

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



ÉTICA DISCURSIVA Y FUNCIONES DEL LENGUAJE EN JÜRGEN HABERMAS

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PARA OBTENER EL GRADO DE BACHILLER EN
HUMANIDADES

AUTOR

Juan Francisco Osores Pinillos

ASESOR:

Miguel Ángel Giusti Hundskopf

Lima, julio del 2020

Resumen

La presente investigación tiene como finalidad reorganizar los cuestionamientos planteados a la ética discursiva de Jürgen Habermas a partir de una mirada teórica y crítica sobre las funciones del lenguaje. Esta reorganización permitirá comprender a detalle la utilidad de una perspectiva interdisciplinaria, desde la Filosofía y la Lingüística, con el fin de rescatar nuevos aportes a la misma que no solo se concentren en la caracterización específica y formal que propone Habermas de tales funciones. El primer capítulo de la tesina introducirá los tres conceptos cruciales que estarán vinculados durante toda la investigación: el paradigma del lenguaje, las funciones lingüísticas y, sobre todo, la ética discursiva junto con sus presupuestos: por un lado, se discutirá el presupuesto de *simetría*; y, por otro lado, se debatirá acerca del presupuesto de *comunicación ideal*. El segundo capítulo se detendrá a explicar cómo ambos planteamientos ofrecen soluciones a la teoría habermasiana de la ética. El primero está relacionado con el lenguaje como sostén del pensamiento. Su representante más importante es Carol Gilligan en su respuesta a Lawrence Kohlberg. El segundo se vincula con el lenguaje como herramienta de comunicación de Iris Young en su crítica directa a la obra de Habermas. Finalmente, se brindará una reflexión acerca de los alcances de estas críticas y se mencionará la relevancia de entender a la ética discursiva desde las funciones lingüísticas.

Índice

Introducción	4
Capítulo primero	7
Las nociones de paradigma del lenguaje, funciones del lenguaje y ética discursiva en Habermas....	7
1.1. Justificación de la noción de paradigma del lenguaje y de la división de funciones lingüísticas	7
1.2. La división de las funciones lingüísticas	16
1.2.1. La perspectiva funcionalista	17
1.2.2. La perspectiva del análisis discursivo	18
1.2.3. Balance de las funciones lingüísticas aquí desarrolladas	21
1.3. Definición y supuestos teóricos de la ética discursiva	21
1.3.1 Desarrollo de la ética discursiva	22
1.3.2. Los supuestos teóricos de simetría y comunicación ideal.....	25
1.3.2.1. La simetría en la teoría del desarrollo moral y la ética discursiva	26
1.3.2.2. El concepto de comunicación ideal en la ética del discurso	29
Capítulo segundo	33
Las críticas a partir de las funciones del lenguaje como sostén del pensamiento y como herramienta de comunicación	33
2.1. Las críticas a la ética discursiva de Habermas	33
2.1.1. Críticas resueltas: las objeciones de Hegel a Kant y la reformulación de la ética del discurso frente a la ética kantiana	33
2.1.2. Breve introducción a las críticas a los supuestos teóricos de simetría y comunicación ideal	37
2.2. Las críticas a Habermas desde las funciones del lenguaje como sostén del pensamiento y como herramienta de comunicación.....	37
2.2.1. El debate Kohlberg-Gilligan y la crítica a la ética discursiva desde la función del lenguaje como sostén del pensamiento	38
2.2.2. Iris Young y la crítica a la ética discursiva desde la función del lenguaje como herramienta de comunicación	41
Conclusiones	46
Bibliografía	48

Introducción

Las reflexiones actuales sobre la ética ya no pueden evitar más enmarcarse dentro de un paradigma basado en el consenso, en la diversidad y en el diálogo. Una gran cantidad de filósofos ha convenido en llamar al modelo o paradigma actual de la ética el paradigma del *lenguaje*. Este paradigma ha surgido, entre otras razones importantes, a partir del *giro lingüístico* del siglo pasado. Desde ese momento, se empezó a reflexionar acerca de la realidad, del conocimiento, del arte y de las relaciones entre seres humanos de otra manera. El nacimiento y auge de la Lingüística, la gran variedad de lenguas que comenzaron a descubrirse y la reflexión acerca de los vínculos entre lenguaje y pensamiento originaron una nueva forma tanto de pensar como de hacer filosofía. En este sentido, apareció justamente la noción de *paradigma* como una categorización de modelos de actitudes y concepciones de la vida humana y, con ella, la relativización de las concepciones de ver el mundo, pero, a su vez, también surgieron nuevos intentos para concebir la ética universalmente.

Dicho lo anterior, ya no se va a entender la ética como un conjunto de reglas universales que deban ser aceptadas por todos mediante la razón a partir de un mero formalismo, al estilo kantiano, sino más bien como las relaciones intersubjetivas entre sujetos capaces de razón y lenguaje. El mayor representante de este paradigma de la ética y del pensamiento contemporáneo es el filósofo alemán Jürgen Habermas. Su *teoría de la acción comunicativa* y su posterior *ética discursiva* dieron pie a una comprensión de la ética sin precedentes, pues se encontraba basada en las relaciones lingüísticas y de argumentación entre las personas. Esta ética, que se pretende válida tanto universal como culturalmente para cada caso, se mostraba como una síntesis de los dos paradigmas previos de la ética: el antiguo y el moderno. En efecto, al ser todos los seres humanos capaces de adquirir una lengua (la facultad lingüística) y actuar –capacidades que, en conjunto, constituyen los actos de habla propios de los individuos–, esta ética lingüística tiene un carácter universal; y, además, en un nivel más cultural, al cada uno tener una lengua particular que lo relaciona con su comunidad, la ética en el paradigma actual también pretende tener un carácter ligado a las costumbres comunes de cada sociedad humana. La ética discursiva se empezó a mostrar no solo como un conjunto de principios teóricos para explicar las relaciones entre los seres humanos, sino también como la base de su propia realización política en muchos gobiernos:

la democracia deliberativa. La ética del discurso devino un modelo de ética acorde con el pensamiento general actual que bebió de todo tipo de fuentes del conocimiento.

La ética del discurso ha enfrentado, a lo largo de su historia, diversos cuestionamientos. Las críticas hacia la ética discursiva de Habermas siempre han estado vinculadas con su formalismo neokantiano, sus relaciones con el pensamiento sesgado de la teoría del desarrollo moral del psicólogo Lawrence Kohlberg, el excesivo racionalismo de la acción comunicativa, etcétera. Habermas ha respondido a todos estos aportes y, con todos ellos, ha dialogado constantemente en distintas publicaciones que no han cesado desde las primeras con respecto a la ética discursiva hasta el día de hoy.

Al igual que el resto de planteamientos, los que serán presentados en esta investigación son aquellos que parten de una nueva forma de entender la ética del discurso de Habermas. Esta investigación desea debatir y discutir las ideas centrales de la ética del discurso a través de lo que se va a denominar, en esta investigación, una *crítica desde las funciones del lenguaje*. En este sentido, se ha decidido agrupar, en dos grandes tipos de *funciones lingüísticas*, los cuestionamientos más resaltantes que se le han hecho a la ética discursiva. La división de *funciones lingüísticas* no es una división arbitraria ni mucho menos. Más bien, quiere crear un vínculo más estrecho con la Lingüística y repensar el papel de las funciones del lenguaje que Habermas menciona en su *Teoría de la acción comunicativa*.

