad permanece articulada con el contexto biográfico, los discursos práctico-morales hacen necesario, mientras tanto, dejar de lado los presupuestos de una eticidad usual y concreta, como así también el distanciamiento de aquellos

contextos vitales con los que la propia identidad está entrelazada indisolublemente. La intersubjetividad superior de la articulación de la perspectiva de cada uno con la perspectiva de todos es posible sólo bajo “las condiciones de comunicación de un discurso universalmente ampliado en el que todos los afectados posibles podrían participar y en el que ellos mediante posiciones hipotéticas pueden tomar posición frente a las pretensiones de validez de normas y de modos de acción que han sido problematizadas en cada caso” (Habermas, 1991a: 113). El discurso práctico-moral representa la ampliación ideal de nuestra comunidad de comunicación a partir de la perspectiva interior.¹⁴ Esta comunidad de comunicación ampliada es el único foro en el cual es posible que aquellas propuestas de normas puedan encontrar una aceptación fundamentada que exprese el interés de todos los afectados; una norma discursivamente fundamentada hace valer tanto la comprensión de lo que es, en cada caso, el interés de todos como así también una voluntad general que ha receptado en sí sin represión la voluntad de todos. (Cfr. Habermas, 1991a: 113) Sólo en este sentido la voluntad autónoma estaría completamente internalizada por la razón.

Habermas, no obstante, insiste en que la racionalidad comunicativa produce el nexo entre el ámbito ético - del *ethos* vivido con ‘la fuerza motivacional de sus valores’ - y los principios universales de la moral; los discursos éticos realizados en la ética del mundo de la vida tienen la misma fuerza ilocucionaria y las mismas pretensiones de validez que el discurso moral. (Cfr. De Zan 1995: 64-65)

Sin embargo, en el momento en que las normas morales se apoyan sobre un principio de universalización que obliga a los participantes en la discusión a evaluar las normas discutidas sobre si podrían encontrar una aceptación bien fundamentada por todos los afectados, surge, según Habermas, el *problema de la aplicación*. “Las normas válidas deben su universalidad abstracta al hecho de que resisten la prueba de universalización sólo en su forma descontextualizada” (Habermas, 1991a: 114). Sin embargo, estas normas, para ser aplicadas a una situación concreta, deberían coincidir completamente con la situación estándar que se ha considerado en las condiciones de aplicación. La aplicación de normas hace necesario un esclarecimiento argumentativo propio en el que la imparcialidad del juicio no puede ser obtenida nuevamente mediante un principio de universalización sino que, en las cuestiones relativas a la posible aplicación a los contextos debe hacerse valer el *principio de la adecuación*. Se debe mostrar cuál de las normas presupuestas como válidas es adecuada a un caso

¹⁴ Habermas remite a Apel (1976b), p. 358 ss.

dado a la luz de todas las características relevantes de la situación que han sido aprehendidas en lo posible de manera completa. (Cfr. Habermas, 1991a: 114) Los discursos de aplicación - que, según Marzocchi (cfr. 1997: 58), pueden ser considerados un *cuarto tipo de discurso* - son, sin embargo, un emprendimiento cognitivo, tal como los discursos de fundamentación, y no logran compensar la desvinculación del juicio moral de las motivaciones de la acción. Las comprensiones morales no tienen en sí ya el efecto de llevar a la acción autónoma.

“Dado que los principios de una moral que se ha tornado autónoma tienen una pretensión análoga al conocimiento, validez y génesis se separan aquí como en el discurso pragmático.” (Habermas, 1991a: 115) Según Habermas, no se debe excluir a nadie en nombre del universalismo.¹⁵ La escisión entre la voluntad autónoma y la voluntad empírica juega un rol importante en los procesos de aprendizaje moral,¹⁶ pues esta escisión de la voluntad es una muestra de debilidad de la voluntad sólo en los casos en los que las exigencias morales a las que se opone son legítimas y exigibles bajo las condiciones dadas.

Habermas explica que al reformular la pregunta “¿Qué debo hacer?” en “¿Qué debemos hacer?”, es decir, de singular a plural, cambia algo más que el mero foro de la formación de la voluntad. Donde la moral llega a los límites de la moralidad no se trata de un simple cambio de perspectiva de la intimidad del pensamiento monológico hacia la publicidad del discurso. Lo que cambia, según Habermas, es el planteo del problema y el rol de un sujeto en relación con los demás. (Cfr. Habermas, 1991a: 116) La realidad de la otra voluntad forma parte de las condiciones de formación colectiva de la voluntad. De esta manera, la persecución comunitaria de metas colectivas y la regulación de la convivencia bajo la presión de la complejidad social adquieren una nueva forma. Los discursos pragmáticos indican la necesidad de arribar a arreglos: en los discursos ético-políticos se trata del esclarecimiento de la identidad colectiva que debe asegurar el espacio de los proyectos de vida individuales. La transición de la moral hacia el derecho está motivada por el problema de la exigibilidad de los mandamientos morales. Y con la implementación de metas y programas surgen las cuestiones de la extrapolación y aplicación neutral del poder político. (Cfr. Habermas, 1991a: 117) Los discursos de aplicación deben, por consi-

¹⁵ Habermas recalca, en este contexto, que en la rebelión de una voluntad divergente se articula muchas veces la voz del otro que ha sido excluido por principios morales demasiado estrictos y se manifiesta la integridad lesionada de la dignidad humana, el respeto denegado, el interés desatendido, la diferencia negada. (Cfr. Habermas, 1991a: 115)

¹⁶ Habermas hace referencia, en este contexto, a E. Tugendhat (1984), *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, p. 87 ss..

guiente, resolver dificultades cognitivas, motivacionales y organizativas propias de la implementación de normas dentro de la esfera política, a saber: el problema de la justificación y de la aplicación adecuada de normas, el problema de establecer sanciones que aseguren el respeto general de una norma y el problema de instaurar instituciones capaces de coordinar las acciones colectivas indispensables para asegurar el cumplimiento de los deberes positivos y la realización de la solidaridad. (Cfr. Marzocchi, 1997: 59)

El derecho racional moderno ha tenido en cuenta estos problemas aunque no ha considerado la naturaleza intersubjetiva de la formación colectiva de la voluntad. Desde la perspectiva de la ética del discurso, el problema del entendimiento entre partidos cuya voluntad y cuyos intereses están en conflicto se centra en “el nivel de los procedimientos institucionalizados y de los presupuestos de la comunicación para las argumentaciones y negociaciones que deben ser llevadas a cabo realmente” (Habermas, 1991a: 117). La normatividad de la racionalidad comunicativa “conlleva solamente la débil fuerza de las motivaciones de la validez racional, que no alcanzan a garantizar por sí mismas la transposición del discernimiento moral en las acciones concretas de los individuos” (Habermas, 1992: 19). En este contexto, Habermas explicita, además, que su concepción de la problemática de la aplicación no coincide con el principio de complementación propuesto por Apel.

2.4.3 El autoesclarecimiento hermenéutico y el discurso primordial

La discusión que sigue desarrollándose, en la actualidad, entre los representantes de la ética del discurso gira en torno a la defensa del discurso primordial y del potencial utópico-emancipatorio de la ética del discurso (Apel) más allá de diferentes discursos históricos y usos de la razón práctica a través de los cuales las normas éticas reciben su fuerza social vinculante y coercitiva (Habermas). En *Faktizität und Geltung*, Habermas parte de la observación de que en las sociedades modernas secularizadas y pluralistas ya no existen sistemas normativos con fuerza social vinculante que aseguren la integración social; en estas sociedades, tampoco tienen vigencia usos, costumbres, tradiciones y, con ello, convicciones racionalmente convincentes sobre cuya base puedan sostenerse consensos fácticos y la coerción de sanciones externas. La normatividad de la racionalidad comunicativa descansa sólo sobre la débil fuerza de las motivaciones de la validez racional que, por su parte, no garantiza su realización efectiva. Mientras que en sociedades menos complejas el *ethos* vivido tiene fuerza social vinculante y regula todos los componentes del mundo de la vida

de modo integral, en las sociedades complejas y pluralistas esta fuerza aglutinadora puede provenir sólo de las instituciones democráticamente constituidas.

En su ensayo sobre el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica y su teoría del Estado de derecho democrático, Habermas había problematizado, sobre todo, la relación entre facticidad y validez de las normas. Observa que las condiciones sociales e institucionales de la formación colectiva de la voluntad tienen una influencia decisiva también en el ámbito moral, es decir, a la hora de resolver conflictos de intereses interpersonales según el parámetro universal de la justicia. Es por ello que el problema de la exigibilidad es especialmente marcado y debe ser resuelto, en la esfera política, por instituciones capaces de coordinar las acciones colectivas y de asegurar el cumplimiento de los deberes y la realización de los principios de justicia y solidaridad. La voluntad moral autónoma no puede hacerse efectiva mientras que no sea capaz de imponerse al poder de otros motivos e intereses. Por esta razón debe estar inserta en los campos de fuerza fácticos y servirse del poder de la facticidad en el sentido de las exigencias de la validez racional.

Con el fin de defender la fundamentación última pragmático-trascendental de la ética del discurso y la posibilidad ideal de conferirles validez universal a las normas morales, Apel recalca que la explicación filosóficamente válida de los diferentes usos de la razón práctica presupone siempre ya el discurso primordial y sus implicancias morales primordiales. Por ello, tampoco debería hablarse de diferentes discursos dado que los criterios de la validez normativa están presupuestos siempre por el discurso primordial. Según Apel, Habermas descuida el hecho de que los diferentes tipos de discurso presuponen ya siempre el discurso primordial y sus implicaciones morales en cuanto condiciones de posibilidad y de validez de todo discurso y fundamentos de su validez intersubjetiva y universal. Según Apel, la ética universal de justicia y la ética existencial de la buena vida deben estar articuladas desde siempre e incluidas en el principio de aplicación de la ética del discurso para no abandonar su contenido ético ni su impulso emancipatorio.

Habermas concede, por un lado, que la razón comunicativa tiene un contenido normativo sólo en tanto en cada acción comunicativa están presentes presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico, es decir idealizaciones, que al mismo tiempo son un deber, una coerción y un poder débiles de tipo trascendental. Observa, además, que en la praxis fáctica de entendimiento existe una tensión entre lo universal y lo fáctico-particular que se debe a que las idealizaciones, en tanto fundamento contrafáctico de esta praxis fáctica, permiten la

crítica de los propios resultados, por lo que la praxis fáctica puede trascenderse a sí misma. La tensión entre idea y realidad está presente en la facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. (Habermas, 1992: 18-19)

Por otro lado, no obstante, Habermas le asigna un lugar central al discurso ético y, con él, al autoesclarecimiento hermenéutico en el mundo de la vida por ser el punto de partida y el objetivo de todo uso de la razón comunicativa. El mundo de la vida tanto el horizonte para las situaciones de habla como la fuente de funciones de interpretación. (Cfr. Habermas, 1992: 38) Es en y para este mundo de la vida que las acciones comunicativas deben estar orientadas a construir, fundamentar y mantener la integración social y la fuerza social vinculante de las normas. Es por ello que las normas sociales (como, por ejemplo, las normas jurídicas), para tener validez, tienen que basarse en fundamentos no sólo morales sino también pragmáticos y ético-políticos. (Cfr. Habermas, 1992: 193) En este sentido, el mundo de la vida y la tensión entre facticidad y validez le imponen determinadas limitaciones al principio del discurso argumentativo y al ideal de la ética del discurso. (Cfr. Habermas, 1992: 196)

En su ensayo sobre la arquitectónica habermasiana de la diferenciación de los discursos, Apel resume el ensayo habermasiano de la diferenciación de los usos de la razón práctica y destaca los aportes que considera nuevos, importantes y pioneros. En primer lugar, Apel reconoce como logro importante la relación que Habermas establece de forma racionalmente comprensible entre los tres paradigmas de la razón práctica: la ética de la vida buena y de la autoelección existencial (Aristóteles, Heidegger, comunitarismo) frente a la racionalidad valorativamente neutra estratégica y técnico-instrumental, por un lado, y frente a la razón de moralidad estrictamente universalista en el sentido de Kant, por otro. Ni en el caso de la racionalidad estratégica ni en el la razón moral universal de Kant es posible omitir la distinción entre génesis y validez racional de las normas.

Apel vislumbra aquí una relación de doble complementariedad: Kant mismo había completado la razón pragmática de las reglas de prudencia - de los imperativos hipotéticos - con la razón incondicionalmente moral del imperativo categórico. Habermas completa esta concepción con ayuda de la concepción heideggeriana del 'geworfener Entwurf' en la que se presuponen mutuamente la reconstrucción hermenéutica de la biografía y, con ello, la apropiación de la propia identidad, y el proyecto auténtico del poder ser y del querer ser en los que no es posible presuponer la distinción entre génesis de la propia identidad y validez normativa del deber. Para Apel, la separación de los paradigmas de la

filosofía moral hermenéutico-existencial de la empirista, por un lado, y la kantiana, por otro, se debe fundamentalmente a esta circunstancia.

En cuanto a las consecuencias normativas que resultan, para la praxis social, de las condiciones de racionalidad de una mediación de la moral ideal del discurso y el autoentendimiento ético-existencial, Apel considera que las condiciones analizadas de una diferenciación adicional en la relación entre moral universal de justicia, ética existencial y ética colectiva en la realización de una forma de vida son, al mismo tiempo, también las condiciones moral y éticamente relevantes que en nuestro tiempo, a nivel global, hacen aparecer como posible y normativamente justificada la situación de una sociedad multicultural: fundamentan de forma ideal una relación de complementariedad de la moral ideal del discurso y de las formas colectivas de vida y de *ethos* en el sentido de que las últimas son tanto toleradas afirmativamente como así también expresan la obligación de tolerarlas. (Cfr. Apel, 1997: 60)

Apel destaca, además, que la diferenciación de las tres perspectivas de la razón práctica representa, para Habermas, un orden lineal con vistas a sus presupuestos de razón: se da una superación creciente de la perspectiva egocéntrica (cfr. Habermas, 1991a: 105) es decir, la relatividad de la respuesta de la razón práctica en relación con preferencias subjetivas dadas de antemano. La respuesta de la razón es cada vez más transsubjetiva y cobra, en el caso de la ley kantiana de moralidad, validez estrictamente universal. (Cfr. Apel, 1997: 49)

Sin embargo, en este punto de la argumentación habermasiana Apel encuentra una ambigüedad. Sospecha que ésta puede darse por el hecho de que Habermas no tiene en cuenta que la explicación filosóficamente válida de los tres cuestionamientos y de las tres respuestas presupone siempre ya el discurso primordial y sus implicancias morales primordiales. Dado que Habermas, en el caso de las tres perspectivas de la razón práctica, habla de diferentes discursos, no debería omitir considerar, en las explicaciones de contenido y en la evaluación normativa de las tres perspectivas diferentes, los criterios de la validez normativa que están presupuestos en el discurso primordial. (Cfr. Apel, 1997: 50) El ensayo de Habermas sobre los diferentes usos de la razón práctica, adolece, según Apel, sobre todo de un 'déficit de reflexividad filosófica' que consiste, fundamentalmente, en haber descuidado en su análisis de los diferentes tipos de discurso el presupuesto de todo discurso en cuanto tal, o el discurso primordial y sus implicaciones morales, y de no haber tenido en cuenta que las normas morales básicas de la ética discursiva se presuponen y tienen que ser

reconocidas como condiciones de posibilidad y de validez de todos los discursos. (Cfr. De Zan 1997: 43)

Apel pone de relieve que tanto los co-sujetos de un discurso pragmático como los co-sujetos de un discurso moral deben obedecer a las reglas y normas del discurso argumentativo primordial, constitutivo para la ciencia y para la filosofía. Sólo esto le asegura validez universal a la racionalidad de sus acciones, sea esta la racionalidad técnico-instrumental o estratégica o la racionalidad moral. Esta validez se refiere a la capacidad universal de consenso de sus argumentos para todos los miembros de una comunidad ideal de discurso. La posible validez de las normas tematizadas en estos discursos depende de su consensuabilidad en el discurso primordial presupuesto por los co-sujetos. (Cfr. Apel, 1997: 51; cfr. también De Zan 1997: 43)

Apel detecta una cierta ambigüedad y falta de claridad cuando Habermas se refiere a los discursos ético-existenciales. En estos discursos, en los que se tematiza la autenticidad de proyectos singulares de vida, debe valer también el presupuesto del discurso argumentativo primordial. (Cfr. Apel, 1997: 52) Para determinar la ambigüedad habermasiana, Apel intenta analizar la estructura teórico-intersubjetiva del discurso ético-existencial tal como Habermas la presenta.

Según Apel, el problema surge de la relación entre la auto-elección o autorrealización individual-existencial y la autorrealización colectiva de una comunidad particular en el sentido del *ethos* o de una forma de vida socio-cultural que, según la hermenéutica existencial contemporánea y el comunitarismo, no pueden ser separados aunque no sean idénticos. Sin embargo, se trata aquí de relaciones de intersubjetividad y de reciprocidad diferentes que en el caso de la interacción estratégica y en el discurso primordial y moral. (Cfr. Apel, 1997: 53) En principio, Apel no niega que la vinculación explícita de la identidad individual y la identidad colectiva con las tradiciones de una comunidad sea el presupuesto específico de intersubjetividad del autoentendimiento ético-existencial. (Cfr. Apel, 1997: 55). Sin embargo, insiste en la necesidad metodológica del recurso reflexivo a las condiciones normativas de posibilidad del discurso primordial. De ella resulta, según Apel, una diferenciación ulterior tanto sistemática como históricamente relevante de la dimensión ético-existencial de la razón práctica. (Cfr. Apel, 1997: 55)

Por un lado, Habermas parece referirse a la intersubjetividad de la comunidad científica del discurso, dado que sólo la idea regulativa de un consenso último es capaz de fundamentar la pretensión de validez de los juicios de un

analítico. Por otro lado, sin embargo, al referirse al contexto de tradiciones del proceso de formación individual, Habermas parece recurrir al concepto de intersubjetividad del comunitarismo. Para Apel es pensable que el autoentendimiento ético-existencial de una persona se realice y se fundamente sólo dentro del horizonte de intersubjetividad de una forma de vida socio-cultural particular.¹⁷

Apel sostiene que el proyecto ético-existencial del individuo está sujeto a condiciones limitantes por medio de las normas universalmente válidas de la moral universal del discurso - que en todo discurso ya está reconocida de antemano. Estas condiciones limitantes se distinguen tanto de las condiciones pragmáticas de la factibilidad o de la eficiencia como de las limitaciones de la pertenencia a una determinada tradición social. En su elección individual, la persona debe tener en cuenta, por un lado, las posibilidades de acción que le brindan las tradiciones sociales y, por otro, tiene que respetar el derecho de todo otro individuo de tomar la misma elección con respecto a la vida buena, es decir, que debe concederle el derecho de elegir la propia pertenencia cultural y social bajo las condiciones de reciprocidad universal. (Cfr. Apel, 1997: 58) Apel resume: la ética universal de justicia (en el sentido del principio (U) de la ética del discurso) y la ética ético-existencial de la buena vida deben estar articuladas desde el principio. Esto mismo es, por su parte, una exigencia de la moral ideal del discurso que presupone, en el principio (U), que todos los hombres tienen el derecho de representar sus derechos en un discurso práctico. (Cfr. Apel, 1997: 58)

Según Apel, el principio de discurso de Habermas, en *Faktizität und Geltung*, parece ser normativamente sustancioso, pero moralmente neutral, dado que tiene que fundamentar las normas morales como caso específico de la fundamentación discursiva de normas morales. Así, por ejemplo, el principio de la democracia es fundamentable no sólo mediante un discurso y principios morales, sino también mediante normas pragmáticas y ético-existenciales. (Cfr. Habermas, 1992: 39). Apel, mientras tanto, parte de la convicción de que el principio moral primordial no se constituye de acuerdo con su contenido recién mediante el punto de vista de las normas materiales de la moral que deben ser fundamentadas discursivamente, sino que ya anteriormente está presupuesto en los procedimientos discursivo-dialógicos del discurso argumentativo en gene-

¹⁷ En relación con ello, Apel hace alusión a las grandes epopeyas, como por ej. la de Alejandro Magno, en las que, sin embargo, no encuentra un discurso argumentativo que reflexione sobre sus propios presupuestos normativos; mas bien se trata de una orientación convencional en el sentido de Kohlberg.

ral. Este discurso ideal de la moral debe justificar la validez de las normas morales en el sentido de (U), como así también - bajo otros presupuestos adicionales de una ética de la responsabilidad en vistas de la aplicabilidad de las normas válidas según (U) en el mundo de vida real - la complementación de la moral ideal del discurso en el sentido de (U) mediante normas de acción de otro tipo. (Cfr. Apel, 1997: 34) Es por ello que Apel recalca la necesidad de la suposición de un principio discursivo con contenido moral para la fundamentación normativa de la moral ideal del discurso en el sentido de (U). (Cfr. Apel, 1997: 46) El principio del discurso, gracias a su potencia implícita en cuanto principio moral primordial, puede fundamentar no sólo el principio (U) sino también la necesidad de una complementación de (U) como principio de la moral ideal del discurso mediante un principio de derecho normativamente más complejo. (Cfr. Apel, 1997: 46) Pero, según Habermas, la complejidad moral del principio del derecho se debe sobre todo al hecho de que debe ser especificado para aquellas normas de acción "que aparecen en la forma del derecho y que pueden ser legitimadas con la ayuda de razones pragmáticas, ético-políticas y morales, no sólo con razones morales" (Habermas, 1992: 39). Es por ello que Apel indaga la relación entre las razones pragmáticas y ético-políticas y las razones morales para normas de acción bajo el supuesto del principio primordial del discurso que, para Apel, contiene ya el principio moral primordial.

Por último, en cuanto a la unidad de la razón, Apel afirma con Habermas que, de hecho, ya no es posible una argumentación de tipo kantiano. Apel sostiene, sin embargo, que existe un meta-discurso filosófico relevante para la diferenciación de las dimensiones normativas de la razón práctica. (Cfr. Apel, 1997: 59-60) Si bien este meta-discurso no tiene como objeto fundamentar la elección entre diferentes formas de argumentación - lo que, para Apel, es tarea de la frónesis - puede predisponer estructuralmente la elección insoslayable de la forma de discurso de tal manera que le imponga, desde la perspectiva de la ética discursiva primordial, condiciones ideales de racionalidad. (Cfr. Apel, 1997: 60)

No obstante, dado que el concepto de razón había quedado debilitado considerablemente en los análisis de Habermas, Apel introduce el concepto del 'discurso primordial' como nivel último de la reflexión pragmático trascendental e instancia unificadora de la razón práctica como tal. El título mismo del ensayo de Apel - que insinúa la posible disolución de la ética del discurso - expresa que la crítica central de Apel a Habermas se dirige al hecho de que Habermas, en su arquitectónica de la diferenciación del discurso, no sólo debilita la razón práctica, sino que expone a la disolución toda fundamentación pragmático tras-

ccidental y con ella, la sistemática de la ética discursiva, que hasta ahora Apel creía compartir con él. En *Faktizität und Geltung* quedan, de esta sistemática de la ética discursiva, “solamente residuos privados de una unidad de concepción y de una adecuada fundamentación filosófica” (De Zan 1997: 38).

En resumen, se puede afirmar que el lugar de la problematización y de la discusión de la problemática de la aplicación de las normas éticas universales a situaciones históricas concretas es el mundo de la vida y el autoesclarecimiento hermenéutico mediante la razón práctica ética. El posible aporte de la literatura al esclarecimiento de estas cuestiones de aplicación histórica debe ubicarse, por consiguiente, en el contexto de la comprensión del mundo de la vida, de la cultura y de las experiencias históricas. La validez y el alcance de la verdad de estos actos de comprensión, no obstante, parecen quedar limitados por el postulado de un discurso primordial en tanto nivel último de la reflexión pragmático trascendental y lugar en el que confluyen los usos de la razón práctica.

3. Experiencia estética y comprensión de la verdad

La creación artística del hombre es, sin lugar a dudas, anterior y más originaria que la reflexión teórica sobre la percepción de lo bello, sobre la particularidad del arte en comparación con la naturaleza, sobre la función cognoscitiva o ética que el arte pudiera tener o sobre las particularidades de la literatura en tanto arte hecho de lenguaje. Junto con la música, la poesía es una de las artes más antiguas y más difundidas por todas las culturas y por todas las épocas. Inscripciones jeroglíficas que datan del tercer milenio antes de Cristo y que dan cuenta de la existencia de canciones en esta época temprana revelan que las canciones han tenido un significado religioso y han formado parte de expresiones comunitarias, de danzas, de ritos y rituales y de canciones con la finalidad de organizar el trabajo de modo rítmico. Más allá del ritmo de la danza marcado con pasos, palmas o gritos, el ritmo de las palabras, la métrica, la modulación de la intensidad de las sílabas y el acento son elementos esenciales de la canción y de la poesía, que permiten expresar la experiencia humana, evocando emociones y sensaciones. Mas allá, sin embargo, de su relevancia dentro de las dimensiones prerracionales de las expresiones humanas, la poesía transmitida oralmente ha logrado ser el vehículo más apto para la memoria colectiva, la transmisión de costumbres sociales, de conocimientos prácticos, de las tradiciones y creencias y del destino de los ancestros y héroes. La función didáctica ha estado presente desde los inicios de la poesía, sea como simple recurso mnemotécnico o como tratado didáctico cuya forma rítmica y rimada hacía más entretenido el aprendizaje y más fácil su transmisión. La génesis misma de la poesía muestra su vinculación genuina no sólo con el gusto y el placer estéticos, el deleite y el entretenimiento, sino también con la dimensión social, religiosa y cognoscitiva de la existencia humana y, no en último lugar, con los valores morales y los principios éticos.

Con el invento de la escritura y el desarrollo de las culturas occidentales, sin embargo, el arte de la palabra gana en complejidad, se diversifica en géneros y participa en todos los contenidos culturales como así también en todas las formas de pensamiento, conocimiento y ciencia. La literatura como manifestación cultural está vinculada desde siempre con la esfera de los valores morales y las normas sociales y participa, de una forma u otra, en el proceso social de su formación, reflexión, discusión y crítica. Considerando, por ejemplo, el nacimiento de la tragedia en la antigüedad, se puede constatar que la vinculación especial de la literatura con el ámbito de los valores ha consistido, ya desde

estos inicios, en la detección de contradicciones de valores y de normas entre los diferentes modelos o sistemas vigentes en la misma sociedad o entre los individuos y las normas sociales.

La literatura explora, primariamente, las situaciones históricas concretas, las acciones de los hombres, los condicionamientos concretos de su situación existencial, los condicionamientos y las limitaciones de todo obrar humano y de la aplicación de normas y principios éticos. Intenta comprender el sentido subyacente y lo universal más allá de los fenómenos particulares, de lo que hay detrás de las apariencias y de las relaciones invisibles. A diferencia de la ética filosófica, la literatura sólo puede partir de las tensiones y los dilemas que se le plantean a la conciencia moral del hombre cuando debe actuar en el mundo cotidiano y de la tragicidad de la condición humana, presente en las decisiones e implicancias existenciales, en los condicionamientos históricos y las limitaciones reales de todo obrar moral.

3.1 Literatura, moral y verdad

Aunque el término estética sea relativamente reciente¹⁸, la relación entre lo bello, lo verdadero y lo bueno ha sido relevante, desde la Antigüedad, para la estética en tanto disciplina filosófica que se ocupa del arte y de la belleza en general, que indaga la percepción de la belleza de la naturaleza y de las creaciones humanas, que se empeña en determinar la particularidad y la función del arte y que reflexiona sobre la relación entre arte y conocimiento. Esta relación ha sido ponderada, ciertamente, de modo diferente según el enfoque particular que cada corriente de pensamiento estético haya favorecido: por un lado, la naturaleza de los objetos estéticos, su forma o su valor estético o, por el otro, el origen de los juicios estéticos, la intuición de quien contempla o de quien crea obras de arte, sus sentimientos o pensamientos.

En cuanto a la relevancia del arte, en general, y de la literatura, en especial, para el conocimiento existen dos posiciones diametralmente opuestas. El modelo metafísico-sustancialista - que sostiene, de diferentes maneras, la existen-

¹⁸ El término estética ha sido empleado por primera vez con el significado de 'ciencia de lo bello' o 'filosofía del arte' por Alexander G. Baumgarten en su obra *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, de 1750. (Cfr. Ferrater Mora, 1990: 1031-1035).

cia de un ámbito ideal cognoscible por el hombre y afirma el aporte del arte, de las percepciones y de las emociones a este conocimiento - ha sido desplazado y parcialmente superado por el modelo transcendental-subjetivista que parte de la distinción fundamental entre la dimensión transcendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento sin más y las múltiples formas de experiencias empíricas sin validez universal. Después de que ambos modelos parecen haber perdido su vigencia incuestionada, en la actualidad, se suele argumentar en favor del arte como vehículo de un conocimiento intuitivo y concreto que se canaliza por medio de los instintos, los sentidos y los sentimientos, que activa, prioritariamente, las fuerzas irracionales o pre-rationales del entendimiento humano y que ayuda a construir y representar la complejidad concreta y existencial de la realidad. La comprensión de esta realidad compleja, que puede lograrse por medio del arte, sería más completa y cercana a lo real.

Con el ocaso de un pensamiento metafísico que se adjudicaba la capacidad de aprehender el mundo como totalidad han decaído también las concepciones antiguas que coincidían en el determinismo metafísico según el cual el hombre desarrolla sus capacidades partiendo de lo sensible para alcanzar lo ideal. Platón, Aristóteles y Plotino (que hasta el Siglo XVIII han tenido influencia sobre el pensamiento estético (cfr. Welsch, 1993: 23) e identificaron “lo bello con lo bueno en la unidad de lo real perfecto”) intentaron “definir la esencia de lo bello ...” y subordinaron “el valor de la belleza a valores extraestéticos y particularmente a entidades metafísicas”. (Cfr. Ferrater Mora, 1990: 1032) Según Platón (cfr. *La República*, VII), las formas ideales, los objetos inmutables en el ámbito de las ideas, las que sólo pueden ser conocidas mediante la razón, son perfectos y estables. Al componerse de arquetipos o formas que no sólo están más allá de las sensaciones humanas sino que, además, son los modelos de todas las cosas que el hombre puede experimentar, la realidad que el hombre percibe mediante sus sentidos es sólo ejemplo o imitación de estas formas arquetípicas. Para Aristóteles, la imitación del artista es complemento de la naturaleza, de lo que la naturaleza no puede llevar a un fin, imitación de las cosas como deben ser (cfr. Aristóteles, *Poética*, cap. 9); es decir, la creación artística es una actividad teleológica, orientada a un fin supremo. La imitación del artista no es, por consiguiente, una simple copia del original sino que reside en concebir el símbolo del original o de la representación concreta de un aspecto de una cosa, y cada obra es la imitación de un todo universal.

De las concepciones de la esencia del arte se desprenden las definiciones de su función. Mientras que Platón (cfr. *La República*, X, 8) advierte que el arte afecta al carácter humano y, por lo tanto, al orden social, y sostiene la necesi-

dad de que el Estado vigile y regule las producciones artísticas, para Aristóteles la función principal del arte es proporcionar satisfacción a los hombres y ayudarles a alcanzar la felicidad, el destino de su vida. Sobre todo en la *Poética* - que puede ser calificada como la primera obra crítica sobre la literatura y el teatro de la cultura occidental- deja en claro que la tragedia estimula las emociones de compasión y temor y que, gracias al poder catártico de la tragedia, el espectador logra liberarse de estos sentimientos a lo largo de la representación. Esta catarsis aporta a su salud psíquica y lo hace más capaz de ser feliz. Según Plotino, el arte revela la forma de un objeto con mayor claridad de lo que lo haría la experiencia normal y lleva el alma a la contemplación de lo universal. Los momentos más elevados de la vida son los estados místicos: en la percepción del arte, el alma se une a lo divino.

El Renacimiento no sólo redescubrió el teatro aristotélico y la idea de la identidad de lo bello y lo bueno sino que ha sido también la época del surgimiento de la burguesía, la época de las guerras de religión y del descubrimiento de grandes regiones de la tierra con culturas hasta ese momento desconocidas. Al mismo tiempo, es la época del surgimiento del racionalismo como rasgo característico principal de la Modernidad y de la secularización que trae consigo el eclipsamiento de la religión como sistema de orientación última vinculante para las sociedades en su totalidad. Es esta la situación en la que nace la novela, un nuevo género literario que ocupa el lugar de la epopeya antigua y medieval. *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes, que narra las aventuras de un caballero trastornado por sus innumerables lecturas de novelas de caballería, es la primera novela moderna en la que la finalidad moral se antepone a la forma con el fin de mostrar al hombre y sus posibilidades de actuar, vivir y sentir en determinadas sociedades y situaciones particulares, así como sus posibilidades de hacer experiencias concretas y de comprender el sentido oculto detrás de las apariencias, de aprender a partir de experiencias ajenas y de reconstruir un mundo previsible y comprensible. (Cfr. Hillebrand, 1980, 1980: 29 - 31) En cuanto a la teoría estética, por un lado, y el teatro, por el otro, Lessing y Winkelmann llevaron a cabo, en el Siglo XVIII, una importante actualización teórica y una renovación de la función de la literatura de contribuir a la educación del género humano.

En lo que se refiere a las reflexiones propiamente filosóficas sobre el fenómeno de la percepción de lo bello, Kant, con su *Crítica del Juicio* de 1790, cambia el paradigma del pensamiento y subjetiviza la estética. (Cfr. Gadamer, 1977: 75-120) Inaugurando el nuevo paradigma trascendental-subjetivista, Kant sostiene que no existe ningún principio general del cual fuese posible de-

rivar la validez de lo bello y niega que la belleza y su percepción pudieran tener significado cognitivo. Examinando lo que hay de *a priori* en el juicio estético, Kant establece que el principio *a priori* sobre el que se basa es el de la finalidad. (Cfr. Kant, *Urteilkraft*, VII) Mientras que en la *Crítica de la razón pura* la causa final no es considerada concepto de conocimiento y en la *Crítica de la razón práctica* la finalidad es condición previa de la voluntad, en la *Crítica del juicio* Kant sostiene que causa final y el fin no pueden ser conocidos como objetivamente subyacentes a los objetos dados sino que sólo pueden ser pensados subjetivamente, es decir, que el juicio estético es subjetivo. La autonomía del juicio reflexivo le otorga validez *a priori* al juicio estético. "... lo estético es independiente y no puede estar al servicio de fines ajenos a él; es ... 'finalidad sin fin'." (Cfr. Ferrater Mora, 1990: 1032) Lo bello no tiene, por consiguiente, un valor absoluto sino que su valor está referido siempre al sujeto.

Sin embargo, los objetos del juicio reflexivo que están dados sin finalidad en la naturaleza no carecen de concepto. La conciencia de su finalidad es conceptualizada como objetiva sin llegar a ser conocimiento. Aunque Kant concede, por un lado, que la imaginación posee fuerza reflexiva en tanto que es una capacidad productiva de conocimiento (cfr. Welsch, 1993: 54), por otro lado, la percepción estética lleva al conocimiento sólo después de haber sido pasada por el cedazo de la reflexión, es decir, después haber sido llevada a claros conceptos con lo que la percepción estética sirve al conocimiento sin producirlo. (Cfr. Welsch, 1993:56) Esto significa que, según Kant, la percepción estética no conlleva ninguna verdad originaria.

En la expresión de lo moral, sin embargo, yace un ideal de la belleza por el cual ésta se transforma en símbolo de la moralidad. (Cfr. Gadamer, 1977: 81-82) La belleza de la naturaleza despierta en el hombre un interés moral dado que encuentra en ella la perfección objetiva de la creación. (Cfr. Kant, *Urteilkraft*, § 42) Las obras de arte, por su parte, representan la belleza de las ideas estéticas que trascienden el concepto. Por ello, Gadamer concluye que "la idea kantiana de que lo bello gusta sin conceptos no impide en modo alguno que sólo nos sintamos plenamente interesados por aquello que siendo bello nos habla con sentido." (Gadamer, 1977: 83)

Más allá de la percepción estética y del juicio estético, Kant entiende la belleza como finalidad de las cosas sin fin, "como si el entendimiento divino contuviera la unidad de la diversidad". (Kant, *Urteilkraft*: IV) La contemplación de lo sublime en la naturaleza lleva consigo un concepto de infinito; lo sublime es totalidad. (Cfr. Kant, *Urteilkraft*: § 26) De esta manera, después

del fin de la metafísica, el juicio estético se hace cargo, mediante lo bello y lo sublime, de la mediatización de lo trascendente. Según Kant, el hombre puede tener sentimientos que despiertan en él una capacidad sobrenatural que trasciende por principio la imaginación. (Cfr. Welsch, 1993:89) El sentimiento de lo sublime revela la grandeza del hombre en tanto ser espiritual que domina la naturaleza. (Cfr. Welsch, 1993:118)

Con Johann Wolfgang Goethe y Friedrich Schiller, la literatura alemana se ha atesorado de sus poetas clásicos. (Cfr. Modern, 1979: 150 ss.). Durante los diez años anteriores a la muerte de Schiller en 1805 en los que ambos poetas vivieron a poca distancia y tuvieron la posibilidad de visitarse asiduamente, llevaron a un breve florecimiento un clasicismo propio y peculiar. Según Goethe, el arte debía descubrir lo eterno, el ideal, lo verdadero, detrás de las apariencias particulares. Schiller - siendo fundamentalmente el teórico e ideólogo - sostuvo que el sentimiento de la libertad penetra todas las dimensiones de la vida y es objetivo último de la historia. El arte introduce lúdicamente (cfr. Gadamer, 1977: 121 ss.) a la libertad y ejercita en el esfuerzo por una ética que aspira al ideal. Siendo lo contrario de la realidad, el arte es su perfeccionamiento. Después de estudiar la obra de Kant, sobre todo *La crítica del juicio*, Schiller determina que la moral no debe estar subordinada a un imperativo categórico estricto sino al 'alma hermosa' capaz de conciliar el deber moral con las pasiones humanas. En *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* de 1795, Schiller afirma que la belleza creada por el artista en su juego estético comprende a todas las acciones humanas imponiéndoles su forma. El poeta es el educador del género humano por excelencia.

Hegel - quien con una actitud claramente antirromántica contraponen el arte al pensamiento conceptual (cfr. Strouhal, 1994: 47) - parte, ya en la introducción a su teoría estética, de la afirmación de que el arte invita a la contemplación reflexiva con el fin de reconocer científicamente lo que es el arte mismo, no con el fin de volver a crear arte (cfr. Hegel, *Ästhetik*: 26); es decir, la reflexión sobre el arte trasciende el arte mismo, y traspasa las limitaciones de lo estético. Hegel afirma que la obra de arte misma despierta no sólo el goce estético sino simultáneamente el juicio "en el que el contenido y los medios de representación de la obra de arte están sometidos a la contemplación reflexiva tanto como la evaluación de si ambos son adecuados o no" (Hegel, *Ästhetik*: 25).

Hegel concuerda con Aristóteles en el sentido de que cada obra de arte pertenece a su tiempo, a la época histórica en la que surgió, a su contexto histórico

y cultural (cfr. Hegel, *Ästhetik*: 30) y crítica de falta de contenido (cfr. Hegel, *Ästhetik*: 39) de la idea de Platón de que la belleza se manifiesta a sí misma al ser contemplada y hace comprender la idea subyacente. Según Hegel, el arte y la belleza del arte son productos del espíritu y creados por el espíritu, “aunque su representación adopte en sí misma la apariencia de la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] y penetre lo sensitivo con el espíritu” (Hegel, *Ästhetik*: 27). En comparación con la realidad dada, las creaciones del arte tienen, sin embargo, una esencia más verdadera y su fin no es la imitación de la naturaleza sino la promoción del hombre hacia su humanidad más plena. El fin del arte es “despertar y darle vida a todo tipo de sentimientos, inclinaciones y pasiones adormecidos, de llenar el corazón y de hacer sentir al hombre ... todo lo que el alma humana puede contener, experimentar y producir en su parte más íntima y secreta, lo que puede conmover y excitar al alma humana y lo que el espíritu tiene además de esencial y elevado en su pensamiento y en la idea, para presentarle como goce de la majestuosidad de lo noble, lo eterno y verdadero al sentimiento y a la percepción, ...” (Hegel, *Ästhetik*: 70-71). Al someter las inclinaciones, los sentimientos y los instintos a la reflexión, el hombre se distancia de ellos, puede atenuarlas y traspasar su limitación por la naturaleza. De ello se deduce el segundo fin esencial del arte, el de purgar las pasiones, el de educar y de contribuir a la perfección moral. (Cfr. Hegel, *Ästhetik*: 75) Hegel comprende la reflexión como parte esencial de la moral y sostiene que al presentar lo general de modo individual y sensiblemente perceptible es posible la comprensión y el reconocimiento de lo moralmente bueno; el arte puede lograr la educación, el mejoramiento del hombre como su utilidad y fin supremo. (Cfr. Hegel, *Ästhetik*: 78-79) El fin último del arte consiste en la representación y revelación de lo moralmente bueno, en su representación sensitiva.

Según su concepto filosófico, el arte representa la verdad de modo simbólico e imaginativo y concreto. Se encuentra en el medio entre lo sensual como tal y el pensamiento puro. Mediante el arte, en el que idea y forma se corresponden y representan el ideal, surge de la idea absoluta; y su tarea consiste en la representación sensitiva de lo absoluto como ideal. Las imágenes producidas por el arte carecen de la claridad y transparencia necesarias del pensamiento conceptual y les es propio, además, el carácter esencial de pasado. (Cfr. Ritter, 1971: 575s.) Esto significa que el contexto religioso e histórico de su creación, en el que el espíritu se plasmó activamente en una forma material, no es contemporáneo al momento de su percepción y contemplación. Es por ello, que, según Hegel, el arte es una manifestación del espíritu inferior a la religión y la filosofía.

En cuanto a la relación entre el arte y la realidad histórica, el marxismo ha aportado la idea de que el arte es un modo de reflejar la realidad; es decir, no se trata de un tipo de reflejo directo sino de una construcción del mundo en la que se reflejan planteos y problemas condicionados por el estado de avance de la sociedad. (Cfr. Lukács, 1969: 116) El escritor descubre y reproduce la realidad, seleccionando determinados elementos, características, conflictos y contradicciones fundamentales del proceso histórico social que le parecen decisivos para reflejar la totalidad. La función especial del arte para el conocimiento de la realidad social y la concientización sobre los conflictos más importantes y representativos del estado de avance social consiste en ofrecer una imagen sucinta y concentrada de la totalidad que no pueden ser percibidos por el 'hombre cotidiano' que dispone sólo de una visión fragmentaria. (Cfr. Lukács, 1969: 309) De este modo, el arte aporta al enriquecimiento del hombre cotidiano, a una ampliación de sus conocimientos y su visión realista de "sus reales posibilidades en el bien y en el mal" (Lukács, 1969: 309). Simultáneamente ofrece la posibilidad de hacer experiencias inéditas, de descubrir sentimientos nuevos y de conocer posibilidades de transformaciones sociales que no están presentes en su realidad cotidiana.

Los poetas románticos, como así también los representantes de idealismo alemán receptaron fundamentalmente la idea kantiana de lo sublime y elaboraron una nueva concepción de las relaciones de la humanidad con la naturaleza, la historia y la sociedad. Mientras que el clasicismo literario había acentuado el equilibrio y la perfección formal más que el contenido emocional y había desarrollado obras con temas universales e intemporales, los románticos se centraron más en el sentimiento que en la razón, sacaron sus ejemplos del estudio del mundo real más que del ideal y glorificaron la idea del artista como genio liberado de las reglas. El romanticismo proponía en el plano espiritual que la humanidad debía trascender las limitaciones del mundo físico y del cuerpo con el fin de alcanzar la verdad ideal. La calificación de Lukács según la cual sólo en períodos de decadencia el arte evita enfrentarse "intensamente con los grandes problemas de su época" (Lukács, 1969: 30) puede aplicarse a la mayoría de los poetas románticos.

Desde el romanticismo hay una línea de desarrollo relativamente directa que pasa por Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, y lleva al posmodernismo contemporáneo y su "estetización de todos los ámbitos de la vida" (Burger, 1994: 36). Kierkegaard había resaltado la ambigüedad y lo absurdo de la situación humana y había sostenido que la respuesta individual a esta situación tiene que ser vivir una existencia comprometida por completo. La mayoría de los filósofos

fos desde Platón habían mantenido que el bien ético más elevado es el mismo para todos; en la medida en que uno se acerca a la perfección moral, se parece a los demás individuos perfectos en el plano moral. En contra de la idea tradicional de que la elección moral implica un juicio objetivo sobre el bien y el mal, los existencialistas, como, por ejemplo, Kierkegaard, han afirmado que no se puede encontrar ninguna base objetiva, racional, para defender las decisiones morales.

Nietzsche intenta revertir la tendencia de la filosofía occidental que - según señaló en *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*- había excluido la dimensión irracional en favor de la razón y del pensamiento teórico que elimina todo lo inconmensurable. (Cfr. Welsch, 1993:105) Afirma que lo real tiene carácter ficcional, tesis que los pensadores posmodernos retoman al sostener que, en la actualidad - y, sobre todo, en el mundo signado por los medios y su omnipresencia que rompe la antigua contraposición entre ser y apariencia -, el pensamiento estético es el único pensamiento realista porque es la única forma de aprehender la realidad estéticamente constituida. (Cfr. Welsch, 1993:57)

Los pensadores posmodernos - "pensadores estéticos" (Welsch, 1993: 42) - concuerdan, por ejemplo, con la afirmación de Adorno según la cual es posible la percepción de la verdad originaria aunque esta verdad no sea comunicable. Para Adorno, el pensamiento estético cumple con las condiciones de convicción y de evidencia estética; los pensadores posmodernos acentúan, consecuentemente, la percepción antes que el pensar y la imaginación antes que la reflexión, y hacen realidad la demanda de Nietzsche de contemplar las ciencias bajo la óptica del artista. (Cfr. Welsch, 1993: 42-56) El posmodernismo - que rompe la antigua confianza en la razón humana y hace valer lo irracional, insiste en lo inconmensurable y establece la diferencia - puede ser caracterizado como "forma de apariencia del romanticismo bajo condiciones del industrialismo altamente desarrollado en la fase tardía de la Guerra Fría de los sistemas ideológicos" (Burger, 1994: 38). En este sentido, el posmodernismo no representa un modelo totalmente nuevo y diferente a los modelos metafísicos y subjetivistas anteriores ni supera las aporías del pensamiento metafísico-sustancialista o del subjetivismo monológico. Al negar toda posibilidad de arribar a un conocimiento cierto con validez universal, parece, además, irrele-

¹⁹ Welsch se refiere expresamente a Jean-François Lyotard, Jaques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Dietmar Kampër, Peter Sloterdijk, Nelson Goddman, como así también a Richard Rorty y a Paul Feyerabend.

vante para un estudio del aporte de la literatura a la reflexión acerca de la aplicación de principios morales universales a la realidad histórica.

3.2 Hermenéutica y comprensión del sentido

3.2.1 Lenguaje e historicidad

La hermenéutica - que, gracias a la obra de Schleiermacher y Dilthey, ha recibido un impulso decisivo en su respuesta al positivismo en el marco de la génesis de las ciencias sociales y su metodología propia - no sólo ha reflexionado y explicitado la relación entre historia y conocimiento, en general, y entre literatura y verdad, en especial, sino que también ha puesto de relieve la historicidad de la creación artística y de la percepción y “ha mostrado y analizado la fundamental *historicidad y finitud del conocimiento humano*.” (Michellini, 1998a: 58) Después de haber constituido, desde la Antigüedad, el arte de la interpretación de los textos bíblicos y, más tarde, de los textos jurídicos, Schleiermacher y Dilthey han resaltado, en el Siglo XIX, la importancia elemental de la comprensión como método fundamental de las ciencias del espíritu y de la hermenéutica como su marco teórico característico. En el Siglo XX, Heidegger y Gadamer - y, en la actualidad, Paul Ricoeur - han estimulado el pensamiento estético y una articulación explícita de las dimensiones de lo ideal y conceptual, por un lado, y de lo sensitivo y concreto, por otro, con lo que los hermeneutas han hecho aportes a diversas corrientes de pensamiento actuales.

Según Heidegger, la hermenéutica no representa sólo el acceso metodológico y epistemológico más apropiado a la realidad histórica sino que, en su analítica de la existencia, la hermenéutica es “una autoexplicación ... de la comprensión de la Vida” y “un modo de pensar ‘originariamente’ ... todo lo ‘dicho’ en un ‘decir’” (Ferrater Mora, 1990: 1495). Heidegger define la existencia (*Dasein*) como proceso de maduración en vistas a la certeza de la muerte que es el horizonte de sentido de toda experiencia por lo que la existencia humana es siempre histórica y, con ello, está siempre orientada “hacia la comprensión de un mundo que es a la vez aprehendido y constituido lingüísticamente en el mismo acto”. (Koselleck, 1997: 86) Heidegger considera que la existencia no puede ser aprehendida sólo con meros conceptos y categorías racionales sino que sólo puede ser comprendida en su historicidad. El mérito de su pensamiento reside justamente en haber puesto de relieve “la *facticidad* como fun-

damento irrebasable de la existencia humana” (Michelini, 1998a: 39). Para Heidegger, la existencia misma es un continuo comprender y proyectar las propias posibilidades (cfr. Gadamer, 1974: 1067), y la comprensión es, en consecuencia, no sólo un método de conocimiento sino fundamentalmente el modo de ser en el mundo, en la temporalidad.