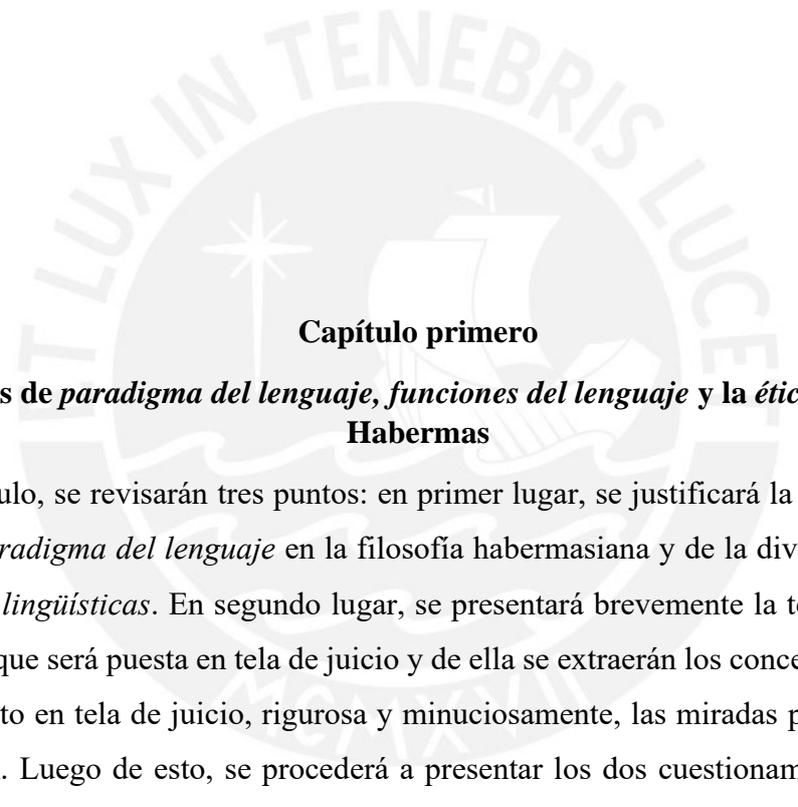
Esta tesina tiene como finalidad reorganizar los cuestionamientos o aportes que ha recibido la teoría de la ética discursiva habermasiana. Esto no constará de una mera explicación de funciones lingüísticas independientes entre sí o categorizadas sin fundamento alguno. La división entre tres funciones del lenguaje como *sostén del pensamiento*, como *herramienta de comunicación* y como –a modo de mención y que requerirá una explicación mayor– *medio de representación de la realidad* contribuirá a descubrir por qué la ética del discurso debería reconsiderar el uso del lenguaje en las diferentes situaciones sociales que no solo se base en un mero formalismo pragmático con funciones únicamente útiles para la teoría de la acción comunicativa. Solo en diálogo interdisciplinario con otras teorías lingüísticas y con la concepción de interdependencia entre funciones del lenguaje, puede esta teoría de Habermas aplicarse a la realidad de la mejor manera posible.

Se establecerá esa división y se planteará provisionalmente un nuevo aporte en tanto que este trabajo se basa en la obra de los funcionalistas lingüísticos y, sobre todo, en dos funciones del lenguaje que pueden encontrarse en las críticas a Habermas: *la función del*

lenguaje como sostén del pensamiento y la función del lenguaje como herramienta de comunicación. La primera función intenta agrupar las consideraciones sobre el formalismo neokantiano *simétrico*, la relación entre lenguaje y pensamiento, y el ejemplo central que mostraré es el debate Kohlberg-Gilligan que demuestra los límites de la concepción del desarrollo moral sobre la que Habermas se ha basado para plantear su ética discursiva. La segunda función se relaciona, más bien, con el ámbito comunicativo y el argumentar lingüísticamente. Es decir, lo que se encuentre bajo el concepto de esta función se vincula con cómo o mediante qué mecanismos expresamos o comunicamos a los demás nuestros pensamientos, nuestras pretensiones de validez, nuestras percepciones, etcétera. El aporte que la presente investigación se propone mencionar es el que le plantea Iris Young al rol que juega la comunicación en la ética discursiva habermasiana.

Mencionado todo esto, procederé a explicar la división de esta tesina en dos capítulos. El primer capítulo, en términos generales, versará tanto sobre las bases teóricas como la definición de conceptos como *paradigma*, *funciones del lenguaje* y, sobre todo, *ética del discurso* y sus *presupuestos* en la obra de Habermas. La segunda parte de la tesina investigará dos críticas planteadas a la misma ética del discurso a partir de las dos funciones del lenguaje que ya se mencionaron. Por un lado, se van a revisar los cuestionamientos a la ética discursiva de Habermas a partir de la función del lenguaje como *sostén del pensamiento*. Allí se tratarán los conceptos de formalismo, universalismo, simetría, racionalidad argumentativa y comunicativa, entre otros. Por otro lado, se revisarán los planteamientos desde la perspectiva de la función del lenguaje como *herramienta de comunicación*. Aquí se tratarán conceptos más bien ligados al discurso, a la racionalidad, a las lenguas y al lenguaje en general, así como a recursos lingüísticos y extralingüísticos en favor de una comunicación inclusiva.

Finalmente, se tratará de vincular, a modo de mención, la teoría de la ética del discurso de Habermas con los nuevos problemas que han surgido no solo desde la Lingüística, sino desde otras diversas disciplinas vinculadas con estudio de las relaciones sociales: el estudio de la representación del lenguaje. Esta tesis, por tanto, desea de principio a fin contribuir a la ética del discurso en tanto que no pierde uno de sus fundamentos más importantes e ineludibles: el haberse formado a partir de un estudio interdisciplinario. Cualquier crítica a la ética discursiva de Habermas debe cumplir con investigar más allá de una disciplina y concentrarse en qué tan estrecha relación existe entre las disciplinas que se están tratando.



Capítulo primero

Las nociones de *paradigma del lenguaje*, *funciones del lenguaje* y la *ética discursiva* de Habermas

En este capítulo, se revisarán tres puntos: en primer lugar, se justificará la relevancia de la noción de *paradigma del lenguaje* en la filosofía habermasiana y de la división presentada de *funciones lingüísticas*. En segundo lugar, se presentará brevemente la teoría de *la ética del discurso* que será puesta en tela de juicio y de ella se extraerán los conceptos principales que han puesto en tela de juicio, rigurosa y minuciosamente, las miradas presentes en esta investigación. Luego de esto, se procederá a presentar los dos cuestionamientos centrales categorizadas en las funciones del lenguaje aquí planteadas.

1.1. Justificación de la noción de paradigma del lenguaje

En esta primera sección, explicaremos los procesos por los cuales apareció el paradigma del lenguaje en la filosofía y en qué consistió. En primer lugar, se tratará la obra de tres filósofos que allanaron el camino para ingresar a este nuevo paradigma y se hará mención brevemente de las funciones del lenguaje que serán utilizadas para reorganizar las críticas durante la investigación. En segundo lugar, se mostrarán los cambios de mayor relevancia del modelo moderno al modelo antiguo. Después de eso, se hará un balance con el fin de demostrar la importancia de esta nueva forma de entender el mundo para la ética.

Cualquier crítica a la ética discursiva de Habermas debe tomar en consideración el cambio de paradigma de la filosofía del sujeto a la filosofía del lenguaje. En el libro *También una historia de la filosofía*, Habermas se encarga de explicar el proceso por el cual existe, en el tránsito de un paradigma a otro, una “encarnación lingüística de la razón” (*sprachliche Verkörperung der Vernunft*)¹. La necesidad de esta encarnación es por la insuficiencia de la filosofía moderna de explicar las relaciones sociales, políticas y éticas en cualquier comunidad.

La importancia del lenguaje no solo se vincula con el rol que juega la intersubjetividad en la construcción de términos científicos, morales o estéticos. Esta se relaciona también con las diferentes formas de hablar acerca de lo que antes solo se limitaba al ámbito del sujeto. Para definir la realidad existente, toman importancia más campos de estudio como la Historia, la Filología, la Sociología y la Economía². Por esta razón, aparecen de diferentes disciplinas pensadores como Herder, un filósofo de la historia; Schleiermacher, uno de los padres de la hermenéutica; y Humboldt, importante pensador en el proceso fundacional de lo que ahora se conoce como Lingüística. Estos son los pensadores que menciona Habermas como quienes allanaron el camino para el surgimiento del cambio de paradigma.

La elección de ellos no es en absoluto arbitraria. Según Habermas, los tres siguen la crítica de Hamann a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Esta crítica les permite haber desarrollado investigaciones fundamentales sobre la existencia de una fuerza que constituye el mundo a partir del lenguaje que comparte el mismo origen que la razón.³

Tratar de entender las comunidades humanas y sus relaciones tanto internas –existentes en sociedades cada vez más grandes– como externas –entre diferentes Estados en un mundo en proceso de globalización– no se puede entender ya de un modo universalista kantiano conceptos ahistóricos y formales. Más bien, “los objetos de la experiencia culturales y sociales localizados en el mundo de la vida [...] están estructurados *desde la casa*” (“*von Haus aus*”)⁴. En otras palabras, no se pueden entender los procesos de comunicación, textos, documentos o, incluso, lenguas si es que no se comprende su lugar particular y dentro de un contexto histórico.

¹ Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Vol. 2). Alemania: Suhrkamp, p. 359. La traducción de esta última terminología es mía.

² Ídem, p. 381.

³ Ibidem

⁴ Ídem, p. 385. La traducción es mía.

Más allá que entender los conceptos de política, derecho y economía, tan fundamentales en la larga historia de la filosofía, como pasibles de ser estudiados *objetivamente*, deben ser más bien investigados de manera *intersubjetiva* en las comunidades. El cambio particular de perspectiva acerca de conceptos ya existentes es el fundamento del cambio general de paradigma.

En términos de las disciplinas, también se muestra esto de manera bastante evidente. Las ciencias naturales redefinen los conceptos que eran considerados universales en el paradigma de la conciencia y deben empezar a darles la mano a las nuevas disciplinas que se van formando ya en sí mismas de maneras más claras e independientes. De tal manera, ha comenzado a existir una conciencia histórica para la cual cada vez más se requiere que los hechos sean explicados (*erklärungsbedürftige Tatsachen*)⁵. Habermas pone de ejemplo el concepto de *democracia*. Este es definido en su relación con los *derechos humanos* y, más específicamente, con aquellos que se refieren particularmente a la asociación, elección y comunicación.

“Los derechos humanos exigen que el pueblo solo pueda practicar su poder político en la forma del derecho moderno, eso quiere decir *en el lenguaje* de un ordenamiento jurídico (*Rechtsordnung*) basado en leyes generales e iguales derechos subjetivos”.⁶ En términos del concepto particular de *los derechos humanos*, se empieza a hablar de que ellos tienen el lenguaje como parte de su fundamento. Sin embargo, lo que se está intentando establecer aquí, ya en un plano más general, es una relectura de los conceptos que se entendieron en la filosofía de diversas formas a lo largo de diversos paradigmas desde un paradigma unificador, que entienda su origen, desarrollo y la influencia que sobre estos han tenido los procesos históricos.

Justamente, el concepto de lo moral entra en este paradigma en tensión con el acuñado por Kant. Según Habermas,

“no puede volverse un tema la carga del entendimiento intersubjetivo mientras la razón subjetiva sea pensada en cada sujeto particular como la carga universal de un yo nouménico. El concepto de una razón que se encarna en la formación conjunta deliberativa de la opinión y voluntad de sujetos distintos y distintamente situados – sean moral o políticamente sujetos que juzgan y actúan– dinamita los presupuestos conceptuales (*sprengt den Begriffshaushalt*) de la filosofía del sujeto”.⁷

⁵ Ídem, p. 388.

⁶ Ídem, p. 393.

⁷ Ídem, p. 395.

Por esa misma razón, dentro de cualquier contexto intersubjetivo, no se puede hablar más de un solo observador científico, sino que debe adoptar una perspectiva más bien de participación virtual de comunicación. Es aquí de donde toman peso la hermenéutica y la filología, tal como otras ciencias interpretativas.⁸

El cambio de paradigma exige una explicación también del surgimiento de la hermenéutica. Para ello, Habermas realiza un par de observaciones que acompañan el camino de la misma durante el paso de la filosofía del sujeto a la del lenguaje. En primer lugar, observa que cualquier persona que sepa de hermenéutica puede entender mejor un texto más que el propio autor, ya que entiende –es consciente de– las reglas de producción intersubjetivas de donde se ha producido el texto en cuestión. En segundo lugar, postula cualquier suceso histórico es visto desde un punto en particular de la historia. Aquí se entra a un campo realmente empírico del que carecía la representación dada por la teoría del conocimiento (*erkenntnistheoretische Vorstellung*)⁹.

Habermas rastrea, más específicamente, por las razones hasta ahora presentadas, la influencia de Herder, Schleiermacher y Humboldt dentro del cambio de paradigma. Para fines de la presente tesina, serán rescatados los puntos más importantes de los comentarios de Habermas acerca de cada autor para entender, en primer término, la importancia del *lenguaje* en el concepto de la ética de Habermas y, en segundo término, del papel de las funciones del lenguaje que aquí se presentan. Para los tres autores, existe un vínculo inseparable entre *lenguaje* y *razón*.

En el caso de Herder, justamente porque parte de una definición histórica del ser humano y trata de analizar el origen del lenguaje, hay una clara relación entre los conceptos de *lenguaje* y de *humanidad*. El ser humano es un animal con una serie de deficiencias que, según Herder, si no fuera por la existencia del lenguaje, estaría realmente condenado a la extinción. Lo que causa el lenguaje, aparte de proveerles sensatez a los seres humanos, es permitir establecer una representación lingüística de algo en el mundo y entenderse comunicativamente con los demás. Por esta misma razón, los seres humanos se disocian del mundo en el que viven y la *función representativa* (*Darstellungsfunktion*) del lenguaje toma un papel crucial dentro del vínculo entre lenguaje y razón.

⁸ Ídem, pp. 412 y s.

⁹ Ídem, pp. 414 y s.

El ser humano al encontrarse en sociedad tiene que juntar esta primera *función cognitiva de la representación*¹⁰ con una segunda que él llama la *función comunicativa del entendimiento*¹¹. Los sujetos capaces de lenguaje y acción no solo representan el mundo de cierta manera, sino que están en constante comunicación de esas representaciones a partir del lenguaje. Para Herder, la lógica de la razón esta encarnada en la forma gramática de la lengua y de procesos de aprendizaje. Eso explica –y no solo en Herder, sino también en Habermas– por qué, aunque exista un pluralismo de diversas lenguas, hay una lógica que subyace a todas ellas.¹² Ha sucedido que, debido a los diversos procesos de aprendizaje, las formas de vida y las lenguas han devenido distintas.

Para Schleiermacher, padre de la hermenéutica filosófica, el pensamiento no está terminado ni es claro. No hay hermenéutica sin gramática, ni hay contenido del pensamiento sin lenguaje. Hay, pues, una relación interna entre la forma lógica del pensamiento y la forma gramática del lenguaje¹³. Esta es justamente *la función del lenguaje como sostén del pensamiento*. El lenguaje aquí funciona como una herramienta en términos gramaticales que ordena lo que en el cerebro se encuentra en términos lógicos.

Los sujetos están introducidos en un contexto de vida estructurado simbólicamente. Cada lengua constituye desde adentro un contexto de significados intersubjetivo compartido por varias personas¹⁴. No se deben entender las reglas de conversación que existen en una sociedad como un sistema axiomático y deductivo, sino más bien como la lógica de la argumentación existente en las diversas sociedades en las que están presentes las conversaciones dialécticas en donde opera la razón. No obstante, la figura que esboza Schleiermacher acerca de la relación entre lenguaje y razón, no está así completa. Para este hermeneuta, “el lenguaje es solo el medio de articulación del *desarrollo de pensamientos*”. El lenguaje tiene la capacidad aquí llevar a cabo el pensamiento¹⁵. Schleiermacher no puede completar igual por él solo todo el cambio de paradigma, debido a la influencia teológica y el haber recurrido a un pensamiento dogmático para justificar su sistema.¹⁶

¹⁰ Función representativa del lenguaje en términos de la tesis

¹¹ Función comunicativa del lenguaje en términos de la tesis

¹² Ídem, pp. 434 y s.