Al entender el ser como lenguaje en cuanto acceso al mundo, a la historia y a la verdad, Heidegger revaloriza, sobre todo, el lenguaje poético mediante el cual la verdad se manifiesta de modo existencialmente concreto y integralmente aprehensible. Según Heidegger, el lenguaje es anterior al hombre y lo domina; el lenguaje es lo que habla mientras que el hombre sólo le corresponde. (Cfr. Heidegger, 1954: 59) El lenguaje poético permite comprender las limitaciones humanas y mediar entre la finitud del hombre y el infinito y, al mismo tiempo, hacerlo aprehensible. (Cfr. Heidegger, 1954: 65)

Hans-Georg Gadamer no sólo ha retomado el pensamiento hermenéutico de Dilthey y Heidegger sino que ha destacado la relación entre conocimiento e historia y la relevancia del lenguaje para el conocimiento en general. Gadamer comprende el lenguaje, la dimensión constitutiva de la hermenéutica, como una instancia ontológica y definitoria del hombre y de toda experiencia y todo conocimiento posibles. El hombre es esencialmente libre frente al mundo y a su entorno, dado que él constituye a su mundo lingüísticamente: “Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo.” (Gadamer, 1977: 532) Para Gadamer, la experiencia lingüística del mundo es “absoluta”; el mundo no es objeto del lenguaje sino lo “que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje ...” (Gadamer, 1977: 539).

La tradición se plasma en el lenguaje, es “*lenguaje*, esto es, habla de sí misma como lo hace un tú.” (Gadamer, 1977: 434) Todo lo que es posible comprender tiene carácter lingüístico; o, expresado de otra manera, el hombre comprende sólo lo que es expresable lingüísticamente. La relación de yo y mundo objetivo es constituida ontológicamente por el lenguaje, de modo que todo es comprensible por principio. Esta universalidad de la experiencia hermenéutica como tal siempre tiene lugar en “un acontecer lingüístico finito que es siempre, y en cada caso, un acontecer de la verdad.” (Michelini, 1998a: 53) La universalidad de la experiencia hermenéutica subyace a todo conocimiento posible que, en cuanto tal, siempre permanece histórico y finito.

Por otro lado, el lenguaje esquematiza el acceso al mundo y es el modo de mediatización del acceso al mundo; en cuanto tal es irrebasable, *a priori* e ineludible. (Cfr. Gadamer, 1997c: 86-87) El lenguaje es “el enlace inmediato que tiene el hombre entre su propio mundo interior y el mundo que lo rodea” (Maturó, 1995: 33). El acceso al mundo estructurado por el lenguaje, el lenguaje como instancia intermedia entre la realidad y el conocimiento, hace evidente no sólo que la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo es primaria sino, también, que el lenguaje parece ser “la verdadera dimensión de la realidad.” (Gadamer, 1997c: 87) Mediante el acceso lingüístico al mundo y la capacidad interpretativa, el sujeto no puede acceder de modo perfecto a la realidad, al mundo objetivo. Gadamer puntualiza que “la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo».” (Gadamer, 1997c: 88)

La hermenéutica es para Gadamer, “antes de todas las diferenciaciones científicas y aplicaciones metódicas ... primordialmente la doctrina de la inserción existencial en lo que se puede denominar historia ..., posibilitada y transmitida lingüísticamente.” (Koselleck, 1997: 86) La lingüisticidad es el modo en el que se desarrolla toda comprensión histórico-ontológica. Según Gadamer, toda experiencia humana se mueve dentro de las dimensiones de la comprensión y la interpretación que acontecen y se transmiten dentro de la tradición y mediante el lenguaje. La tradición no es sólo el legado histórico y cultural sino que, en la experiencia comunicativa del mundo, éste se trasmite de manera constante. El lenguaje se comporta ante la tradición de modo doble: por un lado es como lo conocido y familiar que construye la pertenencia; por otro, permanece entre tinieblas (cfr. Gadamer, 1977: 457) y aparece como lo extraño y ajeno que da cuenta de la alienación. De esta manera abre las posibilidades de conservar lo heredado renovándolo.

Otro concepto hermenéutico central en el pensamiento de Gadamer es el del prejuicio, concepto que había sido sometido a una exhaustiva crítica y desacreditación (cfr. Gadamer, 1977: 338) a partir de la Ilustración. Mientras que el racionalismo ilustrado no admite el prejuicio como elemento en el proceso cognitivo, Gadamer - tal como lo hizo anteriormente Heidegger - no sólo revaloriza su función sino que lo define como “la realidad histórica” (Gadamer, 1977: 344) del ser del hombre. En este concepto de prejuicio queda plasmada la convicción de la hermenéutica de que el hombre es un ser histórico en el sentido de formar parte de ella como contexto abarcativo. La razón humana es, igualmente, histórica en cuanto a que está referida siempre “a lo dado en lo cual se ejerce” (Gadamer, 1977: 343). El individuo no es comprendido como ser que se apropia de la historia, de la tradición y de las costumbres a lo largo

del proceso de socialización sino que, más allá de eso, desde un punto de vista ontogenético, el hombre llega a ser hombre sólo dentro de la historia. Sólo recuperando la relevancia de la historia, como así también de la autoridad y de la tradición, es posible descubrir la comprensión como verdadera base de todo conocimiento humano y como condición de validez de la verdad. Todo lo que puede comprenderse está inmerso en la tradición en tanto precomprensión y horizonte de sentido de la realidad; al comprender la realidad el sujeto efectúa una mediación entre la tradición y el presente.

A través de esta comprensión de la historicidad de todo conocimiento se abre la posibilidad de vincular la comprensión de los textos literarios con la ética. Según Gadamer, la historia nos permite el reconocimiento de nosotros mismos y está siempre relacionada con las cuestiones del bien. Quien escucha una historia quiere averiguar la verdad histórica. Por ello, todas las historias, también las propias, colaboran “en la construcción de una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros, en aquello que nos parece lo bueno, lo mejor, lo justo” (Gadamer 1997a: 106). La verdad y el sentido para mí parecen ser, en el pensamiento hermenéutico de Gadamer, los enlaces entre el contenido literario de un texto y el ámbito de las normas éticas.

3.2.2 Conocimiento de la verdad y comprensión del sentido

En su obra principal *Verdad y método*, Gadamer revaloriza aquella experiencia que no se obtiene mediante las ciencias exactas sino la que es transmitida y reactualizada por el arte como tradición y herencia humanista, y centra sus análisis en el ‘acontecer lingüístico de la tradición’ (Ferrater Mora, 1990: 1495). La experiencia de la verdad, sin embargo, va más allá de la filosofía y del arte; y, según Gadamer, hay formas de experiencia de la verdad que no pueden ser verificadas científicamente. La verdad no obtenida científicamente sino mediante la interpretación del arte y de los textos filosóficos tiene la función de presentarle sus propios límites al conocimiento humano y a las ciencias. (Cfr. Leibfried, 1980: 91) La hermenéutica no es sólo un modo de comprender las ciencias del espíritu y la historia sino que, sobre todo, posibilita las interpretaciones dentro de las tradiciones.

El conocimiento de la verdad mediante la comprensión de los hechos, los acontecimientos históricos, los textos y las obras de arte en general sucede de modo histórico, situado e individual, dentro del horizonte de la historia y la

tradición y sobre la base del lenguaje en cuanto su vehículo de transmisión. La distancia en el tiempo hace posible que la comprensión - aunque se mueva siempre dentro de los límites de la tradición y de la precomprensión- sea siempre nueva y renovada. Gadamer dice: "... *cuando se comprende*, se comprende de un modo diferente" (Gadamer, 1977: 367)²⁰. Con ello, Gadamer acentúa la particularidad e individualidad de cada proceso de comprensión que se debe a la "... pluralidad de voces en las que resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar." (Gadamer, 1977: 353) Al comprender, es decir al apropiarse de algo otro, el sujeto se encuentra, por un lado, inmerso en una tradición histórica, dentro de la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] y, al mismo tiempo, entra a formar parte de la historia que se hará efectiva siempre que alguien vuelva repetir el mismo acto de comprensión. Esto significa, al mismo tiempo, que Gadamer no sostiene la diferencia esencial de cada acto de comprender de otro; es decir, no constata la posibilidad de comprender cada vez mejor y, con ello, un progreso histórico en la comprensión.

Más allá de la historia efectual, quien comprende se halla también en un momento histórico determinado; es decir, que la situación hermenéutica llega a representar una determinación transcendental de toda comprensión. (Cfr. Leibfried, 1980: 112) A partir de la situación hermenéutica se abre un horizonte histórico que "abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto" (Gadamer, 1977: 372). Elaborar el horizonte correcto en cada situación hermenéutica consiste en reconstruir el horizonte histórico en el que surgió el hecho, ponerse en el lugar del otro y comprenderlo. Sin embargo, esta elaboración del horizonte histórico no significa un abandono del propio horizonte y, con ello, de las pretensiones de verdad de la comprensión sino que, más bien, el horizonte histórico se funde con el propio horizonte de la situación hermenéutica que siempre forma parte de la tradición y de la conciencia histórica y "del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y su tradición" (Gadamer, 1977: 375). Es por ello que en la comprensión y fusión de horizontes se supera el horizonte histórico, hecho que, sin embargo, debe ser controlado por la conciencia histórica efectual. La fusión de horizontes es aplicación del hecho histórico que debe ser comprendido a la situación actual de quien está intentando comprenderlo; en la aplicación se articulan comprensión e interpretación. La práctica hermenéutica consiste en "la

²⁰ La partícula 'überhaupt' subraya, en el original alemán, lo categórico de esta aseveración: "Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*." (H.-G. Gadamer, 1960: 280).

superación de la distancia histórica” (Szondi, 1997: 65) o en “la anulación o supresión de la distancia histórica entre texto y lector” (Szondi, 1997: 68).

En lo que se enuncia en cada caso, el horizonte de sentido se expresa sólo de modo parcial, reducido; es un sentido desenfocado. (Cfr. Gadamer, 1977: 561) El sentido pleno o verdadero permanece detrás de los enunciados. La parcialidad y opacidad del sentido enunciado remite a la falta de objetividad del lenguaje, hecho que es relevante para la hermenéutica gadameriana y su refutación del positivismo y su defensa de una metodología propia de las ciencias del espíritu. También el lenguaje conceptual es histórico; el significado de los conceptos no forma parte de ‘una superficie petrificada de la corriente viva del pensar y del hablar’ sino que debe ser descubierto mediante un proceso de comprensión de su ‘historia conceptual’. (Cfr. Gadamer, 1974: 1071)

En el proceso de comprensión y fusión de horizontes, el contenido del hecho histórico a comprender o del texto en cuestión se expresa y entra en una interacción con los preconceptos, las expectativas y el horizonte de sentido de quien intenta comprenderlos. Sólo a partir de la fusión de ambos horizontes es posible elaborar el sentido verdadero, el sentido de algo para alguien en una situación histórica particular e inmerso en la historia efectual. La comprensión lingüística acontece en un continuo ir y venir entre lo enunciado y el sentido pleno, es decir, en “una dialéctica entre lo dicho y no-dicho” (Michelini, 1998a: 52). En cuanto a los símbolos culturales, en general, y el texto literario, en especial, su contenido excede a lo que es expresado y puede ser comprendido en el nivel de literalidad inmediata. El texto adquiere su sentido completo sólo en la conjugación con la cultura y la historia que le otorgan el contenido simbólico que incluye, también, imágenes, sensaciones y emociones y no es exclusivamente conceptual y racional (cfr. Maturo, 1995: 41-42), que, además, “comprende siempre algo que no es expresable por el lenguaje discursivo, es decir, por el instrumento de la razón” (Maturo, 1995: 57).

3.3 Experiencia de la verdad y experiencia estética

3.3.1 Conversación y lectura comprensiva

Para la determinación de la particularidad de la comprensión del texto literario - que, en la cultura occidental, posee fundamentalmente forma escrita - son relevantes las relaciones que Gadamer establece entre la comprensión en un diálogo simultáneo y cara a cara entre dos personas y la comprensión del texto escrito en una situación de lectura diferida del momento de redacción sin conocimiento o contacto entre autor y lector. El acto de escribir es radicalmente distinto del de hablar dado que se produce en la soledad y puede ser definido, a lo sumo, como 'diálogo del alma consigo misma', según la definición que da Platón del acto de pensar (cfr. Platón, *Teeteto*: 926). Pero aunque el texto escrito no esté subordinado a la inmediatez y las urgencias del diálogo y no viva inmerso en la compañía de personas ni dependa de las particularidades de las situaciones y las necesidades de entendimiento de los interlocutores, apunta igualmente "hacia un horizonte de posibles presencias, de inauditos diálogos." (Lledó, 1997: 26)

En primer lugar, el lenguaje es, según Gadamer, esencialmente dialógico, es decir, "el lenguaje sólo es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*Verständigungsversuche*), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es si es respuesta y pregunta." (Gadamer 1997b: 115-116) Siguiendo, además, su argumentación referida a la historicidad de la comprensión y la fusión de horizontes, la pregunta tiene prioridad hermenéutica dado que es ella la que establece el sentido y hace posible la respuesta. Gadamer recalca el valor excepcional de los diálogos platónicos y del método mayéutico por la importancia central de las preguntas que buscan la verdad y que no indagan las personas, los interlocutores y sus errores, sentimientos o flaquezas sino que toman en serio las opiniones emitidas buscando la verdad de lo expresado. "Lo que sale en su verdad es el *logos*, que no es ni mío ni tuyo..." (Gadamer, 1977: 445-446) Al comprender lo expresado por el otro, la persona se pone de acuerdo con él sobre el sentido y la verdad de lo expresado. Por ello, en la fusión de los horizontes de los participantes en una conversación ambos trascienden lo enunciado hacia la verdad que los une y modifica su horizonte de sentido. Es en este contexto en el que Gadamer afirma que: "El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era." (Gadamer,

1977: 458) La comunicación, el diálogo en este sentido del entenderse el uno con el otro, “tiene una intención moral, no lógica. Constituye, sin duda, la tarea más ardua, y tanto más para nosotros, que vivimos en un mundo marcado por las ciencias monológicas. Las ciencias son un único y gran monólogo, y están orgullosas de ello.” (Gadamer 1997b: 119-120) La transformación del individuo a través de la conversación con el otro abre, necesariamente, una dimensión ética en la que se encuentran involucrados dos individuos y su intento de ponerse de acuerdo sobre la verdad.

El problema hermenéutico central consiste, sin embargo, en asegurar lingüísticamente el acuerdo correcto sobre un asunto. Cuando se quiere comprender al otro como individualidad (como en el diálogo terapéutico o en un interrogatorio) entonces no es posible, según Gadamer, un acuerdo sobre el asunto en sí. En una verdadera conversación, mientras tanto, es necesario tener en cuenta al otro y de respetar sus argumentos y opiniones, “no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice.” (Gadamer, 1977: 463) La reciprocidad fundamental en la conversación con el fin de llegar a la verdad de un asunto no se refiere a la persona del interlocutor sino al contenido de lo que él enuncia. La conversación es, según Gadamer, un movimiento vivo entre por lo menos dos personas presentes que intercambian constantemente sus puntos de vista, aportan argumentos y consideraciones en una búsqueda conjunta de la verdad.

Según Gadamer, la lectura de un texto escrito, sobre todo de un texto literario, tiene rasgos esenciales en común con la conversación. La relación entre el texto escrito y su lector debe llegar a ser, igualmente, “una comunicación de sentido”, “un verdadero recuerdo de lo originario”; la interpretación de un texto no es su traducción en otro texto con otro significado sino el restablecimiento lingüístico de “una comunicación de sentido originario”; y la escritura y la forma literaria que son ajenas al sentido verdadero son traídas, mediante el acto de lectura comprensiva, “al presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder.” (Gadamer, 1977: 446) En el proceso de lectura comprensiva, por consiguiente, deben fusionarse igualmente el horizonte de sentido expresado por el texto y el horizonte del lector con el fin de llegar al verdadero sentido de lo dicho, o sea, escrito. La ‘lectura hermenéutica’ de un texto busca el sentido total que incluye “el ámbito en el que es leído o interpretado” (Maturó, 1995: 63).

Paul Ricoeur recalca el valor y la relevancia del distanciamiento entre lector y texto por representar un carácter fundamental de la propia historicidad de la

experiencia humana, "... a saber: que es una comunicación en y a través de la distancia." (Ricoeur, 1997: 116) El carácter escrito de un texto tiene la consecuencia de que el texto "trascienda sus propias condiciones psico-sociológicas de producción y que se abra, de este modo, a una serie ilimitada de lecturas enmarcadas en contextos socio-culturales diferentes." (Ricoeur, 1997: 126) Justamente la posibilidad de descontextualizarse permite nuevas contextualizaciones en situaciones y contextos históricos diferentes. En esta recontextualización reside, según Ricoeur, la riqueza de la literatura con respecto a la comunicación dialogal y oral. (Cfr. Ricoeur, 1997: 127)

Más allá de ello, la literatura tampoco es mera estética, sino una compleja práctica social en la que confluyen el autor y el lector con sus respectivos horizontes histórico-culturales y la obra misma, su contenido, su mensaje y la historia de su recepción. "El lenguaje escrito posee una posibilidad de expansión y una libertad que no tiene la palabra hablada." (Lledó, 1997: 27) Se trata de la expansión por sobrevivir en el tiempo, poder ser interpretado de diferente manera y un indestructible componente de libertad. La palabra escrita es 'eficaz transmisor de cultura y experiencia'. (Cfr. Lledó, 1997: 27) También desde la perspectiva de la lingüística del texto (cfr. Schlieben-Lange, 1995), las identidades universales, históricas e individuales se constituyen simbólicamente en textos. El texto ya no pertenece sólo al nivel de lo individual sino que comparte el macro-nivel de las interpretaciones compartidas del mundo social. En este sentido, los textos participan en el micro-nivel de la experiencia individualmente conformada y en el macro-nivel de las interpretaciones compartidas. (Cfr. Schlieben-Lange, 1995: 4)

Tal como en la conversación, la comprensión de un texto escrito no consiste en la individualidad del interlocutor sino en el contenido de lo que se expresa. En el proceso de comprensión de un texto, no se trata de reconstruir la situación histórica en la que ha sido creado el texto sino que es el texto quien 'habla', es decir, el contenido del texto mismo es quien se expresa a sí mismo. Comprender un texto escrito tampoco significa reconstruir la intención del autor, su disposición mental o las circunstancias emocionales en las que éste lo escribió. El lector debe comprender el contenido del texto; la lectura comprensiva es, por consiguiente, "una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él." (Gadamer, 1977: 464) El lector tiene conciencia del hecho de que no es posible repetir el acto de realización o creación artística por lo cual la distancia entre el original y lo comprendido e interpretado no puede ser soslayada.

Una característica especial de la lectura de un texto literario es que la lectura - al igual que su creación y concepción en soledad - al ser “un proceso de la pura interioridad”, “la liberación respecto a toda ocasión y contingencia que aún afectaba a la declaración pública o a la puesta en escena” (Gadamer, 1977: 212) llega a un punto extremo. Para Gadamer, entonces, es esencial para la lectura de un texto literario, la comprensión, interpretación y experiencia estética como procesos subjetivos de ‘pura interioridad’. Como todo texto escrito, la obra literaria es un acto de habla cuasi-monológico que actualiza todas sus potencialidades recién cuando un interlocutor, o lector, lo comprende e interpreta.

3.3.2 La idealidad del texto poético

Aunque los poetas románticos sostenían la posibilidad de que el lenguaje exprese los sentimientos de manera inmediata, Gadamer observa, por el contrario, que “con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos.” (Gadamer, 1977:481) Investigaciones psicolingüísticas recientes (cfr. por ej. Klann-Delius, 1996; Stern 1992) parecen haber confirmado esta observación. Stern (cfr. 1992: 231) sostiene, por ejemplo, que el lenguaje, por un lado, posibilita compartir las vivencias conscientes con los demás y generar significados comunes, que antes no habían existido; por otro lado, la subsiguiente expresión lingüística de estas experiencias intrapersonales e interpersonales las objetiviza, despersonaliza y hace más abstractas. La expresión lingüística representa, entonces, una limitación, dado que la indispensable codificación de las experiencias originarias, preverbales y holísticas que comprenden las percepciones de todos los sentidos las adecua a estructuras lingüísticas supra-personales. (Cfr. Klann-Delius, 1996: 144 ss.) En este sentido, el lenguaje despersonaliza y escinde la subjetividad de las vivencias y reduce el lenguaje a su carácter analítico, categorial y representacional. El lenguaje es, en este sentido, un sistema de intercambio interpersonal mediante signos convencionales y sus reglas de uso. No obstante esta observación, Karl Bühler había sostenido ya en 1934, en su *Teoría del lenguaje*, que el lenguaje no tiene sólo una función simbólica, sino también funciones de apelación y de expresión mediante las que es posible expresar la intimidad del hablante. Estas funciones apelativa y expresiva parecen ser especialmente notables en textos literarios, sobre todo en la poesía lírica. (Cfr. Bühler, 1978)

Desde la perspectiva de la hermenéutica (cfr. Alonso Schökel, 1997: 186 - 187), en el proceso de interpretación de las propias experiencias internas, el

sujeto debe transformar necesariamente en lenguaje estas experiencias íntimas, con lo cual las experiencias se revelan a sí mismas como creaciones ajenas. La ineludibilidad de utilizar una lengua concreta y una realidad social compartida por la comunidad hace que incluso las experiencias íntimas tengan rasgos de una objetividad que debe ser interpretada.

No obstante, para la limitada posibilidad de expresión de experiencias 'holísticas' es fundamental, según Gadamer (cfr. 1977: 482 y 483), la unidad interna entre lenguaje y pensamiento y entre lenguaje y razón; y toda comprensión es conceptual. Siguiendo su línea de pensamiento, Gadamer sostiene que palabra y significado están desde siempre unidos, lo que no significa que el lenguaje sea anterior a la experiencia o que la experiencia ocurra independientemente del lenguaje sino que "el buscar y encontrar las palabras que la expresan" es parte de la experiencia misma. (Gadamer, 1977: 501)

En la comprensión de un texto escrito, "en la resurrección del sentido del texto" (Gadamer, 1977: 467), están siempre presentes las ideas propias del lector e intérprete. La interacción entre texto y lector - la fusión de horizontes de texto e intérprete - no es una relación entre dos personas, entre autor y receptor, sino que, para comprender y lograr la fusión horizontal, hay que obtener el horizonte correcto que será el horizonte de la interpretación. En la interpretación, el texto 'le habla al intérprete' y 'debe obtener la palabra' que es siempre el lenguaje de la situación hermenéutica de la interpretación. Gadamer concluye: "Por eso no puede haber una interpretación correcta «en sí», porque en cada caso se trata del texto mismo. La vida histórica de la tradición consiste en su referencia a apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas. Una interpretación correcta en sí sería un ideal desideado, incapaz de conocer la esencia de la tradición." (Gadamer, 1977: 477)

El hecho de que el lenguaje puede ser fijado por la escritura se fundamenta, según Gadamer, en la participación del hablar "de la idealidad pura del sentido" que se comunica tanto a través del hablar como de la escritura; la escritura, sin embargo, está "libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación." Más aún, Gadamer afirma que: "Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje." (Gadamer, 1977: 471)

Para comprender realmente un texto hay que abstraer de toda contingencia que éste pudiera contener y entender su plena idealidad. El carácter escrito de un texto le permite al lector diferenciar entre contenido y autor y "erigirse en abogado de su pretensión de verdad." (Gadamer, 1977: 474) La validez del



contenido reside en el nivel textual. Lo que el lector comprende a este nivel tiene siempre ya rasgos de verdad, no es sólo una opinión sino siempre una posible verdad.

El texto literario, sin embargo, no sólo representa un sentido y transmite un mensaje, sino que la palabra misma tiene su propia presencia sonora y melódica, y no es sólo sentido discursivo. La forma estética del texto literario cancela la referencia a la realidad y “hace aflorar la plenitud de sentido del discurso” (Gadamer, 1997c: 105). Además, establece referencias intertextuales que remiten, además, a múltiples relaciones de sentido. El arte, la literatura y todas las manifestaciones culturales no existen aislados de la filosofía, la política y la religión; tampoco son una mera “degradación de la Idea”, sino que, al contrario, se debe comprobar “que las ideas sirven de intermediario y de denominador común.” (Pichois, Rousseau, 1969: 141-142)

No obstante, Gadamer excluye por completo la dimensión pragmática del lenguaje y retrotrae toda posible comprensión de la verdad y el sentido a un monólogo del intérprete con el texto o a la idealidad de su contenido. Los hermenéutas entienden que “la literatura maneja una materia eminentemente humanizada: la palabra cuyo exclusivo sustento es la historia y la cultura que la han creado.” (Lledó, 1997: 32) De este modo, la literatura es considerada como manifestación histórica y cultural objetiva e ideal justamente porque su carácter escrito la ha independizado de manera completa de la subjetividad del autor y las contingencias situacionales e históricas de su creación.

En cuanto al análisis de la posibilidad de comprensión de la subjetividad ajena, Gadamer no le concede un estatus especial a las obras literarias sino que parte del supuesto que la literatura “nos habla desde el significado de su contenido” (Gadamer, 1977: 215) como todos los demás textos. Más allá de significar una experiencia estética en el lector, una experiencia de una forma poética bella, la obra literaria transmite esencialmente un contenido. La palabra poética se constituye al emanciparse de la expresión particular. La enunciación poética es, no obstante, especulativa dado que no hace referencia a una realidad empírica ni parcializa la esencia en su totalidad “sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética.” (Gadamer, 1977: 563)

La función esencial del lenguaje poético reside en que “participa toda tradición lingüística” (Gadamer, 1977: 215) y frecuentemente revela la verdad, “resucita una vida secreta en palabras que parecían desgastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos.” (Gadamer, 1977: 539) El enunciado

poético contiene una plenitud de significado gracias a su carga histórica de aplicaciones y significados. El lenguaje poético no es repetición de lo que se retendría en el protocolo sino “de un modo misterioso lo que se hace presente en él es el todo de esta conversación. Las palabras que se ponen en boca de algún personaje en la poesía son especulativas del mismo modo que el hablar de la vida de todos los días: en la conversación el hablante da expresión a una relación con el ser.” (Gadamer, 1977: 562) Mediante el proceso de comprensión de una obra literaria, el lector puede hacer la experiencia de “la comprensibilidad del espíritu” (Gadamer, 1977: 216), de la posibilidad de comprender la plenitud espiritual de un hecho, de un concepto o de un estado de cosas que le había sido extraña y pertenecía al pasado y que, mediante la palabra poética parece ser familiar y coetáneo y haber revivido. Este proceso de resurrección - “la reconversión de la huella de sentido muerta en un sentido vivo” (Gadamer, 1977: 216-217) - acontece sólo durante el proceso de lectura del texto (o, en el caso del drama, en la recepción por el espectador).

3.3.3 Ficción y experiencia estética

La literatura como forma de conocimiento (cfr. Wellek, Warren, 1985: 31), con su consiguiente pretensión de verdad, está vinculada con la pretensión de verdad de la ciencia y la filosofía. Mientras que la filosofía debe servirse de un lenguaje abstracto y sistemático, la literatura transmite sus conocimientos acerca del destino del hombre, de la religión, de la naturaleza y de la sociedad (cfr. Wellek, Warren, 1985: 120) como una experiencia. La comunicación literaria mediatiza los sistemas de valores de los implicados. Su objetivo y su base son el sistema de valores individual e histórico-social, tanto del autor como del lector. El aspecto de sentido de la sociedad está presente en las tres dimensiones: como trasfondo y criterio de selección del autor, como conocimiento previo y horizonte de sentido del lector y como proyecto de realidad en lo representado en la obra.

La ficcionalidad de un texto no consiste en que los hechos y personajes hayan sido ‘inventados’ por un autor - dado que un autor puede hacer ficción también con hechos y personajes históricos - sino en que ‘el lector no cuestiona si el carácter en particular o el suceso particular han ocurrido de hecho en la realidad extraestética ... sino que dirige su atención a lo que se hace visible por medio de lo representado, cómo el personaje vivencia lo que le ocurre, cómo motiva y fundamenta sus acciones, en qué normas y posturas orienta su vida y

qué visión del mundo es inmanente a la realidad representada. Decir que un texto literario es ficticio significa que el lector no evalúa la realidad representada según sus correspondencias en la realidad extraestética sino que se ocupa de su sentido.” (Bredella, 1980: 97) A diferencia de un texto expositivo o argumentativo, el texto ficticio no incita al lector a comprobar la corrección y la correspondencia de lo expresado con la realidad empírica sino que recién la visión del mundo representada por el mundo ficticio arroja luz sobre el mundo real, es decir, que el texto literario como una totalidad toma posición frente al mundo real. La forma específicamente poética es importante en este contexto porque es justamente la que permite construir el sentido a lo largo del proceso de lectura y en un proceso de comprensión que relaciona los momentos particulares.

La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre y debe ser considerada un elemento esencial en la formación de la persona. Gadamer acota, por ejemplo, que “... el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma.” (Gadamer, 1977: 432) Todas las experiencias enseñan algo, incluso las experiencias negativas que hacen perceptible la finitud y las limitaciones de la condición humana - “las barreras que nos separan de lo divino” (Gadamer, 1977: 433).

Gadamer indaga, al comienzo de *Verdad y método* (cfr. Gadamer, 1977: 120ss.), la idea de Schiller de la creación artística como ejercicio lúdico. Según Schiller, la naturaleza lúdica del arte revela que el ser del arte no es mera imitación, ilusión o ensueño, sino que la experiencia estética pone de manifiesto que lo que se experimenta a través de una obra de arte es “la auténtica verdad” (Gadamer, 1977: 123). Por ello, la validez de lo expresado en una obra de arte la trasciende y, mediante la formación estética, el hombre puede distanciarse de lo particular y elevarse hacia lo general. La experiencia del arte es “una auténtica experiencia, que no deja inalterado al que la hace” (Gadamer, 1977: 142), es decir, la experiencia estética no es mera comprensión de una obra o de su contenido particular, sino que este proceso de comprensión involucra de modo existencial a quien la comprende. El sujeto de la obra de arte no es quien la experimenta sino “la obra de arte misma” (Gadamer, 1977: 145). En la vivencia estética se abstrae de las diferencias históricas y conceptuales, y se hace posible una verdadera experiencia. Es por ello que el arte y la experiencia esté-

tica se fundamentan, según Gadamer, en “un rendimiento abstractivo” (Gadamer, 1977: 125).

Comprender un texto literario significa siempre una mediación histórica que puede ser comprendida, con Schleiermacher, como reconstrucción - como la reconstrucción del sentido original, de las condiciones, situaciones etc. que la obra de arte ha perdido con el paso del tiempo - o, con Hegel, como integración del pasado en la vida actual. Por ello, comprender no es ponerse en el lugar del otro, sino ponerse de acuerdo en la cosa. (Cfr. Gadamer, 1977: 461)

La relación entre el contenido ficticio de un texto literario y la realidad y el mundo empírico del lector ha sido interpretado de diferente modo: por un lado, el carácter ficcional de los textos literarios ha sido interpretado por el psicoanálisis como realidad ficticia de un anti-mundo con la función principal de la compensación en la que el lector, al identificarse con el héroe, busca la satisfacción de deseos que en el mundo real no se le cumplen. Por otro lado, una interpretación de tipo marxista del carácter ficticio de la literatura como ideología la tilda como un escape de la realidad histórica y social frustrante y enajenada - escapa que ni es capaz de producir algún conocimiento ni de promover el cambio de las estructuras sociales adversas. (Cfr. Bredella, 1980: 91-92) Sin embargo, puede demostrarse que la experiencia estética no es una negación del mundo real sino que la función estética del texto literario es esencialmente transparente y establece una relación determinada con las funciones vinculadas con el mundo práctico de los demás textos. (Cfr. p.e. Mukarovsky, 1966: 89ss.) La literatura no distrae de la realidad sino que se dirige a ella de un modo particular.

Al experimentar el sentido de lo representado en un texto, el lector no sólo llega conocer algo nuevo sino que, al mismo tiempo, lo valora y lo evalúa, es decir, se apropia de lo experimentado conociéndolo, evaluándolo y tomando posición. (Cfr. Bredella, 1980: 95) También el hermeneuta español E. Lledó sostiene que: “El comprender es un encuentro entre un *yo* y un *tú* que, como partes de un *Geist* cuajado en culturas y en historia, tal vez sea posible por el hecho de esa irrenunciable posibilidad de comunicación.” (Lledó, 1997: 51) La comunicación entre autor y lector que acontece mediante el texto literario presupone, siempre y necesariamente, una intencionalidad subyacente y el sentido del texto. La necesidad del lector de encontrar una constancia de sentido, que supone el acto de habla intencional de un autor, se pone de manifiesto, por ejemplo, en las actividades mentales del lector durante el proceso de lectura (cfr. Iser, 1984: 162) que tienen como objetivo fundamental la reconstrucción

del sentido, es decir, de una estructura semántica que posee elementos estructurales icónicos y que muchas veces llega más allá del contenido proposicional del texto. En la conciencia del lector, esta síntesis evoca la imaginación de un contexto referencial que, al terminar la lectura, construye un sistema de sentido que es equivalente -nunca idéntico- al sentido pretendido por el autor. Como lo muestra la dinámica temporal del proceso de recepción, el camino hacia el sentido global es un proceso que alterna constantemente entre las instancias de la perspectivación del texto y las actividades de la conciencia del lector. (Cfr. Harth, 1982: 258) En la diferencia entre la indeterminación semántica del texto y de la expectativa de sentido del lector se encuentra el potencial comunicativo del texto que origina las actividades y los logros propios del lector.

La importancia humana de la literatura descansa sobre el hecho de que se dirige a un sujeto con sus vivencias y experiencias. Gracias a su distancia estética (Cfr. Bredella, 1980: 103-104, 113, 122), el lector es liberado de la carga de las experiencias reales y puede responder libremente a la invitación y al desafío de lo que representa la obra. Esta dedicación de la literatura al sujeto incluye una dedicación al mundo, ya que toda realidad ficticia comprende un mundo de vida social con sus condiciones políticas y morales. Aunque la obra literaria es siempre producto de la sociedad de la que ha surgido, la trasciende. La negación de la función práctica de la literatura la sustrae de la utilización social y demuestra justamente su pretensión de sentido y conocimiento. (Cfr. Bredella, 1980: 93) La experiencia estética como proceso de apropiación literaria de la realidad siempre tiene carácter de verdad. (Cfr. Bredella, 1980: 56) En este sentido, al lector de un texto literario no le interesa exclusiva y primariamente captar la intención del autor de manera correcta sino que va más allá de lo que dice el texto, preguntando acerca de su corrección o verdad. El sentido de una obra literaria no es puramente subjetiva. La distancia histórica, cultural y social es un momento que excede lo subjetivo. (Cfr. Gadamer, 1974: 1070)

Aunque un texto literario surge en una determinada situación histórica y, a menudo, toma posición frente a ella, el texto se independiza de esta situación sin que su conocimiento y reconstrucción pierdan la relevancia. El hecho de que textos antiguos sigan teniendo relevancia y arrojen luz sobre el mundo de vida de un lector actual muestra que la relación entre la realidad histórica y extraestética y la realidad intratextual no es constitutiva para el texto literario. El texto que se refiere a hechos pasados o a un texto antiguo sigue teniendo relevancia para el mundo de vida presente del lector, dado que el texto literario no intenta corroborar la corrección y verdad de los hechos particulares en sí sino que, por el contrario, en su conjunto, esbozan una visión más abarcativa de

la condición humana, como, de la problemática de la acción política (por ejemplo, la obra Julio César de Shakespeare) o de la culpa (Dostoievski). La visión particular del autor, aunque sea antigua y pasada, sigue representando un desafío de comprensión para el lector. La función específica de la ficción sigue manteniéndose incluso si el autor se esfuerza por mantener la autenticidad de un hecho histórico; el lector evalúa el texto literario, en primer lugar, por su pretensión de sentido y por la perspectiva bajo la cual representa las experiencias y no bajo la perspectiva de la corrección empírica. El texto literario puede hacer visible lo que en el mundo de vida suele no verse, pasarse por alto, no verse con claridad o lo que el lector, por lo general, no quiere ver. El sentirse afectado (*Betroffenheit*) (cfr. Bredella, 1980: 99) del lector es indicio de haber traspasado estas limitaciones por medio de su experiencia estética.

Para explicitar la relación entre la experiencia estética y experiencia del mundo de vida, Bredella (cfr. 1980: 100 - 105) se refiere a la obra *Art as Experience* de John Dewey de 1934. Según Dewey, la interacción con el medio le proporciona experiencias al individuo y desarrolla sus capacidades y realiza procesos de aprendizaje. La experiencia estética no ocurre como interacción entre el sujeto y el mundo exterior sino como interacción entre sujeto y objeto en la que todas las experiencias hechas con el mundo real se despliegan en todas sus posibilidades. A lo largo de este proceso, la interacción entre forma y contenido, idea y material, expresión y objeto cobra una relevancia especial dado que estimula la anticipación, la completación y la consumación. Este movimiento tiene, para Dewey, una función de crítica social dado que moviliza todas las fuerzas y capacidades del hombre que en el mundo moderno están aislados.

Las experiencias y acciones representadas en los textos literarios obtienen un significado que va mucho más allá del acontecimiento narrado en particular. Se vuelven metáforas y símbolos en los que aparecen las actitudes frente y visiones del mundo aparecen. El acontecimiento concreto narrado en un texto apunta más allá de sí mismo a contextos psicológicos, morales, culturales y sociales. (Cfr. Bredella, 1980: 112) El sentido de un texto es producido recién durante la experiencia estética en la que el lector relaciona todos los elementos del texto. La experiencia estética es un proceso de interpretación que consiste en relacionar una parte con el todo, en construir un horizonte de sentido, hipótesis y perspectivas, como así también en disolver contradicciones. El sentirse afectado y la voluntad de comprender se condicionan mutuamente y motivan la comprensión. Este proceso no es, de ningún modo, arbitrario. No consiste en la evocación de sentimientos, sensaciones e ideas. sino que en el recordar de par-

tes ya leídas, ponerlas en relación, elaborar nuevas hipótesis para el texto que falta. Por ello, comprender es siempre identificación de lo particular (análisis) y su relación con los demás momentos del textos (síntesis). (Cfr. Iser 1984 y 1972, Bredella, 1980: 109) Según Bredella (cfr. 1980: 103), la estructura de la experiencia estética como interacción no es rebasable, y es válida incluso en aquellas obras (como las de Beckett) que desembocan en mostrar que no hay mas posibilidad de experiencia.

Otro momento esencial es la superación de la dicotomía entre acción y contemplación. La distancia estética no es simple escapismo o mera compensación frente a la acción sino que, por el contrario, el lector puede hacer una experiencia que en la vida real no sería posible hacer, por ejemplo, porque no se puede morir todos los días o porque uno no está dispuesto a arriesgar la vida. La representación ficticia permite acercarse a la experiencia sin la carga de la realidad y de las responsabilidades que ésta impone y aprehender la situación en su totalidad, de un modo que es imposible percibir en la situación de acción real. (Cfr. Bredella, 1980: 104) Dado que, además, las acciones ficticias particulares carecen de relación causal con el mundo de vida del lector, se suspende también la relación de causalidad y la relación de medio y fin entre la experiencia estética y el mundo de vida. El lector se sumerge en una cierta experiencia no para lograr algo en su vida real sino con el mero objetivo de comprender su sentido. La función de la experiencia estética es, por consiguiente, fundamentalmente el conocimiento del mundo y de la condición humana.

3.4 Comprensión y validez

3.4.1 Hermenéutica y crítica de las ideologías

Aunque desde el punto de vista de la hermenéutica parece indudable que la comprensión de obras literarias brinda un aporte sustancial al conocimiento del mundo y a la verdad, la esencial historicidad de toda comprensión, la estructura de prejuicios subyacente a todo acto de comprensión, su dependencia insuperable de los horizontes históricos y la efectividad de la tradición en la historia efectual contradicen a la posibilidad de arribar, mediante un acto de comprensión, a la verdad en el sentido de una verdad supracontextual e intersubjetivamente válida.

Partiendo del planteo de la teoría crítica en cuanto teoría social que reivindica la idea marxista de la infraestructura de dominio y de poder, presentes en la realidad social, y de la tarea de una teoría social crítica de revelar toda estructura ideológica de los saberes sociales y del conocimiento, Habermas dirige sus análisis de la hermenéutica, en primer lugar, a la concepción de que el sujeto siempre es parte de una tradición que intenta comprender, que sus conceptos, creencias, ideales, criterios y normas han sido generados en esta misma tradición y que “la relación con su herencia cultural es constitutiva de la situación del intérprete hermenéutico” (McCarthy, 1987: 216). Por más que Gadamer argumente en el sentido de que en el carácter dialogal del lenguaje mismo se supera la subjetividad, la actitud hermenéutica comprensiva no permite establecer la distancia crítica para con el texto o el hecho histórico que se pretende comprender, y la hermenéutica no es capaz de encontrar una salida de la circularidad planteada entre comprensión y precomprensión. (Cfr. Michelini, 1998a: 48) Además, Gadamer devalúa el lenguaje enunciativo dado que le adjudica a la experiencia hermenéutica tanto el carácter de lingüística como el de objetiva y no el de enunciativa porque no todo lo que se dice en la conversación hermenéutica se dice de modo enunciativo. (Cfr. Michelini, 1998a: 52) En la verdad de lo enunciado, es decir, en el proceso de comprensión y fusión de horizontes, confluyen, en el pensamiento hermenéutico de Gadamer, no sólo lo expresado abiertamente sino también todos los preconceptos, las expectativas y el horizonte de sentido que, en su conjunto, constituyen el sentido verdadero de lo expresado. Aunque para Gadamer toda experiencia del mundo es posibilitada y mediada lingüísticamente, no se agota en el lenguaje ni es un mero proceso lingüístico. En una discusión con Habermas y Apel, Gadamer llega a sostener, incluso, “la inasequibilidad (*Uneinholbarkeit*), la inalcanzable pretensión de sentido (*unerreichbare Sinnvorgabe*) que la historia impone a todo intento de comprender y que la hace superior a todo esfuerzo hermenéutico” (Koselleck, 1997: 89).

En su obra *Conocimiento e interés*, publicada en 1968 y elaborada sobre la base de una lección inaugural con el mismo título en 1965, Habermas da cuenta de los modos de articulación del conocimiento con la praxis. Para Habermas, el conocimiento es trabajo y, como tal, un modo de la apropiación del mundo por el hombre con el fin de asegurar su supervivencia y es, por consiguiente, orientado por el interés en el dominio de la naturaleza. Al mismo tiempo, sin embargo, el trabajo es una actividad social que presupone la comprensión y el entendimiento entre los hombres. (Cfr. Habermas. 1982: 62) En este sentido, Habermas establece la diferencia entre dos tipos de interés que rigen el trabajo

humano: el interés técnico de dominio de la naturaleza y el interés práctico de formación de consenso entre los individuos.

En relación con la teoría social crítica cuyo planteo metodológico y epistemológico Habermas pretende ofrecer con *Conocimiento e interés*, observa, por un lado, que las ciencias sociales parecen ser, en primer lugar, ciencias hermenéuticas con el objetivo de comprender los diferentes sistemas simbólicos de la cultura y la sociedad; por otro lado, sin embargo, la cultura y de la sociedad están penetrados por relaciones de dominio y de poder que coaccionan los procesos de comunicación y distorsionan el entendimiento. Más allá de las relaciones abiertas de dominación y de poder y de las estructuras sociales alienadas, Habermas investiga también, apoyándose en el psicoanálisis de Freud, los mecanismos de internalización de las estructuras sociales represivas y las estructuras internas de alienación. Es por ello que, postula la necesidad de una ciencia social crítica y emancipatoria cuyo objetivo es revelar estas estructuras que imposibilitan o distorsionan los procesos comunicativos sociales. El interés específico de esta ciencia social crítica es el interés emancipatorio. (Cfr. Habermas, 1982: 278s.)

Más allá de las críticas a este ensayo habermasiano (cfr., p.e. Bengoa Ruiz de Anzúa, 1992: 129 s.), la diferenciación entre los intereses técnico, práctico y emancipatorio del conocimiento ha sido un instrumento fundamental a la hora de evaluar tanto la legitimidad como la validez del método hermenéutico y de la comprensión de los fenómenos sociales y culturales, como así también para establecer sus alcances y límites. Según Thomas McCarthy, el interés específico de la hermenéutica es el del diálogo con los otros, con el pasado y con culturas extrañas sobre las preocupaciones comunes de la vida humana. De este modo, la "orientación hermenéutica no es la del observador neutral sino la del participante en el diálogo." (McCarthy, 1987: 217)

La crítica explícita de Habermas a la hermenéutica gadameriana y la puesta en duda de la validez del conocimiento obtenido hermenéuticamente, mediante la comprensión del sentido de los fenómenos históricos, está contenida en *Hermeneutik und Ideologiekritik*. En su ensayo sobre la obra principal de Gadamer, Habermas explicita, entre otros, el concepto de lenguaje como metainstitución social de la que dependen todas las demás instituciones sociales. No obstante ello, el lenguaje, en tanto tradición, depende siempre también de los procesos sociales y es, por consiguiente, ideológico y un medio de dominio y de poder social que sirve para legitimar estructuras sociales que sostienen y posibilitan el poder. (Cfr. Habermas, 1975: 52-53) Una crítica de las ideologías

consistiría en mostrar la dependencia de los contextos simbólicos de las condiciones sociales fácticas. (Cfr. *ibid.*) Mientras que se siga sosteniendo que el lenguaje es el sujeto de las formas de vida y de la tradición no es posible visualizar que las relaciones objetivas de la acción social, por su parte, también son transmitidas simbólicamente y constituidas por coerciones fácticas tanto externas como internas. Según Habermas, ambos tipos de coerción no sólo forman parte de las interpretaciones sino que son efectivas también en el nivel gramatical del lenguaje con el que interpretamos el mundo. Por esta razón, el contexto objetivo que posibilita la comprensión de las acciones sociales está constituido de lenguaje, trabajo y poder. (Cfr. Habermas, 1975: 54)

La crítica de Habermas a Gadamer se refiere prioritariamente a una complementación de su concepto de hermenéutica por el de la crítica de las ideologías y por una teoría de la competencia comunicativa. Habermas afirma que la rehabilitación de los conceptos de prejuicio y de la tradición, que ha efectuado Gadamer, es un ataque a la Ilustración. Además pone de relieve que la hermenéutica gadameriana desconoce la posibilidad de la razón de posicionarse de modo crítico ante la tradición, las costumbres, las creencias, los ideales, los conceptos y las normas, de problematizar su validez y de rechazarlas. La reflexión crítica es indispensable tanto para rechazar como para aceptar las pretensiones de validez de la tradición. (Cfr. McCarthy, 1987: 218) El abandono de la hermenéutica gadameriana de un punto de vista ideal extra- o metalingüístico y de un criterio capaz de distinguir entre una comprensión más verdadera que otra, equivale, según Apel, “al servicio de una fe dogmática” (Apel, 1985a: 45).

Una hermenéutica literaria tampoco puede sustraerse al desafío de contemplar, en sus interpretaciones y análisis, el factor de las estructuras sociales alienantes y distorsionantes de la comunicación. Para que lo comprendido tenga validez debe ser posible someterlo a la crítica y problematizar sus pretensiones de validez.

3.4.2 Los actos de habla literarios como actos de habla ilocucionariamente depotenciados

En el ensayo sobre “¿Filosofía y ciencia como literatura?” (en: Habermas 1990), Habermas plantea la pregunta “¿Es la orientación por cuestiones de verdad realmente un criterio suficiente para la demarcación a que estamos habituados entre ciencia y literatura?” (Habermas, 1990: 241) Con sus reflexiones responde a corrientes de pensamiento contemporáneas, sobre todo al deconstructivismo y al postestructuralismo, según las cuales no existen diferencias de género entre textos filosóficos y científicos y entre textos filosóficos y literarios. La negación de estas diferencias tiene como consecuencia la desaparición de la subjetividad trascendental y, con ello, el abandono del “sistema de referencias al mundo, de perspectivas de los hablantes y de pretensiones de validez inmanentes a la propia comunicación lingüística.” (Habermas, 1990: 245) La consecuencia de la negación de este sistema de referencias es la imposibilidad de distinguir entre los niveles de realidad, entre ficción y mundo real, entre práctica cotidiana y experiencia extracotidiana, entre las correspondientes clases de textos y géneros.

Para dilucidar la particularidad del texto literario en relación con sus referencias al mundo, con las perspectivas de los hablantes y con sus pretensiones de validez, Habermas se remite a Italo Calvino quien, después de tratar teóricamente²¹ el tema de los planos de realidad en la literatura, aplica sus ideas en la novela *Si una noche de invierno un viajero*²². Calvino sostiene que la literatura no conoce la realidad sino sólo los “diferentes niveles de realidad ficticios dentro del universo de esas palabras escritas a las que es inmanente la peculiar credibilidad de los textos literarios.” (Habermas, 1990: 249) A partir de la oración 'Yo escribo que Homero dice que Ulises dice: he escuchado el canto de las sirenas.' Calvino define los distintos niveles de realidad que establece el autor al generar un texto literario: a) la referencia reflexiva a su propio acto de escribir, b) la ficción de otro narrador, que hace que c) una figura que aparece en su narración informe sobre una vivencia de contenido d). Los niveles b), la referencia al autor, y d), el contenido de la narración, son niveles dentro de la obra, es decir, niveles de realidad ficticios. (Cfr. Habermas, 1990: 245) De ello deduce Calvino, en primera instancia, que las relaciones con el mundo que mantiene el texto literario son “la relación con el mundo en que vive el autor y en el que éste ha compuesto el texto; la relación entre ficción y realidad y la relación con

²¹ *Kybernetik und Gespenster*, Munich, 1984.

²² Barcelona, 1983

la realidad que la narración pinta y que, a lo menos, ha de poder aparecer como real.” (Habermas, 1990: 246)

Aunque en un texto literario es posible que el autor se exprese en forma directa a través de marcadores textuales específicos - estructuras narrativas como la narración en primera persona, por un lado, o la narración auctorial, por otro, - y que, en muchos casos, autor y protagonista parecen ser idénticos, en el texto literario mismo las características de los personajes y del autor se confunden a tal punto que parecen pertenecer “a la cultura colectiva, a la época histórica o a profundos sedimentos de la especie.” (Habermas, 1990: 247) No es posible identificar al autor dentro y a través de la obra, al contrario coexisten sin conexión clara el autor real y la figura del autor que se expresa en la obra como “una fuerza impersonal que escribe” (Habermas, 1990: 251). Al mismo tiempo, sin embargo, el autor es la única instancia y el único responsable del que depende el texto y el acontecer textual. Habermas concluye por ello: “A la soberanía del autor no escapa nadie.” (Habermas, 1990: 257)

Una segunda relación del texto literario con la realidad es la diferencia entre mundo ficticio y realidad. El texto puede tanto ocultar como revelar la diferencia categorial entre ficción y realidad. Hay obras, como por ejemplo el Quijote de Cervantes, que hacen transparente - o cuyo tema es - la operación de generación de un nuevo mundo. (Cfr. Habermas, 1990: 247)

La tercera dimensión de realidad en la obra es la credibilidad con la que son presentados como reales personajes y acontecimientos ficticios. El texto atrae al lector 'al encantamiento de un acontecer imaginario' (cfr. Habermas, 1990: 246) de modo que él experimenta la realidad narrada como real. Dado que, según Calvino, la credibilidad de lo narrado depende del lector, Calvino ve la necesidad de introducir al lector como una cuarta referencia del texto literario al mundo. Las vivencias de los personajes presentadas en la obra se oponen a la realidad del lector, a lo que el lector pueda tener como real. Aunque el texto establezca referencias objetivas, éstas no son creíbles sin más. Es el lector quien lo debe suponer como mundo objetivo, real. El contenido semántico de un texto literario adquiere de esta manera una referencia especial al lector. Si el lector entra o no en el especial juego de lenguaje del texto literario depende sus suposiciones de realidad. (Cfr. Habermas, 1990: 248) Por ello, Habermas concluye con Calvino, que “no existen originales, sino solamente sus rastros, que no existen textos, sino sólo lecturas, que no existen mundos ficticios a los que se opusiese un mundo real. ... El libro vive únicamente en el instante de ser leído. Es el receptor el que gobierna la producción.” (Habermas, 1990: 252)

La comprensión del acto de recepción como generador del significado del texto literario, es decir, la posibilidad de borrar la identidad del texto literario “que viene determinada por la diferencia con la vida cotidiana y con ello dar cobro a la pretensión de universalidad de la literatura” (Habermas, 1990: 253), debía demostrarse prácticamente incorporando en el texto literario mismo su recepción por los lectores. Si esta demostración práctica fuera exitosa eliminaría, al mismo tiempo, la diferencia entre teoría y literatura, es decir, “literatura y teoría de la literatura quedarían asimiladas la una a la otra”. (Habermas, 1990: 253) Sin embargo, en su novela experimental *Si una noche de invierno un viajero*, Calvino logra demostrar solamente que la “novela no logra trascender los límites de la novela ... La ficción, que trata de trascenderse a sí misma, cae víctima de las leyes de la ficción.” (Habermas, 1990: 256)

Habermas concluye que los textos literarios permanecen limitados por la vida cotidiana y que el experimento estético intentado por Calvino no habría logrado confirmar la nivelación de la diferencia entre ficción y realidad. Por ello, profundiza su pregunta inicial acerca de la realidad a la que remite la literatura y acerca de la diferencia entre esta realidad ficticia y la vida cotidiana. (Cfr. Habermas, 1990: 257) Habermas concluye que la realidad ficticia de los textos literarios carece de la fuerza ilocucionaria que caracteriza a los actos de habla de la práctica comunicativa cotidiana. Los actos de habla literarios carecen de contextos de acción y no exigen del lector que domine situaciones ni que resuelva problemas reales o que tome posición. El modo de cómo están implicados los interlocutores en los actos de habla y su referencia a la realidad remite a “la conexión entre significado y validez” (Habermas, 1990: 258).

En el análisis de la relación entre significado y validez, Habermas hace referencia a las pretensiones de validez de cada acto comunicativo, a saber, la pretensión de verdad, la pretensión de la rectitud de las normas y la pretensión de la veracidad de las manifestaciones expresivas. En el lenguaje coloquial, en los actos de habla cotidianos, estas pretensiones de validez afectan tanto al hablante como a su interlocutor. En el texto literario, mientras tanto, las pretensiones de validez son vinculantes sólo para los personajes narrados, es decir, tienen fuerza vinculante sólo en el nivel intra-textual. El autor y el lector, sin embargo, parecen no estar afectados por las pretensiones de validez de la narración. Habermas concluye: “La transferencia de validez queda interrumpida en los márgenes del texto, no continúa hasta el lector a través de la relación comunicativa. En este sentido los actos de habla literarios son actos de habla ilocucionariamente depotenciados. La relación interna entre el significado y la validez de lo dicho sólo permanece intacta para los personajes de la novela, para

las terceras personas o para las segundas personas convertidas en terceras -para el lector fingido-, pero no para el real.” (Habermas, 1990: 258) Si un lector comprendiera las pretensiones de validez dentro de un texto literario de la misma manera que en un acto de habla cotidiano, es decir, si tomase lo narrado como real, quedaría destruida la ficción.

La actitud del lector de un texto filosófico o científico debe ser justamente la contraria: debe tener como vinculantes las pretensiones de validez inherentes en ellos. Según afirma Habermas en “¿Filosofía y ciencia como literatura?”, los textos científicos son una invitación al lector a criticar las pretensiones de validez sostenidas en éstos. Esta crítica se dirige al contenido del texto, es decir, a lo que el texto refiere del mundo real y no, como es el caso de los textos literarios, como crítica estética referida al texto mismo y a su operación de apertura de mundo. Aunque los textos científico-teóricos tampoco inciten a la acción, éstos no ponen en suspenso las pretensiones de validez, como es el caso en los textos literarios. (Cfr. Habermas, 1990: 259) En conclusión, según Habermas, el texto literario permanece cautivo en su autorreferencialidad, y la ‘distancia estética’ que dispensa al lector de involucrarse activamente con la realidad ficticia lo desvincula de tomar en serio y de problematizar las pretensiones de validez.

Habermas da lugar a una dependencia peculiar del autor literario con el lenguaje: la “dependencia del autor literario respecto de la capacidad de abrir los ojos, que tiene un lenguaje que no está a su entera disposición, un lenguaje al que el autor literario no tiene más remedio que entregarse en su contacto con lo extracotidiano.” (Habermas, 1990: 259) Esta dependencia, sin embargo, no es propia del escritor de textos literarios sino que el lenguaje mismo tiene la característica de estar ligado al mundo de la vida, es decir, que tampoco los autores filosóficos y científicos se pueden independizar por completo de esa dependencia. Según Habermas, esta dependencia del lenguaje del mundo de la vida hace comprender por qué Adorno, en muchas oportunidades, se sirvió de la forma del aforismo por considerarla la más adecuada para ‘revelar los contenidos secretos e ideales del conocimiento’ que no podrían ser expresados sin contradicciones por el habla argumentativa y discursiva que excluye la intuición como instancia de conocimiento. (Cfr. Habermas, 1990: 259)

3.4.3 Las pretensiones de validez del acto de habla literario

El hecho de que la literatura 'abre los ojos', que 'revela los contenidos secretos e ideales del conocimiento' y que logra expresar algo que los actos de habla argumentativos o discursivos no pueden expresar no es atribuible simplemente a la inclusión de la intuición y de los sentimientos en el discurso literario sino que se debe a procesos cognitivos de construcción de los significados y del sentido. En lo que sigue y como aproximación a la problemática de una instancia que valide y legitime los análisis de la realidad de textos ficticios se retomará la teoría de la competencia comunicativa de Habermas con el fin de refutar su afirmación de la depotenciación ilocucionaria de los actos de habla literarios. (Cfr. Wester, 1997b)

En virtud de la clase de los actos de habla comunicativos - que, según los análisis de Habermas, expresan el sentido pragmático del habla y establecen un pre-entendimiento acerca de cómo debe ser entendido el enunciado lingüístico -, el texto literario cumple con la pretensión de validez particular de la comprensibilidad. Desde la perspectiva de la semiótica, se puede hablar de la función estética de un texto cuando un texto/mensaje tiene una estructura ambigua, es decir, cuando se refiere no sólo a un hecho extratextual sino que también establece una referencia consigo mismo, es autorreflexivo. (Cfr. Eco, 1988: 145) En este sentido, los textos literarios cumplen de una manera especial y característica con la 'relación reflexiva con el proceso de comunicación' propia de los actos de habla comunicativos, dado que ellos, para constituirse como tales, se construyen sobre la base de la relacionalidad necesaria, expresa o implícita, con ellos mismos.

El texto literario es un acto simbólico cuyo sentido depende de convenciones sociales; las distintas clases de textos - como, por ejemplo, el chiste, la instrucción, el sermón, la narración, o la utilización de varias clases de textos dentro de una clase más abarcativa, como el relato o la novela - son, asimismo, convencionales. Cada clase de texto determina un modo de relación del texto con el mundo. Los textos ficcionales determinan esta relación como aparente y generan de esta manera un marco para la interpretación. (Cfr. Stierle, 1982: 168) Ya que sea por marcadores textuales explícitos o por formas de narración implícitas, el lector sabe cómo debe entender el texto literario, sabe que lo narrado es ficcional y que, al mismo tiempo, tiene un sentido que está sugerido por el texto mismo, pero que va más allá del nivel intratextual y se construye durante el proceso de lectura. Hay que dejar en claro, sin duda, que el lector debe ser un lector experimentado o instruido, es decir, sólo quien ha adquirido,

más allá de su competencia lingüística general, una competencia literaria específica comprenderá correctamente esta dimensión del texto literario. Además, no cualquier texto ficticio ofrece las mismas dificultades de comprensión en este nivel. La diferencia en la complejidad en la que se presenta la pretensión de comprensibilidad tiene relación con la complejidad de las relaciones con la realidad que el texto construye.

En cuanto a la pretensión de veracidad - que es propia de la clase de actos de habla de los representativa, que explican el sentido de la expresión de intenciones y actitudes del hablante, es decir, mediante los cuales el emisor hace enunciados acerca de su mundo subjetivo - ésta parece cumplirse de forma más clara y directa en los textos líricos, o por lo menos, parece ser el rasgo característico de la poesía. En los textos narrativos esta pretensión de validez muchas veces no se cumple o, inclusive, se oculta o se opaca conscientemente. Esto tiene que ver con el carácter ideológico de todo texto literario, en especial de todo texto narrativo y, justamente, con la intención del autor de 'abrirle los ojos' al lector.

El texto literario es parte de un proceso de comunicación humana en el que un autor escribe algo sobre el mundo objetivo o subjetivo para que un lector lo comprenda. La actividad del autor es una actividad social y, como tal, siempre intencional. Escribir literatura es siempre también un llamado al lector (cfr. Harth, 1982; Bühler, 1978); la obra siempre se dirige a un lector con los más diversos fines: el autor puede desear comunicarle sus propios sentimientos, convicciones o experiencias, puede desear deleitar o entretener al lector, puede traducir ideas filosóficas o religiosas en un lenguaje imaginativo y explicar de esta manera modelos ideológicos, puede criticar el mundo en que vive y tener la intención de instruir al lector para la acción social y de persuadirlo para cambiar su mundo.

El texto literario como texto escrito es independiente de su situación de producción y, por ello, también de la intención del autor, y recibe su significado y sentido recién en el acto de recepción por el lector. El lector persigue en primer lugar la intencionalidad inmanente al texto, la estructura espacio-temporal de la acción y responde a los llamados del texto. (Cfr. Peters, 1982: 67) Para aprehender el texto literario en su complejidad y estructuración hay que presuponer, sin embargo, la intencionalidad en la producción del texto. Al carecer de la situación de habla concreta de una comunicación cotidiana, el texto literario es el único lugar en que es posible encontrar las intenciones y motivaciones, las expectativas y los deseos, la capacidad de expresión y las limitaciones del autor. Durante el proceso de comprensión, el lector percibe los indicios del texto

y los relaciona con la intención del autor. (Cfr. Bredella, 1980: 85) Todos los elementos de un texto que se reconocen, coleccionan y llevan a una síntesis durante el proceso de lectura hacen referencia a un sistema de perspectiva. (Cfr. Iser, 1984: 162) En la conciencia del lector se construye un contexto de referencialidades cuyo resultado es un sistema que intenta ser equivalente a lo que ha intencionado el autor, aunque nunca será idéntico.

Por ser resultado de un acto de habla intencional, el texto incluye y refleja la intención comunicativa del autor y con ella su visión del mundo, su ideología. Condición previa para el conocimiento y la narrabilidad de la realidad es la selección de temas relevantes para esta interpretación. Sólo es posible narrar si se han determinado ciertas oposiciones de valores. Entre los fenómenos sociales, la obra literaria elige aquellos que son característicos para la oposición detectada de valores y la reconstruye.²¹ El lector debe concentrar su atención en percibir qué aspectos de la realidad elige el autor y de qué manera los vuelve a reestructurar y reconstruir en su obra.

La realidad representada en la obra literaria con una determinada intencionalidad del autor, su trasfondo ideológico, responde, en primer lugar, a un sistema de principios de convicciones que caracteriza a un determinado grupo social; es, además, expresión de intereses colectivos que en las obras literarias abarca un componente semántico, sintáctico y narrativo. (Cfr. Zima, 1982: 170-176) La percepción de la realidad del autor está orientada por valores y criterios de relevancia, que no son puramente individuales sino también siempre sociales. La selección y clasificación diferente o inclusive contraria realizada por distintas personas descansa en sus diversos intereses psicológicos, económicos o sociales. El resultado narrativo son narraciones políticas, religiosas, científicas diferentes o contrarias.

En el sentido de lo expuesto, la dimensión ideológica de un texto literario no necesariamente obstaculiza el entendimiento y la comprensión de la intención del autor al describir, presentar o criticar ciertos hechos del mundo histórico. Al contrario, la presentación expresa o tácita de las intenciones del autor no sólo cumple con la pretensión de veracidad del texto como acto de habla comunicativo sino que también constituye una oferta para una reflexión o discusión de lo comprendido en un plano que trasciende el texto literario mismo. Esto significa que la dimensión expresiva del texto literario cumple no sólo con la preten-

²¹ Eco (cfr. 1988: 167-175) explicita esta selección de aspectos de la realidad desde un punto de vista semiótico como la selección por el autor y el lector en cada caso de un código y un subcódigo determinados.

sión de veracidad sino también con la pretensión de verdad en el sentido de Habermas, dado que las 'presuposiciones de existencia pueden ser explicitadas mediante oraciones asertóricas'.

En el texto literario y dado su carácter intencional, la pretensión de veracidad y la pretensión de corrección están vinculadas de un modo especial. El texto literario comprende también la clase de actos de habla de los regulativa a través de la cual se expresa el sentido de la relación que ambos interlocutores, el autor y el lector, entablan frente a las normas sociales y con la que toman posición frente a relaciones socialmente reguladas. Habermas señala explícitamente que también los actos de habla no regulativos hacen valer la pretensión de corrección, ya que también en ellos los interlocutores entran en relaciones interpersonales y deben tomar posición frente a normas u ordenamientos sociales.

En primer lugar, el texto literario mismo es una forma de normatividad socialmente definida, es decir, las diferentes clases de textos (cfr. van Dijk, 1992; Vater, 1992; Gülich, Raible, 1977), por un lado, o los géneros literarios, por otro, son convenciones pertenecientes al mundo simbólico, a la cultura de una comunidad histórica. Se podría citar muchos casos en los que los textos literarios tematizan justamente las normas literarias tradicionales: el *Quijote* de Cervantes o *Madame Bovary* de Flaubert son ejemplos importantes de textos literarios que no sólo han tematizado y problematizado un género literario sino que han contribuido a su renovación al introducir la dimensión de la recepción por los lectores. En estos ejemplos se reconoce la problematización de normas sociales a través del texto literario. Otro ejemplo es la concepción del teatro épico de Brecht, a través de la cual se ha intentado quebrar con costumbres de recepción de obras teatrales tendientes a la mera identificación y no a una reflexión crítica sobre lo presentado en el escenario.

En segundo lugar, y más allá de su autorreflexividad, los textos literarios forman parte de un mundo socio-cultural y hacen referencia a él. En cuanto a su posición o *status* dentro del mundo social, muchos autores han transgredido con sus propias obras normas sociales consideradas legítimas; un ejemplo de ello son aquellos escritores que han transgredido lo que su sociedad tenía como decoro o buen gusto. Además han sido contestatarios de estructuras sociales tradicionales o de situaciones políticas legitimadas sólo por el poder, pero sin sustento ético. Como ejemplos se podría nombrar a los disidentes en los regímenes socialistas del tiempo de la Guerra Fría y el *Archipiélogo Gulag* como su exponente más renombrado.

En el sentido de lo expuesto, todo texto literario pareciera ser o comprender siempre un acto de habla regulativo. De una forma u otra, todo texto literario toma posición frente a las normas sociales, expresa si las comparte o no, puede incitar a infringirlas o no, pero de ninguna manera puede soslayar no tener en cuenta, aunque sea implícita y acríticamente, la normatividad del mundo social al que pertenece.

Lo llamativo es, en este contexto, que autor y lector no necesitan compartir el mismo mundo social. El texto literario puede ser un llamado al lector para que tome posición frente a relaciones socialmente reguladas aunque la realidad presentada por el texto mismo no sea empíricamente idéntica con la realidad del lector. Esto tiene que ver con la forma especial con la que los textos literarios hacen referencia al mundo y expresan 'su verdad' sobre él.

Como ha sido expuesto anteriormente, Habermas había concluido en *Pensamiento postmetafísico* que los textos literarios permanecen limitados por la vida cotidiana y que el lector de un texto literario está descargado de la necesidad de obrar conforme a lo entendido, porque las situaciones y los problemas que le presenta el texto no son directamente los suyos. La consecuencia de ello es, para Habermas, que las pretensiones de validez del texto literario no afectan al autor y al lector por igual, sino que son vinculantes sólo para los personajes narrados, es decir, tienen fuerza vinculante sólo en el nivel intra-textual. Por ello, Habermas había concluido que los actos de habla literarios son actos de habla ilocucionariamente depotenciados.

Teniendo en cuenta, por un lado, la discusión anterior sobre la relevancia y el cumplimiento de las pretensiones de comprensibilidad, de veracidad y de corrección en los textos literarios y, por otro lado, las afirmaciones de Habermas respecto de la ilocucionariedad depotenciada de los actos de habla literarios - conclusión a la que llega Habermas por considerar solamente la dimensión constativa del texto literario -, parece justificado considerar que la pretensión de validez más compleja de dilucidar en el texto literario es la pretensión de verdad.

El lector de un texto literario no debe comprender la pretensión de verdad dentro de un texto literario de la misma manera que en un acto de habla cotidiano, es decir, que no debe tomar lo narrado como real: no porque no sea real (como lo es en el caso de la novela histórica, por ejemplo) sino porque el autor

no lo entiende ni lo quiere presentar como real.²⁴ Antes de comprender el texto en su dimensión constatativa, el lector debe haber comprendido correctamente la dimensión comunicativa del texto, es decir, se debe haber percatado de que lo presentado en el texto es ficticio y debe ser entendido como ficción.²⁵ Saber que un texto es un texto literario significa saber que el texto quiere decir algo que no es idéntico con el significado cotidiano de sus palabras y oraciones.

Si el texto literario no tuviera otro significado que lo se expresa en el nivel intra-textual, es decir, si lo que se pone en obra en el acto de comunicación literaria fuera el mero texto y los significados expresados en él, la literatura podría producir, a lo sumo, goce estético o entretenimiento. Su única función cultural sería decorativa. No contribuiría, de ninguna manera, al conocimiento del lector (sea que conozca, por ejemplo, sólo la expresión de subjetividad del autor o sus intenciones de crítica social) y además no tendría ninguna relevancia ética o social.

Pero de hecho, el contenido proposicional de un texto literario no consta sólo de los significados expresados en el nivel intra-textual sino que es, en primer lugar, el sentido que los significados particulares construyen a lo largo del texto y adquieren en su conjunto. En los textos narrativos - a los que me referiré en lo que sigue - se debe distinguir entre diferentes niveles significativos. El método estructural de análisis de narraciones (cfr., p.e., Stierle, 1982: 168-187) parte del hecho de que un texto está constituido por estructuras generales que adquieren su disposición concreta en el texto. Las estructuras generales son la base material del texto con sus dimensiones sintáctica, semántica y pragmática, sobre la cual se construye el nivel de los acontecimientos, el nivel de la historia, el nivel del sentido, es decir, que se pueden distinguir tanto los niveles intratextuales de la realización sintáctica y semántica como las dimensiones supratextuales de acontecimientos, historia y sentido.

Por ser ficcional y metafórica, la semántica del discurso literario vive de la posibilidad de construir campos de referencia que tienen vigencia solamente en el texto y se concretizan en el proceso de lectura. La semiótica (cfr. Eco, 1988:

²⁴ Aquí sería importante poder traducir adecuadamente el verbo alemán *meinen* que expresa la intencionalidad de decir algo determinado.

²⁵ La identificación del lector - o, en el caso del teatro, del cine o de la televisión, de los espectadores - con la ficción, la movilización de los sentimientos o la producción de una catarsis han sido tematizadas por el psicoanálisis y parecen responder más a la predisposición del receptor y no, en primer lugar, con el mensaje. Freud ha analizado esta problemática, como así también la de la posibilidad de utilizar obras literarias con fines terapéuticos, en muchas de sus obras, como, por ejemplo, en *La interpretación de los sueños*, *La psicopatología de la vida cotidiana*, *El malestar en la cultura* y en *Lo siniestro*.

47) muestra que los signos no reciben su significado de la referencia a lo extralingüístico sino de otros signos que aparecen dentro de un sistema semántico bien definido. El signo y la palabra reciben su significado y el significado su sentido dentro de la totalidad del texto, es decir, que el texto constituye las posibles dimensiones de significado de la palabra. El significado se concretiza en el sentido. En los textos literarios, la diferencia entre la estructura de la oración y la estructura del texto tiene una importancia constitutiva. El sentido es la plenitud de significados ofrecidos por todo el texto que es así un potencial semántico que se actualiza durante la lectura. El lector debe llegar al contexto global y al contexto de sentido partiendo de la superficie de un texto y de sus conexiones internas. (Cfr. Iser, 1984)

El rasgo esencial característico de la ficcionalidad reside en que el centro de su interés no conforma la probabilidad empírica de lo narrado sino su sentido. El lector no concentra su atención en la existencia real de los caracteres o en que si el acontecimiento particular podría haber ocurrido de la manera en que lo describe el autor sino que intenta comprender el modo de las experiencias de un personaje, sus motivos y razones, sus normas y convicciones como así también la visión del mundo que se oculta detrás de los acontecimientos presentados. Ficcionalidad significa que un texto es evaluado primariamente por su pretensión de sentido y por la perspectiva bajo la cual presenta las experiencias. (cfr. Bredella, 1980: 99) La relación con la realidad no es, en este sentido, una fidelidad acrítica puramente reflectiva sino que la obra literaria le acerca al lector aquella dimensión de la realidad que se sustrae a la descripción superficial y que elabora una síntesis de las contradicciones lógicas.

En *Pensamiento postmetafísico* Habermas había reconocido la dependencia del lenguaje del mundo de la vida. Por mundo de la vida entiende el horizonte dentro del cual se mueven desde siempre los agentes comunicativos y del cual no les es posible salir (Cfr. Habermas, 1987b: 179). El mundo de la vida consiste esencialmente en un conocimiento, en gran parte inconsciente, sobre cuya base actúan los individuos, evalúan las situaciones de acción e interpretan las acciones. El contexto de referencialidades del mundo de la vida es constitutivamente lingüístico y, con ello, intersubjetivo. (Cfr. Gripp, 1984: 93) El mundo de la vida es la condición de posibilidad del entendimiento, es “el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro.” (Habermas, 1987b: 179) Mientras que no parece posible escaparse del mundo de la vida, sí es posible referir algo sobre el mundo como mundo objetivo, como mundo social y como mundo subjetivo. “La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren *simultáneamente* a

algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación *sólo subrayen* temáticamente *uno* de estos tres componentes.” (Habermas, 1987b: 171) Esta imposibilidad de referir algo directamente sobre el mundo de la vida, sino sólo sobre estos tres modos de relación con el mundo, parece poder ser superada con el lenguaje ficticio y metafórico de la literatura. Habermas concede que en esta dependencia del lenguaje del mundo de la vida hay que buscar la razón por la cual también muchos filósofos desde la antigüedad hasta el presente se han servido de un lenguaje metafórico como posibilidad de expresión de la verdad y de ideas que no pueden ser expresadas argumentativamente o sin contradicciones.

La comunicación de la experiencia por medio de la literatura acontece a través de la interacción entre la obra y el lector como sujeto. El significado humano de la literatura (cfr. Bredella, 1980: 154) descansa sobre el hecho de que se dirige a un sujeto con sus vivencias y experiencias. El lector puede hacer nuevas experiencias gracias a la distancia estética²⁶, es decir, al encontrarse totalmente liberado de las presiones de las experiencias reales puede reaccionar libremente frente los desafíos de lo representado y responder a su llamado a la reflexión, llegando de esta manera a comprensiones propias. El significado antropológico de la literatura reside en que el hombre puede diseñar un mundo ficticio que le posibilite representarse y comprender su mundo de vida sin tener que exponerse a él directamente. (Cfr. Bredella, 1980: 209) Es por ello que para la transmisión de un conocimiento sobre el mundo, autor y lector no necesitan compartir el mismo mundo social ni la realidad narrada en el texto tiene que ser la realidad histórico-social del lector. El conocimiento a través de un texto literario se efectúa a través de la comprensión del sentido de una posible experiencia del hombre en su mundo de vida. Por ello, la literatura le brinda al lector no sólo la posibilidad de conocer su mundo sino también de conocerse a sí mismo.

El argumento que vierte Habermas en *Pensamiento postmetafísico* según el cual los actos de habla literarios son actos ilocucionariamente depotenciados quedaría debilitado, a mi juicio, si se acepta que los actos de habla literarios cumplen con las pretensiones de validez. Habermas había apoyado este argumento sobre todo en la observación del acto de habla constatativo. Considerando el texto literario solamente en la dimensión en la que dice algo de un estado de cosas, es cierto que el acto de habla literario que los actos de comunicación

²⁶ Cfr. las observaciones de L. Bredella (1980: 103-104, 113, 122) acerca del concepto de la 'distancia estética'.

cotidiana. Pero Habermas no ha tenido en cuenta que el lector de un texto literario sabe que lo que dice el texto sobre la realidad no es lo que aparece en el nivel lineal del texto sino que es un mensaje que él mismo como lector debe construir durante su proceso de recepción. En este sentido, puede afirmarse que el texto literario no es esencialmente un acto ilocucionariamente depotenciado sino más bien un acto de habla con una doble estructura constativa.

3.4.4 Los textos literarios y los discursos históricos

Habermas, al presuponer que el entendimiento obtenido es un entendimiento real (cfr. Habermas, 1971: 114), sostiene que cada situación de comunicación descansa constitutivamente sobre las idealizaciones de los participantes. Distingue entre la acción comunicativa y el discurso como las dos formas de comunicación cotidiana. En cuanto acciones comunicativas, los enunciados están siempre inmersos en contextos extralingüísticos; en los discursos, mientras tanto, los enunciados lingüísticos están admitidos sólo temáticamente. En las acciones comunicativas se presupone la validez de los contextos de sentido, mientras que en los discursos se pueden tematizar las pretensiones de validez problemáticas y restablecer argumentativamente (es decir, dando razones y fundamentos) el entendimiento problematizado en una acción comunicativa. La acción comunicativa se basa constitutivamente en la confianza de que los potenciales malentendidos podrán ser aclarados en un proceso discursivo. (Cfr. Habermas, 1971: 115)

Otra idealización es la presuposición contrafáctica de los participantes en un acto comunicativo respecto de que los interlocutores son, en principio, sujetos responsables de sus actos, es decir, que los sujetos obedecen intencionalmente a las normas y que, además, obedecen sólo a las normas que les parecen legítimas. Esto significa que los interlocutores poseen una expectativa de intencionalidad y una expectativa de legitimidad. (Cfr. Habermas, 1971: 119)

Para poder distinguir entre un entendimiento real y un entendimiento falso, los hablantes presuponen, además, la posibilidad de que, en principio, se puede llegar a un consenso real en condiciones ideales. (Cfr. Habermas, 1971: 122) La situación ideal de comunicación se caracteriza, según Habermas, por asegurar una comunicación libre de coerciones y excluir la distorsión sistemática de la comunicación haciendo valer sólo "la peculiar coerción no-coercitiva del mejor argumento" (Habermas, 1971: 137).

Para poder afirmar que el acto de comunicación literario cumple con las anticipaciones contrafácticas que menciona Habermas, se presupone, ciertamente, que el entendimiento es posible a través del texto literario, que el entendimiento obtenido es real y que el texto literario mantiene la expectativa de intencionalidad y legitimidad.

El parámetro de la anticipación contrafáctica o la presuposición de una situación ideal de habla como parámetro de un consenso real debe valer también a la hora de postular la existencia del discurso literario que Habermas no ha tratado de forma explícita. Sin embargo, habrá que averiguar primeramente si al referirnos a un texto literario puede hablarse de una clase de discurso histórico o si el texto literario es sólo una acción comunicativa referida a situaciones reales de comunicación.

Habermas sostiene que, mientras que en las acciones comunicativas se presupone ingenuamente la validez de los contextos de sentido para poder intercambiar informaciones o experiencias referidas a acciones, los discursos se caracterizan por tematizar las pretensiones de validez cuestionadas en las acciones comunicativas. Es evidente que no se puede suponer, sin más consideraciones, que la literatura como tal - es decir, todas las obras literarias en particular - pueda ser considerada como un discurso en el que se tematicen pretensiones de validez para restablecer argumentativamente el entendimiento problematizado. No puede esperarse que las obras que ordinariamente se subsumen a la clase de la literatura trivial - cuyo único fin es el entretenimiento de los lectores - puedan hacer algún aporte a un discurso argumentativo. Sin embargo, obras literarias de este tipo, tanto como cualquier obra literaria o cualquier texto, pueden ser tomadas como objeto de estudios científicos - por ejemplo sociológicos o psicológicos, o dentro del ámbito más estrecho de la ciencia de la literatura, bajo puntos de vista de la literatura empírica, de la lingüística, de la sociología de la literatura etc. - para averiguar algún aspecto relacionado con el texto mismo, su recepción, su ejemplificación de estereotipos etc. Esto significa que es posible y lícito desarrollar discursos científicos cuyo contenido proposicional son las obras literarias, triviales o no.

Sin embargo, los textos literarios no cumplen solamente con las pretensiones de validez de todo acto de habla sino que, de hecho, hay obras literarias que desarrollan, de forma inmanente a su propio texto, el cuestionamiento y la discusión de las pretensiones de validez de actos de comunicación literarias, de normas sociales, de ideologías, conceptos, ideas e ideales. Es posible demostrar, a través de un texto literario, el fracaso de ciertas acciones comunicativas,

la asimetría de una situación de comunicación e inclusive es posible simular una situación ideal de comunicación (la leyenda de la "mesa redonda" del Rey Arturo podría ser un ejemplo). Los textos literarios contribuyen al conocimiento y son, de esta manera, epistemológica y éticamente relevantes en la medida en que realicen esta puesta en duda, este cuestionamiento, la revelación de contradicciones entre las normas institucionalizadas o la utopía de situaciones de comunicación ideales.

Además, al ser productos de lenguaje, los textos literarios permanecen siempre vinculados con el mundo cotidiano. Por su peculiar referencia al lector, un texto literario está siempre relacionado con el contexto en que el lector lo comprende. Este contexto es siempre individual y se renueva en cada acto de lectura. El texto mismo no está fijado a un contexto particular. Si no fuera así, un texto de Sófocles no tendría más ningún sentido para un lector contemporáneo. El texto permite la referencia a muchos contextos y es, en este sentido, supra-situacional e, inclusive, meta-situacional. Sin embargo, el acto de habla literario no puede cuestionar de modo radical su propio discurso ficticio sin abandonar la ficción y transformarse en discurso argumentativo. Con la exposición y discusión de argumentos, que son esenciales en un discurso argumentativo, se abandona el ámbito propio de la obra literaria. Una posible caracterización de los discursos literarios, en tanto discursos históricos, es que en ellos parece desarrollarse una "argumentación de tipo araña", es decir una argumentación que envuelve al oponente con su retórica". (Maliandi, 1997: 178)

El lenguaje literario es ficcional y metafórico, pero no es un lenguaje argumentativo; sin embargo, comparte con el discurso el hecho de que no son acciones comunicativas relacionadas claramente a una situación social sino que en los textos literarios se tematizan estas situaciones de interacción. Los actos de habla literarios no son siempre y de por sí actos de habla ilocucionariamente depotenciados.

Teniendo en cuenta lo expuesto sobre la distancia estética, parece inclusive que el discurso literario puede anticipar o simular expresamente la situación ideal de comunicación siempre y cuando asegure una comunicación libre de coerciones o de poder, es decir, cuando esté abierto a la crítica. En este sentido, el acto de habla literario es un tipo de discurso más que puede añadirse a los que Habermas denomina discursos históricos. El discurso literario es muy similar al discurso terapéutico que fomenta la producción de un discurso mediante la reflexión.

Los discursos literarios pueden ser comprendidos, por consiguiente, como una clase de discurso histórico que cumple con las pretensiones de validez y contribuye a la discusión y problematización de aquellas condiciones sociales, políticas y culturales en el mundo histórico, en el que las situaciones reales de comunicación están distorsionadas. El discurso literario, por consiguiente, puede contribuir no sólo a revelar estructuras de dominación y de poder sino, además, a esclarecer los mecanismos psíquicos, de relaciones interpersonales y de constelaciones problemáticas existenciales distorsionantes de una percepción y comprensión no-coercionada y autónoma. En este sentido, sería interesante averiguar si es posible establecer una diferencia entre la literatura trivial y la literatura universal o encontrar un parámetro para la evaluación del valor estético de una obra literaria que tenga que ver con el aporte del texto literario a los discursos argumentativos. Cabría preguntar, además, si no es posible encontrar obras literarias en las que se desarrollan discursos o si su grado de discursividad pudiera ser considerado el indicador del nivel estético y de acercamiento a lo universal de la obra. La universalidad de la literatura y el valor estético de una obra literaria están relacionados con su relevancia cognoscitiva, ética y metafísica. Una obra literaria es epistemológica y éticamente relevante en la medida en que - a través de un tratamiento peculiar del lenguaje y de la experiencia humana, expresado mediante el lenguaje - pone de manifiesto cuán problemáticas pueden ser ciertas pretensiones de validez en los actos de habla históricos, aún cuando ellas no hayan sido problematizadas de hecho. De esta manera, la literatura es capaz de revelar y de anticipar problematizaciones de pretensiones de validez y contribuye a la búsqueda de la verdad, aunque su alcance de verdad y validez parece ser limitado. (Cfr. Maliandi, 1997: 178)

Para la validación intersubjetiva de los mensajes, los análisis y los sentidos de las obras literarias en cuanto discursos históricos, sin embargo, no es posible prescindir de que los tematice en el marco de un discurso argumentativo, en el sentido apeliano de un discurso primordial. La validez de los actos de habla literarios permanece limitada por el mundo de la vida del lector mientras que se somete a ser validada en un discurso argumentativo.

4. La novela y las crisis de la cultura

4.1 La novela y la cultura moderna secularizada

En la historia de la literatura occidental, la novela (cfr. Lukács, 1965; Hillebrand, 1980) es el género literario típico de la modernidad y, en cuanto tal, expresión de una situación histórica particular en la que todos los principios metafísicos de orden y de orientación última - que antes habían abarcado al hombre y a la sociedad - han perdido su validez universalmente reconocida. No obstante, la novela moderna es una de las expresiones más complejas de la búsqueda del hombre de un sentido individual y social aunque ya no exprese un orden total o el sentimiento del hombre de encontrarse puesto, de modo seguro, en el cosmos, tal como lo habían hecho las formas épicas antiguas. La novela moderna refleja, más bien, la apertura del hombre al mundo y a sus posibilidades concretas en toda situación histórica. Su tema es la lucha del individuo con el mundo que lo rodea, la contradicción entre ideal y realidad en la tensión entre pensar y obrar. En este contexto, Lukács (cfr. 1965: 35) habla de la novela como expresión del desamparo trascendental en tanto rasgo característico del hombre moderno. Mediante la novela, el hombre busca - guiado por la situación social y espiritual de su tiempo - una visión del mundo convincente y relevante para la praxis.

La conciencia de crisis metafísica, moral, existencial o social, como así también las contradicciones, lo irracional y el conflicto son, además, condiciones previas para la narrabilidad de la realidad dado que sólo es posible narrar si se han determinado ciertas contradicciones sociales y oposiciones de valores. Entre los fenómenos sociales, la obra literaria elige y reconstruye aquellos que son característicos para la oposición detectada de valores. (Cfr. Eco, 1988: 167-175)

Desde un punto de vista histórico, la literatura europea, desde sus principios, estuvo vinculada estrechamente con la religión. Con el objetivo de comentar las verdades reveladas, de explicar los evangelios, de expandir la fe cristiana y de misionar los pueblos bárbaros, ignorantes del idioma y de la escritura latinos, no sólo se les transmitió los contenidos religiosos sino también la cultura de la Iglesia romana. El trasfondo socio-cultural de esta tradición medieval, con su literatura de forma y contenido cristianos, es una cultura aristocrático-feudal. (Cfr. Kranz, 1978: 5) Sin embargo, ya la poesía cortesana no es literatu-

ra de la Iglesia en sentido estrecho sino que es una literatura escrita por legos. Interpretando el mundo desde la perspectiva de la fe cristiana, la literatura cortesana trata temas profanos y mundanos.

La novela surgió en la transición de la Edad Media a la Modernidad, es decir, en el momento de la secularización de la cultura occidental. Tal como sucedió con las demás manifestaciones culturales del mundo secularizado, también la novela expresa el nuevo interés por el individuo y por el mundo. Con la pérdida de la interpretación religiosa de la totalidad del mundo, este género épico adopta nuevas formas ilustradas, individualistas y sentimentales y comienza a crear ficticiamente mundos propios. La novela moderna se caracteriza por su peculiar punto de partida, por la creación y recreación del mundo originada en el descontento permanente del hombre con lo dado y con su convicción de que es posible construir un mundo propio y crear nuevas realidades.

No obstante, el desarrollo de la novela ha sido paulatino, gradual y contradictorio. Así, por ejemplo, en la novela barroca, lo religioso aún tiene validez general y no hay concepto de individuo que aporte a una definición del mundo bajo una perspectiva individual. La novela barroca sigue interpretando el mundo bajo una perspectiva religiosa y no individualista, concibe el mundo como creado y dado independientemente del hombre y sostiene como su único punto de vista el de la fe cristiana como fundamento de toda comprensión de la existencia humana. En este sentido, su objetivo ha sido la edificación ético-religiosa, y su función residía en hacer visible el sentido inherente del mundo y mostrar sus cualidades ya siempre existentes.

A partir de la separación entre cristianismo y cultura burguesa a comienzos de la Modernidad, a más tardar a partir de la Ilustración, existe una relación de extrañeza entre religión y cultura. Lo cristiano ya no sigue representando el ámbito de una experiencia propia, sino sólo una dimensión profunda de la experiencia del mundo. (Cfr. Mieth, 1983: 20) La secularización del pensamiento y de la sociedad hace de la literatura cristiana una literatura de las comunidades cristianas. No obstante, los autores más importantes de la época son creyentes, hecho que cambia en el Siglo XVIII, cuando la mayoría de los escritores no sólo son ateos sino que, además, combaten la religión.

Un rasgo fundamental de la novela moderna es su actitud épica, caracterizada por la ironía y el humor en tanto que garantes de un máximo de libertad y capaces de recrear la totalidad y la unidad ficticias de un mundo sin Dios. (Cfr. Lukács, 1965: 84ss) La ironía determina, en primer lugar, el acto creativo del artista y caracteriza la actitud para con su obra. Además, es también una cali-

dad estructural de la obra y define, en última instancia, la relación entre la obra y el mundo. El humor, como lo contrario de lo sublime, no destruye la individualidad sino lo finito, contrastándolo con la esfera de lo ideal y manteniéndolo abierto, de este modo, a lo infinito. El humor es expresión del sufrimiento permanente por la finitud de la existencia. Con la risa del humor, sin embargo, es posible superar este sufrimiento; el dolor y la grandeza del hombre se expresan simultáneamente.

Con el surgimiento y la predominancia económica y social de la burguesía en toda Europa, las producciones épicas le ceden finalmente el espacio a la concepción de un individuo que se desarrolla por sus propios esfuerzos y que se encuentra en constante contradicción con el mundo histórico. Las tendencias didácticas de las novelas burguesas ya no se basan en las convicciones escolásticas metafísicas del hombre, en un pensamiento místico o una cosmovisión supratemporal y omniabarcante. Los problemas de la vida cotidiana y práctica ocupan ahora el lugar de los temas religiosos, y el individuo aparece como aquel que es capaz de forjar su propio destino, independientemente de los poderes supranaturales, y que tiene éxito siempre que se esfuerce y pase todas las pruebas que la vida le plantee. Con la estabilización social de la burguesía durante el Siglo XVII, el individuo se emancipa definitivamente de los sistemas cerrados de orientación metafísica.

Las novelas ilustradas²⁷ reflejan la lucha de la burguesía por su reconocimiento. Su función es ahora la de formar al hombre bajo el punto de vista de su utilidad social. Relativizan los prejuicios sociales y presentan el ideal del burgués como único garante de la recién descubierta humanidad de lo social. La moral de la Ilustración es un moral de la experiencia, y el hombre ilustrado confía, asimismo, en que la novela - sin transformar al mundo - tendrá el poder de ilustrar a los hombres. Ya desde sus comienzos, la novela había reflejado la realidad de la vida histórica y había sido receptiva para las relaciones humanas, los conflictos sociales y las vicisitudes individuales. El hombre ilustrado, para quien ya no hay sistemas de orientación última incuestionablemente válidos, busca reflexivamente una nueva visión del mundo capaz de orientar su existencia social y espiritual. Es por ello que, en esta época, a la novela le compete una función esencial para la educación.

²⁷ Como, por ejemplo, *Paradise Lost* de John Milton, *Le père de famille* de Denis Diderot, *The History of Tom Jones, a foundling* y *Amelia* de Henry Fielding o *Clarissa; or the History of a Young Lady* de Samuel Richardson.

La tradición de las grandes novelas de los Siglos XVIII y XIX tiene como precursores obras como *La Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau o *Die Leiden des jungen Werthers* de Johann Wolfgang Goethe, obras que se apoyan primordialmente en la evocación de sentimientos y en la identificación del lector con los personajes. Estas novelas sentimentales dirigen su interés definitivamente al hombre, a sus ideales y a sus conflictos con la sociedad. Pocos años más tarde, Goethe inaugura, con su *Wilhelm Meister*, la novela de formación del Siglo XIX en la que los personajes tienen función de ejemplos y representan los parámetros de relevancia social. No se trata ya de su desarrollo individual sino de la función simbólica de este desarrollo. Con ello, la concepción goetheana de la novela de formación anticipa el concepto de realidad de la gran novela realista.

La actitud combativa en contra de la religión parece revertirse durante el Siglo XIX cuando tanto los románticos alemanes, ingleses y rusos defienden la religión bajo la bandera del cristianismo, de la libertad, los derechos del hombre y de la patria contra el espíritu de la Ilustración, de la revolución francesa y del poder napoleónico. (Cfr. Kranz, 1978: 73) La mayoría de los grandes autores cristianos del Siglo XIX comprenden al cristianismo como un poder supraterrrenal ante el cual los hombres y su sociedad deben responsabilizarse.

Mientras que la literatura no-cristiana del Siglo XIX aun se encontraba en la tradición de Goethe, Schiller y Hebel que reconocían en la historia el reflejo de lo supratemporal y de lo universal-humano estas construcciones suprahistóricas han sido sospechadas de ser ideológicas por interpretar la historia y la realidad bajo la perspectiva de una idea absoluta. La religión fue desenmascarada como obsecuente con las autoridades y como señal de la capitulación ante crisis existenciales. (Cfr. Kuschel, 1986) La religión como ámbito propio de la realidad perdió, de este modo, su forma generalmente reconocida y válida de la experiencia y la interpretación de la realidad.

La historia europea del Siglo XIX en tanto historia de las revoluciones perdidas, de guerras sin sentido y de ideas restaurativas se refleja en las novelas que reflexionan sobre la impotencia del espíritu, la crisis metafísica, la pérdida del orden tradicional, la falta de seguridad que ofrece la fe en el más allá y la carencia de un sentido de la vida que antes estaba dado por la transcendencia. La novela del Siglo XIX se ocupa, sobre todo, de reflejar lo infinito y el ocaso de la tradición; y las condiciones de vida sociales, económicas y científicas ocupan un segundo plano. El realismo es, en este sentido, un procedimiento de

selección y no de análisis naturalista. Los autores realistas determinan qué es lo que debe valer como real y para qué vale la pena vivir.

La idea de lo absoluto en cuanto parámetro del mundo no caduca hasta fines del Siglo XIX. La intención de la novela realista es aceptar el mundo y criticar las situaciones de la vida cotidiana. La vivencia psíquica y el comportamiento político son nuevos factores de la construcción de la novela que intenta ahora revelar las estructuras escondidas debajo de la superficie y emprende la búsqueda de las condiciones fundamentales de la existencia humana insistiendo en las convicciones individuales y subjetivas como reacciones frente a un mundo cambiante. La relación entre autor y desarrollo social se torna un factor decisivo. La novela tiene ahora la función de mejorar el acceso al mundo mediante la comparación del ideal con la realidad (cfr. Foucault, 1984: 13ss) a diferencia, por ejemplo, con la novela romántica que aún expresaba la convicción de poder acceder a lo absoluto mediante la destrucción espiritual del mundo real.

A fines del Siglo XIX, el materialismo creciente comienza a poner en duda la idea de lo absoluto, y le sustrae la credibilidad a la individualidad y a la intencionalidad de la acción y de la realidad histórica. Esto significa para la novela la desaparición del despliegue de la acción y de la determinación individual de los personajes. No obstante, durante la primera mitad del Siglo XX, la novela sigue desarrollando una totalidad épica que presupone la convicción de que debajo de los escombros de la vida cotidiana, detrás de las costumbres y de las estructuras es posible hallar un sentido capaz de sostener los ideales, de determinar los conflictos de la sociedad enajenada y de contribuir a su superación.