¹³ Ídem, p. 440.

¹⁴ Ídem, pp. 444 y s.

¹⁵ Función del lenguaje como sostén del pensamiento en términos de la tesis

¹⁶ Ídem, pp. 449 y s,

En último lugar, para llenar los vacíos que se forman en las obras de los dos anteriores autores, menciona Habermas al filósofo y, por él considerado, lingüista Wilhelm von Humboldt. El lenguaje en la filosofía de Humboldt juega, más que en Herder y Schleiermacher, un rol primordial en su obra. Humboldt empieza su teoría con la introducción del *signo* (*Zeichen*). La importancia de la introducción de este término se evidencia en que, “con la fijación de un proceso interno en algo visible, el sujeto que representa gana una distancia [...] del contenido”.¹⁷ Aquello de lo que se pensaba como un sujeto que construía-constituía una realidad en la filosofía moderna, está aquí dividiéndose ya en términos de signos que, más que a otra instancia, pertenecen a nuestro lenguaje. Este lenguaje tiene, además, una gran diferencia con la conciencia estructurada y formal de la terminología moderna, ya que, según Humboldt, debe ser interpretado como un lenguaje “renovado y reproducido simultáneamente en uso”.¹⁸ Al igual que la idea de Heráclito de que no puede dos veces bañarse un hombre en el mismo río, no hay dos enunciaciones iguales en el lenguaje. Cada enunciación es una forma única de utilizarlo.

Para Humboldt, la función representativa del lenguaje tiene mayor valor que su función comunicativa. El lenguaje permite representar al mundo de cierta manera y traducirlo en un contenido mental (*Denkinhalt*). Ahí reside el sentido más importante del lenguaje para Humboldt; no obstante, reconoce que el lenguaje es social y es fundamental también mostrar el lado del *entendimiento* en la sociedad de aquello que es representado en el lenguaje. De esta manera, desarrolla Humboldt también un camino que luego será tomado específicamente por estudiosos de la Pragmática y de la Sociolingüística, debido a que considera el lenguaje como una *energía* (un *estar en acto*, en el más puro sentido griego) que solo funciona realmente en su uso. Este uso únicamente sucede en una esfera intersubjetiva y compartida.

El mundo es representado –de cierta manera, de ahí que haya diferentes puntos de vista acerca de él (*Weltansichten*)– y reproducido en un lenguaje compartido sobre algo en el mismo. Las dos funciones están jerárquicamente organizadas, pero no hay duda de que una tiene una relación de interdependencia con la otra. Finalmente, la idea de Humboldt, a diferencia de lo que se habían percatado Schleiermacher o Herder, es que debe anclarse la

¹⁷ Ídem, p. 452.

¹⁸ Ibidem

fuerza universalizadora de la razón en la capacidad de los participantes de un diálogo de emprender cada uno un constante diálogo entre perspectivas que difieren entre sí.

En suma, se ha visto en esta parte que el cambio de paradigma no solo hace énfasis en que el lenguaje y la razón tienen un lugar común en su origen, sino que, además, al hablar de esta misma conexión, surgen importantes esbozos acerca de cómo el lenguaje funciona en el mundo: sea como un sostén para el contenido del pensamiento, sea como un medio de comunicación para que una sociedad se entienda; sea, finalmente, para una función del lenguaje como representación del mundo. Se ha observado, al analizar estas tres funciones, que están en una interdependencia que solo se sostiene si se entienden juntas como parte de todo el proceso lingüístico a la hora de referirse a la realidad.

Que Habermas resalte que existe una función representativa del lenguaje no *significa*, sin embargo, que aquella juegue un rol central en su concepto de ética discursiva. Objetivo de los siguientes acápites –y, sobre todo, del segundo capítulo–, será entender el concepto de ética discursiva en Habermas y las críticas que le han planteado con el fin de descubrir y solucionar el problema del poco énfasis que se ha mostrado por esta función más allá del término de *paradigma*.

Luego de haber revisado las perspectivas acerca del lenguaje que influyeron en el predominio de un nuevo paradigma, se deben repasar las características centrales de este modelo de entender el mundo. En este sentido, se van a investigar los cambios de las cosmovisiones centradas en la subjetividad crucialmente a las cosmovisiones intersubjetivas. Para ello, se indagará brevemente sobre el paso de un fuero interno vinculado con una conciencia que entiende al mundo por sí sola al fuero externo y de relaciones entre sujetos, al que el lenguaje se encuentra íntimamente adherido.

Hacia finales del siglo XVIII, el modelo subjetivo de entender la realidad empieza a perder validez. Los conceptos kantianos asociados al plano meramente interno de la razón humana y su subjetividad ya no son útiles para explicar un mundo cada vez más amplio y complejo. En una primera instancia, la pérdida de ese lugar tan privilegiado sucede, entre otras razones, por diferentes corrientes del pensamiento que llegan a su punto más alto en la obra de Hegel y, más particularmente, sus críticas planteadas a Kant. En una segunda instancia, el modelo subjetivo no les presta demasiada atención a las nuevas lenguas y culturas que se han ido

‘descubriendo’ por los europeos en las diferentes disciplinas comparativas que surgen en el Siglo de las Luces y se extienden durante gran parte del siglo posterior.¹⁹

La filosofía, en ese momento, se había concentrado en aproximarse al mundo ya no con una concepción ahistórica de los sujetos. Todos los conceptos que explicaban la realidad en esos términos solo parecen funcionar para ciertas formas de vida particulares. Por ello, no es extraño que Hegel considere que el abstracto ‘yo’ kantiano, que determinaba aquello que era verdadero, bello y bueno mediante la facultad universal de la razón, no se condice con los diversos modos de vivir existentes. Según Habermas, la filosofía posmetafísica sostiene que la reconstrucción racional de cualquier concepto debe tener en cuenta un ‘nosotros’ situado en un contexto histórico y espacial particular.²⁰ Ello provee a la filosofía de una necesaria consideración de la pluralidad de formas de concebir el mundo. Además, introduce la importancia de la autopercepción de cada cultura en el mundo y se desliga de una pretensión formal que sea aplicable a todos los seres humanos.

La Modernidad había considerado, desde Descartes incluso, que los sujetos pueden entender el mundo como una totalidad de hechos representables y aprehensibles.²¹ Así, se le concedía un puesto insuperable a solo un modo de conocer la realidad en desmedro de otros. En tal sentido, existían simplemente dos preocupaciones: la de un mundo físico externo y un mundo psicológico interno que se relacionaban entre sí a partir de concepción humana fenoménica del primero.²² Todo ello, y en particular lo segundo, tendrá consecuencias importantes para entender la ética formalista moderna, cuyo máximo representante es Kant, pues las leyes morales se fundamentan en una perspectiva puramente racional que puede ser universalizada a toda forma de vida.²³

Habermas subraya que este ‘yo’ del cual habla la filosofía kantiana debe ser comprendido no desde la mente del sujeto, sino desde la participación de un hablante en una conversación.²⁴ Asimismo, el concepto de ‘nosotros’ “remite a una comunidad experimentada como totalidad, de tal manera que, en [esta comunidad], la participación en

¹⁹ Considérense, por ejemplo, las disciplinas como la Gramática Comparativa, que dará pie a la Lingüística a inicios del siglo XX, o como las Religiones Comparadas, con un origen común. Autores como Max Müller o William Jones aportaron, de manera pionera, al estudio de ambas.

²⁰ Óp. Cit. (Habermas, 2019), p. 559.

²¹ Ídem, p. 561.

²² Ídem, p. 562.

²³ Ídem, p. 564.