En *Der Zauberberg*, Thomas Mann presenta a la novela como la última posibilidad de una concepción mítica del mundo. Intenta desplegar la situación histórica y cósmica del hombre; su tema principal es el hombre con sus preguntas por sí mismo, por su puesto en el universo y por los misterios de la existencia - las preguntas eternas de la humanidad. En vista de la muerte, en tanto último punto seguro de la existencia humana, la humanidad busca una posibilidad de vencerla. Thomas Mann - el último representante de los novelistas novecentistas, que pretende entretener aunque sabe lo cuestionable que es esta empresa - sabe también que el estallido de la Primera Guerra Mundial significaría la ruptura definitiva con el pensamiento y las expresiones del Siglo XIX, un golpe destructor de toda tradición y el final de la época burguesa. (Cfr. Mann, 1968: 238) A partir de esta ruptura histórica, la pregunta incisiva por la verdad exige percibir y comprender críticamente - y sin ningún tipo de idealismo - la realidad histórica. La conciencia histórica y una recepción de la historia

crítica y referida a la actualidad, como así también el compromiso político que confía en la posibilidad de cambiar el mundo toman el lugar de construcciones suprahistóricas o del positivismo historicista. (Cfr. Kuschel, 1987: 60)

Los acontecimientos históricos de la primera mitad del Siglo XX - las dos guerras mundiales, la revolución bolchevique y el totalitarismo fascista -, pero también los descubrimientos de la física y la matemática - como, por ejemplo, la teoría de la relatividad de Albert Einstein, que cambió el paradigma newtoniano de la gravedad y la idea de que tiempo y espacio son absolutos, o las teorías de Goedel que han mostrado que la falta de lógica es parte de la lógica misma - tuvieron como consecuencias cambios profundos en la teoría del conocimiento. Cambiaron las antiguas concepciones de un orden del mundo que aún contaba con la presencia de Dios y negaron el principio de causalidad y, con él, la racionalidad del hombre. A estos acontecimientos se suman el advenimiento de una sociedad de masas, la imposibilidad de penetrar su funcionamiento mediante la razón, las estructuras colectivas con sus elementos de cosificación, alienación y anonimidad. Después de la Primera Guerra Mundial, la cultura occidental se encontraba en una crisis aguda, y los novelistas expresaron en sus obras su conciencia de esta crisis. *Das Schloß* (1922) de Franz Kafka y *Ulysses* (1921) de James Joyce inauguran en nuestro siglo la novela de los hombres errantes y desamparados como expresión de la conciencia contemporánea.

4.2 La literatura ante la crisis metafísico-moral a mediados del Siglo XX

El desamparo metafísico del hombre moderno se agudiza, en la segunda mitad del Siglo XX, transformándose en crisis existencial. Th. W. Adorno (1954) sostiene que la dimensión metafísica, la impronta antirrealista y la estructura irreal de la realidad de la novela contemporánea están determinadas por su objeto: el mundo histórico, impenetrable por la razón. Lo sintomático de la novela contemporánea es su búsqueda de la propia identidad y su conciencia de su rol social. Adorno sostiene que la novela realista, que sólo había reproducido la superficie, ahora ya no sería capaz de descubrir el velo de la realidad. La objetivación de la relación entre los individuos, la total alienación del mundo social y la total autoalienación del hombre sólo pueden estabilizarse mediante una

simple reproducción en la obra de arte, pero ya no podrían ser descubiertos ni con la ayuda de procesos de conocimiento productivo ni durante el proceso estético de recepción. De ello resulta que, según Adorno, la tarea de la novela consiste, en la actualidad, en descifrar los misterios del mundo exterior. (Cfr. Adorno, 1958: 64s.)

Mientras que en la novela del Siglo XIX, de la época del individualismo, lo individual había sido el símbolo de lo general, en la segunda mitad del Siglo XX, el colectivismo - en tanto visión abstracta del mundo dominante y consecuencia principal de la tecnificación - es la respuesta a la inabarcabilidad e incomprendibilidad del mundo cuantificado. Lo individual pertenece sólo a la esfera privada, y, con esta privatización, el individuo pierde su fuerza simbólica. (Cfr. Kahler, 1953) Después de 1945, lo simbólico ha perdido definitivamente su función didáctica o moral y sólo puede orientar el descubrimiento de zonas inexploradas. El interés en el hombre sigue siendo central, pero se expresa en formas colectivas de vida, en relaciones abstractas y alienadas y renuncia a toda búsqueda de sentido. Las vivencias y experiencias privadas del individuo ya no son símbolos de la realidad; lo simbólico se encuentra sólo en modelos no verificables, en exageraciones, en figuras y acciones sintéticas y en la comprensión de acciones simultáneas.

Franz Kafka ya había anticipado que lo simbólico no es lo cotidiano, lo conocido, lo real, sino lo desconocido y lo inusual. Este tipo de símbolo acontece en un meta-nivel y es, el mismo, ya un aspecto de la interpretación del mundo por el escritor. El símbolo en la novela del Siglo XX, con su fuerte tendencia a la parábola, muestra la coincidencia de interpretación y verdad. Mientras que en el Siglo XIX el mundo de la vida y el mundo de la novela parecían tener una estructura análoga, en la segunda mitad del Siglo XX se desvanece definitivamente la unidad narrativa que tradicionalmente había sido determinada por el tiempo y el espacio como sus elementos naturales y por el carácter y la acción como sus elementos sociales.

Las rupturas filosóficas y científicas de principios del Siglo XX y la experiencia de la Primera Guerra Mundial profundizaron la crisis de orientación. Las respuestas personales y sociales y la huida hacia ideologías antagónicas y radicales - como el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo - le dejaban espacio al cristianismo. Muchos cristianos, mediante sus producciones filosóficas, teológicas y literarias, intentaron encontrar respuestas a los cambios técnicos y sociales de su tiempo. Los autores del *renouveau catholique*, en Francia a comienzos de siglo y en Alemania en los años 20 y 30, no sólo reto-

man la problemática religiosa sino que se ocupan también de los problemas sociales y su dimensión religiosa.

Después de la Segunda Guerra Mundial, los problemas políticos y sociales agudizan la situación del desamparo metafísico el hombre, y el ateísmo, materialismo y nihilismo crecientes. Los autores cristianos comenzaron a comprometerse junto con los autores no-creyentes, con los temas políticos y sociales y se dirigen, ya no a un público lector creyente sino a todos los lectores. Reflexionan, en sus obras, sobre su propia fe y no le representan, de ningún modo, como propiedad incuestionada y heredada sino como un 'bien ganado con esfuerzo y en constante peligro' (cfr. Kranz, 1978: 80). A diferencia de los antiguos autores cristianos, los autores del Siglo XX se caracterizan por su conciencia social y compromiso, que los pone al lado de los autores no creyentes y los sustrae a todo enjuiciamiento sectario de sus obras.

La literatura comprendió las dos Guerras Mundiales como quiebra, ruptura y colapso de la cultura occidental en su totalidad. El hombre siente 'los poderes de la modernidad' como amenaza: la ciencia que no reconoce su responsabilidad y sus límites, la tecnología y la tecnocracia que dominan amplios ámbitos de la vida y la economía que impone su racionalidad particular y destruye el medio ambiente. (Cfr. Küng, 1986: 25) En la segunda mitad del Siglo XX, el paradigma de la ilustración entra en su crisis definitiva, y el arte, sobre todo la literatura, la revela con más intensidad y profundidad que los demás ámbitos de la cultura.

En la década de 1950 surge, primariamente en el teatro, una corriente literaria que toma como punto de partida las experiencias históricas del fascismo, de la guerra, de Hiroshima y de los campos de concentración y, como su consecuencia, la convicción de lo absurdo de la existencia. La idea de lo absurdo - que puede remontarse a *Así habló Zaratustra* de Nietzsche y su afirmación de la muerte de Dios - refleja la convicción de que tras perder la explicación y el sentido no es posible ya seguir aceptando estándares y conceptos que han perdido su validez, como así también la posibilidad de conocer leyes de conductas y valores últimos que puedan deducirse de la fundamentación de una certeza revelada o del propósito del hombre en el universo. (Cfr. Esslin, s.a.: 389-390) Los escritores del absurdo, como Samuel Beckett, James Joyce o Eugene Ionesco, llevan a su absurdo no sólo toda la tradición racionalista occidental moderna y la idea de un humanismo progresista sino también la predominancia absoluta de una comprensión transcendental del mundo centrada en Dios y, con ella, la milenaria esperanza cristiana. (Cfr. Nykrog, 1984: 298) Sobre todo la

pérdida del arraigo religioso, metafísico y trascendente y el fin de la fe religiosa que, según los autores del absurdo, había sido encubierta, hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, por religiones sustitutas - por la fe en el progreso, por el nacionalismo y por varias falacias totalitarias (cfr. Esslin, s.a.: 23) - producen la pérdida de sentido y de utilidad de todas las acciones del hombre.

La imagen de la espera de Godot expresa la posición precaria y misteriosa del hombre en el universo y la ausencia de cualquier sistema cósmico de valores generalmente aceptados. (Cfr. Esslin, s.a.: 392) Esta imagen ha sido introducida en el pensamiento contemporáneo como símbolo de la existencia humana misma, de la búsqueda de la propia identidad, de la falta de certezas últimas y de la impotencia e insignificancia del hombre. Refiriéndose a Proust, según el cual la vida es una sucesión de hábitos, el hábito de la espera confronta al hombre con toda su existencia y con la esperanza en la salvación como simple intento de evadir la realidad de la condición humana. (Cfr. Esslin, s.a.: 60)

El teatro del absurdo es un intento de concientizar al hombre, de comunicar lo incomunicable mediante una imagen poética en tanto evocación ambigua y simultánea de múltiples elementos de sentido. Los dramaturgos del absurdo rechazan, fundamentalmente, el realismo con su coherencia psicológica y estructural y su confianza en la posibilidad de la comunicación intersubjetiva. Utilizando recursos del teatro brechtiano y elementos de la cinematografía de Charles Chaplin y de los hermanos Marx, se abocaron a desfamiliarizar, despersonalizar y desmontar las estructuras del lenguaje, la lógica y la conciencia convencionales. En el mundo del absurdo, las palabras y las acciones no se sustentan en las leyes básicas de la lógica. Los escritores del absurdo asumen la crítica del lenguaje de principios del siglo y la consideran falible como medio para el descubrimiento y la comunicación de verdades metafísicas. (Cfr. Esslin, s.a.: 34) Por ello intentan representar el sentido del sinsentido de la condición humana y lo inadecuado de un planteo racional y de un pensamiento discursivo. El teatro del absurdo ofrece sólo imágenes poéticas, no argumenta sobre lo absurdo sino que lo presenta en el ser, es decir, en las imágenes concretas del escenario. Con ello lleva adelante una devaluación radical del lenguaje y crea poesía mediante las imágenes que trascienden la palabra. (Cfr. Esslin, s.a.: 26) Los autores del absurdo intentan descubrir un nuevo medio de comunicación, adecuado al colapso del lenguaje racional, al absurdo y a la ilusión de esperar respuestas. Aunque parezca paradójico, el uso del lenguaje es intento de comunicar lo incomunicable y muestra que el hecho de nombrar un problema no equivale resolverlo. El teatro del absurdo pretende revelar posibilidades de

expresión escénica, incluso de significados metafísicos, más allá del lenguaje. (Cfr. Esslin, s.a.: 319)

En el teatro del absurdo, Samuel Beckett, no obstante, no propone el sinsentido absoluto sino una perpetua prórroga del sentido y muestra una realidad oculta y amarga que subyace a la idea de felicidad y de confort de la ilusión burguesa, rayana en lo grotesco. En *En attendant Godot*, la idea de lo absurdo se traduce en una estructura carente de referentes estables: los personajes no son individuos y personalidades, la acción es, a menudo, circular y la escenografía es minimalista y realza el vacío y la nada. (Cfr. López Quintás, 1994) Aunque Beckett centre el enfoque de la obra en la angustia indisoluble de la condición humana, los personajes Didi y Gogi, crueles caricaturas de la ilusión cristiana, no son tan deshumanizados como la caricatura de lo que ha sido el humanismo secular (Pozzo y Lucky). Didi y Gogo, por lo menos, son amigos que se acompañan y se contienen mutuamente. La esperanza cristiana, con su capacidad de sustentar lazos personales y vestigios de solidaridad no ha perdido su atractivo en un mundo en el que el humanismo racionalista e ilustrado, la idea de progreso y las promesas de una sociedad justa han sido derrotados. (Cfr. Esslin, s.a.: 299)

Menos absoluta aún es la idea del sinsentido de la existencia humana en las obras de teatro y en las novelas de Jean-Paul Sartre o Albert Camus. Aunque aceptan que el hombre ha perdido su identidad en la sociedad moderna, expresan la convicción de que la libertad y la aceptación de la responsabilidad personal pueden sostenerse como los valores principales de la vida y reconocen el valor de los seres humanos ante los desastres. Sartre y Camus muestran el sinsentido de la vida humana, la inevitable devaluación de los ideales. Presentan su comprensión de la irracionalidad de la condición humana en forma de un razonamiento sumamente lúcido y lógicamente construido, y no han abandonado la vieja convicción según la cual cada ser humano se compone de una esencia - el alma inmortal. (Cfr. Esslin, s.a.: 24) De este modo, Sartre y Camus intentan probar que el discurso lógico puede ofrecer soluciones válidas y que el análisis del lenguaje llevará a la revelación de conceptos básicos: las ideas platónicas. (Cfr. Esslin, s.a.: 24 - 25) Sus obras aun siguen manteniendo la intencionalidad de aleccionar intelectualmente (cfr. Esslin, s.a.: 405) y no han caído en un descreimiento absoluto del lenguaje, de la posibilidad, en principio, de comunicarse y entenderse y de la posibilidad de sostener ciertas normas éticas últimas.

Con la creciente complejidad del mundo moderno el puesto del hombre en este mundo parece haberse reducido a una subjetividad frágil. (Cfr. Howe, 1967) La novela contemporánea registra la inabarcabilidad e incomprendibilidad de la situación y comenta la falta de una perspectiva de futuro. Renuncia, de antemano, a un sistema de valores unívoco y se corresponde, de este modo, con la sociedad que refleja. El mundo ya no puede ser vivenciado interiormente porque en la era la técnica predominan lo mecánico y lo material, las interrelaciones funcionales, la anonimidad de lo social, la alienación de los hombres entre sí, entre el hombre y su trabajo, entre el hombre y el mundo en general. Después de 1945, con la disolución de la relación entre sujeto y objeto y entre espacio y tiempo, la conciencia humana parece haber perdido, también, los parámetros éticos.

La literatura posmoderna da cuenta de la pérdida gradual de subjetividad como instancia de la construcción de la consistencia de la acción y de la conciencia. El hombre, centro del pensamiento y de la cultura desde el renacimiento, es relegado definitivamente a la periferia. (Cfr. Hornung, Kunow, 1988: 65) La novela posmoderna ya no conoce ni la unidad de la persona ni de sus actos intencionales. El personaje literario participa de diferentes sistemas de modo simultáneo sin ser su centro. La creciente pérdida de subjetividad tiene como consecuencia la pérdida del significado del contexto social y la convicción de que las acciones prácticas carecen, en última instancia, de significado. De este modo, se rechaza también la racionalidad como medio de la explicación de la realidad moderna. Como rasgo característica de la ficción posmoderna puede nombrarse la situación narrativa que se amalgama con la situación del narrador y con la desaparición de los límites de la historia y del discurso, la inclusión de la situación del narrador y de la situación del autor, la intercambiabilidad de los sistemas de referencia, de las perspectivas científicas, psicológicas y metafísicas que relativizan toda pretensión de verdad. (Cfr. Hoffmann, 1988) En vista de la absurdidad del mundo, los autores posmodernos renuncian directa y abiertamente a la imitación de la realidad y a la significatividad. Para ellos, la conciencia de los personajes puede ser sólo incoherente, discontinua y simultánea. Rechazan la autorreflexividad de los modernos y su reducción de la realidad a impresiones subjetivas. (Cfr. Hoffmann, 1988: 191) Reaccionan críticamente ante los conceptos de la modernidad y ante su culto del mito.

En relación con la actitud épica del posmodernismo, con la renuncia al sujeto y, con ello, a la racionalidad, debe observarse que la relación épica entre sujeto y objeto no sólo comprende la dimensión epistemológica de ficción y realidad sino también, y necesariamente, la dimensión ética que se desprende de la li-

bertad del sujeto en la realización de sus acciones y el problema de la responsabilidad, de culpa e inocencia en sentido moral. Por ello, en vistas de la visión de un mundo masificado, anónimo y alienado, la novela sigue planteándose la pregunta por el sentido. Esta pregunta metafísica condiciona, al mismo tiempo, los problemas éticos como actitudes frente los problemas humanos, de su naturaleza social, existencial, práctica o religiosa.

4.3 La literatura como compromiso y liberación

Jean-Paul Sartre es un pensador y escritor que, ya a mediados del Siglo XX, había reflexionado sobre la función de la literatura en el proceso de la transformación social. En toda su obra, el tema del lenguaje tiene un papel central y está íntimamente relacionado con el de la responsabilidad del escritor. Su concepción de la función del lenguaje, de la literatura y de la responsabilidad del escritor siguen teniendo vigencia hasta la actualidad.

La filosofía existencialista de Sartre puso de relieve la relevancia de la libertad del individuo quien, por su parte, existe sólo en relación con los otros. Paralelamente a sus actividades filosóficas, Sartre se comprometió políticamente, sobre todo a través de su participación en la Resistencia francesa contra el nacionalsocialismo. Filosofía, literatura y política han seguido vinculadas durante toda su vida. En cuanto a su concepción del lenguaje, Sartre retoma ideas de la vanguardia literaria y cultural de los años 20 y su percepción de la crisis del lenguaje como imposibilidad de participar de la normalidad lingüística de la burguesía. En la primera fase de su pensamiento, el lenguaje tiene preeminencia ontológica en el sentido de que, recién con la aparición del otro, aparece como modo de ser de la existencia humana. En su obra autobiográfica *Les mots*, atribuye al lenguaje una función similar a la de la mirada; el lenguaje y la ficción permiten al hombre transformarse en creador, objetivizar el mundo y apropiarse de él. (Cfr. Sartre, s.a.: 55) Al mismo tiempo, sin embargo, el lenguaje – concepto que comprende todos los fenómenos de expresión - del otro tiene un poder de alienación y objetivación sobre mí. (Cfr. Sartre, 1963: 478 y 458) Más allá de ser el poder mágico de alienación en boca de los otros, el lenguaje tiene una función autoliberadora. (Cfr. Sartre, s.a: 178)

En *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre traza el proceso de formación de la sociedad. En cuanto al análisis de las relaciones de poder, Sartre sostiene que la

competencia lingüística ha sido usurpada por el poder político y económico, por lo que la crisis del lenguaje y de la comunicación es expresión de la alienación entre el hombre y su deseo, entre el hombre y su trabajo, entre el hombre y sí mismo. (Cfr. Knapp, 1995: 135) Ya en sus obras anteriores había comprendido la alienación como el momento fundamental de la condición humana que se manifiesta históricamente en la relación del individuo para con el otro y, posteriormente, en las formas derivadas de esta relación primaria del trabajo humano y de la formación de la sociedad. Sartre afirma que la influencia de la sociedad moderna sobre el individuo es tan grande que produce la serialización, lo que él interpreta como pérdida de identidad y que es equiparable a la enajenación marxista. El poder individual y la libertad sólo pueden recobrase a través de la acción revolucionaria colectiva. Sartre percibe que el problema de la socialización del hombre se genera sobre la base de la escasez de los recursos materiales, de los bienes producidos y de las necesidades resultantes de ella. Comprende la formación de la sociedad, de forma paralela al desarrollo humano personal, como una razón histórica dialéctica de la constitución de la sociedad y de la personalización del individuo. La síntesis progresiva de totalización o síntesis hacia el *universel singulier*, es decir hacia el individuo que se realiza en la sociedad, se realiza sobre la base de la dialéctica de constitución y personalización. (Cfr. Knapp, 1995: 138) En el marco de este proceso dialéctico, la acción política tiene como objetivo cambiar la situación social para eliminar o superar la alienación. La personalización de un individuo depende de los factores políticos del proceso de socialización que es entendido por Sartre como una dialéctica entre interiorización y re-exteriozación. La constitución del individuo es, por consiguiente, tanto un hecho político como el destino biográfico irrevocable de un individuo. La libertad, indispensable para el desarrollo de la persona, es indispensable para los procesos de socialización individuales y exige que el sistema político no excluya a personas o grupos.

Con su giro al marxismo, no obstante, cambia también la concepción sartreana del lenguaje y su definición del escritor quien no sólo puede liberarse a sí mismo sino que cumplirá también con el papel de revolucionario quien libera a los otros. El lenguaje humano es universal en el sentido de que es algo general, no es creado por el individuo, el individuo no posee el lenguaje; sin embargo, durante el proceso de socialización y de la adquisición de la competencia comunicativa, el individuo toma posesión del lenguaje (cfr. Sartre, 1971), posesión que será sustituida poco a poco por una comprensión comunicativa del lenguaje. La verdad del lenguaje se fundamenta sobre la evidencia que le es propia a la comprensión lingüística de la cual todo hombre dispone de igual

modo. (Cfr. Knapp, 1995: 136) Sobre todo el escribir textos literarios, narrativos, ofrece la posibilidad de comunicarse con el otro, con el lector, sobre objetos que hacen referencia a algo que no son ellos mismos sino sobre la situación en el mundo compartida por ambos. (Cfr. Sartre, 1967: 103) La base de la comunicación literaria es, según Sartre, un proceso de mediación entre autor, su obra y el lector. El autor reconoce la libertad de sus lectores; la función mediadora del lector de interpretar y comprender la obra es, incluso, el punto de partida de una ética estético-literaria que apunta al reconocimiento de todas las libertades. (Cfr. Michelini, 1981: 281)

El acto de recepción de la obra literaria depende de la predisposición del lector y se cristaliza en el goce estético que él puede experimentar. La idea de goce estético no hace referencia a un deleite sensual sino que es esencialmente la estructura de la conciencia estética que consiste en el conocimiento de la libertad. (Cfr. Sartre, 1964: 37) El goce estético y la vivencia de la libertad no permanecen reducidos al lector como individuo sino que incluyen la exigencia de que todos los hombres puedan experimentar el mismo goce, la misma libertad. (Cfr. Sartre, 1964: 308) Es por ello que el acto de escribir no es sólo un acto de libertad sino también la exigencia de la libertad de todos, un modo de defensa de la libertad en todas las situaciones históricas y un aporte a la liberación de los oprimidos. (Cfr. Sartre, 1964: 44)

Sartre desenmascara al humanismo burgués como a un falso universalismo dado que excluye a clases y minorías y les niega el derecho de la existencia a ciertas singularidades. Los intelectuales, sin embargo, tienen la misión de hacer consciente la alienación al descubrir sus propias contradicciones para, de este modo, contribuir a la revolución de lo general. En *Qu'est-ce que la littérature?* de 1948, Sartre intenta recuperar el concepto de lenguaje como acción y, en este sentido, como instrumento de revelación de las condiciones sociales alienadas. En esta obra, Sartre pretende consolidar el ámbito de acción de la sociedad burguesa-democrática con ayuda de una teoría de la acción comunicativa utilitaria, significativa y referida a la acción. En *Qu'est-ce que la littérature?*, Sartre ha desarrollado no sólo una teoría de la prosa de lo vivido: esta obra es el manifiesto teórico fundamental de una comprensión de la literatura comprometida políticamente y de la responsabilidad del escritor. El acto de escribir es siempre un acto intencional que presupone la relación intencional del escritor con el mundo real que pretende transformar.

La literatura debe dar cuenta de las relaciones complejas en la producción de significado más allá de la referencia a la realidad significativa concreta. Signifi-

ficación que, en cuanto acto de dación de significado, no es ya logro del individuo, por ejemplo del autor, sino de todas las instancias que participan en la comunicación. Tanto las personas como los textos o las palabras son significantes. Sin embargo, las personas que participan en la significación, también los lectores, deciden, en última instancia, el sentido del significante y, con ello, sobre el grado de lo universal que alcanza la realidad. Según Sartre, el sentido es verdaderamente el lugar donde puede constituirse lo más profundo de la comunicación literaria. La literatura posibilita un diálogo social complejo, y representa una posibilidad de conocimiento de la realidad existencial de lo singular, que es indispensable para el conocimiento de la universal concreto. (Cfr. Knapp, 1995: 141)

En cuanto a la diferencia entre prosa y poesía y su contribución a la recuperación de los sentidos, Sartre considera que ambos son complementarios. La poesía cumple una función importante en épocas en las que se dificulta o, incluso, se imposibilita la comunicación literaria en la sociedad y en las que el poeta da testimonio, en representación de todos, de su soledad. La poesía tiene, en estas épocas, la tendencia a una democratización porque su función literaria consiste en sustraerle al olvido todo lo insignificante e incomprensible de la existencia humana. La función de la comunicación literaria se basa en esta necesidad del hombre. Los hombres delegan su necesidad de escribir al escritor para que éste sea testigo, en su representación, de la historia de su tiempo. La literatura tiene, según Sartre dos funciones complementarias: la de participar activamente de la política y la de diseñar, mediante la comunicación literaria, perspectivas de futuro. (Cfr. Knapp, 1995: 145)

Según el concepto sartreano de literatura comprometida, la literatura debía aportar a la construcción de una sociedad de hombres como fines en sí mismos. La tarea de escribir obras literarias comprende la responsabilidad concreta de ser conciencia moral y conciencia de responsabilidad de todos.

Resumiendo: es posible afirmar que la novela – en cuanto género literario moderno por excelencia, que vive de la tematización de los problemas históricos y existenciales del individuo, en relación con la búsqueda de sentido existencial y de normas y valores universales - constituye el espacio ejemplar en el que se problematiza, discute, ejemplifica e intenta resolver la problemática de la aplicación histórica de normas éticas universales.

5. La obra novelística de Heinrich Böll y su compromiso con la realidad histórica

Heinrich Böll es el primer escritor alemán de posguerra en recibir el Premio Nobel de Literatura. Esta distinción - concedida en 1972 - no representa sólo un reconocimiento del valor literario de su obra sino que es también expresión de la relevancia de su persona y obra para el proceso de reconciliación del pueblo alemán con los pueblos del mundo después del nacionalsocialismo y de la Segunda Guerra Mundial. Heinrich Böll logró estrechar puentes entre los alemanes y sus vecinos, sus antiguos enemigos. El eco de sus obras en Alemania, y posteriormente en los países occidentales y orientales de Europa, se debe no sólo a su capacidad de expresar su propia situación histórico-social comprendiendo, de este modo, la de sus lectores, sino también a su capacidad de manifestar la responsabilidad histórica de Alemania y de tomar una posición crítica y comprometida frente a ella, de denunciar a las personas y estructuras responsables. (Cfr. por ej. Böll, Kopelev, 1981) En su obra narrativa y ensayística, como así también a través de expresiones públicas, de manifestaciones y proclamaciones, Heinrich Böll no ha cesado en tomar posición frente a la realidad histórica, social y política de la Alemania de posguerra, y ha ejercido una importante influencia sobre la opinión pública de Alemania a partir de 1948. Tanto en su obra como en sus actividades públicas ha tomado expresa posición frente a temas políticos de actualidad. Su crítica ha girado, primordialmente, alrededor de argumentaciones morales, ha esgrimido múltiples argumentos en favor de los valores humanos y cristianos y ha denunciado la violación de la dignidad del hombre.

5.1 El compromiso histórico como punto de partida

5.1.1 La inspiración humanista-cristiana

En lo que respecta a la literatura de habla alemana, el año 1945 debe considerarse, de un modo especial, el umbral de un cambio epocal. Kuschel cita la siguiente reflexión de H. W. Richter: "El hombre, ayer aún el señor de la creación, es ahora cuestionable para sí mismo. Su existencia está profundamente amenazada; su imagen, construida tras siglos de trabajo, se transforma en

transparente lleno de palabras vacías. La imagen misma se desgrana, se desgrana ante la vivencia cruel de este mundo que se extiende desde la inquisición hasta la tortura, desde el campo de concentración hasta la horca." (Cfr. Kuschel 1987: 34) Ante la realidad de Auschwitz y de Hiroshima, la pregunta por Dios se presenta de un modo renovado y con una nueva urgencia, complejidad y radicalidad individual y social. (Cfr. Kuschel, 1987: 54) A diferencia otros autores contemporáneos - como, por ejemplo, los autores existencialistas que han articulado sus vivencias en una visión del mundo áspera y desesperanzada - Böll nunca ha perdido su sustento religioso. Sus criterios de selección entre el material de la realidad demuestran que él parte de la compasión para con los que sufren y que busca descubrir en ellos lo verdaderamente humano siguiendo, de este modo, los principios de su religión: un catolicismo que, en un clima conciliar, se remonta a las raíces y orígenes del cristianismo. La crisis moral y metafísica de mitad del Siglo XX ha desencadenado un replanteo profundo y radical en todos los ámbitos del saber social de los grandes temas del pensamiento occidental, como así también la convicción de que la modernidad ha caducado, y junto con ella también la fe en la racionalidad del hombre, en la posibilidad de hallar una verdad, la esperanza de poder comunicarnos más allá de todas las limitaciones sociales, históricas, étnicas. Ante esta realidad, Heinrich Böll - un católico de izquierda y un autor comprometido con su realidad histórica - ha intentado defender las ideas y los ideales centrales del humanismo y los valores morales del cristianismo en contra de todo tipo de represión, opresión y abuso del hombre por el hombre.²⁸ Böll, al igual que los demás autores cristianos, no se encontraba solamente frente a la pérdida de una visión del mundo omnicomprensiva sino que debía enfrentarse, además, con un profundo descreimiento en la bondad del hombre en cuanto imagen y semejanza de Dios. Con este fin delata actitudes personales, estructuras sociales injustas y los mecanismos mediante los cuales los poderosos intentan mantener su poder y realizar sus intereses.

Heinrich Böll es testigo de una época de crisis de valores a nivel mundial originada por una crisis social y política sin precedentes - el estupor de la humanidad ante sus propias posibilidades de auto-agresión y auto-destrucción en vistas de las experiencias de las dos guerras mundiales que aparentemente indican el punto final de la época humanista de nuestra cultura occidental. Respon-

²⁸ Al respecto cfr. entre otros: Nielen, 1987; Lehnardt, 1984; Geissler, 1979; Brauneck, 1976; Jeziorkowski, 1975; Jurgensen *et al.*, 1975; Moling, 1974; Lengning, 1972; Wirth, 1969; Schwarz, 1968; Beckel, 1965.

diendo a la experiencia del ocaso de los valores humanos Böll intenta rescatar y reconstruir, sobre la base de un catolicismo renovado, una "Estética de lo Humano" que revele lo sublime del ser humano, sobre todo de aquello que la sociedad ha desechado, y que priorice lo ético antes que lo estético.

En un clima de profundo descreimiento en la humanidad del hombre y ante la duda de Th. W. Adorno²⁹ acerca de si después de Auschwitz aún era posible escribir poesía, Böll ha mantenido la fuerza espiritual y su ímpetu moralista para replicar: "después de Auschwitz ya no se puede respirar, ni comer, ni amar, ni leer - quien respiró por primera vez, quien prendió un cigarrillo, se ha decidido a sobrevivir, a leer, a escribir, a comer, a amar". (Böll, 1968: 26) Después de las experiencias de sinsentido y maldad, Böll no había renunciado a la esperanza y a la confianza en el valor de la persona, a la fuerza del amor y a la presencia de un sentido hasta en medio de la crueldad, de la destrucción y de los actos inhumanos. Böll sigue creyendo en la posibilidad de que el hombre, aún después de la experiencia de lo inhumano, puede volver a encontrar el camino en la intimidad de los lazos personales y sociales, confía en que el amor y la esperanza pueden ser fundados nuevamente después de la desesperación absoluta, después del conocimiento de lo absurdo, de una existencia destruida y destructora. (Cfr. Böll, 1985: 64ss.)

Este punto de partida de Böll no puede ser explicado por los hechos históricos y las experiencias históricas vividas sin más. Más allá de la base de la vida material, la situación espiritual, no sólo de Alemania, sino de toda Europa después del 1945 se caracterizaba, por un lado, por el fuerte impacto de las experiencias devastadoras, nihilistas, destructoras vividas en los regímenes totalitarios fascistas de la época, tanto en Alemania como en Italia o en España; por otro lado, por la faz inhumana del ser humano mismo que se había develado en los actos de guerra, destrucción, saqueo y muerte en todos los bandos comprometidos. Heinrich Böll ha dedicado toda su obra novelística y ensayística a develar los sufrimientos humanos causados por las injusticias sociales y los crímenes políticos, sobre todo por la guerra, la explotación del ser humano como mero objeto de producción de las riquezas de otros, del desconocimiento de la dignidad del hombre, de sus necesidades, deseos y expectativas individuales, tanto materiales como espirituales. Para la formación de la conciencia de Heinrich Böll, la época del nacionalsocialismo, de la Segunda Guerra Mundial y de

²⁹ "Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe sich kein Gedicht mehr schreiben." (Th. W. Adorno, "Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit", en: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. Band 6*, Frankfurt: Suhrkamp 1973, p. 355).

la restauración tanto política como económica de Alemania durante la posguerra, representan experiencias cruciales.

El análisis de Böll le atribuye una responsabilidad fundamental, en este contexto, a la Iglesia católica durante el régimen nacionalsocialista - sobre todo el Concordato de 1933 entre la Santa Sede y el Estado alemán bajo el dominio del nacionalsocialismo - y en la Alemania de posguerra - la estrecha relación con el partido demócrata-cristiano. Dado que, para Böll, la misión fundamental de la Iglesia es la de ser 'protectora de la fe y de la moralidad' (cfr. Böll, Kunst: 315), interpreta que las estructuras sociales injustas y las actitudes personales inhumanas se deben al fracaso de la Iglesia oficial en su tarea central a causa de su compromiso con el poder. De ahí surge la diferenciación tajante entre religión y confesión (cfr. Böll, Prosa: 129), con la que el autor vacía la institución Iglesia de su contenido religioso y la considera como cualquier otra institución política que no persigue otra meta que la del poder. En su ampliamente discutida "Carta a un joven católico" expuso, sin reparos, su crítica a la Iglesia católica. (Cfr. Böll, Brief)

Ante el abandono del humanismo y, sobre todo, ante la traición de la misión de la Iglesia católica y de los valores humanos y cristianos fundamentales, Böll le atribuye una función central a la literatura. Se propone construir una estética de lo humano, "y desarrollar formas y estilos que se correspondan con la moral de la situación" (Böll, 1968: 87).

5.1.2 La necesidad de asumir la responsabilidad histórica

La situación emocional y espiritual del pueblo alemán después de la capitulación en mayo de 1945 estuvo signada no sólo por la experiencia de la guerra, la muerte y la miseria sino también por la vergüenza y la humillación colectivas después de los doce años de duración del 'imperio de los mil años' y de la indoctrinación en la idea de la superioridad racial del pueblo alemán. Los psicólogos Alexander y Margarethe Mitscherlich han analizado esta situación psicológica y espiritual de los alemanes en el tiempo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. En su estudio psicoanalítico titulado *Die Unfähigkeit zu trauern* (La incapacidad de elaborar el duelo) han analizado las raíces de un proceso de represión de la población alemana después del año 1945 que ha desembocado en su 'incapacidad de elaborar el duelo'. Según este estudio, la fuerte identificación del pueblo alemán con el líder nacionalsocialista, el

'Führer', dio origen a su dolor por el líder perdido, no a una aflicción por las víctimas del nacionalsocialismo y de la guerra. Para millones de alemanes, la pérdida del 'Führer' significaba la pérdida de la propia identidad. La represión de esta pérdida y la negación total de su compromiso emocional con el nacionalsocialismo y su propio comportamiento durante el Tercer Reich han sido mecanismos de autodefensa para eludir una enorme pérdida de autoestima. (Cfr. Mitscherlich, 1977: 40) Según Mitscherlich, esta actitud llevaba a la mayoría de los alemanes a un inmovilismo psíquico y a una negación a elaborar los problemas que debían enfrentar. La frialdad emocional ante el asesinato de millones de judíos, gitanos, homosexuales, polacos, rusos o perseguidos políticos durante esta primera fase de evasión ante las responsabilidades y de huida ante una inmensa carga de culpa indica, sin embargo, ya un abandono emocional del Tercer Reich que posibilita la segunda fase de una reorientación de la identificación colectiva cuyo ideal llegan a ser los vencedores aliados. En una tercera fase, finalmente, A. y M. Mitscherlich observan la negación maniaca del pasado y de las propias responsabilidades mediante el esfuerzo colectivo gigantesco de reconstrucción económica de Alemania. (Cfr. Mitscherlich, 1977: 40 - 41) De este proceso de represión colectiva resulta la incapacidad de percibir correctamente la realidad.

No obstante, la reacción de los escritores alemanes ante el abismo metafísico y ético producido por la Segunda Guerra Mundial, el holocausto, la pobreza de posguerra no ha sido homogénea. Por un lado, existía una generación de escritores que habían escrito y publicado ya antes de 1933 y que, durante el tiempo del nacionalsocialismo, habían vivido en el exilio o en la 'inmigración interior'. Junto a ellos, sin embargo, había nacido una generación que, siendo niños, jóvenes y soldados, había experimentado y sufrido el nacionalsocialismo y la guerra. La generación mayor de escritores se mostraba incapaz de asumir el pasado y seguía escribiendo tal como si las conmociones espirituales, políticas y sociales del fascismo y de la guerra mundial no los hubiesen alcanzado, mostrándose incapaces de expresar esta realidad radicalmente transformada de un modo y con una forma literaria nuevos, cambiados y referidos a la realidad. (Cfr. Kuschel, 1987: 27) La generación joven, mientras tanto, se había abocado a buscar nuevos medios de expresión para la nueva realidad, cuyo inicio era el año 1945. Esta generación joven, a la que pertenece Heinrich Böll, comenzó a imponerse ya poco después de 1945, primero con la revista *Der Ruf* y con en el "Grupo '47". Sus obras no sólo intentan un nuevo comienzo literario sino que pretenden, además, desenmascarar las culpas históricas, comprender los problemas sociales y políticos multifacéticos y orientar la recuperación de una

base sólida para una convivencia justa y solidaria de los alemanes con los alemanes y con todos los pueblos del mundo.

Heinrich Böll nació en Colonia en 1917, al finalizar la Primera Guerra Mundial, y creció, como hijo de una familia de artesanos, en un ambiente de inseguridad y de penurias económicas dado que su padre, un ebanista, tuvo que declararse en bancarrota durante la crisis económica mundial de 1929. En cuanto a su ubicación sociológica en una clase social, nunca pudo decidir si pertenecía a una familia burguesa, de pequeños burgueses o de proletarios o si, finalmente, las privaciones económicas habían eliminado toda pertenencia a cualquier clase social. (Cfr. Schröter 1982a: 10)

Más importante que esta determinación social es, para Böll, su autocomprensión en cuanto a su posicionamiento y su actitud ante la historia alemana, sobre todo ante el régimen de Hitler, los campos de concentración y la guerra. En su breve ensayo "Über mich selbst" de 1959 se refiere al hecho de que su generación había intentado "descifrar la desgracia, sin encontrar la fórmula; la suma del sufrimiento había sido demasiado grande para los pocos que podían ser reconocidos inequívocamente como los culpables; quedó el resto que hasta ahora no ha sido distribuido ..." (Böll, *Über mich selbst*: 281) En el mismo ensayo, relaciona su vocación de escribir con su actitud ante la historia: "Siempre quise escribir, lo intenté temprano, pero encontré las palabras recién más tarde." (Böll, *Über mich selbst*: 281)

Más allá de que Böll conceda que los alemanes, siendo los vencedores, han sido inhumanos, y se hayan humanizado recién al ser los vencidos (cfr. Böll, *Fähigkeit*, 169), no acepta como moralmente válida ninguna explicación que haga perdonable la negación del pueblo alemán a enfrentar la realidad y asumir la responsabilidad histórica. El autor interpreta esta 'incapacidad de elaborar el duelo' como falla moral grave y como hipoteca sobre la conformación más justa, más solidaria y más humana de la sociedad alemana de posguerra que debía reorientar sus esfuerzos emocionales y físicos para redimir y remediar los errores del pasado. Sobre todo en las novelas y en los relatos tempranos, analiza las heridas internas que han sufrido los hombres a causa de la guerra y la pobreza.³⁰

³⁰ Al respecto cfr. entre otros: Jeziorkowski, 1968 y 1975; Moling, 1974; Lehnardt, 1984; Monico, 1978; Nielen, 1987; Plard, 1972; Poser, 1979; Song, 1977; Waidson, 1972; Wirth, 1976; Wirth, 1969; Schwarz, 1968.

En *Billar a las nueve y media* (*Billard um halbzehn* - 1958), una de sus grandes novelas tempranas, Böll parte de la existencia de un poder esencialmente malo junto a un poder esencialmente bueno. Ambos poderes tienen influencia sobre los hombres y, de esta manera, es posible distinguir a los hombres en dos grupos: los que siguen los poderes del mal, el 'sacramento del búfalo', y los que siguen los mandatos del bien, el 'sacramento del cordero'. Böll examina, de este modo, los hechos históricos según su cualidad interior, según algo que sin dudas tiene algo que ver con la 'realidad cristiana'. (Cfr. Moling, 1974: 172) La dimensión individual, social y religiosa de los aciertos y fracasos de los hombres están tan entrelazados que es imposible hablar de que la dimensión socio-política tuviera sólo una importancia periférica. Böll mismo dice: "La separación de literatura y política es tan peligrosa como la separación de religión y política - esto descansa sobre una equivocación que subjetivamente puede haber sido honorable, pero que objetiva e históricamente ha sido una fatal equivocación burguesa." (Böll, Leserbrief: 246) En *Billar a las nueve y media*, como en todas las demás novelas, la crítica a la sociedad y a la política conforman el centro del análisis y de la denuncia. Pero también aquí Böll interpreta los hechos históricos partiendo de categorías religiosas por lo cual el mensaje global de la novela abandona los rasgos particulares de una mera crítica social en favor de reclamos con pretensión de universalidad.

En su discurso con ocasión de la entrega del Premio Nobel de literatura en 1972, Böll da la siguiente caracterización de la historia alemana reciente: "Violencia, destrucción, dolor - malentendidos yacen en el camino por el que alguien se acerca desde los niveles de la caducidad pasada hacia un presente caduco." (Böll, Nobelpreisrede: 301) Como rasgo distintivo del pensamiento de Böll se encuentra en esta reflexión el dolor y la compasión por los millones de seres humanos que tuvieron que sufrir las consecuencias de una política que despreciaba lo simplemente humano signado por la finitud, que no se interesó en cuidar 'lo sublime de las cosas cotidianas' y que no respetó una autoridad superior que, para Böll, puede ser sólo Dios. La ideología y la política nacionalsocialistas eran para Böll demoníacas, signadas por las fuerzas satánicas, tal como las representa, por ejemplo, bajo el símbolo del 'sacramento del búfalo' en *Billar a las nueve y media*. Su expresión culminante es, sin embargo, la guerra, un gigantesco sinsentido, un "juego moralmente infantil con los hombres y con su vida" (Jeziorkowski, 1975: 305). Para Böll, la guerra es sinónimo de la inhumanidad en un doble sentido: primero es inhumana en sí y, además, no permite que los hombres cultiven su humanidad. (Cfr. Wirth, 1969: 40) Toda

su obra está dedicada de manera más o menos directa a las víctimas de la política totalitaria y de la guerra.

Böll acusa a la Iglesia católica de haber sido cómplice, no sólo del régimen nacionalsocialista, sino también de las actitudes individuales y de los errores políticos de la Alemania de posguerra. La negación del pasado ha sido signo de una nueva culpabilidad más profunda aún no sólo de los alemanes en general, sino de la Iglesia católica alemana en especial. Esta incapacidad del pueblo alemán de enfrentarse con el propio pasado, de hacerse cargo de modo individual y colectivo de las propias culpas, es expresión de su incapacidad de con dolerse ante el sufrimiento ajeno, de tener compasión y de asumir recíprocamente la situación del otro. En este sentido, la responsabilidad histórica no se dirige sólo al pasado reciente sino también al presente, es decir, la falta de compasión y solidaridad no se ha dado sólo durante el nacionalsocialismo y en contra de ciertos grupos humanos tildados como 'inhumanos' sino se sigue perpetuando en la nueva república alemana después de 1948.

5.1.3 La crítica a la 'era Adenauer'

Böll se ha destacado por su constante toma de posición frente a problemas políticos y sociales de la Alemania de postguerra, por su vehemente crítica a todo indicio de una perpetuación del ideario nacionalsocialista en el Estado democrático y al pacto de silencio de la Iglesia Católica con el régimen nacionalsocialista y sus simpatizantes después de 1945. Este compromiso político y social le ha merecido el reconocimiento internacional como contribución sustancial a la reconciliación de los antiguos enemigos políticos internacionales. (Cfr. Böll, Kopelew, 1981: 41)

En lo que respecta a la República Federal de Alemania, es decir, a la política alemana a partir de 1948, Böll considera que es "un país complicado en el que alguien puede hacer política, revestir un cargo, a pesar de que ha sido nacionalsocialista o, quizá, justamente gracias a este hecho ... Un país complicado con un pasado polifacético y muchos denunciantes." (Böll, Bundesrepublik: 222-223) Lo que Böll critica del sistema político y económico alemán de posguerra es, primordialmente, la continuidad personal, sobre todo de los grandes industriales que habían saqueado a Europa tanto antes de, cómo mediante la guerra, y que, en su mayoría, se quedaron con sus riquezas e, inclusive, tuvieron entrada en el aparato estatal - por ejemplo como diputados - o lograron ubicar a an-

tiguos hombres de confianza como altos funcionarios en la policía o en la justicia.

Böll toma posición frente a la política del primer canciller alemán de posguerra, Konrad Adenauer, en la crítica de su autobiografía. Böll lo define como materialista, oportunista, pragmatista y como un cínico que instrumentaliza el vocabulario cristiano humanista y está dispuesto a defender la propiedad privada hasta con un ejército (cfr. Böll, Quelle: 174); le incrimina, entre otras cosas, no haber socializado la industria siderúrgica de la cuenca del Ruhr y haber saqueado a millones de pequeños ahorristas mediante su reforma monetaria. (Cfr. Böll, Quelle: 177) El rearme de Alemania a partir de 1952 denomina como otro de los grandes negociados de la industria monopólica que se sirvió del partido demócrata-cristiano y del catolicismo renano de Adenauer como pantalla ideológica (cfr. Böll, Quelle: 179) y concluye que el cristianismo parece haber encontrado, en Konrad Adenauer, una 'variante burguesa' desconocida hasta el momento. (Cfr. Böll, Quelle: 181)

Böll acota satíricamente acerca de lo 'milagroso' de la economía nacional alemana de posguerra que el milagro ha sido usurpado por la industria que hace inversiones y crea la plusvalía (cfr. Böll, Mehrwert: 243), es decir, que los únicos valores que se respetan son los valores utilitarios relacionados con el crecimiento económico y la creación y la acumulación de riquezas mientras que los valores culturales o espirituales se han perdido de vista. Una definición bölleana de economía puede encontrarse en sus reflexiones sobre el dinero: El dinero "no es ni sucio ni limpio, sino tanto lo uno como lo otro, no es ni racional ni irracional, sino ambas cosas; el dinero nunca es sólo dinero, es amor, es odio, libertad, esclavitud, suciedad, sangre, armamento y pan." (Böll, Wie, Was: 187) Böll comprende la economía y el dinero en su ambigüedad que proviene del uso - moral o inmoral - que los hombres hacen del él. Böll considera que la reactivación económica que les devolvió a los alemanes su autoestima y orgullo no motivó en ellos valores superiores, ni otros valores que el mero interés en su capacidad de consumo y en su carrera profesional como señales del éxito.

En la novela *Opiniones de un payaso* (*Ansichten eines Clowns* - 1963), cuya acción transcurre en la ciudad de Bonn, Böll efectúa una crítica directa a los políticos y a la capital provisoria de la República Federal de Alemania como el escenario marcado por el catolicismo alemán y la política de la restauración de los intereses oligopólicos vigentes ya antes y durante el régimen nacionalsocialista. Bonn representa no sólo a la Alemania de comienzos de los años 60 -

un país en el que 'se confundía oficial y públicamente confesión con religión' - sino también una 'época histórica en la que el ejercicio del terror confesional obtenía alto rédito político'. (Cfr. Böll, Prosa: 129) En esta novela, Böll critica abiertamente a la era Adenauer en la historia alemana, concibiéndola como la era de la restauración de aquellos poderes políticos que provienen del nacional-socialismo y perduran bajo la protección del nombre cristiano de un partido político. En las últimas páginas de la novela, el autor emite su juicio englobante: "Si nuestra edad merece un nombre, se le llamará la edad de la prostitución" (Böll, *Opiniones*: 247). La imagen de la prostitución, de la comercialización y utilización estratégica del amor retoma, en un nivel más concreto, la problemática moral de la era Adenauer: la de pensar que la pertenencia a una confesión puede ser separada de su profundo contenido religioso, y la consiguiente utilización política y económico-estratégica de la religiosidad. Böll acusa a la Iglesia católica por su estrecha relación con las estructuras de poder. Dado que, para Böll, la misión fundamental de la Iglesia es la de ser 'protectora de la fe y de la moralidad', el autor interpreta que las estructuras sociales injustas y las actitudes personales inhumanas se deben al fracaso de la Iglesia oficial en su tarea central a causa de su compromiso con el poder.

En síntesis, puede afirmarse que frente a la realidad política, social y económica, es decir, frente a la situación histórica de la Alemania de postguerra, Böll reprocha no haber superado las estructuras, sobre todo económicas, provenientes de la época del nacionalsocialismo, y haber perpetuado, con ello, estructuras esencialmente inmorales, inhumanas y no-cristianas para la utilización e instrumentalización de la mayoría de los hombres en favor del interés de algunos pocos en enriquecerse y mantener su poder económico. Para Böll, la persona, por un lado, y el bien común, por otro, nunca han sido el centro de las preocupaciones de los políticos.