²⁴ Ibidem

las mismas prácticas se solidifica en una forma de vida común”.²⁵ Sin embargo, debe tenerse presente que, por más que Hegel haya introducido una nueva forma situada e histórica de entender la realidad, su concepto de comunidad juega un rol totalizador, sobre todo porque él lo sigue considerando desde la perspectiva del observador externo.²⁶ En otras palabras, Hegel ha resaltado el papel del reconocimiento, de la comunidad e, incluso, de la eticidad, que fue mantenido por los Jóvenes Hegelianos. Eso llevó a un primer quiebre del paradigma anterior, pues tales términos no tenían cabida en un modelo subjetivo. La relación ética –de costumbres– y de reconocimiento mutuo se comprende únicamente bajo un lente *intersubjetivo* acerca del mundo y de las relaciones sociales presentes en este.²⁷

Sin embargo, es precisamente aquí donde no solo basta una perspectiva hegeliana, sino también las concepciones sobre el lenguaje estudiadas párrafos arriba de Humboldt, Herder y Schleiermacher. De ahora en adelante, no existe una división tajante entre el ‘yo’ y el ‘nosotros’ enunciado por los participantes de una comunidad. En realidad, justamente el lenguaje permite esa relación de participación entre los hablantes de un discurso y una comunidad particular. Los hablantes se refieren al mundo y a ellos mismos junto con el resto de participantes de una comunidad. Ellos se encuentran en una relación triádica típica del lenguaje. Habermas lo introduce de la siguiente manera:

“En contraposición con la filosofía del sujeto, se cambia de lugar, en el paradigma de la socialización lingüística, el centro que forman conceptos de la autoconciencia, es decir, la posición reflexiva del sujeto que es para sí, hacia aquella estructura de relación triádica, según la cual uno se relaciona recíprocamente con el otro, y ambos se refieren a algo en el mundo objetivo”.²⁸

En este sentido, cualquier referencia al mundo ya no es la de un sujeto que lo percibe fenoménicamente. Más bien, se trata de una referencia doble. Se parte de un sujeto que, estando en comunicación con otros, forma comunitariamente una perspectiva de la realidad. A partir de esta formación conjunta de lo que conciben en el mundo, los participantes de un discurso pueden referirse a cosas en él.

El papel que aquí juegan Humboldt, Herder y Schleiermacher no puede ser postergado. Según deja en claro Habermas,

“las relaciones complementarias entre el espíritu subjetivo y objetivo se retiran del esquema de sujeto-objeto; para su aclaración, se ha ofrecido la conceptualización

²⁵ Ídem, p. 565.

²⁶ Ídem, p. 567.

²⁷ Ídem, p. 569.

²⁸ Ídem, p. 573 y s.

intersubjetivista (*intersubjektivistische*) preparada por Herder, Schleiermacher y Humboldt de la comunicación y la socialización lingüísticas”.²⁹

Los tres autores consideran que el concepto de *lenguaje* es insoslayable en cualquier teoría acerca de la realidad. Los hablantes no pueden construir su concepción del mundo en su propia mente, sino que “solo pueden articular y comunicar sus pensamientos en una lengua compartida y previa –y probar su validez en el discurso”.³⁰ La comunidad lingüística en que participa cada hablante, por tanto, se convierte en el espacio en que este formará sus pensamientos, se comunicará con el resto y comprobará la validez de lo que dice. Según tal paradigma intersubjetivo, ya no hay otra instancia más que la relación lingüística con otros.

Finalmente, desligarse de los conceptos subjetivos presuntamente universales para referirse al mundo permite descubrir en detalle por qué los significados o contenidos de los conceptos varían a lo largo del espacio y del tiempo. De hecho, en las comunidades humanas, “la cultura y la sociedad son producidas por una especie que vive conjuntamente en grupos, cuya vida no puede ser reproducida sin trabajar comunicativamente con conceptos”.³¹

En suma, el cambio de paradigma de una filosofía del sujeto a una filosofía del lenguaje ofrece una nueva perspectiva para entender un mundo con múltiples culturas y sociedades que entraban en relaciones mutuas. Se ha observado el intento de Hegel por darles un contenido específico a sus teorías en contraposición con el formalismo kantiano. Ese fue el primer paso hacia el cambio de paradigma. Posteriormente, el creciente interés por las diferentes lenguas y culturas repartidas por todo el planeta llevó a pensadores a cuestionarse sobre las relaciones lingüísticas de comunicación y de representación de la realidad. Con ello, se superó el paradigma previo y el pensamiento contemporáneo se enmarcó en un plano *intersubjetivo*.

Para el estudio de las relaciones éticas entre miembros de una comunidad y entre comunidades, el concepto de *intersubjetividad* brinda nuevas aproximaciones para entender las costumbres de las diferentes comunidades y, si es posible, integrarlas de modo que pueda hablarse de un principio intersubjetivo aplicado universalmente. La ética discursiva de Habermas, que estudiaremos un par de secciones más adelante, intenta solucionar este problema a partir de una propuesta inclusiva de diferentes concepciones del mundo, típica de este paradigma. Antes de pasar a ello, sin embargo, centrémonos –por cuestiones

²⁹ Ídem, p. 576.

³⁰ Ídem, p. 573.

³¹ Ídem, p. 583.

metodológicas— brevemente en la justificación del estudio de las funciones lingüísticas como aporte a la ética del discurso de Jürgen Habermas.

1.2. La división de las funciones lingüísticas

Esta investigación no pretende categorizar arbitrariamente las funciones lingüísticas de manera que puedan plantearse críticas a la ética discursiva. Es evidente que la presente tesina no agota todas las funciones del lenguaje de los diferentes pensadores ni la forma como están divididas es exacta. El trabajo aquí desarrollado se apoya en una elección de tres funciones del lenguaje. Dos de ellas serán tratadas a detalle y la última aparecerá a modo de reflexión hacia el final. Para aportar constructivamente a la ética discursiva, se prefiere recurrir a una serie de aproximaciones tanto del mismo Habermas como de dos subdisciplinas de la Lingüística: el Funcionalismo Lingüístico y el Análisis del Discurso. Ya hemos mencionado páginas atrás la división particular de Habermas de las funciones del lenguaje en referencia a Humboldt, Herder y Schleiermacher. En esta sección, es preciso repasar las perspectivas que ofrece la Lingüística. Se empezará brevemente con el estudio de las funciones que se establecen en el acercamiento funcionalista del lenguaje y se continuará con la ‘metafunciones’ lingüísticas que ofrece Michael Halliday en el marco del análisis discursivo.

1.2.1. La perspectiva funcionalista

En el siglo XX, existía en debate en la disciplina de Lingüística entre las posturas estructuralistas y las funcionalistas. Las primeras adquieren su nombre de la concepción del lenguaje como una estructura o sistema que consta de diferentes partes que conforman una totalidad dependiente y funcional. El gran representante de esta aproximación fue el lingüista suizo Ferdinand de Saussure. Según las enseñanzas del estructuralismo, cada concepto concerniente al ámbito lingüístico tiene una relación con el resto de conceptos que explican precisamente cómo debe comprenderse el lenguaje. No obstante, esta aproximación no subraya el rol que juega la socialización en el lenguaje mismo. Este es concebido, en tal sentido, como si fuera una institución humana alejada o independiente de los hablantes. Quienes hablan solamente son individuos abstractos partes de esa estructura.

Por esta razón, surge una nueva concepción del estudio lingüístico concentrada en la relación de la lengua con su uso. Así, la lengua no va a ser ya más entendida en términos de una estructura desligada de quienes la utilizan. En contraposición con esto, el funcionalismo lingüístico estudia la lengua a partir de sus funciones. En otras palabras, intenta descubrir para qué nos sirve el lenguaje. Sus representantes, seguidores en cierto momento y luego

críticos del estructuralismo, son André Martinet, el Círculo Lingüístico de Praga y Louis Hjelmslev, entre varios otros. Las divisiones que ellos establecen entre las funciones no son idénticas, pero se pueden rastrear ciertos parecidos generales, sobre todo, acerca de las tres funciones lingüísticas que se estudiarán aquí: la función del lenguaje como *sostén del pensamiento*, la función del lenguaje como *herramienta de comunicación* y, finalmente, la función del lenguaje como *representación del mundo*, la cual se mencionará brevemente. A continuación, se presentará la perspectiva de las funciones lingüísticas de este primer grupo.