Böll siempre parece haber tenido cierta simpatía por las ideas del socialismo y los intentos de realizarlas políticamente. Probablemente es por ello que no tematiza al socialismo como a un adversario serio de la Alemania de postguerra. Sin embargo, en algunas novelas, como por ejemplo en *Opiniones de un payaso*, se encuentran críticas y se revelan algunos rasgos de ridiculez del régimen político de la República Democrática de Alemania. Es posible que Böll, gracias a su fe católica, nunca haya defendido ideas revolucionarias comunistas. No obstante, dado que considera que el contenido auténtico y la misión primitiva de las instituciones están prostituidos, afirma que el hombre debe realizarse como tal fuera de ellas, con lo que su posición política puede definirse como anarquista.

Opiniones de un payaso contiene la crítica más punzante de Böll a la época de la fundación y consolidación de la República Federal de Alemania a partir de 1948 y bajo el mando de Konrad Adenauer, su canciller durante los primeros 15 años. En esta novela, el payaso Hans Schnier no ha aprovechado las oportunidades que le ofreció su origen de hijo de millonario, que no satisface las pretensiones de sus padres ni las de la sociedad. Durante varios años se ha ganado su vida como payaso sin trabajo fijo y ha convivido en concubinato con Marie, la hija de un pequeño comerciante simpatizante con el partido comunista. Marie, quien, sin embargo, había recibido una educación católica, lo abandona después de varios años de convivencia, porque su conciencia moral ya no puede sostener su situación extra-legal y pecaminosa. Está convencida de que existen 'principios abstractos de orden' a través de los cuales se expresa la voluntad de Dios. Busca la 'diagonal entre ley y misericordia', pero no puede aceptar la explicación de un sacerdote amigo, respecto de que la misericordia de Dios es más grande que el pensamiento jurídico de los teólogos. Tras la pérdida de Marie, el payaso regresa profesional, económica y anímicamente arruinado a Bonn, su ciudad natal. Aquí busca ayuda de familiares, amigos y conocidos, sobre todo de los miembros del 'Círculo de católicos progresistas': por un lado, intenta averiguar el paradero de Marie; por otro, requiere apoyo económico. Sin embargo, se ve expuesto a un 'pandemonio de crueldad' (cfr. Stemmler, 1972: 223), y lo único que logra en las pocas horas que relata la novela es saber que Marie se ha casado con el católico Züpfner y se encuentra de viaje de bodas en Roma. Además pierde la única moneda de un marco que le había quedado al arribar a Bonn. Finalmente se disfraza de payaso y se sienta en las escaleras de la estación de tren cantando al compás de su guitarra. De esta manera espera el regreso de Marie y gana algún dinero para su sustento.

En un ensayo de 1970, Böll defiende su novela y reafirma su actualidad: "El problema, el tema ha ganado en actualidad: la expulsión de un ser humano que - sin que nadie se de cuenta - lleva consigo la religión como si fuese lepra." (Böll, Prosa: 129) También en *Opiniones de un payaso*, como en toda la obra de Böll, la marginalidad social, por un lado, y la religiosidad, por otro, conforman los polos entre los cuales el hombre debe realizarse como tal en un mundo en el que la realización de los valores humanos - la dignidad, la libertad, la igualdad - y de los valores cristianos - el amor y la justicia - está condicionado por las convenciones sociales y por el poder.

El escenario de la novela - Bonn, la capital provisoria de la República Federal de Alemania - juega un papel crucial en el análisis social. El payaso tiene en claro que en Bonn "no hay lugar para lo que él [su hermano Leo] llama su fe"

(Böll, *Opiniones*: 245), que Bonn es el espacio ‘entre Sommerwild y Blothert’, entre la “eminencia clerical del catolicismo alemán” (Böll, *Opiniones*: 93) y el político católico de derecha. Bonn es el trasfondo geográfico e histórico para la confusión de la pertenencia confesional al catolicismo y una religiosidad profundamente humana. Con *Opiniones de un payaso* Böll intenta revelar que la confesionalidad es fundada y explotada políticamente y no se orienta más en los principios y valores fundamentales del cristianismo. (Cfr. Goetze, 1985; Hengst, 1982: 108s.) En cuanto al tiempo durante el que transcurre la novela, el tiempo de los recuerdos se inicia en febrero de 1945, un mes antes de que las tropas americanas ocuparon la Renania y terminaron, con ello, las acciones bélicas. En cuanto al tiempo narrado como real, es febrero y época de carnaval, que según la tradición renana es el tiempo del mundo al revés en el que se simula una destitución de los poderes terrenales y la igualdad política y social de todas las clases sociales. Este trasfondo histórico de la novela, sin embargo, no está planteado como una época relativamente corta y excepcional, sino como característica fundamental de porte histórico calificada como ‘la edad de la prostitución’. El mundo del payaso no es el mundo de la destitución de los poderes políticos tradicionales, sino el de la destitución de los valores humanos: un mundo en el que se ha prostituido la jerarquía de valores. En esta novela, Böll critica la era Adenauer³¹ de la historia alemana de posguerra, la era de la restauración de los poderes políticos que provienen de la época del nacionalsocialismo y que, bajo la protección de un partido político con nombre cristiano, perpetúan una ideología y actitudes que desprecian al ser humano. Su crítica parte de un presupuesto ético, moral: que es inmoral justificar el orden político y las injusticias sociales mediante argumentos ideológicos, en este caso religiosos.

Böll exige no sólo un orden político-social más justo y más humano, sino también una religiosidad no comprometida políticamente. Sin embargo, no efectúa una crítica de la religión del tipo marxista, por ejemplo, que considera la religión en sí como mero medio de dominación, sino que, al contrario, intenta defender la religión como fuente de moralidad, como la única instancia capaz y autorizada de fundamentar, defender y perpetuar los valores humanos. En la novela, no obstante, presenta un diagnóstico de la sociedad y la política alemanas de posguerra caracterizadas por el compromiso entre los poderes po-

³¹ Con “el viejo carcamal político que nunca acaba de marcharse” (*Opiniones*, 228), Böll, sin dudas, hace una alusión al canciller Konrad Adenauer.

líticos y la Iglesia católica que, según Böll, debería cumplir con la misión fundamental de ser 'protectora de la fe y de la moralidad'.

El autor atribuye las estructuras sociales injustas y las actitudes personales inhumanas al fracaso de los cristianos en su misión evangelizadora que se traduce en el fracaso de las instituciones, también de la institución de la Iglesia. La imposibilidad de hallar 'la diagonal entre la ley y la misericordia' es signo del fracaso de la Iglesia en esta tarea central y alude no sólo a problemas teológicos y a una crítica del catolicismo por un católico sino a la problemática de conciliar la teoría, los principios universales, las reglas y normas sociales, con la praxis en el sentido de la realización concreta e histórica - más allá de su legalidad dentro de las instituciones sociales - de lo que se ha reconocido, teórica y abstractamente, como valor.

La realidad alemana de posguerra esbozada en la novela tiene que ver con la polaridad entre la esfera del poder y las necesidades de los individuos. La 'edad de la prostitución', el tiempo de la destitución de los valores humanos, hace alusión al hecho de que los principios superiores, o inclusive con pretensión de universalidad, están subordinados a las exigencias de los sistemas sociales convencionales. Böll critica la convencionalidad de las instituciones, también de la institución de la Iglesia. La crítica a la Iglesia apunta justamente al hecho de que ni defiende ni intenta hacer valer aquellos principios que pueden asegurar la defensa de los derechos, las necesidades y las expectativas de los individuos. Al haber fracasado en una misión fundamental, la Iglesia y los que se autodenominan católicos son, según Böll, los responsables de la inversión de los valores y de la inhabitabilidad de la Alemania de posguerra.

5.2 La ética implícita en las obras de Böll: misericordia cristiana y anarquismo ético

5.2.1 La 'opción por los pobres'

La temática de las novelas de Böll proviene de las experiencias vividas durante la guerra y la época de postguerra en Alemania. Böll narra las desventuras, los problemas cotidianos, las penas de hombres, mujeres y niños que deben enfrentarse con un mundo que parece desmoronarse no sólo material sino también espiritualmente debido a la destrucción de los lazos sociales, a la falta de

solidaridad, a la pérdida de fe y confianza en los otros y en una justicia divina y a su incapacidad de adaptarse a un mundo inhumano y materialista.

Esta 'opción por los pobres'³² de Heinrich Böll puede ser observada en la mayoría de sus obras narrativas. Los esposos Bogner, en *Y no dijo una sola palabra* (*Und sagte kein einziges Wort* - 1953), por ejemplo, sufren porque se sienten impotentes ante la inminente destrucción de su familia debido a las condiciones de pobreza en las que deben vivir. A la pobreza se suma la experiencia del sinsentido de la guerra y la muerte inútil de sus dos hijos mellizos - que fallecieron porque un remedio contra la pediculosis había sido fraguado para ser económicamente más rentable - como heridas del pasado que a los esposos les dificultan volver a ser felices y tener la fuerza para llevar adelante la convivencia familiar.

La novela *Casa sin amo* (*Haus ohne Hüter* - 1954) presenta a los niños Heinrich y Martin de doce años, como huérfanos de padres caídos en la guerra. Comparten, la experiencia de la desprotección, de la falta de orientación y compañía a causa de la destrucción de sus familias y que deben hacerle frente a los problemas propios del comienzo de la adolescencia. Aunque las situaciones sociales y económicas de ambos niños difieren por su diferente extracción social, ambos sufren la desesperanza de sus madres y la falta de protección y contención por parte de una figura paterna.

Walter Fendrich - el protagonista de *El pan de los años mozos* (*Das Brot der frühen Jahre* - 1955) -, comprende que la experiencia del hambre de la época de postguerra lo había degradado y deshumanizado. En la actualidad, el hambre fisiológico se ha transformado en una necesidad espiritual: sufre del hambre de escaparse de un mundo materialista y carente de sentido existencial.

³² 'La opción por los pobres' es el lema bajo el cual se han reunido diferentes corrientes de pensamiento latinoamericano de las décadas de los 60 y 70 enroladas dentro del un movimiento de liberación política, social e espiritual. La obra *Teología de la Liberación*, aparecida en 1971, de Gustavo Gutiérrez, le dio su nombre a la corriente teológica que ha encontrado una gran aceptación a nivel internacional. Sus características más destacadas son su opción por los marginados sociales como punto de partida, su vuelta a ideas del cristianismo primitivo, la crítica al academicismo y a la ortodoxia de la teología y de la Iglesia establecida, la crítica a las instituciones católicas comprometidas políticamente con los poderosos, la redefinición de los conceptos de salvación, sacramentalidad y pecado, como así también la noción de compromiso social y liberación política. Gustavo Gutiérrez pretende redescubrir, a partir del catolicismo en la segunda mitad del siglo XX, la dimensión social del Evangelio y orientar la transformación de la sociedad hacia una mayor justicia social. Además, denuncia las actitudes y acciones inhumanas de los poderosos, entre los cuales se encuentran también algunos representantes de la Iglesia oficial. Todas estas características establecen un claro paralelismo entre esta corriente de pensamiento latinoamericano y la obra del escritor alemán de posguerra Heinrich Böll. (Cfr. Wester, 1996a, 1998a y 1999).

Billar a las nueve y media analiza el problema de la deshumanización y de la destrucción de la convivencia humana en un plano histórico más general; es la historia de tres generaciones de una familia de arquitectos que han contribuido a la construcción y a la destrucción de la abadía de San Antonio, el símbolo de su responsabilidad y culpabilidad histórica. Durante el nacionalsocialismo, la abadía había sido el lugar de la celebración del compromiso entre la iglesia y el poder inhumano y satánico. Como señal de venganza y como nuevo comienzo, Walter Fähmel dinamita la abadía.

La experiencia crucial de Hans Schnier - protagonista de *Opiniones de un payaso* - se remonta a los finales de la Segunda Guerra Mundial, a ejercicios militares en el parque de su casa, al doble discurso de sus maestros, a la estupidez de su madre al permitirle a su hija enrolarse para 'defender el santo suelo alemán contra los judíos yanquis'. También en la sociedad y la Iglesia católica de la Alemania de posguerra percibe las mismas actitudes inhumanas y el mismo compromiso interesado con el poder, y decide automarginarse de ellas.

Leni Gruyten, la protagonista de *Retrato de grupo con señora (Gruppenbild mit Dame - 1972)*, vive en constante contradicción con las exigencias y expectativas sociales y no se adapta a ninguna de sus instituciones, ni a la escuela, ni a la Iglesia. Tampoco es capaz de adaptarse a las exigencias sociales y económicas de la Alemania de posguerra. En medio de la época de florecimiento económico corre peligro de perder su casa que está alquilando a bajo precio a trabajadores extranjeros.

En contra de una crítica en el sentido de que sus obras trataban exclusivamente de un medio social de gente pobre, que tenían 'olor a lavadero', Böll replica que un lavadero no sólo es un lugar digno de la literatura sino que, además, es un lugar que "testimonia la energía incansable de la humanidad de deshacerse de la suciedad" (Böll, Waschküchen: 295). Es por ello que la grandeza de los hombres no depende, según Böll, de su pertenencia social o de su identificación con la 'fineza' o la 'grandeza' sociales. Para Böll, "la grandeza es un vocablo que no depende del lugar social tal como también el dolor y la alegría son independientes de lo social" (Böll, Waschküchen: 296).

Böll parte de la realidad social, política, económica y de la situación espiritual de los hombres en la Alemania de la inmediata posguerra y constata la separación de la sociedad en dos grupos. Por un lado se encuentran aquellos que han participado en las atrocidades del nacionalsocialismo y de la guerra aprovechándose materialmente de los sufrimientos de otros y que siguen su juego inmoral también después de 1945 durante la construcción y consolida-

ción de una sociedad de consumo. Por otro lado están aquellos que han sido los ultrajados, explotados y delatados en su dignidad y que en la sociedad alemana de postguerra siguen jugando el mismo papel. Böll se convirtió en el cronista de las penas (cfr. Song, 1977: 143) del número social más grande, de los proletarios, de los marginados sociales, que después de la guerra no encontraban un nuevo comienzo prodigioso en el 'milagro alemán' y a quienes no había quedado otra cosa que una sensación de desesperanza. De su situación parte su opción por "lo que la sociedad declara como desechable", por "lo que termina en su basura, lo que se desecha y estima digno de la destrucción", "por la poesía de las cosas cotidianas" (Böll, 1968: 82).

5.2.2 La construcción de una nueva sociedad

Dado que Böll considera que el contenido auténtico y la misión primitiva de las instituciones están prostituidos, sostiene que el hombre debe realizarse como tal fuera de ellas. Esto vale, en primer lugar, para la sociedad como ámbito de la política y del poder y, en segundo lugar, para la Iglesia católica en cuanto institución social comprometida con el poder político y descomprometida con su verdadera misión: la defensa de la dignidad y del valor de todo ser humano.

Esta es una posición que se delinea paulatinamente a lo largo de la creación de Böll. Las heridas internas que han sufrido los hombres a causa de la guerra y la pobreza son el eje de las novelas tempranas cuyo final, sin embargo, abre la posibilidad a la esperanza de que es posible encontrar la comprensión, la contención, el respeto y el amor y de que este amor es salvífico, tanto en el plano existencial, como en el plano transcendente.

En el caso de *Y no dijo una sola palabra*, la historia del matrimonio Bogner, las causantes de la inminente destrucción de la institución de la familia son las condiciones de pobreza en las que debe vivir. La experiencia de la guerra y de la muerte de sus dos hijos mellizos son las heridas del pasado que a los esposos les dificultan la convivencia. A estas experiencias se suma la incompreensión, la hostilidad y la discriminación que, en cuanto familia pobre, sufren por parte de los católicos que se preocupan sólo por el cumplimiento y la externalización de ritos y formalidades. Como insinúa el título, *Y no dijo una sola palabra* es una novela de la incomunicación o, por lo menos, de la comunicación imperfecta, de aislamiento social y desamparo. Esta incomunicación, sin embargo, tiene un significado doble: la mujer, Käte, por su lado, asume con resig-

nación y fe, la situación económica y social dolorosa de su familia, acepta su cruz 'sin decir una sola palabra'. Pero Fred, su esposo, ha perdido la esperanza y la fe, no es capaz de hablar, ni confía en un sacerdote que le ofrece comprensión y expresa su confianza en Dios mediante la oración. Hacia finales de la novela, no obstante, se abre la posibilidad de un reencuentro de los esposos. Durante sus caminatas por la ciudad, aún llena de escombros de la guerra, entran en un pequeño restaurante y conocen a una joven, a uno de los seres angelicales que aparecen en casi todas las obras de Böll. La joven inspira generosidad, calor humano, comprensión y representa la promesa de que una comunidad profundamente humana es posible mas allá - y justamente en medio - de la pobreza, del dolor, del sufrimiento. Las personas que se reúnen en este bar crean algo así como una comunidad de base o una contra-iglesia. Fred promete volver pronto con su familia; ahora calla aceptando su vida y tiene la esperanza de volver a rezar, a hablar.

El tema central de *Casa sin amo* es la decadencia moral y humana de la familia después de la muerte absurda de los maridos y padres en la guerra. Los protagonistas Heinrich y Martin, dos niños de doce años, son víctimas de la guerra en el sentido de sufrir la pérdida de sus padres y la desprotección de sus familias. Böll muestra, también en *Casa sin amo*, que la guerra es un sinsentido gigantesco y que cada una de sus víctimas significa también la destrucción o la mutilación de la familia como la unidad más pequeña de la comunidad de los hombres, como institución social primaria y fundamental para el desarrollo integral de una persona. Hacia el final de la novela parece abrirse, también aquí, un espacio a la esperanza: Albert, el tío de Martin, es una persona que inspira esperanza, optimismo y ofrece apoyo, aunque en su propia vida ha sufrido mucho dolor - o quizá justamente por ello,. Su gesto de solidaridad para con la madre de Heinrich y su mirada de comprensión y de acuerdo son una promesa que hace aparecer por instantes la expresión de esperanza en el rostro de la mujer. La solución de los problemas sociales y la curación de las heridas no provienen, en esta novela, del mejoramiento de las condiciones sociales o económicas, sino de gestos de comprensión y solidaridad entre personas que de esta manera fundan una comunidad diferente.

El pan de los años mozos narra un día en la vida de Walter Fendrich, un joven técnico especialista en el arreglo de lavarropas automáticos, quien, después de los años de posguerra, signados por la pobreza y el hambre, ha alcanzado un relativo bienestar económico. La crueldad de la guerra y la degradación por el hambre han destruido también el simbolismo religioso del pan y del compartir el pan con los demás. Su hambre es hambre de transcendencia y de volver a

conformar una comunidad humana. La aparición de Hedwig decide sobre su vida: Walter comprende que la unión con ella y la rotura con su vida indigna y comprometida con los beneficios materiales son su única salvación. En este mundo que percibe como 'un desierto', sin embargo, no hay lugar para ellos, ni sacerdote que pueda celebrar su casamiento. Por esta razón deciden consumir su amor sin un matrimonio formal, ni civil ni religioso, fuera de las instituciones sociales.

Billar a las nueve y media analiza el problema de la deshumanización y de la destrucción de la convivencia humana en un plano más general. El 'sacramento de búfalo' y el 'sacramento del cordero' simbolizan y confrontan diferentes actitudes sociales y morales en la sociedad alemana de la primera mitad del siglo XX: el militarismo soberbio y nacionalista y la eticidad personalista del cristianismo. Walter Fähmel dinamita, al final de la novela, la abadía que su padre había construido y que había sido su gran obra y el comienzo del bienestar de su familia. Durante el nacionalsocialismo, sin embargo, la abadía había sido el lugar de la celebración del compromiso entre la Iglesia y el poder inhumano y satánico. Walter destruye esta abadía como señal de venganza y como nuevo comienzo. Su madre dispara sobre Nettlinger, en la actualidad un político renombrado, que, sin embargo, durante el nacionalsocialismo había seducido a su hijo Otto para convertirse en nacionalsocialista. Al final de la novela se insinúa la conformación de una nueva comunidad que no sólo reúne nuevamente la familia dentro del 'sacramento del cordero', sino que también la trasciende y amplía con miembros que no pertenecen a ella por lazos de sangre: también aquí se conforma una nueva comunidad de base, fuera de las instituciones sociales existentes.

Opiniones de un payaso, la historia del payaso Hans Schnier, es una excepción en la creación de Böll, dado que no tiene un final expresamente esperanzado. Las actitudes de desprecio de las personas y el compromiso interesado con el poder parecen no haber cambiado en la Alemania de posguerra, ni en su familia ni en los representantes del 'Círculo de católicos progresistas'. Schnier regresa a Bonn con la intención de encontrar ayuda económica y de reencontrarse con Marie. Al fracasar por completo en estos intentos, no parece quedar otra alternativa que disfrazarse de payaso y sentarse en las escaleras de la estación de tren cantando al compás de su guitarra. Este final de la novela puede ser interpretado como una auto-exclusión del protagonista de las instituciones sociales dado que entiende que en ellas el contenido auténtico y su misión primitiva están prostituidos, comprometidos con el poder político y descomprometidos con la defensa de la dignidad y de los valores de todo ser humano.

Retrato de grupo con señora es la última novela de Böll en la que relata con alguna extensión la posibilidad de crear una comunidad humana más auténtica y justa. La novela narra la vida de Leni Gruyten desde antes de la guerra hasta el presente, su matrimonio malogrado y su amor, extra-matrimonial, con un prisionero de guerra ruso, padre de su único hijo. Desde su juventud vive en constante contradicción con las exigencias y expectativas sociales, y no se adapta a ninguna de sus instituciones; su matrimonio no fracasa públicamente gracias a que su esposo muere en la guerra. Durante la última fase de la guerra trabaja en una floristería dedicada a la confección de coronas para el sepulcro de los caídos. Aquí no sólo pone de manifiesto su talento artístico y su gran sensibilidad, sino también su talento para el amor que debe realizar durante los ataques aéreos en el cementerio de la ciudad. Su amor a un prisionero de guerra ruso contraviene todas las normas racistas de su tiempo, y ambos corren peligro de vida en caso de ser descubiertos. Después de la muerte absurda de su amante, que acontece después de la ocupación de la Renania por las tropas americanas y por un simple malentendido, Leni no es capaz de adaptarse a las exigencias sociales y económicas de la Alemania de posguerra y - en medio de la época de florecimiento económico, conocida como 'milagro alemán' - corre peligro de perder su casa que está alquilando a bajo precio a trabajadores extranjeros. Además choca contra el gusto de sus compatriotas por tener una relación amorosa con un turco. Al final de la novela se produce una confraternización de los marginados sociales en su favor: los trabajadores de la basura, en su mayoría extranjeros, bajo el liderazgo de Lev, el hijo de Leni, logran evitar que se remate la casa.

En las obras de Böll, presentadas aquí someramente, es una constante la necesidad de excluirse de las instituciones, tanto sociales como religiosas, dado que ellas son responsables de las actitudes personales y de los procesos históricos inhumanos e injustos que causaron heridas profundas, traicionaron su tarea central y contribuyeron a su propia destrucción. Al no percibir un arrepentimiento o intentos de subsanar los errores cometidos sino sólo la perpetuación de los poderes del pasado, la auto-exclusión de las instituciones es para Böll la única posibilidad de realizar una comunidad humana basada en el amor y la fraternidad, y capaz de asegurar una convivencia pacífica y justa. Este programa de Böll es, por un lado, expresión de su compromiso social y de su opción por los pobres; por otro lado, sin embargo, su llamado a la autoexclusión de las instituciones sociales y de la sociedad en su conjunto es un imperativo anarquista .

5.2.3 Rechazo y aceptación de la violencia

Böll ha participado activamente en discusiones y manifestaciones acerca de Alemania y de su realidad política. Su experiencia de la guerra fue tan profunda y fundamental que siempre rechazó todo tipo de violencia física. Sus primeras tomas de posición política se enrolan en el movimiento que pedía el desarme total y definitivo de Alemania; su oposición a la política alemana de postguerra se refiere justamente a la ley que vuelve a instituir las fuerzas armadas; en los años 70 denuncia los hechos de violencia física y psíquica ocurridos en la lucha de las fuerzas estatales contra grupos terroristas; a fines de los años 70, y principios de los 80, participa en numerosas manifestaciones contra el rearme y las armas nucleares, contra la participación de empresas alemanas en la fabricación de armas y su venta a otros países.

Sin embargo, en una emisión radial en junio de 1984, Böll definió la resistencia como derecho civil y dejó en claro que “por lo menos en nuestras latitudes” (Böll, *Steht uns bei*: 48) el límite de la resistencia es la violencia. Aclara, al final, que “este intento de expresar algunos pensamientos acerca del derecho y de la obligación a la resistencia se refiere exclusivamente a la situación en la República Federal de Alemania. La resistencia - sea pacífica o violenta - debe definirse en el lugar donde surge y se reconoce como necesaria: en Polonia, en Nicaragua, en la Unión Soviética, en Italia o en Portugal.” (Böll, *Steht uns bei*: 49.) Aunque en lo que concierne a Alemania no hay dudas de que Böll rechazó firmemente todo tipo de violencia, su posición con respecto al uso de la violencia no deja de ser contradictoria.

Esta actitud contradictoria de Böll de rechazo y aceptación simultáneos de la violencia tiene - salvando las diferencias - cierta similitud con las ambigüedades en la comprensión de la violencia en el marco de la teología de la liberación. El teólogo latinoamericano Gustavo Gutiérrez habla de una ‘caridad política solidaria con los oprimidos’, que debe ser una praxis de liberación en la medida en que busca el cambio de aquellas estructuras socioeconómicas injustas que causan el enfrentamiento entre las clases sociales e impiden la comunión de todos los hombres. En su análisis de las estructuras y de los problemas sociales, Gutiérrez defiende las intuiciones centrales de Marx y del marxismo como un método de interpretación histórica de la sociedad. (Cfr. Manzanera, 1978: 131) Böll, en cambio, nunca se ha confesado marxista, aunque tampoco dejó dudas acerca de su simpatía por el socialismo. Rescata que no son los marxistas quienes han hablado primero “de la explotación, de la represión, de la esclavitud y del etnocidio, sino que, antes que ellos, trescientos años antes de

que naciera Marx, un cierto Bartolomé de las Casas .. habló de ello...” (Böll, Las Casas: 229). La similitud de las noticias que de las Casas mandara al rey con los escritos de Engels, no hace de “de las Casas un precursor del marxismo, sino al marxismo una consecuencia de aquellas negligencias que han reconocido las teólogos de la liberación.” (Böll, Las Casas: 229) En este sentido, entonces, Böll rescata los contenidos ‘cristianos’ del marxismo sin adherir a la interpretación materialista del mundo.

En la apreciación de Gutiérrez, en un mundo cada vez más escindido por la lucha de clases y de pueblos, la comunidad eclesial, si quiere ser un auténtico signo de unidad, tiene que comprometerse a combatir las causas profundas de esa división, optando por los oprimidos en contra de los opresores: “Reconocer el hecho de la lucha de clases y participar activamente en ella no será entonces para la comunidad eclesial negar el mensaje de unidad de que es portadora, sino precisamente descubrir la senda que le permitirá liberarse de aquello que le impide al presente ser claro y veraz signo de la fraternidad humana.” (Gutiérrez, 1975: 361) De ahí que Gutiérrez busca una revolución social que cambie radical y cualitativamente las relaciones de dependencia, sin especificar los medios de la lucha, ni rechazar la violencia armada. (Cfr. Manzanera, 1978: 130 - 131)

Más allá de rechazar el uso de la violencia como medio de solución de conflictos, en la novela *Billar a las nueve y media*, Böll narra dos hechos de violencia - la explosión de la abadía de Sankt Anton y el disparo al ministro en el palco del hotel Prinz Heinrich. Al dinamitar la abadía, uno de los protagonistas, el arquitecto Robert Fähmel, rompe con el frente militarista del ‘mundo de los búfalos’ y no permite que se oculten las actitudes inhumanas de la sociedad detrás de un esteticismo que valora más la obra arquitectónica que los valores humanos. Dinamitar la abadía es una premonición (cfr. Moling, 1974: 196), es signo y recordatorio, es su forma de construir monumentos y de fundar la Iglesia. Es su manera de defender la cultura occidental justamente en contra de aquellos que no han cumplido con su tarea de defender el humanismo occidental, los representantes de la institución Iglesia, los monjes de Sankt Anton. (Cfr. Hengst, 1982: 105-106) “La abadía es para Robert Fähmel solamente un bien de la cultura, un edificio, un albergue para los monjes, pero no es un lugar en el que alguien se hubiera ocupado de los corderos” (Janssen, 1985: 137).

La novela *Billar a las nueve y media* está compuesta de tal manera que activa las acciones, es un despertar de la pasividad inocente, un cobrar conciencia de la responsabilidad para con el pasado y el presente. (Cfr. Letsch, 1982) La

imagen del cordero - que tradicionalmente simboliza inocencia, pureza y debilidad - se acopla a una simbólica veterotestamentaria, presente en toda la obra como fondo mítico. En más de una oportunidad, los representantes de los corderos expresan que no pueden ser tan generosos y misericordiosos como Dios mismo. De esta manera justifican acciones despiadadas y violentas como medios de la defensa de los corderos contra los búfalos. El disparo de Johanna al final de la novela reestablece el equilibrio después del tiempo perdido en el sanatorio de enfermos mentales que no era otra cosa que una huida de su responsabilidad. (Cfr. Moling, 1974: 183) Ella misma se caracteriza como ángel de la venganza divina (cfr. Lehnardt, 1984: 282 - 283): "el Señor dice: »Mía es la venganza«, pero, ¿por qué no tengo que ser yo el instrumento del Señor?" (Böll, *Billar*: 140-141) Su disparo puede ser interpretado como rehabilitación ante el Señor y como reconocimiento de su culpa por no haber asumido su responsabilidad. Esta culpa puede ser redimida solamente por un acto de venganza que "es demasiado veterotestamentario para poder ser llamado cristiano" (Balzer, 1975: 1).

El pasado puede ser asumido recién cuando se acepta la culpa y la responsabilidad con sus dimensiones individuales, sociales y religiosas. El disparo de Johanna es un signo contradictorio ya que, al aceptar plenamente el tiempo pasado, el orden viejo se destruye y puede ser dominado, a la vez que sobre él es posible construir el futuro. (Cfr. Jeziorkowski, 1968: 193-194.) Paralelamente con el disparo de Johanna, Robert adopta a Hugo, el empleado del Hotel, con lo cual no sólo amplía la tradición de la familia burguesa sino que también rompe con ella. Al incorporar a la familia un miembro que no pertenece a ella por lazos de sangre supera la forma de la familia burguesa y funda una familia nueva en el sentido de una verdadera comunidad cristiana. H. Moling habla del disparo de Johanna y del giro de Heinrich como de una "metanoia simbólica" (Moling, 1974: 220). Recién con la adopción de Hugo irrumpe lo nuevo: la superación de las estructuras antiguas y la creación de una fraternidad basada en el amor al prójimo y en el amor a la paz.

5.2.4 Desobediencia civil

En la novela *Ende einer Dienstfahrt*, Böll no sólo critica a un Estado ineficaz e injusto y defiende la desobediencia civil como forma legítima de oposición y denuncia, sino que desarrolla, también, una concepción del arte como medio de expresión y denuncia, de información y educación de la opinión pública. La

novela informa sobre un juicio que se le hace a Johann Heinrich y a Georg Gruhl, padre e hijo, quienes habían incendiado un jeep, propiedad de la 'Bundeswehr', de las Fuerzas Armadas de la República Federal de Alemania. Georg Gruhl se encontraba cumpliendo el servicio militar y debía realizar un viaje de servicio, viaje que concluyó con el incendio del jeep militar. Por ser un buen conductor se le había encomendado, por cuarta vez, manejar un jeep militar para que, hasta una fecha cercana, acumulara 4.000 kilómetros dado que debía ser sometido a una revisión técnica planificada con anterioridad por la administración y sin la necesidad concreta del vehículo. (Böll, *Dienstfahrt*: 210 - 213) Después de un viaje corto, Gruhl regresó a la casa de su padre, estacionó el jeep en un granero, lo hizo rodar en vacío hasta tener el kilometraje necesario y se dispuso a trabajar con su padre para ayudarlo en su situación económica difícil. La institución militar - como así también la administración política - aparecen sólo como un "despilfarro absurdo de tiempo, material, fuerza y paciencia" (Böll, *Dienstfahrt*: 254).

También en esta novela está presente la crítica a la institución militar, porque "no hay cosa más nociva para un hombre joven que la comprensión de y la experiencia con una organización tan grande, cuyo sentido consiste en la producción de vanidades, casi de la nada total, es decir, del absurdo" (Böll, *Dienstfahrt*: 178). El rearme de la República Federal de Alemania a partir de los años 50 en contra de la expresa voluntad del pueblo alemán ha sido decisivo para el desarrollo ideológico de Böll. (Cfr. Schröter, 1982a: 72-73) Para Böll, la vivencia de la guerra ha sido un absurdo, y éste es un tema central en muchas de sus obras³³. En *Ende einer Dienstfahrt*, Böll aplica su concepto de absurdo de la guerra y de todo el aparato militar a la 'Bundeswehr', a las Fuerzas Armadas de la República Federal de Alemania. En el proceso del rearme de Alemania, Böll observa la supervivencia, la reaparición y la restauración de la ideología y de los intereses políticos nacionalsocialistas. Acusa, específicamente, al gobierno de Adenauer y a la democracia cristiana de haber fomentado este proceso y de haber traicionado los ideales humanistas y cristianos que ellos mismos han utilizado como pantalla ideológica.³⁴ Es por ello que la ins-

³³ Esta novela debe considerarse especialmente, por ejemplo, en la línea de *Das Vermächtnis*, *Wo warst du, Adam?*, *Haus ohne Hüter*, *Und sagte kein einziges Wort* y otras que tematizan el sinsentido de la guerra.

³⁴ Este análisis puede parecer algo arriesgado, pero es posible apoyarlo, en primer lugar, con otras expresiones de la misma novela: Así, por ejemplo, el fiscal le reprocha a Horn, el presidente del gremio de carpinteros, ser cómplice de Gruhl por haber sabido de sus delitos fiscales. La sugerencia del fiscal en el sentido de que debería haber informado al Estado sobre este delito, lo ofusca. Horn responde remarcando que él nunca ha sido un informante o

titución de las Fuerzas Armadas aparece en la novela como la manifestación más cabal del sinsentido de las instituciones políticas, como una 'escuela del nihilismo', según la expresión del cura párroco. Esta apreciación de Böll contrasta directamente con la convicción oficial, expresada por el fiscal, de que es una institución creada democráticamente cuya misión es defender los valores importantes no sólo para la Iglesia, sino también para el orden y la educación. (Cfr. Böll, *Dienstfahrt*: 179) La declaración del primer testigo militar, un cabo, lleva al absurdo e invierte las convicciones del fiscal, al par que ilustra la opinión del cura párroco de forma satírica: El cabo explica que ha elegido la carrera militar porque gana bien, trabaja poco y puede retirarse, al cabo de doce años, con una indemnización considerable que le permitirá abrir una agencia de apuestas. (Cfr. Böll, *Dienstfahrt*: 205) Está muy conforme con su elección, dado que el servicio militar contiene justamente el tipo de 'aburrimiento concentrado' que él necesita. Sabe que Georg Gruhl había sufrido la 'cuaternidad del absurdo: la falta de sentido, la falta de productividad, el aburrimiento y la pereza' (Böll, *Dienstfahrt*: 208).

El protagonista declara su oposición a las instituciones cuando comienza su confesión diciendo que a él no le importa lo más mínimo el derecho y la ley y que ni declarararía su edad si no le tuviera tanto respeto a la persona del juez y a las personas de los testigos, y que declarará, aunque no espera que del molino de la justicia salga ni una pizca de verdad. (Cfr. Böll, *Dienstfahrt*: 21) Expresa que espera la condena como si fuese la lluvia o el brillo del sol (Böll, *Dienstfahrt*: 254), es decir, como un acontecimiento de la naturaleza, a la que esta expuesto impotentemente, sin posibilidades de cambiarla. Su delito es una forma de rebelarse y de expresar el desprecio del poder político. Para los ciudadanos, el derecho y la administración institucionalizada de justicia no parecen legitimarse ni políticamente ni por ninguna instancia transcendental.

En relación con la situación económica sin salida del protagonista, el presidente del gremio de carpinteros afirma que lo que se está llevando a cabo es una política fiscal agresiva y sin compasión que perjudica a los artesanos y a las pequeñas empresas y que arruinó a Gruhl. (Cfr. Böll, *Dienstfahrt*: 70) La fuerte presión fiscal lo había llevado al 'estado natural de la legítima defensa' y de trabajar 'en negro'. En contra de la expresión de que el trabajo 'en negro'

delator aunque durante su larga vida ha sido interrogado en muchas oportunidades antes del 33, después del 33 y después del 45. Por este comentario debe pagar una multa de 50 marcos (*Dienstfahrt* 77-78). En segundo lugar, el análisis puede recurrir también a la consideración de la obra de Böll en su totalidad. En ella se encuentra como hilo conductor la denuncia de que las fuerzas totalitarias e inhumanas del nacionalsocialismo han sobrevivido y se han perpetuado en la Alemania de posguerra.

sea el estado natural de la defensa propia, el fiscal argumenta que tal afirmación es 'subversiva', dado que "ningún ciudadano que cumple con la ley puede llegar a una situación de legítima defensa frente al Estado" (Böll, *Dienstfahrt*: 73). El juez, no obstante, responde al fiscal con la objeción de que "en el pasado había muchos ciudadanos que cometieron delitos, no al infringir la ley, sino al cumplirla y que habían practicado la defensa propia que había sido la única posibilidad de la humanidad" (Böll, *Dienstfahrt*: 73). El juez sigue reflexionando que el término natural es totalmente aceptable dado que 'ningún ciudadano en ningún Estado del mundo puede comprender la legislación fiscal y sus consecuencias como algo natural' (Böll, *Dienstfahrt*: 73) Al contrario: "El derecho y la ley se dirigen hasta en su intención contra la naturaleza del hombre" (Böll, *Dienstfahrt*: 74).

En la novela *Ende einer Dienstfahrt* coexisten dos tipos de comunidades políticas: la de la pequeña ciudad de provincia y la del Estado anónimo que tiene su centro de poder en la gran ciudad. Al intentar aprehender conceptualmente la idea de Estado presente en la novela surge la siguiente contradicción: por un lado, está presente la idea moderna de que el derecho en cuanto ordenamiento normativo de la convivencia en una sociedad se contrapone explícitamente a la naturaleza del hombre, mientras que, por otro lado, el hombre tiene, para Böll, una naturaleza esencialmente social y es capaz de desarrollarse naturalmente en la comunidad con otros.

Después de haber agujereado el tanque de combustible, padre e hijo rociaron el jeep con nafta, lo incendiaron con un objeto de pirotecnia de venta masiva durante el tiempo de carnaval (cfr. Böll, *Dienstfahrt*: 62) y, fumando en pipa, se sentaron en un mojón; mientras fumaban, golpeaban sus pipas una contra la otra al ritmo del 'Ora pro nobis' (Böll, *Dienstfahrt*: 48). Al policía que los encuentra en el lugar del hecho declaran como motivo del delito que han prendido el fuego por haber tenido un poco de frío y querer calentarse mediante un 'Häppening' (Böll, *Dienstfahrt*: 43).

Mediante esta novela, Böll descubre tanto el juego de las fuerzas sociales que participan en el intento de minimizar ante la opinión pública el significado social y político de este delito, como así también el encadenamiento de los intereses políticos de poder. (Cfr. Durzak, 1979: 127 - 129) En el contexto de esta denuncia, el arte tiene la función central de hacer visibles las incongruencias e injusticias políticas y sociales, además de informar, esclarecer y educar a la opinión pública. A lo largo de la novela, Böll elabora su comprensión del arte y la relación entre arte y sociedad. No sólo el incendio del jeep ha sido un

Häppening - una forma nueva de arte, una nueva voluntad de expresión que consiste en destruir objetos de valor social y herir el buen gusto -, sino también el juicio mismo.

Durante el desarrollo del juicio debe declarar como perito un profesor de arte quien manifiesta su desagrado en relación con las explicaciones de los responsables. En su ingenuidad, expresaron haber querido calentarse con el fuego, es decir, aludieron a la dimensión pragmática del arte. Sin embargo, un arte sin finalidad, sea esta práctica o social, no concuerda con el concepto de arte de Böll y de los acusados en la novela. Para ellos, el valor material y la finalidad práctica del arte están relacionados con la situación social y política concreta en la que se hallan tanto los artistas como el público. El arte es, en este sentido, situacional, social y político; por ello se encuentra en constante e intrínseca contradicción con el Estado.

En este contexto, cobra relevancia la opinión de una docente pensionada. Su expresión 'imagínate que a todos los soldados se les ocurriera incendiar sus autos o sus aviones' (Böll, *Dienstfahrt*: 121) hace recordar a una expresión de Bertolt Brecht, muy popular en Alemania en los años 70: "Stell Dir vor, es ist Krieg und keiner geht hin." ['Imagínate que haya guerra y nadie concurra.'] El delito de los Gruhl, su acción artística, es una propuesta a la sociedad para imitarlos y para sustraerse a las exigencias absurdas de un Estado que no tiene en cuenta las necesidades de los individuos, que no defiende los valores humanos y cristianos, sino que persigue sólo intereses absurdos de poder.

5.3 La supremacía del compromiso histórico sobre los principios universales

5.3.1 Ética y estética

La situación histórica en la que se encontraron los escritores alemanes de postguerra exigía de ellos de un modo especial una toma de posición y un compromiso con la historia y la realidad. Respondiendo a este desafío definían la memoria y el recuerdo como facultades básicas del hombre y de lo humano al fundamentar su historicidad, porque recién con la continuidad histórica pueden crearse y garantizarse parámetros inmanentes para lo humano. La memoria y el recuerdo generan también el estado de ánimo básico de los personajes de Böll: el duelo como expresión del sufrimiento por un mundo y una historia imperfectos. (Cfr. Jeziorkowski, 1968: 213-214)

Los jóvenes escritores alemanes de postguerra - entre ellos, Heinrich Böll - quienes deseaban 'descifrar la desgracia', 'la suma del sufrimiento' (Böll, *Über mich selbst*: 281), conocían solo una verdad. Böll dice refiriéndose a Wolfgang Borchert³⁵: "La verdad del poeta ... es que ambas batallas, la ganada y la perdida, han sido masacres, que para los muertos no florecen más las flores, que no se hornea más el pan para ellos, que el viento no sopla más para ellos, que sus hijos son huérfanos, sus esposas viudas y que sus padres lloran por sus hijos". (Böll, Borchert: 158.)

Heinrich Böll es uno de los que ha vuelto de esta masacre "y no poseía mucho más que las manos en los bolsillos ... [y] la pasión de querer escribir y escribir" (Böll, *Nobelpreisrede*: 302). Böll se siente obligado a responder al sufrimiento humano y se propone hacer visible las heridas internas de los individuos. En su ensayo "Confesión a favor de una literatura de los escombros" de 1952, Böll expresa acerca de la tarea del escritor en el mundo de postguerra que: "Es nuestra misión recordar que el hombre no existe solamente para ser administrado - y que las destrucciones en nuestro mundo no son solamente de naturaleza externa, ni de modo tan insignificante que uno pueda atribuirse poder curarlos en pocos años." (Böll, *Trümmerliteratur*: 31) Böll dedica su obra a

³⁵ Wolfgang Borchert (1921 - 1947) es un escritor alemán que no sólo debió soportar las vicisitudes del servicio militar y de la guerra sino que, además, estuvo encarcelado durante algunos años por su oposición política al régimen nacionalsocialista. Al regresar a Alemania, en 1945, y en los dos años previos a su muerte a causa de lesiones de guerra, comenzó a escribir sus relatos que testimonian, con un lenguaje despojado, el terror y la destrucción de la guerra y su denuncia de la crueldad inhumana del régimen totalitario de Hitler.

los muertos, a las viudas y a los huérfanos, a los que sufren y a los que fueron destrozados interiormente por la guerra. Ello implica, sin embargo, una responsabilidad especial del escritor para con las víctimas sobre y para las que escribe, como así también para con los victimarios, a quienes también está dirigida su obra como acusación y denuncia.

La “Estética de lo Humano”³⁶, expuesta por Böll en sus clases dictadas como profesor invitado de la Universidad de Frankfurt durante el semestre de invierno 1963/64, parte de la congruencia (cfr. Böll, 1968: 84) de lo ético con lo estético. Esto ubica a Böll en la tradición de la literatura burguesa europea cuyo núcleo de un programa de la literatura realista era justamente la unidad de lo ético y lo estético. (Cfr. Arnold, 1968: 80) Böll, sin embargo, define la capacidad moral del escritor de sentirse afectado y consternado por los sufrimientos humanos como el punto de partida de la decisión moral que antecede los juicios estéticos. Comprende el grado de las heridas internas y de la vulnerabilidad del hombre como expresión de su posición frente al mundo que lo rodea, de la naturaleza de los peligros que corre y del carácter del mundo en que vive. Es la condición previa de un pensar, sentir y obrar humanistas que no entregan la consternación humana a lo estético. (Cfr. H. J. Bernhard, 1985: 84)

Böll – que parte no sólo de la realidad social, política y económica, sino también de la situación espiritual de los hombres en la Alemania de la inmediata postguerra - constata la separación de la sociedad en dos grupos. Por un lado se encuentran aquellos que han participado en las atrocidades del nacionalsocialismo y de la guerra aprovechándose materialmente de los sufrimientos de otros y que siguen su juego inmoral también después de 1945 en la construcción y consolidación de una sociedad de consumo. Por otro lado, están los que han sido ultrajados, explotados y delatados en su dignidad y que en la sociedad alemana de postguerra siguen jugando el mismo papel. Böll se convirtió en el cronista de las penas de los marginados sociales, que después de la guerra no encontraban un nuevo comienzo prodigioso en el ‘milagro alemán’ y que no tuvieron otra cosa que una sensación desesperanzada. Böll se propone construir una estética de lo humano, “una estética del pan en la literatura - del pan que es, en primer lugar, el pan real ...pero que también es más que esto, mucho más: signo de fraternidad, de paz y de libertad ...” (Böll, 1968: 106).

El descubrimiento de lo sublime en las cosas pequeñas, en lo cotidiano, en lo socialmente poco valorado presupone humor (cfr. Lange, 1982: 93), es decir,

³⁶ Cfr. Lange 1982; Wester, 1994b, 1996a, 1996b, 1997a, 1998a y 1998b.

cierto optimismo mínimo y al mismo tiempo dolor por la pequeñez y la finitud humanas (cfr. Böll, 1968: 117). La humanidad del humor -"que nunca tiene sólo una cualidad mundana, sino siempre, aunque sea sólo un grano, una cualidad metafísica" (Böll, Roman: 41) - consiste en "representar en su sublimidad lo que la sociedad trata como basura" (Böll, 1968: 115.). El humor llega a ser para Böll una cualidad de la vida humana y de la supervivencia en un mundo inhumano. "Llorar y reír son características del 'homo sapiens'. Me parece que existe sólo una posibilidad humana del humor: determinar en su sublimidad lo que la sociedad ha declarado como desecho, ha tenido como desechable." (Böll, 1968: 118) La estética de lo humano está anclada en las cosas sencillas de la vida, en la vida cotidiana. La poesía de la vida cotidiana incluye tanto el pan, el calor del hogar y de la comunidad social como así también "cosas tan portentosas como la invención de la rueda, la voz de Homero, la invención del abecedario" (Böll, Poesie: 283; cfr. Böll, Sprache: 297s.; Böll, Rose: 11)).

Las novelas de Böll son intentos de acercamiento a la verdad, son indicio constante de las inseguridades y dificultades de la vida humana. El autor se pone tanto subjetiva como objetivamente al servicio de la verdad, de la verdad de fantasía y de la ficción. Es el abogado de lo utópico que desentraña a través de la fantasía lo humano que puede ser real en el futuro. (Cfr. Herlyn, 1979: 101) En todo lo real y calculable queda un resto de incalculabilidad en la que Böll encuentra justo el espacio en que se revela "la poesía, Dios, la resistencia o ... la ficción" (Böll, Versuch: 31) Böll parte de la base de que no es posible explicar nada de forma total: "Hay demasiados restos inexplicados e inexplicables, provincias enteras de desecho" (Böll, Versuch: 36). En las novelas de Böll, la verdad en su constitución y en su recepción, aparece como procesal y relativa. (Cfr. Jeziorkowski, 1975: 312) Sin embargo, tampoco sería correcto afirmar una actitud fundamentalmente antirracionalista o irracionalista de Böll. Al contrario, Böll pone en duda la tradición de la razón "con los medios justamente de esta razón" y sostiene que "sería muy injusto denunciar esta razón en todas sus dimensiones. Obviamente que esta razón ha conseguido aportar también la duda ... y ... conservar la experiencia con lo que he llamado la razón de la poesía y su memoria" (Böll, Versuch: 45).

Heinrich Böll, como otros grandes novelistas de postguerra, parece ser un antimodelo de aquellos escritores que enfocaron las estructuras anónimas de la sociedad y el desentrañamiento de estructuras sociales opresoras desde el punto de partida de la absurdidad de la existencia humana negando la posibilidad de seguir narrando de forma tradicional y eliminando de sus obras al individuo y al héroe como portadores de sentido. Böll, mientras tanto, concentra su aten-

ción en los sufrimientos de los individuos y desentraña desde allí la culpabilidad como factor personal y social. Comprende la literatura como el medio de un máximo acercamiento del hombre a una verdad finita y como expresión de un compromiso social. Böll, como los otros escritores de la literatura de los escombros, redefinieron el *credo quia absurdum* de Kierkegaard en el programa de creer a pesar de todo, amar a pesar de todo, esperar a pesar de todo. (Cfr. Elsner Hunt, 1985: 123) El imperativo moral del compromiso social e histórico es el fundamento de la “Estética de lo Humano”.

En la novela *Opiniones de un payaso*, Böll revela, en el personaje del payaso Hans Schnier, no sólo la expulsión de un ser inocente y puro de la sociedad corrupta y prostituida, sino que el payaso es simultáneamente el protagonista que desenmascara y acusa la inmoralidad de la sociedad. En este sentido, *Opiniones de un payaso* es también la historia de la automarginación social del artista. El protagonista Hans Schnier es un personaje de doble pertenencia social: proviene de la clase social aventajada, pero se opone a ella. Con ello, Böll parece responder a la advertencia de Gustavo Gutiérrez de amar también a los opresores para liberarlos “de su propia e inhumana situación..., liberándolos de ellos mismos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora. Combatir real y eficazmente, no odiar; en eso consiste el reto, nuevo en el evangelio: amar a los enemigos.” (Gutiérrez, 1975: 357)

El destino de Schnier es lo que en alemán se llama “*Gosse*”, la alcantarilla, el canal al costado de la vereda por el cual los desechos públicos corren hacia las aperturas de las cloacas. Terminar en este lugar significa metafóricamente llegar hasta el grado más bajo de depravación y estar expuesto a la difamación. Terminar en este lugar significa terminar como un indigente, como un miserable pordiosero. Pero aunque el payaso termine cantando en las escaleras de la estación, éste no era su destino inexorable. El había tenido una serie de alternativas reales. Ya al comienzo de la novela sostiene que “Para un payaso que se aproxima a los cincuenta existen dos posibilidades nada más: alcantarilla o palacio.” (Böll, *Clown*: 12-13)³⁷ A Hans Schnier, hijo de una familia adinerada, de ninguna manera le había sido negada la posibilidad del ‘palacio’. Aunque su convivencia con Marie contradecía los deseos de su familia, su padre le ofrece ahora una nueva oportunidad de volver a tener acceso a la riqueza de su familia. Pero Hans la rechaza. Si realmente cree en la alternativa ‘palacio o alcanta-

³⁷ L. Casas traduce aquí: “el arroyo o el asilo” (Böll, *Opiniones*: 12), una versión que no solamente es incorrecta, sino que además tergiversa el sentido de toda la novela.

rilla', su decadencia profesional parece obedecer más bien a una decisión consciente e intencionada. También en este sentido el personaje de Böll sigue las exigencias que Gutiérrez formulara para la Iglesia latinoamericana: la de hacerse pobre y no ostentar riquezas. (Cfr. Gutiérrez, 1975: 381 - 386) Al optar por 'la alcantarilla' en vez de por 'el palacio', el payaso Hans Schnier se solidariza con los marginados sociales y "asume [la marginación social] como un mal para protestar contra ella y esforzarse a abolirla" (Gutiérrez, 1975: 386).

Hacia finales de la novela, cuando su situación lo apremia y lo oprime, se imagina las posibilidades de escaparse de su destino indigente. Piensa en la posibilidad de integrarse a la vida social lujuriosa y frívola de su madre, en su 'Comité central de las asociaciones para la conciliación de diferencias raciales' (Cfr. Böll, *Opiniones*: 30), en participar en las reuniones sociales de su abuelo junto a señores afiliados al partido demócrata-cristiano, en ofrecer su imagen de un capitalista renegado al partido comunista, de refugiarse en la Iglesia evangélica, finalmente también en simular su conversión al catolicismo. Sin embargo, desecha todas estas posibilidades que le prometen seguridad económica, pero que le exigen simular, obrar de mala fe, mentirse a sí mismo y mentir a los demás. En la novela hay muchos indicios más de que la decadencia social del payaso - que, por supuesto, no responde a su voluntad - es consecuencia de su decisión consciente de no permitirle a la sociedad utilizarlo ideológicamente o de dar falso testimonio.

Aunque la actitud del payaso pareciera caracterizarse por la apatía, un dejarse caer, el desinterés y la pasividad, es justamente todo lo contrario: él lucha durante las cuatro horas de su estadía en Bonn por no tener que irse a la estación de tren, por encontrar quien le ayude y lo salve de este destino. Sus llamadas por teléfono son, en el fondo, llamadas de emergencia, llamados de un ser necesitado de ayuda. Durante las pocas horas en su departamento, el payaso sufre una especie de *via crucis*, una lenta crucifixión de un hombre inocente y puro como lo llama el mismo prelado Sommerwild. (Cfr. Böll, *Opiniones*: 131) Sin embargo, aunque al final parece crucificado y expuesto a la burla pública, es él mismo quien toma la determinación de erigirse como un signo de inmoralidad y crueldad de la sociedad. Aunque durante toda la novela, el payaso es representante de los fracasados sociales y personifica, más bien, a un anti-heroe, logra "la purificación, la transfiguración y una apoteosis [que] se da en la naturaleza de los héroes por medio del sufrimiento" (Bauzá, 1998: 131). Tal como exige la teología de la liberación, el payaso se libera de todo aquello que le "impide ser solidario con los pobres y explotados de este mundo" (Manzanera, 1978: 283), aunque este sea un proceso difícil y doloroso.

La indigencia al final de la novela consiste para Schnier en sentarse en la escalera de la estación, cantar acompañado por su guitarra y esperar que los transeúntes arrojen alguna moneda de valor y algunos cigarrillos en su sombrero. Mucho antes de su separación de Marie había comprado una guitarra y le había comentado sus planes de cantar 'a la guitarra canciones compuestas y escritas por él' (cfr. Böll, *Opiniones*: 38) lo que, según Marie, estaría debajo de su nivel artístico. Schnier le había respondido que debajo del nivel de la alcantarilla todavía queda el canal - expresión que ella no había comprendido. (Cfr. Böll, *Clown*:36) Para Schnier, la alcantarilla no es de ninguna manera el nivel más bajo y más despreciable. Al contrario, aquí todavía es visible y se lo puede escuchar; justamente el hecho de que se lo trate como desecho social le da la posibilidad de erigirse en el símbolo de una sociedad inmoral.

El payaso le da la razón a Marie "al calificar de tentativa de evasión mis intentos de interpretar canciones a la guitarra." (Böll, *Opiniones*: 101) Schnier recuerda que su arte había llegado a un límite: "Todas mis tentativas de lirismo fracasaron. Nunca conseguí representar lo humano sin caer en una espantosa ramplonería" (Böll, *Opiniones*: 101). La decisión de cantar a la guitarra en las escaleras de la estación responde a su intención estética de despertar la conciencia de los culpables de su sufrimiento. En cuanto artista, se siente siempre e irrenunciablemente responsable frente a su propia conciencia moral a la que la conciencia estética está subordinada.

La figura del payaso Schnier, sentado en las escaleras de la estación y expuesto a la burla pública, representa la concepción bölleana del artista, del escritor: "un artista no puede más que hacer lo que hace" (Böll, *Opiniones*: 110), dice el payaso. La repetida alusión al títere, otro *leitmotiv* de la novela, alude a un poder y a una fuerza que guían al artista. Según Heinrich von Kleist (1974: 74), el títere es un muñeco inconsciente que se comporta simplemente de acuerdo con las órdenes de un maquinista, de Dios. Pero el payaso desea recobrar el amor de Marie, que constituye el hilo que lo conecta con Dios. Responde al poder que lo empuja a la marginación social con su entrega libre y consciente a la verdad y a la fe. La lucha del payaso consiste en la defensa de la subjetividad y emotividad, es decir, en la defensa de una opción personal frente a un compromiso con los poderes políticos y económicos de turno, y en favor de una sociedad más justa y humana.

Al final de la novela, el payaso representa lo humano personificándolo, se estiliza a sí mismo en una obra de arte, hace de sí mismo un muerto. Su nuevo papel descansa sustancialmente sobre su maquillaje. En el baño había encon-

trado el viejo maquillaje de payaso y se había pintado su cara de blanco. Ya antes, su rostro era el “de un suicida, y cuando comencé a maquillarme, mi rostro era el de un muerto.” (Böll, *Opiniones*: 229) Este proceso de transformación de Hans Schnier se asemeja a lo que Gutiérrez expresa en la *Teología de la Liberación* acerca de la conversión: “Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente. No sólo generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción.” (Gutiérrez, 1975: 268) En un ensayo sobre las máscaras, Böll dice que detrás de cada máscara se esconde algo terrible: “... el rostro inhumano, el rostro de nuestro contemporáneo, desprotegido y expuesto. Es el rostro de Adán, el rostro de Eva, cuando se reconocían, cuando les fue anunciado que debían morir...” (Böll, *Masken*: 176) Con su máscara, Schnier cubre y descubre al mismo tiempo su desprotección, su humanidad, su ser criatura. “Su manera de ver esta sociedad es ... la perspectiva de las víctimas ... Este payaso se desliza dentro de la máscara para poder desenmascarar a los otros: sus máscaras de la inhumanidad.” (Kuschel, 1987: 265) Su máscara no es sólo la máscara de un muerto, desenmascaramiento de lo inhumano, sino también advertencia y recordatorio de la humanidad.

La intención del payaso Hans Schnier - y es lícito suponer que también el la intención del escritor Heinrich Böll - no es defender una idea o un ideal sino despertar en los hombres la humanidad y la compasión. También para Gutiérrez, el único medio para amar eficazmente a los enemigos es enfrentarse con ellos para hacerles ver su responsabilidad en la situación de injusticia y moverlos a salir de ella. (Cfr. Manzanera, 1978: 114) Schnier quiere permanecer en las escaleras de la estación hasta que Marie vuelva de su viaje de bodas. “Si Marie lograba pasar de largo ante mí, sin abrazarme, quedaba aún el suicidio.” (Böll, *Opiniones*: 235) De su reacción no depende sólo su vida, pone la decisión sobre su vida en sus manos, confía y tiene esperanza en su reacción humana y compasiva.

En su ensayo “Entfernung von der Prosa”, de 1970, Böll dice: “En lugar de la guitarra, al final podría tener en su mano una matraca, aunque fuera sólo una matraca de carnaval, que originariamente ha sido un instrumento de advertencia, una especie de alarma antiaérea: ¡Cuidado! Ahí viene alguien que, aunque no lleve una granada bacteriológica en su mano, lleva un bacilo que disuelve órdenes y concepciones tradicionales de orden, tanto física como espiritualmente.” (Böll, *Prosa*: 129) Este es el programa estético que Böll desarrolla en *Opiniones de un payaso* mediante un protagonista que opta por comprometerse solidarizándose con lo que la sociedad desecha.

En la obra narrativa y ensayística de Heinrich Böll, la supremacía del compromiso social sobre el esclarecimiento y la fundamentación teóricos tiene como consecuencia, por un lado, la movilización de la compasión, de emociones y sentimientos del lector, como así también un enérgico ímpetu humanizante y moralizante; por otro lado, este compromiso emocional no suministra elementos para superar las inconsistencias teóricas de sus tomas de posición, las contradicciones entre sus propias asunciones ni cierta ceguera a la hora de proponer soluciones viables para los problemas morales detectados y aceptables de un modo socialmente consensuado que garantice un mejoramiento real de las circunstancias y una convivencia social justa y solidaria.

5.3.2 Eclecticismo teórico

El eclecticismo teórico presente en todas las obras de Böll puede ejemplificarse con las posiciones teóricas presentes en la novela *Ende einer Dienstfahrt*. En esta obra se encuentran diferentes concepciones de Böll que giran en torno a su comprensión de una comunidad política justa y de la relación entre el individuo y las instituciones, entre otros.

En esta obra coexisten dos tipos de comunidades políticas: la de la pequeña ciudad de provincia y la del Estado anónimo cuyo centro poder es la gran ciudad. Al intentar aprehender conceptualmente la idea de Estado presente en la novela surge la siguiente contradicción: por un lado, está presente la idea moderna de que el derecho, en cuanto ordenamiento normativo de la convivencia en una sociedad, se contrapone explícitamente a la naturaleza del hombre, mientras que, por otro lado, el hombre tiene, según Böll, una naturaleza esencialmente social y es capaz de desarrollarse naturalmente en la interacción comunicativa.

Desde un punto de vista histórico, es posible constatar que, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, la relación entre derecho, política y moral ha sido concebida y descrita de forma diferente. (Cfr. Bobbio, Bovero, 1986) Los pensadores modernos, como Hobbes, por ejemplo, consideran que el Estado es una construcción racional de los individuos que se ven expuestos al estado natural de la lucha de todos contra todos y que desean ampararse mediante un pacto social que regula y resuelve los conflictos, garantiza la seguridad de los individuos y promueve la paz. (Cfr. Hobbes, *Leviathan*: XIII) El Estado introduce la desigualdad entre el soberano y los súbditos y reduce la libertad

individual a la que tienden los deseos naturales del hombre. Al renunciar voluntariamente a la libertad individual y someterla a un soberano absoluto, se garantiza la seguridad y la paz y, con ello, la integridad física de los individuos y sus bienes. El poder del soberano no tiene fundamentos metafísicos o teleológicos, como en el pensamiento aristotélico, aunque el pacto fundacional del Estado tiene una base moral: el presupuesto originario del derecho romano de que 'los pactos deben cumplirse'. La seguridad y el bienestar de los individuos dependen del poder del soberano de imponer su voluntad, de dictar leyes y de asegurar su cumplimiento. (Cfr. Hobbes, *Leviathan*: XVII) Los individuos, por su parte, pueden aprovechar esta seguridad para desarrollar libremente - es decir, sin la intervención del poder político - las actividades económicas.

El Estado más abarcativo que está presente en la novela *Ende einer Dienstfahrt* de Böll, no es, de ninguna manera, un Estado liberal moderno sino que representa más bien el estado natural de la lucha de todos contra todos en el que los individuos no pueden desarrollarse libremente. Este Estado coarta las actividades económicas con una fuerte intervención y presión fiscal e induce a los individuos a rebelarse contra él. De esta manera, los ciudadanos no viven en un clima de seguridad y paz, sino que están expuestos a los abusos por parte de este Estado.

Böll está lejos también del ideario de Kant, quien considera que la naturaleza es 'la gran artista que puede hacer surgir la armonía entre los hombres'. (Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*: 217) Mediante el derecho como fuerza coercitiva, la naturaleza logra que el hombre haga lo que debe hacer según las leyes de la libertad: La naturaleza desea irresistiblemente que el derecho salga victorioso y obliga al hombre mediante las inclinaciones egoístas a la formación de un orden estatal y a buscar el entendimiento pacífico por medio del equilibrio de todas las fuerzas y poderes. (Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*: 226). En *Ende einer Dienstfahrt*, el derecho obliga más bien a lo contrario: a la autoafirmación de los individuos en contra del derecho con el fin de superar un estado de injusticia y de poder volver a una situación de equilibrio social y de paz.

En Kant hay, sin embargo, otras ideas que encuentran un fuerte paralelismo en la posición de Böll. Para Kant es indiscutible que "la verdadera política no puede hacer un sólo paso sin antes haber venerado la moral" y que "toda política debe arrodillarse ante el derecho del hombre" (Kant, *Zum ewigen Frieden*: 243). Una política que se compromete con la moral se caracteriza por la compatibilidad de sus acciones referidas al derecho de otros con la opinión pública. (Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*: 250) La crítica de Böll se dirige directamente

a la falta de criterio moral en el poder político. La opinión pública está excluida del juicio justamente para impedir que se conozcan las prácticas absurdas, ineficaces e inmorales de ese Estado. Böll tiene confianza, por consiguiente, en la racionalidad moral y en el sano juicio de los ciudadanos. Sólo los manejos oscuros e intransparentes permiten la perpetuación de este poder inmoral.

No es posible afirmar que el Estado que Böll describe en *Ende einer Dienstfahrt* sea un Estado moderno. Pero en la novela está presente el ideal de una comunidad ética y política en la que están asegurados la justicia y el libre y pleno desarrollo de las personas. Aunque la posición ideológica de Böll en cuanto a la política no puede ser caracterizada como directamente aristotélica, los paralelismos que se pueden constatar entre sus ideas y la filosofía política de Aristóteles justifican la afirmación de que la comunidad que el autor presenta como un ideal tiene semejanzas con la idea aristotélica de la *polis* y que las contradicciones y los conflictos que sufre esta comunidad a causa del poder proveniente de la gran ciudad tiene rasgos de la tiranía en el sentido aristotélico.

Aristóteles, el padre y fundador de la filosofía política, partió del presupuesto de que el hombre tiene por naturaleza la inclinación a vivir en comunidad y a alcanzar y conservar el bien común. (Cfr. Aristóteles, *Política*: I, 1) El objeto de la praxis - el ámbito de las actividades humanas relacionados con la comunidad - es tanto ético como político. El fin de la política es el bien del hombre que puede alcanzarse sólo en la comunidad. Las virtudes, entendidas como virtudes del ciudadano, como las virtudes del hombre dentro de la *polis*, se realizan en el interior del *ethos* comunitario. La ética que promueve la formación individual está subordinada a la política que se ocupa de conseguir el bien común. Dentro de la *polis*, los ciudadanos tienen iguales derechos y obligaciones. Sobre la base de la cohesión política de la *polis*, la justicia y las leyes aseguran la distribución equitativa de las obligaciones y los beneficios de los ciudadanos, "significan la decisión y determinación de lo que es justo, son la regulación de la comunidad política" (Aristóteles, *Política*, I, 1). Su objetivo fundamental es el de fomentar la cohesión política, la concordia entre los ciudadanos y la amistad, la inclinación natural del hombre de vivir en comunidad. La justicia es, en este sentido, el medio para conseguir el fin, el bien de la comunidad.

Las ideas sobre la naturaleza del Estado, del sistema legal y el poder, expresadas narrativamente en la novela *Ende einer Dienstfahrt* de Böll, inducen a una comparación con el ideario político de Aristóteles. Birglar y los pueblos

vecinos tienen rasgos de la *polis* aristotélica (Aristóteles, *Política*: I, 1): conforman una comunidad pequeña cuyos miembros se conocen y están ligados por lazos de parentesco o amistad y, aparentemente, la convivencia y las relaciones humanas se desarrollan de una forma espontánea, cuasi-natural; existe la ayuda mutua y el cuidado de los necesitados; los conflictos se elaboran comunicativamente, teniendo en cuenta las expectativas, las necesidades y los deseos del otro, mediante arreglos en los que cada parte cede en favor del bien común que se puede lograr. Un sistema legal interno, que dependiese sólo de los miembros de esta comunidad, serviría para conservar la convivencia igualitaria, pacífica y armónica.

En cuanto a la distribución del poder, los miembros de esta comunidad son iguales ante el derecho y tienen iguales obligaciones. A lo largo de la novela no se evidencia ninguna jerarquía entre ellos: Gruhl, por ejemplo, dice explícitamente que respeta al juez como persona, no por su investidura. Al contrario, dentro de la comunidad de provincianos, todos los miembros son iguales de antemano. El poder exterior, sin embargo, ha instaurado sus representantes: el poder judicial, cuya presencia torna inhabitable la comunidad cuasi-natural. El poder es extraño a la comunidad, y las personas deben vivir casi como 'extranjeros domiciliados en el propio país'. (Cfr. Aristóteles, *Política*: III, 3). El poder que se ejerce sobre Birglar desde la ciudad hace que este Estado más abarcativo se asemeje a la tercera clase de tiranía que describe Aristóteles: "un gobierno irresponsable sobre súbditos todos de la misma clase ... , con la mira puesta en su propio interés privado y no en los intereses de los gobernados. De aquí que esta autoridad se detente en contra de la voluntad de los súbditos, puesto que ningún hombre libre soporta de manera voluntaria un gobierno de esta clase." (Aristóteles, *Política*: IV, 8) Es por ello que, para Aristóteles, es comprensible y legítimo rebelarse contra un Estado tiránico. (Cfr. Aristóteles, *Política*: V, 2 - 4)

En *Ende einer Dienstfahrt*, el Estado tiránico explota a los súbditos mediante impuestos excesivos y el servicio militar obligatorio con el único objetivo de abusar, a bajo costo, de la fuerza de trabajo. No les ofrece ninguna garantía legal y expone a las personas en las pequeñas comunidades a una situación de inseguridad, de amenaza y de lucha obligada en contra de la opresión política y económica. Esta situación de lucha, sin embargo, no es, en Böll, una situación acorde con la naturaleza del hombre, como correspondería a la idea del Estado moderno, y el Estado no ha sido fundado mediante un pacto social para superar esta situación de inseguridad sino que ha sido impuesto en contra de la naturaleza y la voluntad de las personas con el fin de servir a los intereses de unos

pocos. No se encuentra en esta novela la idea de un Estado moderno moral y humano.

En esta idea de Estado de Böll se refleja el pensamiento hegeliano y marxista. Hegel pretende superar tanto la filosofía política aristotélica como el pensamiento político moderno, inaugurado por Hobbes. Introduce la diferenciación esencial entre Estado y sociedad civil. En la sociedad civil reinan los intereses individuales, la competencia y los conflictos que son regulados por el Estado mediante el derecho. El Estado, cuya génesis debe entenderse históricamente, es expresión de la esencia del hombre como fin en sí mismo y tiene, por ende, un carácter esencialmente moral. A lo largo de su historia, a través de la lucha por la libertad y la justicia, la humanidad ha desarrollado diferentes formas de Estado. El Estado de derecho moderno es resultado de la lucha por el reconocimiento, es decir, del proceso de superación de la dominación del esclavo por el amo y del reconocimiento recíproco. La instauración de la justicia y del derecho como formas históricas de este reconocimiento es un hecho tanto ético como jurídico dado que presupone que en el sistema legal del Estado de derecho se objetiviza el reconocimiento de toda persona como fin en sí mismo.

Marx retoma las ideas hegelianas (cfr. Oelmüller *et al.*, 1977: 49 ss.), pero parte del supuesto de que no es el espíritu humano quien impulsa el desarrollo “de las condiciones jurídicas como de las formas políticas” sino que ellas “radican en las condiciones materiales de la vida” (Bobbio *et al.*, 1991: 936)³⁸. Para Marx, el Estado es una superestructura surgida históricamente mediante los antagonismos naturales de la base material-económica de la vida, de los modos de producción y de las formas de intercambio que originan la génesis del Estado. Los sistemas político y jurídico son expresión de la superestructura condicionada por las estructuras económicas y los modos de producción de la vida material. En la fase del desarrollo de la sociedad civil, el estadio del Estado burgués, las estructuras políticas se han transformado en clases y la propiedad privada se ha emancipado completamente del Estado, por lo que Marx concluye que el Estado “es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época” (Bobbio *et al.*, 1991: 939)³⁹ Para arribar a la sociedad sin clases y a la sociedad sin Estado se deberá pasar por un estadio de la dictadura del proletariado que se caracteriza por la supresión del ejército y de

³⁸ Bobbio cita a Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*.

³⁹ Bobbio cita a Karl Marx, *La ideología alemana*.

la policía, el control popular de los funcionarios públicos, la abolición de la ficticia separación de poderes, la descentralización del gobierno y la toma del poder por el proletariado.

El ideario de Böll está muy cercano a las ideas marxistas. En la novela *Ende einer Dienstfahrt*, la sociedad está gobernada por intereses anónimos y las instituciones estatales han sido usurpadas por un poder que impone a los ciudadanos su ciega voluntad de dominación y de explotación económica. La situación de lucha en la que se encuentra el hombre dentro del sistema económico injusto no tiene salida dado que el poder económico está amparado por el sistema judicial arbitrario. De hecho, no hay división de poderes ni control democrático; y las Fuerzas Armadas son la expresión cabal no sólo de la inmoralidad y la ineficiencia del Estado: su único objetivo es asegurar el poder con la fuerza ciega y absurda.

La idea de una comunidad pacífica, justa, moral y virtuosa - la pequeña comunidad provinciana de Birglar -, que Böll presenta en *Ende einer Dienstfahrt* podría representar la utopía de la sociedad sin clases y sin Estado en el sentido de Marx, tal como podría ser la remembranza de la democracia originaria de la *polis* griega. Allí sería posible convivir pacíficamente, unido por lazos de amistad, resolver los conflictos con prudencia y comprensión, desarrollarse como personas y desarrollar libremente las actividades económicas con el sólo objetivo de conseguir y mantener el bien común. Dado que existe un poder - sea este interpretado como tiranía o como poder capitalista - que no permite la realización de este ideal, Böll defiende el derecho del ciudadano a la rebelión, y expresa simultáneamente la utopía y la esperanza de poder construir una comunidad sin distinciones sociales, políticas o económicas y una democracia originaria como la *polis* en el pensamiento aristotélico. Aunque la idea de un Estado semejante podría ser, por un lado, una regresión histórica, su utopía social y política conlleva un cierto potencial conceptual y crítico, que posibilita vincular la crítica a un Estado sólo formalmente de derecho con el ideal de la realización de valores humanos en una democracia real.

El programa ético anárquico de Böll de la fundación de una nueva sociedad mediante la autoexclusión de las instituciones existentes no puede ser sostenido desde diferentes puntos de vista filosóficos. Según las reflexiones de Otfried Höffe (1986: 230) - quien parte de un enfoque sociológico y distingue las clases de instituciones y la ley de su desarrollo según el tipo de necesidad humana que satisfacen en cada caso -, las instituciones son la condición previa para la realización de la capacidad humana de libertad y apertura al futuro. En la ac-

tualidad, la libertad personal y la subjetividad abierta al futuro son una nueva necesidad antropológica que se ha perfilado durante el proceso histórico que se ha iniciado en el pensamiento político de la Antigüedad, pasando por el cristianismo, el Renacimiento y la emancipación de la burguesía. (Cfr. Höffe, 1986: 231) Esta necesidad expresa la pretensión del individuo de libertad personal, de distancia crítica frente a coacciones sociales, de la primacía - o, por lo menos de un ámbito de protección, para el individuo libre - de la libertad de pensamiento, de fe, de la conciencia, de la opinión, etc. Todas las instituciones - con excepción de los rituales y de algunas instituciones totales (cfr. Höffe, 1986: 241-242) - dejan espacios de libertad y tolerancia dentro de los cuales el hombre desarrolla sus acciones según sus necesidades e intereses individuales. Desde un punto de vista sociológico y psicológico, el hombre necesita de las instituciones básicas de la familia y del Estado para poder vivir y sobrevivir, para crecer, desarrollarse, socializarse como hombre en general. Es por ello que H. P. Schmidt afirme que la institucionalización de las relaciones de sentido y de la acción humanas debe ser considerada un *a priori social*. (Cfr. Schmidt, 1980: 27)

Ciertamente que existen también instituciones en las que se estabiliza justamente la amenaza y la destrucción de la vida - como por ej. el canibalismo o la pena de muerte. La institución como tal no asegura la protección del individuo, ni imposibilita la violencia y la destrucción. Es por ello que, más allá de su función posibilitadora de la libertad individual y de la convivencia social justa y solidaria, no puede dudarse de la conflictividad existente dentro de las instituciones y también entre ellas. Lo que importa, según Höffe, es justamente transformar la apertura al futuro y a la libertad en el parámetro de las instituciones, con lo que, sin embargo, aún no se ha dicho nada acerca de los criterios y los mecanismos de su justificación, ni acerca de cómo deben solucionarse los conflictos.

Según Habermas, el discurso argumentativo - en cuanto principio básico, que es *condición de posibilidad y de validez de la argumentación* (cfr. Apel, 1985b: 399) y base de la formación democrática de la voluntad - tiene que ser comprendido como el único principio de eticidad y como la única forma de arribar a un entendimiento y a un acuerdo válidos dentro de las instituciones (cfr. Habermas, 1975: 104). El discurso argumentativo adquiere, de esta manera, el estatus de meta-institución como "instancia de reflexión, de la crítica o de la legitimación en relación con todas las instituciones concebibles de la interacción y comunicación humanas." (Apel 1986: 167) Apel afirma que "el diálogo racional entre los hombres representa hoy ... una meta-institución autónoma

cuya vinculación a las instituciones de la vida activa consiste justamente en que estas últimas, aunque su carácter vinculante nunca pueda inferirse de un modo científico y universalmente válido, se originan por mediación del diálogo racional." (Apel, 1985a: 213)

Una posición ética anárquica como la de Böll - que no concede ninguna validez a las instituciones como instancias que aseguran la libertad individual y la convivencia social justa y solidaria - no toma en consideración ninguna idea regulativa o parámetro de evaluación de las realizaciones históricas, como lo es la idea de una comunidad ideal de comunicación (libre de coerciones y asimetrías que distorsionen las relaciones interpersonales y que comprometen la justicia de las instituciones). Para poder postular la necesidad de la autocrítica de las instituciones y de sus reformas, transformaciones, modificaciones o adaptaciones debe poder indicarse también el parámetro que pueda garantizar su justicia. La idea de la comunidad ideal de comunicación como ideal de todas las instituciones está presente, aunque de forma indirecta, en los reclamos de Böll respecto de instituciones no comprometidas con el poder y que aseguran la convivencia social justa y humana. Böll - o, mejor dicho, los personajes de sus novelas - se resigna, sin embargo, ante esta comunidad real en la que deben vivir. Aunque sus motivos personales son convincentemente fundamentados por sus experiencias traumáticas, el programa social-anarquista de Böll, sin embargo, adolece también de una unilateralidad: la de esperar la realización concreta e histórica de la comunidad ideal en la real y la de abandonar los reclamos de justicia social de las instituciones auto-excluyéndose de ellas.

Lo que, sin embargo, de forma positiva, ejemplifican los personajes bölleanos es la tensión trágica que todos debemos soportar entre nuestras aspiraciones personales y nuestras convicciones más íntimas y la realidad siempre imperfecta en la que nos toca vivir. Pero sucumbir ante las injusticias, auto-excluyéndose de todo compromiso personal e histórico, equivale no sólo a renunciar a nuestras convicciones sino también a traicionar los reclamos de justicia para todos.

En la postura de Böll no se encuentra el reflejo de una teoría filosófico-política o de una ideología determinada. Al ser un católico confeso, Böll sostiene ideas sustancialistas de la moral política apoyadas en principios con pretensiones de validez universal. Su utopía de un Estado de derecho democrático tiene una base aristotélica y contiene elementos marxistas, por lo que podría caracterizarse a la posición de Böll referida a la legitimidad del derecho y de la



ley como eclecticista, esto es, como un sincretismo de teorías que adolece de contradicciones internas.

La intención narrativa de Böll se ubica en la potencialidad conceptual y crítica de vincular la idea de un Estado sólo formalmente de derecho con el ideal de la realización de valores humanos en una democracia real. En el nivel intertextual, el delito de los protagonistas es su forma de 'hacer justicia' y el informe del narrador cumple con el objetivo de remediar lo que el Estado ficticio no hace: informar a la opinión pública, revelar las prácticas inmorales del Estado y defender la libertad y la dignidad de las personas. Con esta intención, sin embargo, Böll transgrede el nivel estrictamente textual y plantea su crítica y oposición al Estado, a sus instituciones absurdas y a su sistema legal, cuyo único objetivo es mantener la situación de injusticia y el poder opresor y explotador.

5.3.3 Eticidad convencional y moralidad posconvencional

La novela *Ende einer Dienstfahrt* contiene algunos personajes, situaciones y circunstancias que también pueden dar lugar a una evaluación con ayuda de la teoría de desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg. El fiscal, los poderosos que manipulan el desarrollo del juicio, el juez, el presidente del gremio de carpinteros, los acusados mismos y el narrador manifiestan diferentes tipos de valoración moral del comportamiento, de los deberes y de las posibilidades de crítica de los ciudadanos.

En la novela de Böll se encuentra, como hilo conductor y en el nivel de la conciencia moral convencional, una presentación satírica del personaje del fiscal. El es un convencido defensor de la ley y del sistema legal del Estado, la República Federal de Alemania. Aboga en favor de acatar las leyes con todo rigor con el fin de mantener la autoridad y el orden social. Intenta cumplir con lo que entiende que es su deber como representante legal del Estado ante personas que han cuestionado, mediante un delito con rasgos políticos, esta autoridad y legitimidad. Fundamenta la legitimidad de este Estado en el hecho de que se trata de un Estado democrático y de que las instituciones han sido creadas democráticamente. La alusión a la democracia sugiere que los ciudadanos participan efectivamente en las decisiones políticas y concuerdan conscientemente con las instituciones y su funcionamiento real teniendo la posibilidad de modificarlas. El delito que se juzga a lo largo de la novela, no obstante, es una muestra de que la participación democrática es un mero formalismo que no se realiza en toda su extensión. La participación real de los ciudadanos está coar-

tada, además, por el hecho de que los representantes del poder político ponen en juego todas sus influencias para que la opinión pública no reciba las informaciones mínimas para poder participar informadamente en las decisiones. El fiscal mismo se siente defraudado por el poder político porque percibe, hacia el final de la novela, que el poder manipuló el desarrollo del juicio y no permitió que se haga plena justicia cumpliendo las leyes en toda su extensión. El fiscal mantiene una posición que refleja una conciencia moral convencional

El comportamiento de aquellas personas que han orquestado el juicio, tanto de las que dan las órdenes de no informar a la opinión pública como aquellos que las acatan, puede ser considerado de un nivel de conciencia moral inferior al del fiscal dado que no respeta ni el orden democrático ni el derecho público. Ostentan el poder que les ha sido conferido, supuestamente de modo democrático, pero abusan de él para realizar sólo los propios intereses de perpetuarse en el poder. Utilizan medios represivos para lograr sus fines e instrumentalizan, para ello, a las personas. A lo largo de la novela no se llega a saber nada más del funcionamiento interno de este grupo que el hecho de que se encuentran en constante comunicación. Se puede sospechar, sin embargo, que funciona conforme a roles preestablecidos manteniendo las expectativas del grupo y teniendo la lealtad a este grupo como norma suprema de su comportamiento. En suma, funciona conforme a un estadio moral 3 en el sentido Kohlbergiano. Hacia afuera, sin embargo, actúa sometiendo ciegamente a las personas con un régimen de opresión y reprimendas. El sistema legal y el derecho se ven instrumentalizados para matener el control y el orden, y funcionan con el sólo fin de imponer castigo a los que no se someten al poder.

Otros personajes - por ej. el juez, el presidente del gremio de carpinteros y los acusados, como así también la intención narrativa del autor - hacen valer, sin embargo, argumentos no-convencionales, quizá inclusive posconvencionales, dado que aducen principios morales y de justicia universales y exigen una evaluación autónoma, independiente de la autoridad de la ley o del poder, de las situaciones y normas de conducta a aplicar.

En cuanto a los acusados, ambos son personajes que, debido a las circunstancias y a sus convicciones, se encuentran marginados de la sociedad y en conflicto con ella. Inclusive en su vida religiosa viven los valores cristianos independientemente de las normas establecidas y no canalizan su religiosidad en los cánones institucionales de la Iglesia. Aparte de su talento artístico, Georg Gruhl se caracteriza por su razón y fantasía, dones que se oponen a una internalización acrítica de convenciones sociales y que sirven para su crítica y supe-

ración. El incendio del jeep, el 'happening', tampoco se condice plenamente con los cánones del arte académico dado que no sólo tenía fines estéticos sino también prácticos. El delito por el que están ante el juez es expresión de su oposición al régimen establecido y de la denuncia de un poder político inhumano, absurdo, ineficaz y, en última instancia, ilegítimo. En la novela no se detallan las razones que los llevaron a tomar esta actitud. Su religiosidad casi ingenua puede traducirse en una actitud inocente ante la vida en general, en una toma de posición casi instintiva y natural en favor de ciertos valores: el respeto del otro, la dignidad del hombre, la justicia. No hay razonamientos que permitan adjudicarles un nivel de conciencia moral en el sentido kohlbergiano, aunque su comportamiento es anti-convencional y los valores implícitos parecen ser los valores cristianos y de la tradición humanista occidental que sí tienen pretensiones universales.

El presidente del gremio de los carpinteros fue opositor de todos los regímenes políticos: de la República de Weimar, del nacionalsocialismo y de la República Federal. No ha pactado con ninguno de los sistemas políticos. Para él, la oposición al Estado puede llegar a ser una legítima defensa que él define, inclusive, como estado natural. Tampoco en este personaje se encuentra una elaboración racional minuciosa de su actitud anti-convencional, aunque la alusión a la oposición entre Estado y naturaleza representa ya una toma de posición y un planteo teórico rudimentario.

En el personaje del juez, no obstante, puede constatarse una argumentación moral racional - por ejemplo, cuando le explica al fiscal que es posible cometer un delito cumpliendo la ley, y no infringiéndola -, y que la oposición al orden político y legal puede llegar a ser defensa propia y la única posibilidad de comportarse humanamente. Afirma, además, que el derecho y la ley se contraponen explícitamente a la naturaleza del hombre. El juez es un hombre moderno e ilustrado y representante del humanismo occidental. Como tal, sin embargo, lucha en una posición solitaria contra un sistema político y jurídico incapaz de privilegiar las necesidades de las personas, de respetar y amparar la dignidad humana y de institucionalizar una justicia independiente que protege la libertad del hombre. Para él existe una contradicción insoslayable entre un sistema legal, sostenido por un poder político autoritario, y el intento de los ciudadanos de sublevarse, de criticarlo o de modificarlo. Por esta razón recomienda a los acusados buscar la libertad, independizarse de este Estado y situarse de alguna forma fuera de él. Con ello afirma el derecho y la moral individual en contra de la resistencia del poder político y de sus instituciones. Esta actitud es abiertamente anti-convencional, aunque no es posible definirla claramente como pos-

convencional. Sin embargo, cuando durante la proclamación de la sentencia alude a otra instancia que la de los tribunales terrenales y caracteriza la tarea de dictar sentencia como un *via crucis*, recurre, sin dudas, a una autoridad transcendente que establece los límites de toda justicia humana. Los principios éticos que pone en juego de esta manera son parte esencial del *ethos* cristiano. Sin embargo, ellos han tenido siempre la pretensión de universalidad y no son primariamente normas sustanciales sino que se fundan, aunque sobre la base de la fe, en la persona como fin en sí misma, en su capacidad de razón y entendimiento y en la capacidad esencial del hombre de comunicarse con el otro.

Hasta aquí se vislumbra, en la posición expresada por Böll en *Ende einer Dienstfahrt*, una clara crítica a una moral convencional. Esta crítica se basa en los argumentos de que el convencionalismo acrítico no asegura el libre desarrollo de las personas, la igualdad y justicia, la imparcialidad del sistema legal y la realización práctica e institucionalización de principios éticos universales. Para Böll, el arte - el 'happening' de la novela, como su propia obra - es no sólo una expresión estética, sino también, esencialmente, una expresión contextual, social y política, que se encuentra en constante e intrínseca contradicción con la situación histórico-política real. El arte es, para Böll, anti-convencional. Sin embargo, es difícil fijar su posición como claramente pos-convencional, dado que los principios implícitos sobre los que apoya su crítica son no sólo los principios del *ethos* humanista (aunque éstos, sin dudas, pretenden tener validez universal), sino incluso también una determinada interpretación del *ethos* cristiano.

En la novela *Ende einer Dienstfahrt*, Böll critica todo tipo de instrumentalización de las personas y sus necesidades. El derecho, la jurisprudencia, los medios masivos de comunicación con su deber de informar a la opinión pública son inmorales cuando enfocan sólo la consecución adecuada de fines y no tienen en cuenta el bien de las personas, sus necesidades y deseos y cuando no respetan la dignidad humana. La crítica a la instrumentalización de las personas manifiesta, sin dudas, rasgos de una conciencia moral posconvencional.

Aunque Böll ostente una actitud fuerte y expresamente anti-convencional, sus argumentaciones se mantienen dentro de un discurso ético en el sentido de Jürgen Habermas. (Cfr. Habermas, 1991a y De Zan, 1995) Habermas distingue entre el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica y pretende demostrar que son los diversos tipos de problemas que hacen necesarios diversos tipos de razón práctica. La razón práctica trata diferentes problemas, llega a diferentes resultados y, además, parte de diferentes conceptos de voluntad según si busca

solucionar problemas pragmáticos, éticos o morales. (Cfr. Habermas, 1991a: 101)

Los problemas pragmáticos, empíricos y objetivos se refieren a aspectos de la adecuación de los medios al fin. En su solución, los individuos son instrumentalizados igualmente como medios que permiten obtener ciertos resultados y los actores actúan exclusivamente en favor de sus propios intereses. El tipo de voluntad característico de la racionalidad pragmática es “la elección racional del sujeto entre diferentes fines, objetivos posibles en el contexto no problematizado de preferencias o valoraciones de las que se parte” (De Zan 1995: 43; cfr. Habermas, 1991a: 109). La verdad o validez de los discursos pragmáticos depende sólo del saber empírico, no de su aplicación efectiva.

A diferencia de los problemas prácticos, los problemas éticos, referidos al bien, hacen necesario el “esclarecimiento hermenéutico de la autocomprensión del individuo” (Habermas, 1991a: 108) y “la respuesta a preguntas existenciales de la orientación de la praxis vital o del cumplimiento personal de una forma de vida en conformidad con el *ethos* colectivo de la comunidad de pertenencia” (De Zan, 1995: 38; cfr. también Habermas, 1991a: 104). Las personas involucradas en estas reflexiones son tomadas en cuenta sólo en cuanto pertenecen o no al mismo grupo cultural, religioso, político etc. La racionalidad ética que persigue el bien de la propia persona o del propio grupo de pertenencia orienta “los esfuerzos tendientes a su autorrealización, y regula por lo tanto la *capacidad de decisión existencial*” (De Zan, 1995: 43-44). En cuanto al discurso ético, las razones o los fundamentos que se aducen constituyen ya las motivaciones para la “determinación de las actitudes del sujeto y para sus decisiones existenciales” (De Zan 1995: 46; cfr. Habermas 1991a: 109). Aunque sus pretensiones de validez no son universales, sus argumentos idiosincráticos deben ser comunicables y aptos para el reconocimiento intersubjetivo en el marco del mundo de la vida o del contexto sociocultural. (Cfr. Habermas, 1991a: 111)

El discurso de Böll en *Ende einer Dienstfahrt* es primordialmente un discurso ético. Parte de la propia comprensión de los valores específicos de su comunidad de pertenencia y adquiridos durante su propia socialización. Todo su esfuerzo narrativo no es más que el intento de un autoesclarecimiento hermenéutico. En la novela no se excluye a ninguna persona por razones de no pertenecer al cristianismo sino que, por el contrario, Böll incluye, mediante el recurso narrativo del humor, a personajes cuya moralidad ha sido criticada, por ejemplo el fiscal. Pero el discurso de Böll es un discurso interno a su propio *ethos*

católico, renano, alemán de posguerra y no se abre a una perspectiva más general o más universal. Böll tampoco es autocrítico; él critica sin admitir contraargumentos. En el plano existencial, sin embargo, las convicciones políticas de Böll han sido, en toda su obra, una fuerte motivación para la toma de posición en favor del ser humano y en contra de estructuras sociales injustas. Su forma de expresión, la publicación de obras literarias, es, además, una oferta abierta a la discusión con los otros.

Böll no entra, sin embargo en el nivel de un discurso moral. Para Habermas, los problemas morales están referidos a la justicia, es decir, intentan resolver problemas conflictivos entre diferentes sujetos bajo una perspectiva de imparcialidad. Tratan de justificar y aplicar normas que “generan deberes y derechos recíprocos entre los individuos y grupos, y que son susceptibles de obtener un reconocimiento universal, por parte de los afectados, como justas y aptas para la coordinación de la interacción y para la regulación de los posibles conflictos interpersonales y sociales.” (De Zan, 1995: 40) Los resultados a los que arriba la razón práctica en este caso tienen “proyección universal que implica tratar a *los* otros, a todos los seres humanos como iguales, es decir, como personas autónomas y como fines en sí” (De Zan, 1995: 41-42). La voluntad que está en juego aquí es la voluntad libre y autónoma de la persona que se da sus propias normas y que obra conforma a ellas. (Cfr. Habermas, 1991a: 109) Habermas sostiene que esta voluntad - que llega a ser efectivamente autónoma recién cuando logra cumplir los principios morales que ella misma ha dictado - puede realizarse en el mundo de vida real sólo “en la medida en que logra imponer la fuerza de la motivación de las buenas razones sobre el poder de todas las otras clases de motivos e intereses” (De Zan, 1995: 44). Para ello debe insertarse “en los campos de fuerza, en las redes de poder fáctico, para instrumentar ... este poder de la facticidad en el sentido de las exigencias de la validez racional” (De Zan, 1995: 44) En los discursos morales, los presupuestos y valores sobreentendidos pertenecientes al ámbito socio-cultural del sujeto deben haber cedido ante un punto de vista imparcial, supercultural, que posibilita arribar a un punto de vista moral universal. (Cfr. De Zan, 1995: 47)

Aunque critica incesantemente la inmoralidad fáctica de las normas políticas y legales, Böll no se introduce en un discurso moral que indague con profundidad sobre la validez de las normas criticadas o las normas que él mismo defiende. Böll intenta desentrañar la trama de la facticidad; sin embargo, parece que la destruye sin presentar una alternativa más allá del idilio provinciano que racionalmente es insostenible en una sociedad moderna. Hay vestigios de principios universales e intentos de posiciones imparciales, pero no hay personaje

que se haga cargo de las obligaciones sociales o políticas para romper la valla de una democracia corrompida. La utopía del idilio provinciano logra sólo una crítica externa y permanece en el terreno familiar. Aunque la novela es, como tal, un intento de participar constructivamente en una ofensiva comunicativa, las argumentaciones que aporta Böll no son lo suficientemente unívocas, racionales y fundamentadas como para poder tener un peso real en un discurso moral que intente articular el terreno de lo fáctico y el de la validez y como para que puedan ser tomadas como contribución seria en una reflexión sobre la legitimidad del derecho y de la ley en un Estado democrático.

5.3.4 Teoría y praxis moral

En sus novelas, Böll presenta un diagnóstico de la sociedad y la política alemanas de posguerra, caracterizadas por el compromiso entre los poderes políticos y la Iglesia católica. El autor atribuye las estructuras sociales injustas y las actitudes personales inhumanas al fracaso de los cristianos en su misión evangelizadora que se traduce en el fracaso de las instituciones. La imposibilidad de hallar 'la diagonal entre la ley y la misericordia' - motivo central de *Opiniones de un Payaso* - es signo del fracaso de la Iglesia en el cumplimiento de su tarea central y alude no sólo a problemas teológicos y a una crítica del catolicismo por un católico sino a la problemática de conciliar la teoría, los principios universales, las reglas y normas sociales, con la praxis en el sentido de la realización concreta e histórica, más allá de su legalidad dentro de las instituciones sociales, de lo que se ha reconocido teórico-abstractamente como valor.

El panorama de la realidad alemana de posguerra esbozado en las obras de Böll tiene que ver con la polaridad entre la esfera del poder y las necesidades de los individuos. La 'edad de la prostitución', el tiempo de la destitución de los valores humanos, hace alusión al hecho de que los principios superiores, o inclusive con pretensión de universalidad, están subordinados a las exigencias de los sistemas sociales convencionales. Böll critica la convencionalidad de las instituciones, también de la institución de la Iglesia. La crítica a la Iglesia apunta justamente al hecho de que ni defiende ni intenta hacer valer aquellos principios que pueden asegurar la defensa de los derechos, las necesidades y las expectativas de los individuos.

La pregunta por 'la diagonal entre ley y misericordia' alude a la problemática de la mediación entre intereses institucionales y sociales y los intereses y las

necesidades de los individuos. Böll defiende, en primer lugar, lo individual contra la dominación y el asedio de intereses de la sociedad o de instituciones. Para él, la tarea principal del catolicismo reside justamente en la defensa de los intereses y las necesidades del individuo contra los intereses sociales, políticos o económicos. El cristianismo tiene una misión y una tarea especial en este sentido. En *Opiniones de un payaso*, Böll tematiza la relación entre teoría y praxis como problema de la realización y mediatización entre el orden político y social y las necesidades individuales. En este sentido, el cristianismo, sobre todo el cristianismo primitivo, destaca y eleva a mandamiento universal el ponerse al servicio del prójimo, el tener en cuenta sus necesidades.