Tal como lo mencionan Martinet y el Círculo Lingüístico de Praga, el lenguaje humano tiene diversas funciones, ya que es una institución que nos *faculta* y nos *sirve* para diferentes finalidades.³² Dentro de estas finalidades, podemos encontrar las que se relacionan con la *comunicación* o el *pensamiento*.³³ No obstante, el lenguaje también funciona como una herramienta de *representación* del mundo. Las expresiones de sentido de diversas palabras y los nombres que se ponen a diferentes elementos de la realidad varían en dependencia de la comunidad lingüística.³⁴ En los tres casos, las funciones de comunicación y de sostener el pensamiento se encuentran separadas de la función representativa, pues esta última considera que el lenguaje tiene como característica intrínseca el hecho de representar el mundo.

El rescate de estas tres funciones no es, en absoluto, arbitrario, sino más bien permite dar cuenta de cómo nos sirve el lenguaje para entender el estado de cosas en el mundo y, a partir de ello, cómo comunicarlo, representarlo y cambiarlo. Las tres funciones aquí presentadas actúan siempre en conjunto, pues todas aparecen en cada expresión humana. La presentación que brinda Habermas en su teoría de la acción comunicativa acerca de las funciones del lenguaje está relegada a un espacio muy reducido dentro de su esquematización de los actos de habla. Además, la mirada de Habermas frente a las funciones del lenguaje solo las entiende como útiles dentro de su marco de investigación.³⁵ En las corrientes de la Sociolingüística y Funcionalismo Lingüístico, las funciones del lenguaje se desarrollan de una manera más fiel a la realidad lingüística. Con esta división como base, se podrán analizar los vacíos de la teoría de Habermas que las reflexiones sobre la ética discursiva aún no han tomado en consideración.

³² Círculo Lingüístico de Praga. (1970). *Tesis de 1929*. Madrid: Alberto Editor, p. 15; Hjelmslev, L. (1984). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, p. 15.

³³ Óp. Cit. (Círculo Lingüístico de Praga, 1970), p. 15 y s.; Óp. Cit. (Hjelmslev, L, 1984), pp. 30 y s.

³⁴ Óp. Cit. (Círculo Lingüístico de Praga, 1970), p. 25 y s.; Óp. Cit. (Hjelmslev, L, 1984), pp. 81 y s.; Martinet, A. (1974). *Elementos de lingüística general*. Madrid: Gredos, pp. 17 y s.

³⁵ Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 438 y s.

1.2.2. La perspectiva del análisis discursivo

En la segunda mitad del siglo pasado, en el plano de la Lingüística, no solo se desarrollaron teorías sistemáticas que continuaron con el estructuralismo –por ejemplo, el generativismo de Chomsky–, sino que también surgieron nuevas perspectivas acerca de las funciones y el uso del lenguaje mismo. Aparecieron disciplinas como la Filosofía del Lenguaje Ordinario, la Sociolingüística, la Pragmática y el Análisis del Discurso que tomaban en cuenta, en menor o mayor medida, diversas funciones lingüísticas y se centraban en el factor social de las lenguas. De ahora en adelante, las lenguas humanas serán entendidas como instituciones *sociales* que se encuentran dentro de las acciones humanas. En este sentido, hablar es también actuar en el mundo. Más específicamente, en la subdisciplina particular del análisis discursivo, centrado tanto en textos orales como en los escritos, se subraya el papel del lenguaje como un sistema que no solamente contiene una gramática y diferentes elementos léxicos que permiten comunicar ideas, sino también que permiten representar el mundo de cierta forma y crear relaciones sociales entre seres humanos.³⁶ En su propuesta sistémico-funcional, el lingüista británico-australiano Michael Halliday establece que el lenguaje humano tiene tres metafunciones generales: una *ideacional*, una *interpersonal* y una *textual*.

Antes de describir cada una, es preciso aclarar el fundamento de estas tres metafunciones generales. Según menciona Halliday, las funciones del lenguaje dependen de los diversos contextos particulares. En tal sentido, “[l]a naturaleza del lenguaje está íntimamente relacionada con las exigencias que le hacemos, con las funciones que debe cumplir”.³⁷ Ya que se parte de la premisa de que los seres humanos únicamente hablamos porque estamos en sociedad, el lenguaje se vincula con nuestras necesidades de actuar socialmente: podemos desarrollar desde una serie de términos particulares para la actividad de la pesca, si es que somos una sociedad de pescadores, hasta un léxico político si pertenecemos a una clase política específica. No obstante, más allá de estas diferencias culturales, menciona Halliday que “[h]ay funciones más generales comunes a todas las culturas [...]. [T]odos usamos el lenguaje como medio de organizar a otras personas y de dirigir su comportamiento”.³⁸ Estas funciones más generales son las que presentaremos a continuación.

³⁶ Halliday, M. A. K. (1975). Estructura y función del lenguaje. En Lyons. J. (Ed.), *Nuevos horizontes de la lingüística*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 145-173.

³⁷ Ídem, p. 146.

³⁸ Ibidem

En primer lugar, Halliday postula una función ideacional del lenguaje. Según esta, “[e]l lenguaje sirve para la expresión de ‘contenido’; esto es, de la experiencia que el hablante tiene del mundo real, incluyendo el mundo interior de su propia conciencia”.³⁹ Cabe distinguir, para fines de la presente investigación, dos planos en esta misma metafunción lingüística. Al igual que la ‘función cognitiva de la representación’ que Habermas propone en su historia de la filosofía,⁴⁰ aquí se incluyen tanto una función cognitiva, relacionada con la comprensión particular del mundo de cada individuo –‘el mundo interior de su propia conciencia’–, como una función representativa –la experiencia del hablante del mundo real. Tanto Habermas como Halliday, en función de sus teorías particulares, no consideran que haya una distinción demasiado importante entre la concepción del mundo y la representación.

Sin embargo, esta tesina considera de suma importancia diferenciar entre la función cognitiva de *sostén del pensamiento*, que permite relacionar la forma lógica de nuestros pensamientos con el lenguaje mismo tanto con el fin de poder argumentar como aprender de cosas y situaciones en el mundo, y la función de *representación lingüística*, que da pie a representar el mundo de diferentes maneras a partir de diversos términos lingüísticos. El ser humano puede argumentar mediante su lenguaje, debido a que existe un lazo estrecho entre sus pensamientos y su lengua. No obstante, los pensamientos no son meras imitaciones de la realidad particular, sino que, como bien menciona Halliday, siempre son representacionales y sesgados; por tanto, el lenguaje puede determinar nuestros pensamientos de diversas maneras.⁴¹

En segundo lugar, el aporte de Halliday contribuye también con una función *interpersonal*. Según esta segunda función “[e]l lenguaje sirve para establecer y mantener relaciones sociales, para la expresión de los roles sociales que incluyen los roles comunicativos creados por el lenguaje mismo. Esta es una función *interpersonal*”.⁴² Esto quiere indicar que el lenguaje no solamente sirve para representar o comprender al mundo, sino también para crear lazos con el resto de hablantes en las diferentes sociedades. El lenguaje tiene sus propios roles de comunicación –conversacionales, textuales, entre otros– y, mediante el mismo, se expresan roles sociales. Esta tesina ha llamado a esta función *interpersonal* la función del lenguaje como *herramienta de comunicación*. A través de ella, para explicar la

³⁹ Ídem, p. 148.

⁴⁰ Óp. Cit. (Habermas, 2019), p. 434 y s.

⁴¹ Óp. Cit. (Halliday, 1975), p. 148.

⁴² Ibidem

definición de Halliday en el marco de esta investigación, los hablantes pueden relacionarse entre sí, e ir formando y reproduciendo diversas identidades sociales.