En las experiencias del payaso, la escuela y todo el sistema educativo no han contribuido a desenmascarar errores históricos, a desmistificar relaciones de poder inmorales y, por ende, la escuela no es una institución que promueva la emancipación de las personas. Böll aboga en favor de una educación que capacite a la persona para desentrañar y reconocer críticamente a los discursos ideológicos. La escuela sirve sólo si los contenidos que imparte permiten desarrollar la capacidad de diferenciar entre verdad y mentira, de reconocer mentiras históricas, de depurar las verdades de las ideologías que las encubren, de desempeñarse en la realidad social como un individuo libre y crítico. Böll destaca la importancia de una formación que no se quede en la mera teoría sino que esté conectada con la realidad y que sirva a la praxis. La articulación entre teoría y praxis, entre el ámbito de las instituciones y las necesidades individuales, no obstante, es posible sólo mediante criterios que permiten conocer y comprender la verdad evaluando críticamente la realidad social. La educación tiene el deber de aportar criterios y principios para ello.

La crítica de Schnier al catolicismo establecido está resumida en la siguiente constatación: “se refugian tras la muralla de sus dogmas y bombardean el mundo con principios dogmáticos, pero cuando se les confronta seriamente con sus »inquebrantables verdades«, se sonríen y apelan a la »naturaleza humana.«” (Böll, *Opiniones*: 132) En lugar de solucionar los problemas cotidianos con amor al prójimo y misericordia, enraizados en las ‘inquebrantables verdades’, los católicos intentan aprehenderlos teórica y convencionalmente dado que, de esta manera, no hace falta un compromiso existencial y sigue siendo posible disfrutar de privilegios sociales y económicos.

En su epílogo a la edición de 1985, Böll recomienda expresamente utilizar el epígrafe de la novela “tranquilamente como una especie de llave” (Böll, *Nachwort*: 260). Este epígrafe - “Lo verán aquellos a los que nada fue anuncia-

do, y comprenderán los que nunca han sabido de él.” - se repite hacia el final de la novela en boca del portero del seminario. La advertencia de San Pablo (Rom. 15, 21) se dirige a los cristianos y los instruye a dedicarse, sobre todo, a los paganos para convencerlos de la verdad de la revelación, es decir, que exige un proceso de educación en la verdadera fe, un proceso cognitivo de ‘ver’ y ‘comprender’. El epígrafe anticipa y resume el programa de Böll: es necesario educar para ‘ver’, es decir, educar en el saber y, al mismo tiempo, educar para ‘comprender’, para comprometerse íntegramente, para internalizar lo aprendido existencialmente y para ponerlo en práctica.

Lawrence Kohlberg (1992) comprende el desarrollo de la conciencia moral como un proceso de internalización de las normas y como el crecimiento de la conciencia de responsabilidad personal que reemplaza las instancias exteriores, contingentes e históricas de legitimación por principios abstractos y universales válidos para todos los hombres. Una diferenciación relevante en el marco de este trabajo es la del nivel II (convencional) y del nivel III (posconvencional) del desarrollo de la conciencia moral. Mientras que en el estadio convencional, el individuo orienta sus acciones en el mantenimiento de la autoridad y del orden social (cfr. Kohlberg 1992: 7; cfr. Habermas 1981: 68; cfr. Rubio Carraedo: 136), en el nivel posconvencional, autónomo o de principios, Kohlberg advierte un esfuerzo por definir los valores y los principios morales, válidos independientemente de la autoridad de los grupos o personas que los mantienen, como así también de la identificación personal con ese grupo. En este nivel, la justicia de una acción se define en función de derechos generales e individuales y de pautas que se han examinado críticamente y que han sido aceptadas por toda la sociedad. (Cfr. Habermas 1981: 69)

Por un lado, este programa de vinculación de la teoría con la praxis rehabilita la racionalidad y los principios universales, también en el sentido de la teoría del desarrollo de la conciencia moral kohlbergiana. La crítica del payaso a las actitudes y prácticas inhumanas se apoya sobre los principios del valor incondicional de la persona y del imperativo del amor al prójimo. Böll hace valer y defiende estos principios abstractos y supracontextuales con pretensión de universalidad que sirven para delatar y criticar el *status quo*, las convencionalidades y los errores de las instituciones. La educación debe tenerlos en cuenta y capacitar a los hombres cognitivamente en su conocimiento dado que estos parámetros ideales y críticos son los que permiten reformar las instituciones y superar, de esta manera, una moral convencional.

Por otro lado, sin embargo, Böll remarca la importancia de una mediación entre los principios abstractos y las situaciones concretas que haga justicia tanto a los principios como a las necesidades de las personas involucradas. La crítica de Böll se dirige, por consiguiente, a la aplicación de la teoría en la esfera de la praxis. Para Böll, ser artista significa "un compromiso vinculante con la sociedad; Böll es, en este sentido, un autor comprometido, y un arte sin finalidad social significa para él un simple juego esteticista con las formas" (Schwarz, 1968: 75). En *Opiniones de un payaso*, al sentarse en las escaleras de la estación de tren, el payaso intenta una acción educativa: hacerles ver sus necesidades a los transeúntes e incitarlos a un comportamiento fraternal. La enseñanza que quiere lograr de esta manera es concreta y se sirve de las circunstancias como ejemplificación de lo abstracto. Éste también puede ser entendido como el programa estético del escritor Heinrich Böll.

La teoría de Kohlberg y las críticas de Gilligan (cfr. 1985) se enmarcan claramente en la polaridad entre 'ley y misericordia' planteada en la novela *Opiniones de un payaso*. La teoría de Lawrence Kohlberg - que, a primera vista, defendería el punto de vista de 'la ley' - debe ser considerada, en primer término, como una teoría cognitivo-racionalista que interrelaciona la conciencia moral con la capacidad cognitiva de emitir juicios acerca de asuntos morales. No es, como se puede afirmar de la 'ética del cuidado' de Carol Gilligan, una teoría que reconstruye la psicología, las experiencias, los sentimientos, las expectativas y las necesidades de los individuos, sino que Kohlberg, por el contrario, excluye esta dimensión individual y el contexto particular de las reflexiones que se orientan a la fundamentación y puesta en práctica de normas sociales universalmente reconocibles y capaces de asegurar una convivencia social justa y pacífica. (Cfr. Habermas, 1991c: 190s.) El mérito especial de la teoría kohlbergiana ha sido la definición de criterios para la superación de una moral de grupos o de instituciones, una moral convencional, hacia una moral posconvencional en la que los valores y los principios morales son válidos independientemente de la autoridad de grupos o de personas. En el nivel posconvencional de la conciencia moral, existe una clara conciencia de lo relativo de los valores y opiniones personales y un correspondiente énfasis en las normas de procedimientos para obtener el consenso. El progreso en el desarrollo de la conciencia moral consiste, entonces, en la creciente despersonalización, descontextualización, generalización y, finalmente, universalización de las normas. Ello permite una actitud crítica y una constante reformulación de las normas vigentes.

Carol Gilligan (cfr. 1985) - cuya teoría parece fundamentar más bien la perspectiva de 'la misericordia' - hace valer, frente a esta teoría racionalista y universalista, una perspectiva ética particular de género. Gilligan desarrolla no sólo las particularidades del concepto de moral de las mujeres sino también el fundamento de una ética de la responsabilidad basada en la atención y el cuidado de los otros, una ética que considera las experiencias, los sentimientos, las expectativas y las necesidades individuales y contextuales. Se apoya en estudios psicológicos que ponen de relieve las diferencias en la formación de la identidad entre hombres y mujeres y que muestran que las mujeres están más capacitadas para experimentar las necesidades y los sentimientos de otros como si fueran propios. En oposición a Kohlberg, Gilligan afirma que el problema moral es un problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, no un problema de derechos y reglas. Por esto, la conciencia moral debe incluir siempre el contexto y las circunstancias individuales. Una ética de la responsabilidad basada en la disposición a la atención y al cuidado de los demás asegura la cohesión del mundo social y defiende las relaciones humanas incluso contra una moral del derecho.

La posición de Böll, tal como se la puede extraer del conflicto del payaso Hans Schnier en la novela *Opiniones de un payaso*, no enfoca prioritariamente ni una posición teórica y racionalista como la de Kohlberg y la defensa de principios universales para la superación de una moral convencional, ni una concepción que prioriza la atención y el cuidado al otro como principio de la acción moral, sino el problema de la aplicación de los principios universales y las normas morales en las situaciones y contextos concretos de la acción social. En *Opiniones de un payaso*, Böll emprende el intento de poner de manifiesto la importancia de una religiosidad que consiste fundamentalmente en la defensa del principio universal del valor incondicional de toda persona y del imperativo moral del amor al prójimo independientemente de su condición social - aunque en la sociedad alemana de posguerra, que el autor encuentra a su alrededor, esto es posible sólo de forma negativa. Él pretende mostrar lo que ocurre cuando un hermano no se pone al servicio de otro. La función fundamental de los principios universales - que para el católico Böll son los valores del cristianismo fundamentables sólo mediante un acto de fe - es la de ser parámetros y correctivos de la realidad social. Lo importante para Böll no es, sin embargo, la defensa de estos principios sino su aplicación y realización en las situaciones concretas; y en relación con las necesidades y expectativas individuales lo importante no es la fundamentación de normas sino la confraternización con los necesitados.

5.3.5 Compromiso e imparcialidad

La novela *Retrato de grupo con señora* es un ejemplo del modo cómo Böll intenta penetrar los hechos históricos, los datos empíricos y las cifras económicas con el fin de desenmascarar las estructuras injustas e inmorales, y defender a aquellos que no estén tenidos en cuenta por los datos científicos: los marginados sociales, los extranjeros discriminados por un racismo subliminal, las personas que intentan rescatar los valores humanos de la omnipotente introducción de parámetros económicos de la productividad y la eficiencia en todos los ámbitos de la vida.

La novela no sólo narra las peripecias de los protagonistas durante el régimen nacionalsocialista, la guerra, la posguerra y la época de la reconstrucción económica de Alemania, conocida como el 'milagro alemán, sino que tematiza expresamente la problemática de la objetividad histórica ante el sufrimiento individual, y problematiza el estatus del discurso ficticio narrativo mismo. Böll introdujo en la novela el personaje del autor que pretende relatar de forma imparcial y objetiva "todo lo concerniente a la vida física, espiritual y amorosa de Leni" y, dado que "Leni es muy reservada y muy poco habladora", se sirve tanto de entrevistas con informantes, como de documentos históricos o enciclopedias y asegura que "lo aquí expuesto puede conceptuarse, con una probabilidad rayana en la certidumbre, de fiel reflejo de la realidad" (Böll, *Retrato*: 9). Según esta primera apreciación, la novela, como 'fiel reflejo de la realidad', pretende representar la realidad histórica, política, social y económica que ha vivido Leni, un personaje ficticio. De esta manera, los hechos ficticios pretenden adquirir, asimismo, el *status* de reales.

En *Retrato de grupo con señora*, Böll manifiesta el humor como la actitud básica de su teoría estética, destruye los valores aparentes y afirma el valor de lo humilde y socialmente insignificante. (Cfr. Grothmann, 1977: 159) El autor mismo es objeto del humor. Durante una gran parte de la novela aparece como el autor omnisciente de la realidad aunque él mismo duda a veces de su capacidad de objetividad e imparcialidad. Al final de la novela, sin embargo, se percató de su pequeñez, al transformarse él mismo en un actor más en las manifestaciones de los personajes en favor de Leni.

El autor busca datos objetivos y consulta las más diversas fuentes de información "para servir a la objetividad, a la justicia y a la verdad, pero también para evitar la adopción de una actitud puramente emotiva, y asimismo para atender a su obligación informadora" (Böll, *Retrato*: 386). Explica que su inte-

rés se debe no sólo a “simpatías, afinidades, ofertas y contraofertas. Lo único que interesaba era la situación objetiva, libre de ideologías y buenos oficios; él ... no tenía poderes para nada ni tampoco se preocupaba de conseguirlos; ... su deseo, si bien posiblemente sólo de forma fragmentaria, pero tan poco fragmentariamente como fuera posible, era investigar su vida; su misión ... no tenía propósito terrenal ni supraterrrenal alguno, sino existencial.” (Böll, *Retrato*: 389) Hacia finales de la novela, concede que “el procedimiento no fue siempre estrictamente legal ni se atuvo en todo a una tónica de absoluta discreción, pero esas leves transgresiones de lo legal y de lo discreto se consagran aquí a una noble causa: la objetividad.” (Böll, *Retrato*: 437) En la novela, sin embargo, la objetividad, la imparcialidad, la búsqueda de justicia y verdad del autor son llevadas al absurdo. A lo largo de la novela, la actitud imparcial y objetiva del autor se resquebraja mostrando inconsistencias e incoherencias a la hora de evaluar sentimientos y valores existenciales. La descripción e información imparciales fracasan ante los sentimientos, ante la necesidad de tomar posición y de evaluar los hechos reales cualitativamente.

Cuando informa sobre la muerte del hermano de Leni y de su primo, constata que Leni pasa, entre abril de 1940 y junio 1941, por una etapa de aflicción. (Cfr. Böll, *Retrato*: 109) En su ademán de objetivismo, busca aclararse, por medio de una enciclopedia, el significado de ‘lágrimas’, ‘llanto’, ‘risa’ y ‘alegría’, ‘bienaventuranza’, ‘dolor’, ‘sufrimiento’ y ‘aflicción’. Finalmente lee que la aflicción ‘afecta tanto más intensamente al individuo cuanto más caros son los bienes dañados [“je höhere Lebensgüter getroffen werden”, (Böll, *Gruppenbild*: 95)] y cuanto más sensible es su carácter.” (Böll, *Retrato*: 112) El autor elige una manera objetiva de concluir: la enorme aflicción en la situación de duelo de la familia Gruyten se debe a que se habían dañado muchos bienes. Prosigue con su intento de aclarar lo más objetivamente posible “... ¿cuáles son los bienes superiores? ¿Quién determina el mucho o poco precio que pueda tener para uno un bien?” (Böll, *Retrato*: 153). En esta búsqueda, los diccionarios no le aportan datos, por lo cual considera que “todavía quedan por descubrir muchos ovnis con muchas computadoras” y se pregunta “¿para qué nos sirve la ciencia? ¿Para meter polvo lunar en una caja o traernos pedruscos estériles, mientras que nadie es capaz ni siquiera de localizar ese ovni que podría informarnos sobre la relatividad de los valores?” (Böll, *Retrato*: 154). Cuando se trata de sentimientos humanos, de estados de ánimo, de problemas espirituales, o cuando están en juego valores humanos, la cuantificación y la objetividad material de la ciencia no son suficientes.

Ya a comienzos de la novela, la objetividad del autor pasa por una crisis. Se siente “víctima de un total desconcierto” (Böll, *Retrato*: 159) cuando busca aclararse mediante los diccionarios una cualidad esencial de Leni: su inocencia. Pero en lugar de una aclaración de este término, encuentra largos artículos sobre el derecho escolar. Comienza a dudar: “¿por fin nos abandona la ciencia?” y expresa, cediendo ante sus propios sentimientos: “Sin ese concepto, Leni, por quien el autor no puede menos que sentir afecto, resultaría incomprensible.” (Böll, *Retrato*: 160) El autor debe elaborar otra situación desconcertante en la que advierte “una decisiva actuación de Leni” (Böll, *Retrato*: 222): El primer día en que Boris trabaja como prisionero de guerra ruso en la floristería de Pelzer, Leni le ofrece una taza de café. “Ofrecer una taza de café a quien no la tenía era, para Leni, algo natural.” Pero no tenía idea “del alcance político de ese gesto” (Böll, *Retrato*: 220). Un colega nacionalsocialista golpea a Boris hasta que se le cae la taza de la mano. Leni, no obstante, la levanta, la limpia y le sirve a Boris otra taza de café. Todo este episodio estaba acompañado por un ‘silencio mortal cargado de tensión’ cuyas características el autor intenta definir con ayuda del interrogatorio de todos los testigos. Además “se sintió obligado a establecer experimentalmente la duración del silencio mortal” (Böll, *Retrato*: 224), y lo calculó en cuarenta y ocho segundos. Después de todo un despliegue experimental, no obstante, añade: “El autor - que de nuevo se ve obligado a intervenir, de manera excepcional - quisiera calificar de nacimiento o renacimiento de Leni ese momento de la vida de ella, o, por decirlo de algún modo, de experiencia central...” (Böll, *Retrato*: 224). Más adelante nota que ‘le había fallado la fe’ (Böll, *Retrato*: 363) y, en otra oportunidad, “reconoce espontáneamente que perdió la cabeza” (Böll, *Retrato*: 375). El nivel de experiencia no sólo se contrapone a toda cuantificación científica y objetiva sino que, además, exige un cambio de actitud, la intervención personal y la toma de posición.

Leni Gruyten es un personaje ficticio que, en el mundo empíricamente real, no podría existir o, por lo menos, no hubiera podido sobrevivir. Es por ello que este personaje adquiere rasgos celestiales y angelicales. (Cfr. Herlyn, 1979: 81) El episodio del ‘silencio mortal’, por ejemplo, muestra claramente cómo Böll procede en relación con su técnica narrativa. No se trata de la credibilidad empírica de los hechos narrados, garantizados por testigos y asegurados mediante experimentos empíricos, sino que el lector está llamado a ponerse a prueba él mismo, a medir su capacidad de compasión y su disposición a correr riesgos en favor de otros y a comprender lo que significa obrar humanamente. La fuerza

de convencimiento no le corresponde a los hechos sino a las decisiones de valor. (Cfr. Bernhard, 1985: 83)

El discurso ficticio narrativo se diferencia esencialmente de cualquier discurso científico, legal, político o económico. Enfoca la realidad desde una perspectiva personal e intenta comprender y explicitar las experiencias de los personajes de tal manera que sean comprensibles por el lector en su calidad existencial. Esto hace imposible, de antemano, la imparcialidad, y pone de relieve los valores subyacentes. No es posible ser valorativamente neutral, tal como lo pretenden las ciencias. La justicia y la verdad presuponen una toma de posición frente a las experiencias y vivencias, pero sobre todo ante el sufrimiento de las personas.

Finalmente, el texto literario puede incorporar en su discurso el afecto, la comprensión y la fe a través de la actividad recreadora del lector. "El proceso poético del relato es en la novela del 'retrato de grupo' simultáneamente un acto ético de atestiguar la verdad." (Kaiser, 1978: 230) Las narraciones del autor ficticio llegan a crear la realidad que es mera posibilidad específicamente humana de vivir en una sociedad signada por la injusticia y el materialismo antihumano. La construcción ficticia de una realidad reconstruye la esencia humana como real, pero no como realizada.

Los personajes presentados defienden conciente o inconcientemente una sociedad, un sistema social, político y económico, en los que el fin último es la solidaridad y el amor al prójimo, y no el beneficio propio y la ambición de poder. Una economía cuyo marco legal permite a algunos beneficiarse a costa de otros, sin asegurar a todos la igualdad de oportunidades e integrar también a los más desaventajados, se burla de los principios cristianos fundamentales. Para Böll, y en *Retrato de grupo con señora*, ni la economía nacionalsocialista ni tampoco la economía social de mercado de la República Federal de Alemania cumplen con estas exigencias morales.

La novela efectúa esta crítica enfocando la historia económica como un proceso de culpa personal, que instrumentaliza a personas para su propio beneficio y que se beneficia de sistemas políticos inhumanos. En oposición a una historia de la economía que se vale de los datos cuantitativos y objetivos de las estadísticas, la novela produce un horizonte cualitativo ante el cual se deben evaluar las acciones de los hombres como individuos responsables para un mundo social. Establece parámetros cuyo eje no es la eficacia económica sino la justicia de los hombres para con los hombres.

El 'milagro alemán' y el 'espectacular crecimiento' de la economía existen, según esta novela, sólo como descripción de cifras macroeconómicas. En la novela no se presenta un 'milagro' que, por un lado, haya introducido un sistema económico y social justo y que, por otro, haya superado el racismo y la discriminación incluyendo a todas las personas que conviven en él: a los más pobres, a las mujeres y a los extranjeros. Ludwig Erhard concede que "siempre se podrá hacer referencia a esta o aquella injusticia; en la mayoría de los casos no se podrá convencer a los acusadores de que la política no ha actuado conscientemente ni se ha dejado llevar por una mala voluntad." (Erhard, 1994: 115) Böll, ni en sus obras literarias, ni en sus escritos teóricos, ni en sus manifestaciones públicas se confesó simpatizante de la política llevada a cabo por Adenauer y Erhard en Alemania después de 1948 sino que, por el contrario, fue siempre su crítico. La comprensión que se desprende de los personajes de la novela - según la cual los patronos sólo continuaron explotando e instrumentalizando a los trabajadores y éstos no tuvieron el respaldo legal y político suficiente como para defenderse de ello -, sin embargo, no se refiere sólo a alguna injusticia sino que pone en duda todo el sistema de la economía social de mercado y la realidad del 'milagro alemán'.

Böll, aunque parece coincidir ampliamente con la Enseñanza Social Católica, - que, por su parte, ha sido tenida en cuenta en la economía social de mercado - critica severamente el modo en que ésta última ha sido implementada; pero su crítica fundamental se dirige contra la continuidad de algunos protagonistas del régimen nacionalsocialista en la economía social de mercado, la falta de fundamentación ética y de conducta moral de los empresarios y políticos. Concretamente, critica la reforma monetaria que privilegió a las mismas personas que se venían beneficiando económicamente desde antes de la guerra y la omisión de destruir los monopolios siderúrgicos. Asimismo critica que el mercado, tal como ha sido institucionalizado en la República Federal de Alemania, no asegura que los actores colaboren en igualdad de condiciones, sino que acentúa la eficacia, el rendimiento y el propio beneficio sin asegurar, como contrapartida, el bien de todos.

Erhard había advertido que existen 'socio-tecnócratas' y 'románticos sociales', "los cuales creen que la variopinta vida de un pueblo se puede diseñar sobre el papel, que entienden el complejo proceso de la interacción de las fuerzas libres como un mecanismo, o que parten de ideas románticas de un orden social que abstrae completamente del hombre, tal como Dios lo creó." (Erhard, 1994: 91) Esta tesis puede referirse a Böll de doble manera. Por un lado Böll expresó, a fines de los años 70, cierta afinidad con la socialdemocracia que

estaba gobernando desde 1972. Más contundente, sin embargo, me parece la acusación de un romanticismo social. De hecho, en la novela *Retrato de grupo con señora*, se representan varias situaciones idílicas, se esboza la utopía social de una confraternización de los hombres para con los pobres y se presenta una protagonista inocente, pura, angelical. La confraternización al final de la novela y la acción y manifestación de solidaridad pueden interpretarse como un llamado de Böll a la desobediencia civil, a la autoexclusión de la sociedad y a la anarquía y posterior conformación de una comunidad nueva basada en el amor al prójimo y en la fraternidad que asegura una convivencia pacífica y justa. La única solución a las injusticias y la discriminación que Böll ofrece es una acción anárquica de auto-marginación que no convence ni por la total ausencia de fundamentación teórica ni por las experiencias históricas, las cuales han mostrado que la anarquía sólo crea más violencia, más violaciones de la dignidad de las personas y más injusticias.

Böll no pone a la discusión teórica en ningún tramo de la novela los principios básicos de las teorías económicas más relevantes de su época. Sin embargo, intenta llevar al absurdo una sociedad en la que la regulación legal de la libertad de la interacción económica en el mercado permite abusar de personas que, por cualquier circunstancia personal, cultural o social, están en desventaja. Critica, asimismo, una economía como la que se llevó a cabo durante el régimen nacionalsocialista en la que el pleno empleo tampoco está al servicio de los hombres y del bien de la comunidad sino que sirve sólo para la adquisición y estabilización ideológica de un poder inhumano. Böll representa las ideas económicas subyacentes a la realidad histórica alemana, como a esta historia misma, mediante personajes que han sido, sea de forma activa o pasiva, sus protagonistas.

Lo que, en cierta manera, Böll bosqueja como ideal casi idílico de una comunidad social económicamente justa y humana es un sistema en el que no existe ni la competencia entre los actores ni diferencias sociales o de clases. Ideológicamente, sin embargo, Böll no fundamenta esta opción ni con la ideología ni con una teoría marxista, sino con valores cristianos. Con ello, está indudablemente más cercano a la Doctrina Social de la Iglesia que de cualquier otra teoría económica. En cuanto a la propiedad privada, ésta debe estar al servicio de los demás y ser el ámbito de preservación de la libertad individual. Esta postura aleja a Böll, ciertamente, de una teoría comunista que reniega, por principio, de la propiedad privada. Böll tampoco condena de forma absoluta ni la libertad económica individual ni la complementariedad entre trabajo y capital, pero

subraya que la justicia y la caridad social deben asegurarse como valores sociales y económicos fundamentales.

Sin embargo, ante la realidad de las injusticias, del racismo, de la discriminación, de la instrumentalización de los más débiles por los más fuertes, ni el personaje del autor de la novela *Retrato de grupo con señora*, ni Böll mismo, pueden permanecer indiferentes, objetivos e imparciales. El discurso ficticio narrativo toma posición e incita al lector a comprometerse. Enfoca la realidad desde una perspectiva personal e intenta comprender y explicitar las experiencias de los personajes de tal manera que sean comprensibles para el lector en su calidad existencial. Esto hace imposible, de antemano, la imparcialidad y pone de relieve los valores subyacentes. No es posible ser valorativamente neutral, tal como lo pretenden las ciencias. La justicia y la verdad presuponen una toma de posición frente a las experiencias y vivencias, pero sobre todo ante el sufrimiento de las personas. La objetividad misma es llevada al absurdo a la hora de tratar con sentimientos humanos, con estados de ánimo y con problemas espirituales, o cuando están en juego valores humanos. Böll exige un cambio de actitud que se oponga a la cuantificación y la fragmentación científica y pseudo-objetiva y que privilegie la intervención personal, la calificación y la toma de posición. Ni la ciencia más exacta es capaz de informar sobre los valores y responder al desconcierto y a la perplejidad moral. La literatura, sin embargo, puede incorporar a su discurso el afecto, la comprensión y la fe. Con ello, sin embargo, le están vedadas la objetividad de la representación y la imparcialidad de los sujetos - autor y lector - involucrados en el proceso de recepción.

6. Conclusiones: la literatura, el mundo de la vida y las normas éticas universales

"Vedar la ética es arbitrariamente empobrecer la literatura. La puritánica doctrina del arte por el arte nos privaría de los trágicos griegos, de Lucrecio, de Virgilio, de Juvenal, de las Escrituras, de San Agustín, de Dante, de Montaigne, de Shakespeare, de Quevedo, de Browne, de Swift, de Voltaire, de Johnson, de Blake, de Hugo, de Emerson, de Whitman, de Baudelaire, de Ibsen, de Butler, de Nietzsche, de Chesterton, de Shaw; casi del universo." (Jorge Luis Borges)

La literatura - una de las artes más antiguas y, al mismo tiempo, más multifacéticas, hecha de lenguaje y producto de la habilidad, virtuosidad y genialidad de los poetas - está esencialmente relacionada con la necesidad del hombre de dialogar con los demás, de expresar sus sentimientos y experiencias y de comprender el mundo en el que vive; es un modo especial que tiene el hombre para indagar su puesto en el cosmos y aprehender su historia. La creación de mundos ficticios ofrece la posibilidad de hacer innumerables y fascinantes experiencias, de conocer mundos irreales y fantásticos, de penetrar en el alma humana, de conocer a los demás y de conocerse a sí mismo. Esta especial relación entre la historia y el universo, entre lo inmanente y lo trascendente, que la literatura elabora por medio de su único material, el lenguaje, la transforma en una fuente de conocimiento de la historia de la humanidad, de las culturas particulares, de los múltiples modos de interpretar la relación con los congéneres, la naturaleza y lo trascendente, y de comprender las vivencias, los conflictos, las hazañas y los fracasos, las penas y las alegrías de los hombres sin más, que se manifiesta en todas las épocas históricas.

La indagación de la relación entre los principios éticos universales y su aplicación a situaciones históricas concretas es parte constitutiva de la ética aplicada. La ética aplicada está estrechamente relacionada con las situaciones históricas, el mundo de la vida y el *ethos*, es decir, con aquellos ámbitos de la vida humana en los que cobran relevancia lo circunstancial y particular, los condicionamientos culturales, sociales y políticos, las costumbres culturales y las expectativas individuales. Esto significa que los temas de las obras literarias y lo que constituye su contenido son relevantes también para la ética aplicada.

El presente trabajo partió de la problemática central de la ética aplicada, a saber: de la aplicación histórica de las normas éticas universales o, expresado de otro modo, de la tensión entre universalidad y experiencia histórica. Los análisis de las diferentes teorías sobre el fenómeno de lo moral y su relación con el

mundo histórico; la presentación de la hermenéutica en tanto teoría de la comprensión de la historia en general y de las obras literarias en especial y la discusión de su alcance y validez; la determinación del género literario épico, sobre todo de la novela, como modo especial del hombre moderno de aprehender su relación con la historia y, finalmente, la exposición y el examen de la obra de Heinrich Böll en relación con su fundamental compromiso con la realidad histórica han tenido la finalidad de esclarecer la problemática de la aplicación histórica de las normas éticas universales y el aporte específico de las obras literarias a estas cuestiones.

A lo largo de la historia de la ética, la dimensión de lo universal y la dimensión del contexto histórico particular, como así también su relación e interdependencia, han sido valuados, sopesados y fundamentados de modo diferente. Desde el punto de vista del mundo moderno, caracterizado por la secularización de los sistemas de orientación última, el punto de partida de la mediación entre lo universal y lo particular ya no puede ser un presupuesto metafísico, como lo ha sido en la tradición filosófica occidental y en el pensamiento aristotélico y cristiano, sino que los pensadores modernos se han empeñado en hallar una instancia autónoma capaz de fundamentar todo conocimiento en general y las cuestiones relacionadas con el comportamiento humano, en especial. Un hito en este desarrollo ha sido, sin dudas, el pensamiento de Kant, quien reflexionó sobre los cimientos metodológicos para el establecimiento de las condiciones de posibilidad como criterios *a priori* y trascendentales de todo conocimiento. Kant revalorizó, además, la dignidad humana, la libertad del hombre y su libre voluntad como fundamentos que permiten establecer de modo inequívoco los principios morales universales. Pero mientras que en el pensamiento aristotélico, la ética estaba integrada en la forma de vida histórica de la *polis*, Kant extrapola la dimensión de las acciones empíricas y el contexto social e histórico al ámbito de la legalidad.

El carácter puramente formal de la ética de Kant ha suscitado diversas críticas como, por ejemplo, la de Hegel, quien intenta revincular los ámbitos de eticidad histórica y de moralidad universal. Diferenciando entre el ámbito de la reflexión sobre los principios formales y el ámbito subjetivo condicionado histórica, política y socialmente, revaloriza la pertenencia a un *ethos* vivido y a una vida ética comunitaria como condición previa necesaria para la moralidad del individuo, como así también el contexto histórico concreto y sustancial en el que necesariamente debe tomarse toda decisión ética. Hegel definió la moralidad como un fenómeno histórico y un logro del espíritu objetivo.

A partir de finales del Siglo XVIII, las revoluciones políticas, la revolución industrial y la revolución de las ciencias y de la tecnología produjeron una profunda reestructuración de las sociedades occidentales y conmocionaron su sustento ideológico. A esto se suma no sólo el hecho del enorme crecimiento del alcance de las acciones humanas, gracias al desarrollo científico-tecnológico, y de la complejidad de las modernas sociedades de masas sino también la pérdida definitiva de los sistemas de orientación última tradicionales, generalmente aceptados y capaces de conferirles sentido a las acciones humanas. El positivismo y el utilitarismo son dos corrientes de pensamiento que, a finales del Siglo XIX, intentan responder a esta nueva realidad aprehendiendo su complejidad y postulando la razón científica como único instrumento capaz de esclarecer al sujeto acerca de la corrección de las acciones. A principios del Siglo XX, Max Weber intenta recuperar la ética para el ámbito social y político y postula una ética de la responsabilidad. Partiendo del pluralismo de los sistemas de valor tradicionales, Weber introduce la diferenciación tajante entre ámbito privado y público, relegando los valores y las normas sustanciales al ámbito privado y postulando, para el ámbito público, una neutralidad valorativa.

La ética comunicativa o ética del discurso - con Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas como sus fundadores y representantes más destacados - puede ser considerada como un intento comprensivo de los diferentes planteos históricos y sistemáticos de articular el ámbito de lo universal e ideal con la historia. Su preocupación ha consistido, en primer lugar, en recuperar un concepto de racionalidad propio de la interacción social y capaz de hacerle frente tanto a la tesis de la neutralidad valorativa de la racionalidad científica y a las críticas a la racionalidad occidental totalizadora como a la defensa de un irracionalismo de lo contingente e inconmensurable de la existencia humana.

Según Apel y Habermas, la racionalidad consensual-comunicativa representa la racionalidad de la interacción social vinculante para el ámbito público y es intersubjetivamente válida, puesto que posibilita la búsqueda de una solución racional de los conflictos de intereses mediante un consenso y no a través de acciones estratégicas y de la instrumentalización del otro. Asumiendo el giro lingüístico de la filosofía analítica, Apel y Habermas reconocen la racionalidad propiamente filosófica en el discurso argumentativo, el cual constituye un *a priori* irrebable para todo pensamiento filosófico y para cualquier pensamiento con pretensión de validez intersubjetiva. Su crítica al solipsismo metódico de la filosofía trascendental kantiana estipula la comunidad de comunicación como su supuesto lógico-transcendental. De esta manera, la ética supera el concepto de una razón monológica como instancia de validación del conoci-

miento, y el lenguaje pasa a representar el rol decisivo de la reflexión ético-filosófica.

Más allá del presupuesto *a priori* del lenguaje, sin embargo, la ética del discurso tiene en cuenta el desarrollo histórico y las condiciones sociales y políticas puestas de relieve por la hermenéutica, por un lado, y la teoría crítica, por otro, y establece, con ello, la base para vincular la fundamentación racional de normas éticas universales con la historia y el mundo de la vida. La comunidad de comunicación histórica es indispensable para la racionalidad comunicativa y para toda comprensión intersubjetiva, y el mundo de la vida constituye el lugar trascendental para el entendimiento intersubjetivo. El discurso argumentativo pasa a representar el lugar de problematización, crítica y restablecimiento de las condiciones de comunicación reales y la instancia de validación del entendimiento obtenido en la acción comunicativa. Apel defiende que los presupuestos trascendentales de todo discurso argumentativo constituyen, además, un impulso emancipatorio necesario que se desprende de la pragmática trascendental y de la fundamentación última de toda norma ética.

El principio de aplicación definido por Apel a partir del principio habermasiano de universalización pone de relieve el carácter de la ética del discurso como ética de la responsabilidad que no sólo persigue el objetivo de supervivencia de la humanidad y de su emancipación en el sentido de realizar las condiciones ideales de comunicación en el mundo de la vida signado por los sistemas de autoafirmación, sino que, además, considera las condiciones reales y su influencia sobre las consecuencias y efectos colaterales de las acciones. Por ello, más allá del principio de universalización, en el ámbito de la aplicación debe valer un principio de aplicación histórica que tenga en cuenta la exigibilidad de las normas que permite obtener el resultado intencionado con fundamentos éticos universales sin lesionar, en el mundo de vida histórico, los intereses y las necesidades de los afectados.

La ética del discurso, pragmático-trascendentalmente fundamentada, representa, por consiguiente, uno de los planteos más consistentes de una ética que, sin abandonar la pretensión de validez universal de los principios éticos, aborda explícitamente los condicionamientos y las limitaciones de su aplicación histórica. La ética del discurso mantiene, además, las pretensiones de validez universales y no desconoce las tensiones y los dilemas que se le plantean a la conciencia moral del hombre cuando debe actuar en el mundo cotidiano.

Mediante el análisis de Habermas de los diferentes usos de la razón práctica es posible elaborar la particular importancia del autoesclarecimiento herme-

néutico con el fin de resolver cuestiones relacionadas con la vida buena, con las contradicciones y los conflictos, y de arribar a decisiones existenciales de valor. La decisión en favor de una forma de vida se toma siempre teniendo en cuenta un horizonte biográfico social y cultural, y encuentra su sentido sólo en conformidad con el *ethos* colectivo de la comunidad de pertenencia.

Las reflexiones acerca del alcance y los límites que la utilización de obras literarias puede tener para la dilucidación de la problemática de la aplicación históricamente situada de las normas éticas universales deben situarse en este contexto de discusión filosófica. Los estudios hermenéuticos, sobre todo la hermenéutica literaria, han elaborado conceptos centrales como los de tradición, prejuicio, comprensión de sentido y de incidencia de lo ideal en las experiencias históricas, que deben tenerse en cuenta al discutir la aplicación de las normas éticas universales a situaciones históricas concretas y que son centrales para la definición del papel de la literatura para la comprensión hermenéutica de las particularidades e implicancias de los contextos históricos de aplicación.

La estética produce definiciones y determinaciones de tipo conceptual que aportan algunos elementos para la dilucidación del alcance y de los límites de la utilidad de obras literarias para el esclarecimiento de la problemática de la aplicación históricamente situada de las normas éticas universales. Las posiciones teóricas relativas a la articulación entre literatura, conocimiento y ética pueden diferenciarse, por un lado, por la relación específica que establecen entre un ámbito ideal - cognoscible por el hombre mediante el arte - y las percepciones y las emociones y, por otro lado, por la defensa de la independencia de un ámbito ideal-trascendental de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento del ámbito de las experiencias empíricas como lo son las estéticas. A estas posiciones se suma, en la actualidad, el posmodernismo, que niega la posibilidad de aprehender de modo total la complejidad de la realidad y que comprende el arte como vehículo de un conocimiento intuitivo y concreto en el que están activos y presentes, prioritariamente, lo irracional, lo emotivo, lo sensitivo y lo instintivo.

En relación con las diferentes reflexiones de la estética, la hermenéutica se ha convertido, durante el Siglo XX, en una disciplina filosófica que no sólo permite discernir las cuestiones relacionadas con el conocimiento, la historia y el lenguaje, sino que ha sido relevante también para otras disciplinas - como para la historia o la filología - y, además, a través de la indagación de la comprensión hermenéutica de los textos, para articular la teoría del conocimiento con la

estética y la ética. La comprensión del sentido es no sólo el método propio de la hermenéutica sino también un concepto epistemológico básico que parte del papel fundamental del lenguaje y de la historia para todo conocimiento. En este concepto de comprensión de sentido se vinculan los ámbitos de lo abstracto y de lo concreto, de lo intelectual y de lo sensitivo-emocional, de la idealidad y de la historia.

El pensamiento hermenéutico de Gadamer gira en torno del papel fundamental del lenguaje para el conocimiento y la mediación entre la historia y lo universal. La experiencia hermenéutica universal está en la base de todo conocimiento posible y es, como tal, siempre histórica y finita. Toda experiencia y todo conocimiento del hombre acontecen y se transmiten dentro de la tradición y mediante el lenguaje. La tradición es, por un lado, un legado histórico y cultural y se transmite, por otro, en toda experiencia comunicativa. Aunque puede tomarse distancia reflexiva entre la historia y la tradición, por tratarse de una constitución lingüísticamente, el hombre parte siempre y necesariamente de un contexto histórico particular. Por ello, según Gadamer, todo lo que puede comprenderse está inmerso en la tradición en tanto que precomprensión y horizonte de sentido de la realidad: al comprender la realidad, el sujeto efectúa una mediación entre la tradición y el presente. Es en este contexto en el que la comprensión hermenéutica de textos literarios cobra importancia para la ética, dado que en el proceso de autocomprensión del hombre y en la búsqueda de sentido están siempre implicadas las cuestiones del bien y su relación con la verdad.

El modo de comprender los textos literarios es experimentar. La creación artística en tanto ejercicio lúdico involucra al individuo también de modo existencial, dado que puede hacer diferentes tipos de experiencias, distanciándose no sólo de su situación histórica concreta sino también de las experiencias hechas con el texto, con el fin de comprender su sentido verdadero. Más allá de las diferentes interpretaciones del fenómeno de la experiencia estética, ésta consiste no sólo en el distanciamiento de la realidad y en la comprensión de lo experimentado; el lector debe poner en juego, además, su propio horizonte histórico de sentido, con lo cual las obras literarias se relacionan de modo particular con cada situación histórica de lectura y comprensión. La riqueza de experiencias, de evocaciones de sentido y relaciones con la realidad revelan el potencial de conocimiento de la comunicación literaria. En tanto forma de conocimiento, la literatura no se sirve de un lenguaje objetivo, abstracto y sistemático para expresar la verdad sino que, al contrario, mediante un lenguaje poético, imaginativo, icónico y metafórico el texto literario ofrece al lector la posibilidad de obtener conocimientos a través de la experiencia.

Desde un punto de vista epistemológico, no obstante, la esencial historicidad de toda comprensión, la estructura de prejuicios subyacente a todo acto de comprensión, su dependencia insuperable de los horizontes históricos y la efectividad de la tradición en la historia efectual hacen problemático determinar de modo unívoco la posibilidad de arribar, mediante un acto de comprensión, a la verdad en el sentido de una verdad supracontextual e intersubjetivamente válida. En el contexto de estas discusiones, Habermas y Apel han analizado las principales posiciones de la hermenéutica en relación con la validez de los actos de comprensión y de su posible validación por medio de discursos argumentativos.

Habermas considera que la hermenéutica, al no establecer una instancia independiente de la historia y la tradición, no ha podido trascender las limitaciones de sus propios pre-conceptos, creencias, ideales, criterios y normas y no ha logrado escapar a la circularidad entre comprensión y precomprensión. Basándose en su determinación de los diferentes intereses de conocimiento (técnico, práctico y emancipatorio), Habermas muestra que la hermenéutica no ha tenido en cuenta el interés emancipatorio, y con ello, no se ha percatado de las relaciones de dominio y de poder que coaccionan los procesos de comunicación y que distorsionan el entendimiento. Es por ello que la hermenéutica no satisface las características de una ciencia social crítica y emancipatoria, capaz de revelar las estructuras que imposibilitan o distorsionan los procesos comunicativos sociales.

Una ciencia social crítica debe cuestionar, mediante la crítica de las ideologías, la validez del conocimiento obtenido hermenéuticamente a través de un análisis de las estructuras de dominio y de poder social, inmanentes al uso del lenguaje. La crítica de Habermas a Gadamer se refiere prioritariamente a una complementación de su concepto de hermenéutica por el de la crítica de las ideologías y por una teoría de la competencia comunicativa. Una hermenéutica literaria tampoco puede sustraerse al desafío de contemplar, en sus interpretaciones y análisis, el factor de las estructuras sociales alienantes y distorsionantes de la comunicación. Para que lo comprendido tenga validez, tiene que ser posible someterlo a la crítica y problematizar sus pretensiones de validez. La teoría de la competencia comunicativa y la definición de las pretensiones de validez de todo acto de habla es el instrumento teórico mediante el cual Habermas logra complementar la hermenéutica con una perspectiva crítica.

Habermas llega a la conclusión de que los actos de habla literarios no cumplen con las pretensiones de validez, dado de que los textos literarios permane-

cen limitados por la vida cotidiana. Según Habermas, la realidad ficticia de los textos literarios carece de la fuerza ilocucionaria, de los contextos de acción, liberan al lector de tomar posición ante situaciones conflictivas reales y no establecen la relación entre significado y validez, es decir, que las pretensiones de validez de verdad, rectitud y veracidad son vinculantes sólo en el nivel intratextual. Es por ello que Habermas concluye que los actos de habla literarios son actos de habla ilocucionariamente depotenciados. Según Habermas, el texto literario permanece cautivo en su autorreferencialidad, y la 'distancia estética' que dispensa al lector de involucrarse activamente con la realidad ficticia lo desvincula de tomar en serio y de problematizar las pretensiones de validez.

En relación con la pretensión de la comprensibilidad es posible demostrar que la estructura del texto literario es esencialmente ambigua en el sentido de que establece no sólo una referencia consigo misma sino que también se refiere a un hecho extratextual. Los textos literarios cumplen de una manera especial y característica con la pretensión de comprensibilidad, porque establecen una 'relación reflexiva con el proceso de comunicación'; dado que ellos, para constituirse como tales, se construyen sobre la base de la relacionalidad necesaria, expresa o implícita, con ellos mismos. Dado que el lector de un texto literario sabe cómo debe interpretar los hechos narrados, es decir, sabe que se trata de hechos ficticios con los que, sin embargo, el autor pretende decir algo sobre el mundo real, es posible que la literatura emita mensajes y que logre expresar algo que los actos de habla argumentativos o discursivos no pueden expresar. El lector de un texto literario no comprende la pretensión de verdad dentro de un texto literario de la misma manera que en un acto de habla cotidiano. La literatura dice algo sobre el mundo porque el sentido del texto no permanece dentro de los límites textuales sino que se construye a lo largo del desarrollo de la narración y gracias a marcadores textuales y a campos de referencias semánticos durante el proceso de lectura.

Según la diferenciación habermasiana entre los enunciados en tanto acciones comunicativas que están siempre inmersos en contextos extralingüísticos y los discursos en los que los enunciados lingüísticos están admitidos sólo temáticamente es posible afirmar que en las acciones comunicativas se presupone la validez de los contextos de sentido, mientras que en los discursos pueden tematizarse las pretensiones de validez problemáticas y restablecerse argumentativamente (es decir, dando razones y fundamentos) el entendimiento problematizado en una acción comunicativa. Para poder afirmar que el acto de comunicación literario cumple con las anticipaciones contrafácticas que menciona Habermas, se presupone que el entendimiento es posible a través del texto litera-

rio, que el entendimiento obtenido es real y que el texto literario mantiene la expectativa de intencionalidad y legitimidad. Los textos literarios contribuyen al conocimiento y son epistemológica y éticamente relevantes en la medida en que realicen la puesta en duda, el cuestionamiento, la revelación de contradicciones entre las normas institucionalizadas o la utopía de situaciones de comunicación ideales. El lenguaje literario es ficcional y metafórico; no es un lenguaje argumentativo; sin embargo, comparte con el discurso el hecho de que no son acciones comunicativas relacionadas claramente con una situación social sino que en los textos literarios se tematizan estas situaciones de interacción. Los actos de habla literarios no son siempre y de por sí actos de habla ilocutionariamente depotenciados.

De acuerdo con la diferenciación habermasiana, el acto de habla literario es un caso de discurso histórico, y tiene mucha similitud con el discurso terapéutico, el cual fomenta la producción de un consenso mediante la reflexión. Los discursos literarios pueden ser comprendidos como una clase de discurso histórico que cumple con las pretensiones de validez y que contribuye a la discusión y problematización de aquellas condiciones sociales, políticas y culturales en el mundo histórico que distorsionan las situaciones de comunicación reales, que no sólo revelan estructuras de dominación y de poder sino que, además, esclarecen los mecanismos psíquicos, las relaciones interpersonales y las constelaciones problemáticas existenciales distorsionantes de una percepción y comprensión no-coercionada y autónoma. Para la validación intersubjetiva de los mensajes, los análisis y los sentidos de las obras literarias en cuanto discursos históricos, sin embargo, no es posible prescindir de que los tematice en el marco de un discurso argumentativo, en el sentido apeliano de un discurso primordial. La validez de los actos de habla literarios permanece limitada por el mundo de la vida del lector mientras que no se someta a ser validada en un discurso argumentativo.

Mientras que para la ética aplicada en tanto disciplina filosófica es central el cuestionamiento de la relación entre los principios éticos universales y su aplicación a situaciones históricas concretas, la literatura sondea, primariamente, las situaciones históricas concretas, las acciones de los hombres, los condicionamientos concretos de su situación existencial, los condicionamientos y las limitaciones de todo obrar según normas éticas y su aplicación con el fin de comprender lo universal en lo particular o, al menos, las relaciones supuestas o el sentido subyacente. Al contrario de la ética filosófica, la literatura parte de las tensiones y los dilemas que se le plantean a la conciencia moral del hombre cuando debe actuar en el mundo cotidiano y en la tragicidad propia de la condi-

ción humana, de las decisiones y de sus implicancias existenciales, de los condicionamientos históricos y de las limitaciones reales de todo obrar moral.

La novela en tanto género literario típico de la Modernidad juega un papel particular no sólo en el proceso de comprensión de la verdad sino que es, fundamentalmente, un instrumento de rehabilitación de la búsqueda de un orden metafísico y de normas de orientación última como así también un modo de elaboración de las crisis y de los conflictos de las sociedades modernas. En este sentido, la novela es el género literario que expresa la conciencia de crisis metafísica, moral, existencial o social; además, retoma las contradicciones, lo irracional y el conflicto como núcleo de lo narrado y como punto de partida de la búsqueda de unidad, de valores y de comprensibilidad. Es por ello que, a partir de la Modernidad y de la secularización, a través de la novela se ha mantenido una relación entre los contenidos de la crítica social y de las creencias, las normas y los valores religiosos. Aunque a partir de finales del Siglo XIX se ha comenzado a dudar de la función simbólica y ejemplar de los personajes y de los sucesos narrados, las novelas del Siglo XX siguen jugando el papel de agentes de crítica social, de reflejo y explicación de los problemas y conflictos de la sociedad enajenada, como así de la búsqueda de sentido existencial.

Los sucesos políticos del Siglo XX, sobre todo las guerras mundiales, los regímenes totalitarios y el holocausto, la instauración de una sociedad enajenada y de masas, pero también el avance de las ciencias y la penetración de todos los ámbitos de la vida mediante los inventos de la ciencia y los productos tecnológicos han conmovido la confianza en la narrabilidad y comprensibilidad del mundo. La pérdida de la fe en el lenguaje y la negación de la posibilidad de comunicarse, la afirmación de la ausencia de racionalidad y de cualquier sistema de valores generalmente aceptados, la derrota de la esperanza cristiana y su capacidad de sustentar lazos personales y vestigios de solidaridad, de la idea de progreso y de las promesas de una sociedad justa culminan, en los años 50, en la literatura del absurdo. Hacia finales del Siglo XX, el posmodernismo sostiene sólo la posibilidad de una subjetividad frágil, y la literatura posmoderna se comprende como reflejo de la inabarcabilidad e incomprensibilidad de la situación y como comentario de la falta de una perspectiva de futuro. Con estas posiciones naufraga, de pleno, tanto el significado del contexto social y la convicción de que las acciones prácticas puedan tener significado, como la idea del posible aporte de la literatura a la ética y de su articulación con la comprensión de la historia.

Paralelamente a estas corrientes filosóficas y literarias, hubo autores creyentes que han retomado la problemática religiosa y se han ocupado de los problemas sociales y de su dimensión religiosa, pero también escritores sin compromiso confesional que, en vista de un mundo masificado, anónimo y alienado, siguieron planteando la pregunta por el sentido y por la posibilidad de reconocer normas sociales vinculantes que aseguren la justicia y la paz. Además, a mediados del Siglo XX, Jean-Paul Sartre definió - a partir de su pensamiento existencialista complementado con una visión marxista de las relaciones sociales - la función fundamental del escritor de comprometerse con la historia y de contribuir, mediante su acto de creación, no sólo a la autoliberación sino también a la liberación de los demás.

El presente trabajo ha presentado la obra del escritor alemán de posguerra Heinrich Böll como ejemplo de un intento de articular la ética con la estética. La elección de este autor estuvo basada en la consideración de diversos aspectos relacionados con su biografía y su obra, como por ejemplo, su reconocimiento internacional, la relevancia de su obra en el proceso de reconciliación del pueblo alemán con sus vecinos después de la Segunda Guerra Mundial y, sobre todo, la toma de posición explícita en sus obras frente a los problemas políticos y sociales de la Alemania de posguerra, su compromiso social, su denuncia de injusticias y su reclamo relacionado con la necesidad de asumir las responsabilidades históricas. Böll ha sido, además, un católico confeso que, sin embargo, no exceptuó de sus críticas a la institución Iglesia.

La relevancia de su sustento religioso reside en que éste ha sido el punto de partida de su toma de posición política, social y moral. La misericordia, la compasión, la solidaridad con todo ser humano, el favorecimiento de los pobres y desaventajados y, no en última instancia, la fe en la racionalidad del hombre, en la posibilidad de entenderse mutuamente y de hallar la verdad son, en la obra de Böll, valores y criterios que orientan y caracterizan su análisis de la realidad histórica. La realidad histórica que elabora en sus obras narrativas se centra en la guerra y la destrucción de las relaciones humanas, en el tiempo de posguerra, de pobreza y mercado negro y en la época del nuevo auge de la economía alemana conocido como el 'milagro alemán'. Con el fin de explicar lo acontecido y de identificar a los responsables, Böll analiza las relaciones de poder; el sinsentido de ciertos mecanismos tanto del sistema político nacional-socialista como del sistema democrático de la inmediata posguerra y las culpas personales de aquellos que, llamándose católicos, no hacen realidad lo que confiesan de palabra. Su objetivo último es redescubrir lo sublime del ser humano

y, en este sentido, intenta rescatar y reconstruir una “Estética de lo humano” que prioriza lo ético antes que lo estético.

El compromiso de Böll con la historia y con los hombres – sobre todo con los que han sufrido, con los pobres, los desaventajados y marginados - se plasma en todas sus obras y abarca todos los temas relacionados con la situación política contemporánea. Mediante interpretaciones de las obras de Böll, este trabajo ha mostrado que es posible elaborar su posición ética implícita, que se fundamenta, por un lado, sobre su compromiso social inspirado por el sentimiento de la compasión y la misericordia y, por otro, sobre una postura de anarquismo ético en relación con las propuestas concretas de acción. A partir de esta fundamental toma de posición, Böll recoge diferentes problemas políticos, sociales y económicos y los interpreta desde su perspectiva particular: la fe cristiana. Los valores en favor de los cuales esgrime todos sus argumentos son la misericordia cristiana, la opción por los pobres y la esperanza en la posibilidad de construir una sociedad nueva, justa, solidaria y humana. Dado que estos valores, estas esperanzas e ilusiones, sin embargo, no parecen poder cumplirse en la realidad histórica Böll se muestra ambiguo en relación con la legitimidad del uso de la violencia y propone, además, un anarquismo ético-político.

A la hora de evaluar teóricamente las diferentes posiciones de Böll y de analizarlas a partir de concepciones teórico-filosóficas, hay que constatar la existencia de inconsistencias y contradicciones. Sobre todo, si se pretende arribar a conceptualizaciones con validez intersubjetiva, es necesario tener en cuenta que el pensamiento de Böll parte del presupuesto substancial fundamental de los valores cristianos, que si bien tienen pretensión de universalidad y representan normas aceptadas de modo general por las grandes religiones del mundo, no deja de ser un punto de partida ideológico que, en un discurso argumentativo, debería ser sometido a la crítica. Su utilización arbitraria de conceptos, posiciones y definiciones, la indecisión acerca de una toma de posición posconvencional o anti-convencional, unida a una crítica del convencionalismo y una simultánea recaída en ideas convencionalistas, su priorización de la praxis sobre la teoría y, por último, su defensa vehemente de la imposibilidad del escritor de ser imparcial y objetivo son muestras de que sus discursos literarios carecen de legitimidad entendida como resultado obtenido mediante la exposición crítica de los propios planteos con argumentos y contraargumentos, gracias a los cuales sería posible arribar a un consenso y conferir validez intersubjetiva a las propias posiciones.

No hay dudas de que, en cuanto obra literaria, ni Böll ni ningún otro autor están obligados a someter sus textos a ningún tipo de instancia que valide lo expresado argumentativa e intersubjetivamente. La particularidad del discurso literario consiste justamente en el hecho de que su sentido es construido por los lectores y durante los infinitos procesos de lectura, de que su sentido está inseparablemente vinculado con las experiencias históricas y los contextos particulares de los lectores y de que los múltiples procesos de lectura son, al mismo tiempo, procesos de recreación mediante los cuales se genera la riqueza, la referencia a los contextos históricos concretos y la actualidad siempre renovada de toda obra literaria.

La literatura, por no ser discurso argumentativo y por no tener la obligación de coherencia, claridad y objetividad conceptuales, no ofrece argumentos que luego se comprueben o refuten en el sentido de los enunciados teóricos, sino que las realidades ficticias en las cuales los diferentes personajes corporizan actitudes, opiniones e, inclusive, argumentos, son comprendidos por el lector como experiencias propias. Aunque las actitudes, las opiniones y los argumentos vertidos por los personajes sean refutados o corroborados de diferentes modos - en diálogos argumentativos ficticios, mediante acciones contradictorias o por la simple descripción de su sufrimiento físico o psíquico que despiertan la compasión del lector -, la defensa de valores cristianos universales y los análisis de la realidad y de la aplicación de los valores y las normas a la realidad histórica no ocurre de modo argumentativo, emocionalmente descomprometido, objetivo y sistemático sino mediante el intento de despertar en el lector fuerzas emocionales como la compasión y el amor al prójimo. El lector es quien debe comprender las reacciones de los personajes y reconstruir la trama argumentativa ausente en el nivel intratextual. En esta reconstrucción del sentido confluyen lo expresado por el texto mismo, la fuerza de lo narrado sobre la convicción del lector, como así también sus experiencias del mundo. Böll, como todos los poetas y narradores, pone en marcha, con sus creaciones, múltiples procesos cognitivos y emocionales de comprensión, interpretación e interpelación que producen en los lectores un gradual conocimiento y entendimiento de la realidad. La verdad comprendida no se relaciona sólo con la realidad narrada a nivel intratextual, sino también con la realidad actual del lector en tanto punto de partida de su horizonte propio de sentido.

Todas las problemáticas teóricas expuestas trascienden la obra literaria misma y deben ser indagadas a partir del análisis de su alcance y de su consistencia desde una perspectiva filosófico-teórica. Entre ellas se encuentran cuestiones como, por ejemplo, si es históricamente correcto el análisis bölliano de

la realidad social, política y económica de la Alemania de posguerra; de sus subsistemas y dimensiones específicos; de la determinación de las condiciones sistémicas e individuales de aplicación, como así también, si su percepción de las situaciones específicas - las cuales se traducen en dificultades y dilemas para aplicar correctamente las normas y los valores - se condice con la realidad. Habría que analizar, además, si es apropiado su análisis de la situación espiritual de los hombres en la Alemania de la inmediata postguerra. Estas preguntas pueden ser dilucidadas sólo mediante estudios y análisis específicos de la historia política alemana, de la sociología o de la psicología social y de masas que no pueden ser abordados en el presente trabajo ni tampoco es su propósito. Sin embargo, parece legítimo afirmar que las obras narrativas de Böll pueden contribuir a esclarecer aquellas investigaciones que indagan sobre las múltiples situaciones históricas y los modos en que los sistemas políticos o económicos, las actitudes personales y las conductas institucionales afectan a las personas, involucran su bienestar y felicidad e influyen sobre las decisiones reales que deban tomarse.

La diferencia entre los discursos histórico-ficticios y los discursos argumentativos es de importancia decisiva a la hora de defender la posibilidad de una ciencia social crítica, capaz de develar estructuras de dominación, poder, injusticias, desigualdad y falta de solidaridad. Si bien la literatura puede participar en este proceso de crítica, sólo la validación intersubjetiva de los juicios de valor le confiere la fuerza vinculante indispensable para transformarse en un discurso emancipatorio y liberador.

Tendría que haber quedado en claro, que quienes confunden el discurso literario con el discurso argumentativo y niegan la diferencia fundamental entre literatura y ciencia o entre literatura y filosofía, desconocen también la especial posibilidad del discurso filosófico-argumentativo de emitir enunciados válidos más allá de las situaciones históricas, de los contextos particulares y de las preferencias personales. Esto no desmerece el papel esclarecedor de los textos literarios en el ámbito práctico y la función relevante de la literatura en el análisis y la dilucidación éticas de los problemas y conflictos en el contexto de las de los discursos históricos y de las situaciones concretas de aplicación de las normas morales.

Bibliografía

a. Sistema de citación

Los libros y los artículos son citados en el texto con indicación del nombre del autor o de los autores, el año de publicación y, dado el caso, la página de la que ha sido extraída la cita. En las referencias, las obras citadas aparecen por orden alfabético y según el año de la publicación.

Las obras de autores clásicos reunidos en 'obras completas', los ensayos compilados y las novelas de Heinrich Böll, se identifican, en el texto, mediante una palabra clave y representativa de su título; no se señala el año de la publicación.

b. Traducciones

La traducción de todos los textos que se citan en castellano, cuya fuente original es el alemán, ha sido realizada por la autora de esta tesis.

c. Abreviaturas usadas

Aristóteles, <i>Etica Nicomaquea</i>	<i>Etica Nicomaquea</i> , en: Aristóteles, <i>Obras</i> , p. 1167 - 1310
Aristóteles, <i>Poética</i>	<i>Poética</i> , en: Aristóteles, <i>Obras</i> , p. 77-107
Aristóteles, <i>Política</i>	<i>Política</i> , en: Aristóteles, <i>Obras</i> , p. 1403 - 1569
Böll, <i>Billar</i>	H. Böll (1984), <i>Billar a las nueve y media</i>
Böll, Borchert	"Die Stimme Wolfgang Borcherts. Nachwort zu Wolfgang Borchert, »Draußen vor der Tür und ausgewählte Erzählungen«", en: H. Böll, (1985f), <i>Zur Verteidigung der Waschküchen</i> , p. 156-160
Böll, Brief	"Brief an einen jungen Katholiken", en: H. Böll (1985f), <i>Zur Verteidigung der Waschküchen</i> , p. 257 - 272
Böll, Bundesrepublik	"In der Bundesrepublik leben?", en: H. Böll (1985a), <i>Briefe aus dem Rheinland</i> , p. 219 - 223

- Böll, *Clown* H. Böll (s.a.), *Ansichten eines Clowns*
- Böll, *Dienstfahrt* H. Böll (s.a), *Ende einer Dienstfahrt*
- Böll, *Fähigkeit* "Die Fähigkeit zu trauern", en: H. Böll, (1985b), *Die Fähigkeit zu trauern*, p. 166 - 176
- Böll, *Freiheit* "Die Freiheit der Kunst. Dritte Wuppertaler Rede am 24. 9. 1966", en: H. Böll (1985d), *Heimat und keine*, p. 224 - 228
- Böll, *Gruppenbild* *Gruppenbild mit Dame*, en: H. Böll, *Romane und Erzählungen 1971-1976*
- Böll, *Kunst* "Kunst und Religion", en: H. Böll, (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen*, p.314- 318
- Böll, *Las Casas* "Erinnerung an Las Casas", en: H. Böll, (1985b), *Die Fähigkeit zu trauern*, p.229
- Böll, *Leserbrief* "Leserbrief an die Süddeutsche Zeitung", en: H. Böll, (1985c), *Ende der Bescheidenheit*, p. 245 - 248
- Böll, *Masken* Böll, H., "Masken", en: H. Böll, (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen*, p. 176 - 180
- Böll, *Mehrwert* "Vom Mehrwert bearbeiteten Papiers", en: H. Böll (1985a), *Briefe aus dem Rheinland*, p. 241 - 244, 243
- Böll, *Nachwort* Böll, H., "Nachwort 1985 zu »Ansichten eines Clowns«", en: H. Böll (1985b), *Die Fähigkeit zu trauern*, p. 260-263
- Böll, *Nobelpreisrede* "Rede zur Verleihung des Nobelpreises", en: H. Böll, (1985c), *Ende der Bescheidenheit*, p. 301-303
- Böll, *Opiniones* H. Böll (1980), *Opiniones de un payaso*
- Böll, *Poesie* "Poesie des Alltäglichen. Über Thornton Wilder, »Wir sind noch einmal davongekommen«", en: Böll, H. (1985a), *Briefe aus dem Rheinland*, p. 283 - 284
- Böll, *Prosa* "Entfernung von der Prosa", en: H. Böll, (1985c), *Ende der Bescheidenheit*, p. 128-131
- Böll, *Quelle* "Keine so schlechte Quelle", en: H. Böll, (1985d), *Heimat und keine*, p. 173 - 181
- Böll, *Retrato* H. Böll (1981), *Retrato de Grupo con señora*
- Böll, *Roman* "Über den Roman", en: H. Böll (1985a), *Briefe aus dem Rheinland*, p. 39-41
- Böll, *Rose* "Rose und Dynamit", en: H. Böll (1985a), *Briefe aus dem Rheinland*, p.11 - 12

- Böll, Sprache "Die Sprache als Hort der Freiheit. Rede, gehalten anlässlich der Entgegennahme des Eduard-von-der-Heydt-Preises der Stadt Wuppertal am 24.1.1959", en: H. Böll (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen*, p. 297 - 301
- Böll, Steht uns bei "Steht uns bei, Ihr Heiligen!", en: H. Böll, (1985b), *Die Fähigkeit zu trauern*, p. 43-49
- Böll, Trümmerliteratur "Bekennnis zur Trümmerliteratur", en: H. Böll, (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen*, p. 27 - 31
- Böll, Über mich selbst "Über mich selbst", en: H. Böll, (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen*, p. 280 - 281
- Böll, Versuch "Versuch über eine Vernunft der Poesie. Nobelvorlesung, gehalten am 2. Mai 1973 in Stockholm", en: H. Böll, (1985e), *Man muß immer weitergehen*, p. 30-46
- Böll, Waschküchen "Zur Verteidigung der Waschküchen", en: H. Böll, (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen*, p. 294-296
- Böll, Wie, Was "Das wahre Wie, das wahre Was", en: H. Böll, (1985d), *Heimat und keine*, p. 187 - 192
- Hegel, *Ästhetik* G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik. I*, en: G. W. F. Hegel, *Werke*, Tomo 13
- Hegel, *Phänomenologie* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en: G. W. F. Hegel, *Werke*, Tomo 3
- Hegel, *Philosophie des Rechts* G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: G. W. F. Hegel, *Werke*, Tomo 7
- Hobbes, *Leviathan* Hobbes, Th. (1966), *Leviathan*
- Kant, *Urteilkraft* I. Kant, I., *Kritik der Urteilkraft*, en: I. Kant, *Werke*, Tomos IX y X
- Kant, *Zum ewigen Frieden* Kant, I., "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf ", en: I. Kant, *Werke XI*, p. 195 - 251
- Platón, *República* Platón, *La República, o de la Justicia*, en: Platón, *Obras completas*, p. 653 - 844
- Platón, *Teeteto* Platón, *Teeteto, o de la Ciencia*, en: Platón, *Obras completas*, p. 892 - 941

d. Referencias

- Adorno, Th. W. (1954), "Form und Gehalt des zeitgenössischen Romans en: *Akzente* 1, p. 410 -416
- Adorno, Th. W. (1958), "Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman", en: Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 61-72
- Alonso Schökel, L. (1997), "Hermenéutica a la luz del lenguaje y la literatura", en: J. Domínguez Caparrós (comp.), *Hermenéutica*, Madrid: Arco/Libros, p. 183 - 203
- Angehrn, E. (1992), "Dialektische Ethik", en: A. Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik*. Band 1: Neuzeit, Tübingen: Francke, p. 204 - 230
- Apel, K.-O. (1976b), *Transformation de Philosophie. Band I: Das a priori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1984), "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en: H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 15 - 31
- Apel, K.-O. (1985 a), *Transformación de la Filosofía. Tomo I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1985 b), *Transformación de la Filosofía, Tomo II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1991), "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en: K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, con una introducción de A. Cortina, Barcelona: Paidós, p. 147 - 184
- Apel, K.-O. (1997), "Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenz in Habermas' Faktizität und Geltung (Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken)", versión alemana publicada en italiano bajo el título: "Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettonica della differenziazione dei discorsi in Fatti e norme di Habermas. Terzo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas", en: Karl-Otto Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione con Habermas contro Habermas*, Milan: Angelo Guerini, 1997, p. 261 - 368; el ensayo ha sido publicado recientemente en el libro K.-O. Apel (1998), *Auseinandersetzungen*, Frankfurt: Suhrkamp,
- Apel, K.-O., (1986), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa
- Apel, K.-O., A. Cortina, J. de Zan, D.J. Michelini (eds.) (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, en: Aristóteles, *Obras*, ed. por F. de P. Sarrach, Madrid: Aguilar, 1973, p. 1167 - 1310

- Aristóteles, *Poética*, en: Aristóteles, *Obras*, ed. por F. de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1973, p. 77-107
- Aristóteles, *Política*, en: Aristóteles, *Obras*, ed. por F. de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1973, p. 1403 - 1569
- Arnold, H. L. (1968), "Bölls Poetik des Humanen", en: W. Lengning (ed.), *Der Schriftsteller Heinrich Böll. Ein biographisch-bibliographischer Abriß*, München: dtv
- Austin, J. L. (1962), *How To Do Things With Words*, Oxford
- Balzer, B. (1975), "Humanität als ästhetisches Prinzip - Die Romane Heinrich Bölls", en: Beth, H. (ed.), *Heinrich Böll. Eine Einführung in das Gesamtwerk in Einzelinterpretationen*, Kronberg: Scriptor, p. 1 - 27
- Basave Fernández del Valle, A. (1968), *Filosofía del Quijote. Un estudio de antropología axiológica*, 2da. ed. México: Espasa Calpe, 1968
- Bauzá, H. F. (1998), *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, México: FCE
- Beckel, A. (1965), *Mensch, Gesellschaft, Kirche bei Heinrich Böll. Mit einem Beitrag von Heinrich Böll: "Interview mit mir selbst"*, Osnabrück: Fromm
- Beller, M. (1984), "Tematología", en: M. Schmeling (ed.), *Teoría y praxis de la literatura comparada*, Barcelona, Caracas: Alfa, p. 101-133
- Bengoa Ruiz de Anzúa, J. (1992), *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona: Herder
- Bernhard, H. J. (1985), "Bewahrung des Humanen", en: *Neue deutsche Literatur* 33,2 p. 77-85
- Bobbio, N. et al. (1991), *Diccionario de Política*, 2 Tomos, México: Siglo Veintiuno
- Bobbio, N., M. Bovero, (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México: FCE
- Böll, H. (1967), *Wo warst du, Adam?*, München: dtv
- Böll, H. (1968), *Frankfurter Vorlesungen*, München: dtv
- Böll, H. (1972), *Und sagte kein einziges Wort*, Frankfurt: Ullstein
- Böll, H. (1978), *Das Brot der frühen Jahre*, München: dtv
- Böll, H. (1980), *Opiniones de un payaso*, traducción de L. Casas, Barcelona: Bruguera
- Böll, H. (1981), *Retrato de grupo con señora*, traducción de a. Sánchez Avalos, Barcelona: Bruguera
- Böll, H. (1984), *Billar a las nueve y media*, trad. de M. Fontseré, Seix Barral, La oveja negra, Colombia, 1984

- Böll, H. (1985), "Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Über Gott, Jesus und Christus", en: Kuschel, K.-J. (ed.), *Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur*, München, Zürich: Pieper, p. 64 - 76
- Böll, H. (1985a), *Briefe aus dem Rheinland. Schriften und Reden 1960 - 1963*, München: dtv
- Böll, H. (1985b), *Die Fähigkeit zu trauern. Schriften und Reden 1984-1985*, München: dtv, 1985
- Böll, H. (1985c), *Ende der Bescheidenheit. Schriften und Reden 1969 - 1972*, München: dtv
- Böll, H. (1985d), *Heimat und keine. Schriften und Reden 1964 - 1968*, München: dtv
- Böll, H. (1985e), *Man muß immer weitergehen. Schriften und Reden 1973 - 1975*, München: dtv
- Böll, H. (1985f), *Zur Verteidigung der Waschküchen. Schriften und Reden 1952 - 1959*, München: dtv
- Böll, H. (s.a.) *Gruppenbild mit Dame*, en: H. Böll, *Romane und Erzählungen 1971-1976*, Gütersloh: Bertelsmann
- Böll, H. (s.a.), *Ansichten eines Clowns*, Gütersloh: Bertelsmann
- Böll, H. (s.a.), *Billard um halbzehn*, en: H. Böll, *Ansichten eines Clowns, Billard um halbzehn*, Köln, Lingen, p. 197 -428
- Böll, H. (s.a.), *Ende einer Dienstfahrt*, Gütersloh: Bertelsmann
- Böll, H. (s.a.), *Gruppenbild mit Dame*, en: H. Böll, *Romane und Erzählungen 1971-1976*, Gütersloh: Bertelsmann
- Böll, H., (1981), *Haus ohne Hüter*, München: dtv
- Böll, H., L. Kopelev (1981), *Warum haben wir aufeinander geschossen?*, Bornheim-Merten: Lamuv
- Brauneck, M. (1976), *Der deutsche Roman im 20. Jahrhundert, Band II. Analysen und Materialien zur Theorie und Soziologie des Romans*, Bamberg: Buchner
- Bredella, L. (1980), *Das Verstehen literarischer Texte*, Stuttgart: Kohlhammer
- Bühler, K. (1978), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Frankfurt: Ullstein
- Burger, R. (1994), "Das Denken der Postmoderne. Würdigung einer Philosophie für Damen und Herren", en: A. Berger, G. E. Moser (eds.), *Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne*, Wien: Passagen Verlag, p. 29 - 40
- De Zan, J. (1995), "Etica y moral en Habermas", en: *Éticas del Siglo*, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Santa Fe, Rosario, p. 23 - 72

- De Zan, J. (1997), "Ética, derecho y política en Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (Contribución a la problemática de 'justicia y eficiencia')", en: D. J. Michelini et al. (Eds.), *Eficiencia y justicia social. Desafíos a América Latina*. II Jornadas Internacionales del ICALA, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, p. 32 - 60
- De Zan, J. (1999), "Identidad y universalidad. La hermenéutica de Paul Ricoeur frente a los desafíos de la globalización", en: *Erasmus* 1, 69-83
- Derrida, J. (1983), *Grammatologie*, Frankfurt: Suhrkamp
- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos
- Durzak, M. (1979), *Der deutsche Roman der Gegenwart. Entwicklungsvoraussetzungen und Tendenzen*, Heinrich Böll, Günter Grass, Uwe Johnson, Christa Wolf, Hermann Kant, 3^{ra} ed., Stuttgart: Kohlhammer
- Dyserinck, H. (1981), *Komparatistik. Eine Einführung*, Bonn: Bouvier
- Eco, U. (1988), *Einführung in die Semiotik*, Autorisierte deutsche Ausgabe von J. Trabant, 6.A. München: Fink
- Elsner Hunt, I. (1985), *Krieg und Frieden in der deutschen Literatur. Vom Barock bis heute*, Frankfurt, Bern, New York: Lang
- Erhard, L. (1994), *Economía social de mercado. Su valor permanente*, Madrid: Rialp
- Esslin, M. (s.a.), *The Theatre of the Absurd*, London: Penguin Books.
- Ferrater Mora, J. (1990), *Diccionario de Filosofía*, T. 2, Madrid: Alianza, Artículos: "Estética", p. 1031 - 1035; * - 1495.
- Figueroa, P. R. (1998), "Instrumentos Legales en la Toma de Decisiones Médicas en Cuadros Crónicos terminales", en: *Bioética* (Revista publicada pelo Conselho Federal de Medicina, Brasilia), 6, 1, p. 7 - 12
- Foucault, M. (1984), *Las palabras y las cosas*, Barcelona: Planeta; orig.: Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París: Gallimard, 1966
- Gadamer, H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Niemeyer (3^{ra} ed. 1972)
- Gadamer, H.-G. (1974), "Hermeneutik", en: J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T. III, G-H, Basel, Stuttgart: Schwabe, col. 1061 - 1073
- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sigueme
- Gadamer, H.-G. (1997a), "Histórica y lenguaje: una respuesta", en: R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, p. 95 - 106
- Gadamer, H.-G. (1997b), "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", en: R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, p. 107 - 125

- Gadamer, H.-G. (1997c), "Texto e interpretación", en: J. Dominguez Caparrós (comp.), *Hermenéutica*, Madrid: Arco/Libros, p. 77 - 114
- Geissler, R. (ed.) (1979), *Möglichkeiten des modernen deutschen Romans. Analysen und Interpretationsgrundlagen zu Romanen von Thomas Mann, Alfred Döblin, Hermann Broch, Gerd Gaiser, Max Frisch, Alfred Andersch und Heinrich Böll*, 7ma. ed. Frankfurt a.M.: Diesterweg
- Gilligan, C. (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Trad. de J. J. Utrillo, México: FCE (original: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1982)
- Goetze, K.-H. (1985), *Heinrich Böll: "Ansichten eines Clowns"*, München: Fink
- Gripp, H. (1984), *Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch - Zur kommunikationstheoretischen Begründung der Vernunft bei Jürgen Habermas*, Paderborn: Schöningh
- Grothmann, W. H., (1977), "Zur Struktur des Humors in Heinrich Bölls *Gruppenbild mit Dame*", en: *The German Quaterly*, p. 150 - 160
- Gülich, E., W. Raible (1977), *Linguistische Textmodelle*, München: Fink
- Günter, K. (1988), *Der Sinn für angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt: Suhrkamp
- Gutiérrez, G. (1975), *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 7. ed. Salamanca: Sigueme
- Habermas, J. (1971), "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 101 - 141
- Habermas, J. (1975), "Zu Gadamer's >Wahrheit und Methode<", en: Apel, K.-O., C. v. Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas, J., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1975), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1986), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1987a), *Teoría de la acción comunicativa. T. I: Racionalidad e la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1987b), *Teoría de la acción comunicativa. T. II: Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1989a), *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Buenos Aires: Taurus

- Habermas, J. (1989b), "Teorías de la verdad", en: J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, p. 113 - 158
- Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México: Altea, Taurus, Alfaguara / Taurus Humanidades
- Habermas, J. (1991a), "Vom praktischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", en: J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 100 - 118
- Habermas, J. (1991b), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós/ICE, UAB
- Habermas, J. (1991c), "Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)", en: K.-O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D.J. Michelini (eds.) (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica, p. 174 -205
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt, (= Habermas, Faktizität)
- Harth, D. (1982), "Literarische Kommunikation", en: D. Harth, P. Gebhardt (eds.), *Erkenntnis der Literatur. Theorien, Konzepte, Methoden der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Metzler, p. 243 - 265
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Tomo 7, Frankfurt: Suhrkamp, 1970
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Tomo 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1970
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik. I*, en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Tomo 13, Frankfurt: Suhrkamp, 1970
- Heidegger, M. (1954), "... Dichterisch wohnet der Mensch... ", en: *Akzente* 1, 57 - 71
- Hengst, H. (1982), "Die Frage nach der »Diagonale zwischen Gesetz und Barmherzigkeit«. Zur Rolle des Katholizismus im Erzählwerk Bölls", en: *Text & Kritik: Heinrich Böll*, 3^{ra} ed., p. 99-113
- Herlyn, H. (1979), *Heinrich Böll und Herbert Marcuse: Literatur als Utopie*, Lampertheim: Kübler
- Hillebrand, B. (1980), *Theorie des Romans*, 2. A. München: dtv
- Hobbes, Th. (1966), *Leviathan*, Neuwied: Ullstein
- Höffe, O. (1986), "Ordnungsbedürftigkeit und Zukunftsoffenheit des Handelns", en: K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (eds.), *Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, T. I, Frankfurt/M: Fischer, p. 224 - 246
- Höffe, O. (1992), "Ethik des kategorischen Imperativs", en: A. Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik. Band 1: Neuzeit*, Tübingen: Francke, p. 124 - 150

- Hoffmann, G. (1988), "Das narrative System der Postmoderne und die Auflösung des Charakters im Erzähltext: Die Reduktionsformen von Handeln und Bewußtsein", en: G. Hoffmann et al. (Hrsg.), *Der zeitgenössische amerikanische Roman*, T. 1, München: Fink, p. 145 - 224
- Hornung, A., R. Kunow (1988), "Der amerikanische Gegenwartsroman und seine kulturelle Matrix", en: G. Hoffmann et al. (eds.), *Der zeitgenössische amerikanische Roman*, T. 1. München: Fink, p. 108 - 144
- Howe, I. (1967), *The Idea of the Modern in Literature and the Arts*, New York: Horizon
- Iser, W. (1972), *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München: Fink
- Iser, W. (1984), *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 2^a. ed. München: Fink
- Janssen, W. (1985), *Der Rhythmus des Humanen bei Heinrich Böll. "... die Suche nach einer bewohnbaren Sprache in einem bewohnbaren Land"*, Frankfurt, Bern, New York: P. Lang
- Jauß, H. R. (1977), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. T. I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*, München: Fink
- Jeziorkowski, K. (1968), *Rhythmus und Figur. Zur Technik der epischen Konstruktion in Heinrich Bölls "Der Wegwerfer" und "Billard um halbzehn"*, Bad Homburg v.d.H.; Berlin; Zürich: Gehlen
- Jeziorkowski, K., (1975), "Heinrich Böll. Die Syntax des Humanen", en: H. Wagner (ed.), *Zeitkritische Romane des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, p. 301 - 317
- Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995; original: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt: Suhrkamp 1984
- Jurgensen, M. (ed.) (1975), *Böll. Untersuchungen zum Werk. Bern: Francke*, (Queensland Studies in German Language and Literature, Bd. V)
- Kahler, E. (1953), "Untergang und Übergang der epischen Kunstform", en: *Rundschau* 64, p. 1-44
- Kaiser, H. (1978), "Die botschaft der sprachlosigkeit in Heinrich Böll roman Gruppenbild mit Dame", en: *Wirkendes Wort*, p. 221 - 232
- Kant, I., "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", en: I. Kant, Werke XI. Schriften zur Anthropologie. Geschichtsphilosophie. Politik und Pädagogik I, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp 1964, p. 195 - 251
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, en: I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, T. IX y X, Frankfurt: Suhrkamp, 1968

- Kettner, M. (1992), "Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik", en: K.-O. Apel, M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, p. 317-348
- Kettner, M. (1995), "Ética discursiva y problemas de valor", en: D. J. Michelini, et al. (eds.), *Ética, Discurso, Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto: UNRC, p. 63 - 78
- Klann-Delius, G. (1996), "Sprache, Sprechen und Subjektivität in der Ontogenese", en: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 26, 101, p. 114 - 140
- Knapp, L. (1995), "Sprache und Politik bei Sartre", en: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 25, 97, 134-145
- Knapp, L. (1995), "Sprache und Politik bei Sartre", en: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 25, 97, p. 134 - 145 (= Knapp)
- Kneuer, M. (1991), *Literatur und Philosophie: ihr Verhältnis bei Ernesto Sábato*, Frankfurt a.M.: Lang
- Kohlberg, L. (1981), *Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper and Row
- Kohlberg, L. (1992), *La democracia en la escuela secundaria. Educando para una sociedad más justa*, Univ. Nac. Del Nordeste, Fac. De Humanidades, INCENE 1992 (versión castellana de: L. Kohlberg, "High School Democracy and Education for a Just Society", en: R. Mosher, *Moral Education: A first Generation of Research and Development*, Praeger 1980)
- Koselleck, R. (1997), "Histórica y hermenéutica", en: R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, p. 65 - 94
- Kosik, K. (1967), *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt: Suhrkamp
- Kranz, G. (1978), *Lexikon der christlichen Weltliteratur*, Freiburg: Herder
- Kuhlmann, W. (ed.) (1986), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp
- Küng, H. (1986), "Theologie und Literatur: Eine gegenseitige Herausforderung", en: W. Jens, H. Küng, K.-J. Kuschel (eds.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München: Kindler, p. 24 - 29
- Kuschel, K.-J. (1986), "Theologie und Literatur heute: Themen und Konsequenzen", en: W. Jens, H. Küng, K.-J. Kuschel (ed.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München: Kindler, p. 199 - 222
- Kuschel, K.-J. (1987), *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens und einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe*, München: Piper
- Lange, M. (1982), "Ästhetik des Humanen", en: *Text & Kritik: Heinrich Böll*, 3.ed., p. 89 - 98

- Lehnardt, E. (1984), *Urchristentum und Wohlstandsgesellschaft, Das Romanwerk Heinrich Bölls von "Haus ohne Hüter" bis "Gruppenbild mit Dame"*, Bern; Frankfurt; New York: P. Lang
- Leibfried, E. (1980), *Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme*, Tübingen: G. Narr
- Lengning, W. (ed.) (1972), *Der Schriftsteller heinrich Böll. Ein biographisch-bibliographischer Abriß*, 3^{ra} ed. München:dtv
- Letsch, F. (1982), *Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als Moment der Gegenwartskritik. Die Romane "Billard um Halb zehn" von Heinrich Böll, "Hundejahre" von Günter Grass, "Der Tod in Rom" von Wolfgang Koeppen und "Deutschstunde" von Siegfried Lenz*, Köln: Pahl-Rugenstein
- Lledó, E. (1997), "Literatura y crítica filosófica", en: J. Dominguez Caparrós (comp.), *Hermenéutica*, Madrid: Arco/Libros, p. 21 - 57
- López Quintás, A. (1994), *Literatura, estética y ética. Formación en los valores a través del análisis literario*, Buenos Aires: Docencia
- Lukács, G. (1965), *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, 3^{ra} ed. Neuwied
- Lukács, G. (1969), *Prolegómenos a una estética marxista*, México: Grijalbo
- MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica
- Maliandi, R. (1991), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos
- Maliandi, R. (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos
- Mann, Th. (1968), *Das essayistische Werk*. Taschenbuchausgabe in acht Bänden, ed. por H. Bürgin, Frankfurt: Fischer, T. 2
- Manzanera, M. (1978), *Teología, Salvación y Liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica*, Bilbao: Universidad de Deusto: Mensajero
- Marzocchi, V. (1997), "Introduzione" a: Karl-Otto Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione con Habermas contro Habermas*, Milan: Angelo Guerini, 1997, en: : Karl-Otto Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione con Habermas contro Habermas*, Milan: Angelo Guerini, 1997, p. 9 - 64
- Maturo, G. (1995), *Introducción a una hermenéutica del texto*, Buenos Aires: Tekné
- McCarthy, Th. (1987), *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos
- Michelini, D. J. (1981), *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*, Frankfurt, Paris, New York: Lang
- Michelini, D. J. et al. (eds.) (1995), *Ética, Discurso, Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto: UNRC

- Michelini, D. J. (1998a), *La razón en juego*, Río Cuarto: ICALA
- Michelini, D. J. (1998b), "Sobre la despedida de los principios. O ¿Puede considerarse al usualismo como una ampliación de la racionalidad ética?", en: M. B. Cragnolini, R. Maliandi, *La razón y el minotauro. Sobre la posibilidad de una ampliación de la racionalidad*, Buenos Aires: Almagesto, p. 185 - 202
- Mieth, D. (1983), *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg*, 2da ed. Mainz: Grünewald
- Mitscherlich, A. y M. (1977), *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München: Piper
- Modern, R. (1979), *Historia de la literatura alemana*, México: FCE
- Moling, H. (1974), *Heinrich Böll - eine christliche Position?*, Diss. Zürich
- Monico, M. (1978), *Das Kind und der Jugendliche bei Heinrich Böll. Eine literarisch-psychologische Untersuchung*, Diss. Zürich
- Mukarovsky, J. (1966), *Kapitel aus der Ästhetik*, Frankfurt: Suhrkamp
- Müller, Chr. (1992), "Verantwortungsethik", en: Pieper, A. (ed.), *Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart*, Tübingen: Francke, p. 103 - 131
- Müller, P. (1992), "Kommunikative Ethik", en: Pieper, A. (ed.), *Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart*, Tübingen: Francke, p. 235 - 259
- Nielen, M., *Frömmigkeit bei Böll*, Annweiler: Plöger, 1987
- Nykrog, P. (1984), "In the Ruins Of the Past: Reading Beckett Intertextually", en: *Comparative Literature* 36, 4, p. 289 - 311
- Oelmüller, W., R. Dölle, R. Piepmeier (1977), *Diskurs: Politik*, Paderborn: Schöningh (Philosophische Arbeitsbücher, T. 1)
- Peters, G. (1982), "Theorie der literarischen Produktion", en: D. Harth; P. Gebhardt (eds.), *Erkenntnis der Literatur. Theorien, Konzepte, Methoden der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Metzler, p. 56-78
- Pichois, C., A.-M. Rousseau (1969), *La literatura comparada*, Madrid: Gredos
- Pieper, A. (1991), *Etica y moral. Una Introducción a la filosofía práctica*, Barcelona: Crítica
- Pieper, A. (ed.) (1992a), *Geschichte der neueren Ethik. Band 1: Neuzeit*, Tübingen: Francke
- Pieper, A. (ed.) (1992b), *Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart*, Tübingen: Francke
- Plard, H. (1972), "Mut und Bescheidenheit. Krieg und Nachkrieg im Werk Heinrich Bölls", en: W. Lengning (ed.), *Der Schriftsteller Heinrich Böll. Ein bibliographisch-bibliographischer Abriß*, 3^{ra} ed. München: dtv, p. 41-64

- Platón, *La República, o de la Justicia*, en: Platón, *Obras completas*, traducción del griego, próambulos y notas por M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Mígués, M. Rico, A. Rodríguez Huescar, F. de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1974, p. 653 - 844
- Platón, *Obras completas*, traducción del griego, próambulos y notas por M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Mígués, M. Rico, A. Rodríguez Huescar, F. de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1974
- Platón, *Teeteto, o de la Ciencia*, en: Platón, *Obras completas*, traducción del griego, próambulos y notas por M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Mígués, M. Rico, A. Rodríguez Huescar, F. de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1974, p. 892 - 941
- Poser, Th. (1979), "Heinrich Böll - Billard um halbzehn", en: R. Geissler (ed.), *Möglichkeiten des modernen deutschen Romans. Analysen und Interpretationsgrundlagen zu Romanen von Thomans Mann, Alfred Döblin, Hermann Broch, Gerd Gaiser, Max Frisch, Alfred Andersch und Heinrich Böll*, 7ma ed. Frankfurt a.M.: Diesterweg, p. 232-255
- Reese-Schäfer, W. (1991), *Richard Rorty*, Frankfurt, New York: Campus
- Ricoeur, P. (1996), *Uno mismo como un otro*, Madrid: (Original: *Soi-même comme une autre*, Paris: Seuil, 1990)
- Ricoeur, P. (1997), "La función hermenéutica del distanciamiento", en: J. Domínguez Caparrós (comp.), *Hermenéutica*, Madrid: Arco/Libros, p. 115 - 133
- Ritter, J. (1971), "Ästhetik", en: J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, T. I, A-C, Basel, Stuttgart: Schwabe, col. 555 - 580
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Brighton: Harvester
- Rubio Carracedo, J. (s.a.), *La ética y el hombre. Ensayos interdisciplinares*, Universidad de Valencia
- Sartre, J. P. (1964), *Was ist Literatur?*, Reinbek: Rowohlt; original: *Qu'est-ce que la littérature?*, en: *Situations II*, Paris.
- Sartre, J.-P. (1963), *Das Sein und das Nichts*, Reinbek: Rowohlt; original: *L'Être et le Néant*, Paris:, 1943
- Sartre, J.-P. (1971), „Der Schriftsteller und die Sprache. Interview mit Pierre Verstraeten“, en: J.-P- Sartre, *Der Intellektuelle und die Revolution*, Neuwied, Berlin, 83-123; original: *L'écrivain et sa langue*, en: *Situations IX*, 1965
- Sartre, J.-P. (s.a.), *Die Wörter*, Reinbeck: Rowohlt, .s.a.; original: *Les mots*, Paris: Gallimard 1963
- Sartre, J.-P. (1967), *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek: Rowohlt; original: *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard 1960
- Schlieben-Lange, B. (1995), "Kulturkonflikte in Texten", en: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 25, 97, p. 1 - 21 (=Schlieben-Lange)
- Schmeling, M., *Teoría y praxis de la literatura comparada*, Barcelona: Alfa, 1984

- Schmidt, H.P. (1980), "Bemerkungen zum Begriff der Institution", en: K.-O. Apel, D. Böhler, A. Berlich, G. Plumpe (eds.), *Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, T. I, Frankfurt aM: Fischer, p. 27 - 32
- Schröter, K. (1982a), *Heinrich Böll*, Reinbek: Rowohlt,
- Schröter, K. (1982b), "Zur Herkunft des Schriftstellers Heinrich Böll", en: *Text & Kritik* 33, p. 7 - 20
- Schulz, W. (1989), *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen: Neske
- Schwarz, W. J. (1968), *Der Erzähler Heinrich Böll. Sein Werk und Gestalten*, 2da. ed. Bern; München: Francke
- Searle, J. R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge (USA): University Press
- Song, I. (1977), *Die Darstellung des Kindes im frühen Werk Heinrich Bölls. Das Kind in der Rolle des moralischen Gegenspielers zu einer inhumanen Welt*, Frankfurt, Bern, Las Vegas: Lang
- Stemmler, W. (1972), *Max Frisch, Heinrich Böll und Sören Kierkegaard*, Diss. Marburg
- Stern, D. (1992), *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Stuttgart
- Stierle, K. (1982), "Die Einheit des Textes", en: J. Stückrath, H. Brackert, E. Lämmert (Eds.), *Funk-Kolleg: Literatur*, T. I, Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 168 - 187
- Strouhal, E. (1994), "Duchamp jenseits des Palazzo. Portrait des Künstlers als junger Schchspieler", en: A. Berger, G. E. Moser (eds.), *Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne*, Wien: Passagen, p. 41 - 55
- Szondi, P. (1978), *Theorie des modernen Dramas*, Frankfurt: Suhrkamp
- Szondi, P. (1997), "Introducción a la hermenéutica literaria", en: J. Dominguez Caparrós (comp.), *Hermenéutica*, Madrid: Arco/Libros, p. 59 - 74 (Szondi)
- Thomasma, D. C. (1984), "Autonomy in the Doctor-Patient Relation", en: *Theoretical Medicine* 5, p. 1 - 7
- van Dijk, T. A. (1992), *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Barcelona: Paidós
- Vater, H. (1992), *Einführung in die Textlinguistik. Struktur, Thema und Referenz in Texten*, München: Fink
- von Kleist, H. (1974), "Über das Marionettentheater", en: H. von Kleist, *dtv-gesamtausgabe, Bd. 5, Kleine Schriften*, 2^a München: dtv, p. 71 - 78
- Waidson, H. M. (1972), "Die Romane und Erzählungen Heinrich Bölls", en: W. Lengning (ed.), *Der Schriftsteller Heinrich Böll. Ein biographisch-bibliographischer Abriss*, 3^{ra} ed. München: dtv, p. 31-40
- Wellek, R., A. Warren (1985), *Theorie der Literatur*, Königstein: Athenäum,
- Welsch, W. (1993), *Ästhetisches Denken*, 3.ed Stuttgart: Reclam

- Wester, J. (1994a), "Novela contemporánea y muerte del Sujeto", en: D. Michelini et al. (eds.), *Racionalidad y cultura en el debate modernidad/posmodernidad*. Actas de las I Jornadas Internacionales Interdisciplinarias del ICALA, Río Cuarto del 10 al 13 de noviembre de 1993, Río Cuarto: ICALA, p. 227 - 240
- Wester, J. (1994b), "La recuperación del sentido y de la responsabilidad social en la "Estética de lo Humano" de Heinrich Böll", en: Comisión de Investigaciones, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto (Ed.), Ponencias presentadas en las Jornadas de Investigación, 23-24 de marzo de 1994, p.124-125
- Wester, J. (1996a), "«Las escuelas no me sirven para nada.» El fracaso de la escuela y de la educación en Opiniones de un payaso de Heinrich Böll", en: J. Wester de Michelini, A. Loyo, M. Rivero de Magnago, A. McCormack, M. Ryan, *Las Lenguas Extranjeras y los Desafíos del Mundo Actual*. Primeras Jornadas de Lenguas Extranjeras, Río Cuarto: UNRC, 1996, p. 35 - 41
- Wester, J. (1996b), "La opción por los pobres. Aproximación a la obra de Heinrich Böll desde la perspectiva de la Teología de la Liberación", en: Revista STROMATA, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Año 52, Nro. 3/4, 1996, p. 89-118
- Wester, J. (1997a), "Justicia social, exclusión, instituciones. Ensayo sobre la obra de Heinrich Böll", en: D. J. Michelini, G. Ortiz, J. Wester (Eds.), *Eficiencia y justicia social. Desafíos a América Latina*. II Jornadas Internacionales Interdisciplinarias del ICALA, Río Cuarto, noviembre de 1996, Río Cuarto: ICALA, 1997 (ISBN 950-99863-1-3) p. 236-247
- Wester, J. (1997b), "Las pretensiones de validez de la comunicación literaria", en: Cronía, Revista de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas, UNRC, I, 3, 1997, p.102-110.
- Wester, J. (1998a), "Gustavo Gutiérrez y Heinrich Böll sobre la relevancia del compromiso social. Una aproximación a la obra de Heinrich Böll desde la perspectiva de la Teología de la Liberación", en: Actas de las Terceras Jornadas Nacionales de Literatura Comparada, editadas por la Asociación Argentina de Literatura Comparada, Córdoba: Ed. Comunicarte, Tomo II, p. 1203 - 1215
- Wester, J. (1998b), "La 'diagonal entre ley y misericordia'. Ensayo de aplicación de la teoría del desarrollo de la conciencia moral de Lawrence Kohlberg y de las críticas de Carol Gilligan a la novela Opiniones de un payaso de Heinrich Böll", en: Cuadernos de Etica 1998 (en prensa) (anteriormente publicado en: Actas de las XXVIII Jornadas de la Asociación Argentina de Estudios Americanos, Río Cuarto, 11 al 13 de octubre de 1996, p. 255 - 276)
- Wirth, G. (1969), *Heinrich Böll. Essayistische Studie über religiöse und gesellschaftliche Motive im Prosawerk des Dichters*, Köln: Pahl-Rugenstein



Wirth, G. (1976), "Religiöse und gesellschaftliche Motive in Heinrich Bölls Roman "Ansichten eines Clowns", en: Brauneck, M., *Der deutsche Roman im 20. Jahrhundert, Band II. Analysen und Materialien zur Theorie und Soziologie des Romans*, Bamberg: Buchner, p. 58 - 73

Wolf, J.-C. (1992), "Utilitaristische Ethik", en: A. Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik. Band 1: Neuzeit*, Tübingen: Francke, 1992, p. 151 - 180

Zima, P. V. (1982), "Literatursoziologie/Textsoziologie", en: D. Harth; P. Gebhardt (Eds.), *Erkenntnis der Literatur. Theorien, Konzepte, Methoden der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Metzler, p. 161-194

22.10

U.N.R.C.
Biblioteca Central



56222