En tercer lugar, Halliday comenta que existe una función textual. La definición que da de ella es la siguiente: “[E]l lenguaje tiene que proveer los medios para establecer correspondencias consigo mismo y con ciertos rasgos en que se usa. Podemos llamar a esta la función *textual* [...]”.⁴³ En otros términos, esta metafunción permite relacionar la ideacional con la interpersonal. Según esta función, puede haber una coherencia *textual* – oral o escrituralmente– entre las representaciones lingüísticas y la comunicación. Dentro de esta, se encuentran términos como tema, rema o elipsis, que son parte importante no solo del estudio de la sintaxis, sino también de su relación con la interfaz pragmática. Empero, esta función lingüística no ocupa mayor espacio dentro de la organización de críticas a la ética discursiva de Habermas, pues se sitúa muy particularmente dentro de la teoría sistémico funcional de Halliday y es útil solo en términos de entender las dos anteriores, que son las más generales.

1.2.3. Balance de las funciones lingüísticas aquí desarrolladas

Según lo visto en esta sección, puede concluirse que el estudio sistemático de las funciones que se analizarán aquí no es arbitrario, sino que se justifica en la definición de las mismas en las subdisciplinas de relevancia en el pensamiento contemporáneo y que se han encargado de explicar el funcionamiento de lenguaje en uso. Cabe resaltar que ninguna de estas funciones puede ser entendida de manera independiente. Tal como lo menciona Halliday, todas las funciones corresponden a diferentes dimensiones de significado de una misma expresión lingüística.⁴⁴ Esta división particular de la investigación presente, sin embargo, es útil para reorganizar los cuestionamientos que se le plantean a la ética discursiva de Habermas y para descubrir los vacíos que ni la misma teoría habermasiana ni las críticas a esta han podido llenar aún. Las tres funciones del lenguaje por las cuales se organizarán los aportes a la filosofía práctica serán, en ese sentido, útiles para comprender qué papel tiene el lenguaje, no solamente en la cognición, argumentación y en la comunicación interpersonal, sino también en la representación del mundo.

1.3. Definición y supuestos teóricos de la ética discursiva

⁴³ Ibidem

⁴⁴ Ídem, p. 149.

La ética del discurso no es una teoría que se entienda en sí misma tan fácilmente. En primera instancia, el concepto “ética del discurso” es una traducción literal del alemán “*Diskursethik*”. Debe precisarse, sin embargo, que no se trata de una ética vinculada con discursos sociales o políticos, como sistemas de ideas⁴⁵, sino más bien con la argumentación y el debate público. De hecho, la ética discursiva es la filosofía práctica que propone Habermas y es parte de un sistema mucho mayor conocido como *la teoría de la acción comunicativa*. Esta, por tanto, tiene una serie de supuestos teóricos que a continuación serán analizados con el fin de facilitar la división de las ideas y enmarcar las críticas de una manera clara.

Desde el inicio de los planteamientos que aparecen en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas aclara que la acción comunicativa es un problema vinculado con la *racionalidad*.⁴⁶ Esto tiene una importante consecuencia que se tratará a lo largo de la investigación: la ética del discurso no solamente está basada en las relaciones lingüísticas entre sujetos, sino también en las relaciones entre lenguaje, pensamiento y sus funciones en la sociedad. Es decir, para Habermas, hay un presupuesto de que el lenguaje es central para el pensar y actuar humanos. La presente tesina retomará los conceptos centrales del autor alemán con el fin de integrarlo en una teoría del lenguaje más amplia. A continuación, se presentará una definición general de la ética del discurso no solamente dentro del sistema filosófico de Habermas, sino también dentro de la historia de la filosofía.

1.3.1 Desarrollo de la ética discursiva

Después de un par de siglos llenos de diversas propuestas para construir un sistema ético filosófico con pretensión universal como el que Immanuel Kant había presentado, durante el siglo XX, se empezaron a buscar reformulaciones de la ética formalista kantiana en la medida en que se corregían las críticas a las que se encontraba enfrentada desde que se postuló.

Aparte de las críticas al excesivo formalismo kantiano que surgieron a partir de la obra de Hegel, los filósofos pertenecientes a la Escuela de Frankfurt plantearon que la razón, esa facultad del ser humano para perfeccionarse, desarrollarse y alterar en su favor el medio en que vive, no necesariamente traía ventajas, sino que podía ser perjudicial para él mismo y su entorno. En su *Dialéctica de la Ilustración*, por ejemplo, Adorno y Horkheimer juzgan la

⁴⁵ Esa aproximación al término “discurso” aparece claramente definido en las obras filosóficas de Michel Foucault y disciplinas como el análisis del discurso o los estudios acerca de la discursividad.

⁴⁶ Óp. Cit. (Habermas, 1988).

razón de la Ilustración como una *razón instrumental*.⁴⁷ La razón se entendía aquí como un medio para poder lograr fines particulares, mientras que la reflexión jugaba un rol menor. La razón, como la historia lo había mostrado en las últimas décadas, podía volverse el instrumento de totalitarismos para *organizar y dominar* no solamente a la naturaleza, sino también a otros seres humanos. La razón podía volver a los seres humanos cosas. Todo el idealismo kantiano que aparece en su ética había quedado en simples palabras con difícil aplicación a la realidad.

Jürgen Habermas define la ética discursiva de la siguiente manera: “[Esta es] *deontológica, cognitiva, formalista y universalista*”⁴⁸. Es *deontológica*, pues se basa en el deber de las normas, en la obligatoriedad de las normas. Es *cognitiva*, pues establece una analogía entre la justificación de las normas con la validez de las proposiciones acerca del mundo objetivo –esto será objeto de crítica más adelante en la investigación. Es *formalista*, pues consta de principios formales que permiten su aplicación en cualquier contexto y el contenido se los otorga cada comunidad.⁴⁹ Es, finalmente, *universalista*, pues busca establecer principios morales de aplicación universal que sean compartidos por todos los sujetos capaces de acción y lenguaje.⁵⁰ Los diferentes puntos resaltados por Habermas en la sucinta definición de su ética serán retomados repetidas veces en la investigación, sobre todo, con el fin de revisar las críticas que se le han planteado a la misma.

La ética del discurso aparece en la filosofía contemporánea como una nueva forma de entender las relaciones entre los seres humanos junto con una manera distinta, sumada a la primera, de entender la razón. Con Habermas, el cambio de paradigma se empezó a hacer evidente en el ámbito de la ética. La ética comenzó a fundamentarse no en los límites de la mera y pura razón, en el subjetivismo puro. Más bien, la ética se enmarcó dentro de un paradigma intersubjetivo y en que la razón no se podía entender sola, sino en relación con otra facultad del ser humano imprescindible para su vínculo con los demás: el lenguaje.

Para Habermas y su ética discursiva, entonces, la razón ya no dependía de ella misma, sino de su uso *comunicativo* en relaciones humanas. La ética del discurso buscaba su propia fundamentación no en un puro formalismo tautológico por el cual se debía actuar racionalmente porque uno era racional, sino que el nivel de justificación entraba en un campo

⁴⁷ Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*

⁴⁸ Habermas, J. (2002). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós, p. 175.

⁴⁹ Se trata aquí del principio de universalización “U” y el principio del discurso “D” [Óp. Cit. (Habermas, 2002, pp. 177 y s.)].

⁵⁰ Ídem, p. 180.

argumentativo. Según la ética discursiva, uno debe actuar racionalmente, pues, en la simple acción de argumentar, uno ya se encuentra en un debate de razones en que reconoce intersubjetivamente a otro, con el cual está siempre en contacto.

La ética del discurso se define, en primer término, como una ética argumentativa. Las relaciones comunicativas entre los seres humanos se dan a partir de las *pretensiones de validez* que tienen a la hora de entrar en vínculo unos con otros. Estas pretensiones pueden ser de diversos tipos y pueden referir tanto a expresiones, fines instrumentales, como a procesos de entendimiento de unos con otros.⁵¹ Para la ética discursiva, en particular, Habermas se centra justamente en la acción comunicativa, vinculada con los procesos de entendimiento entre los individuos de las diferentes comunidades lingüísticas. La acción comunicativa se evidencia en la ética del discurso en tanto que el debate acerca de las normas que pueden regir las formas de vida de cada comunidad se encuentra en las relaciones comunicativas a la hora de deliberarlas. Como menciona Habermas, las argumentaciones en la ética discursiva no se limitan a pensar en problemas morales de una sola nación, clan o ciudad.⁵² El debate argumentado o discursivo de normas, en este sentido, se refleja en una deliberación en que cada individuo *pretende* que lo que él menciona es válido en términos universales.⁵³

Por tanto, la ética del discurso se basa, ya en segundo término, no solamente en presupuestos pragmáticos al momento de relacionarse lingüística e intersubjetivamente los individuos, sino también a la hora de *reconocerse* ellos mismos como integrantes de un discurso. Cada individuo, dentro de los debates argumentativos que propone la ética discursiva, se reconoce y reconoce al otro como un miembro del discurso o del debate.⁵⁴ En este sentido, la ética discursiva trasciende los contenidos normativos de una sola comunidad. Cada comunidad le puede dar una forma particular o una reformulación más precisa, mediante una deliberación pública, a cada norma moral. Sin embargo, al cada individuo ser capaz de lenguaje y de acción, puede participar de los debates públicos. La ética discursiva entonces cumple con la característica de *universalidad* en el sentido de que toda comunidad tiene lenguaje y formas de argumentar con las cuales puede justificar las normativas existentes o debatir la necesidad de nuevas leyes.

⁵¹ Giusti, M. (1990). La ética discursiva de Jürgen Habermas. *Areté*. Volumen 2, 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 181 y s.)

⁵² Óp. Cit. (Habermas, 2002), p. 176.

⁵³ Ídem, p. 177.

⁵⁴ Ídem, p. 176.

La ética discursiva, al igual que la ética kantiana, tiene una serie de condiciones. A diferencia de la inaplicabilidad del excesivo imperativo kantiano en que cada sujeto carga con la responsabilidad de actuar en todos los casos de una manera que pueda volverse universal, las condiciones de la ética discursiva se encuentran en el diálogo y en el presupuesto pragmático de la falibilidad humana. Habermas observa, en la teoría de la argumentación, un campo de estudio que le proveía de herramientas para construir un sistema de diálogo funcional para las comunidades.

Las condiciones más importantes que presenta Habermas son cuatro. En primer lugar, si un individuo *puede* hacer una contribución, no puede ser excluido de la participación. En otras palabras, todo miembro capaz de acción y lenguaje, siempre que tenga algo que aportar al discurso, es parte del debate público que propone la ética discursiva. En segundo lugar, todos tienen las mismas oportunidades para presentar sus aportes. Todos parten de una situación ideal en que pueden tener una voz de igual peso. En tercer lugar, todos los participantes tienen que decir lo que opinan de la norma de la que se esté discutiendo. Al ser un debate, todos pueden encontrarse con opiniones en favor, en contra o con diferentes propuestas para la mejora de normas. Finalmente, en cuarto lugar, la comunicación no debe estar coaccionada. De esta manera, se garantiza el funcionamiento de que el argumento que se haya escogido durante la deliberación sea el más adecuado.⁵⁵

No hay en la ética del discurso una autofundamentación *a priori* de su validez y funcionamiento. La ética del discurso más bien se vincula necesariamente con las formas de vida de cada comunidad, con los argumentos que de ella surjan y con el reconocimiento de todos los miembros en los debates públicos. La ética del discurso, sin embargo, sí consta de una serie de presupuestos formales y universales que a continuación serán revisados detenidamente, pues estos son los que han recibido mayor cantidad de críticas. La investigación se centrará en dos aspectos cuestionados por diferentes frentes: los presupuestos de *simetría* y *comunicación ideal*.

1.3.2. Los supuestos teóricos de *simetría* y *comunicación ideal*

Entre todos los supuestos teóricos existentes en la base de la teoría habermasiana de la ética del discurso, hay algunos que han sido el blanco de constantes disputas conceptuales y que van más allá de las discusiones ya estudiadas previamente. Los últimos debates se han centrado en los supuestos teóricos compartidos con la teoría del desarrollo moral de

⁵⁵ Óp. Cit. (Habermas, 2002), pp. 180 y s.

Kohlberg en relación con la moral posconvencional y la simetría entre los participantes del discurso práctico, y también en el modelo comunicativo con base predominantemente racional, que no ha permitido observar la totalidad del funcionamiento comunicativo útil para la aplicación verdadera de la ética discursiva a la realidad social.⁵⁶ En primer lugar, se analizará la relación de la ética del discurso con la teoría del desarrollo moral para entender el lugar central de la *simetría* entre las dos teorías. En segundo lugar, se observará detenidamente el concepto de racionalidad comunicativa en la ética discursiva con el fin de analizar el trasfondo de en una concepción ideal o normativa de comunicación entre seres humanos. Luego de este análisis, se mostrará por qué este par de conceptos han sido puestos en duda. Finalmente, se pasará a la siguiente sección en que se dividirán los aportes ya existentes a la ética del discurso en dos grupos.

1.3.2.1. La simetría en la teoría del desarrollo moral y la ética discursiva

Habermas, en más de una ocasión, cita la teoría del desarrollo moral del psicólogo estadounidense Lawrence Kohlberg para explicar cómo se dan las condiciones de la ética discursiva. La teoría del desarrollo moral de Kohlberg no es de carácter meramente psicológico o cognitivista, sino que también se enmarca dentro de una teoría filosófica, pues consta de una serie de abstracciones y universalizaciones originadas a través de un ejercicio reflexivo⁵⁷. Esta teoría del desarrollo moral sirve a Habermas para entender cómo los individuos, en términos universales, se pueden relacionar en un nivel posconvencional de la ética.

Kohlberg expresa en sus investigaciones acerca del desarrollo humano que, universalmente, hay seis etapas en las relaciones morales entre individuos. Cada ser humano atraviesa estas etapas y llega a la última luego de haber pasado por un progreso paulatino y nivelado. A continuación, daré un resumen de las seis etapas y los tres niveles que se encuentran en el desarrollo moral humano. Luego de eso, se verá cómo se conectan las etapas y, sobre todo, cómo lo hace la última etapa con la ética discursiva habermasiana.

Kohlberg divide las etapas del desarrollo moral en tres niveles a los que él llama *preconvencional*, *convencional* y *posconvencional*. Dentro de cada nivel, se hallan dos etapas. Cada par está vinculado entre sí, pero siempre uno es un escalón que lleva al otro nivel.

⁵⁶ Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 85 y s.

⁵⁷ Ídem, p. 86.

El nivel *preconvencional* cuenta con las etapas primera y segunda⁵⁸. La primera etapa refiere al castigo y la obediencia. Lo correcto es, en esa etapa, simplemente la obediencia irreflexiva de reglas que se presenten para evitar cualquier tipo de castigo. No hay más razón para respetar las leyes que la propia autoridad que está ahí. La segunda etapa, por otro lado, es la de los individuos que tienen sus propios intereses. En esta etapa, seguir las reglas significa poder cumplir con los propios intereses. Lo correcto aquí es relacionarse con otros con la menor intervención posible sobre sus deseos e intereses. Además, si va a haber algún tipo de reconocimiento del otro, debe estar reflejado en una simple negociación de intereses particulares. No hay aquí deliberación ni reflexión de los intereses de cada uno.

Luego de eso, aparece el segundo nivel del desarrollo moral. Este segundo nivel es el *convencional*. La tercera etapa es la relación con los otros que va de la mano con las expectativas de los individuos, y la conformidad o inconformidad que pueda uno tener con estos. En esta tercera etapa, lo correcto es jugar un rol bueno (o amable) con los otros. Esto quiere decir que hay que centrarse en los sentimientos de los demás, y tratar de seguir con lealtad y confianza la relación con ellos. En la misma línea, lo correcto puede ser definido como una relación mutua que vaya más allá de los beneficios que pueda dar uno externamente sobre otro. Más bien, es una preocupación por el otro como miembro de la mismo grupo o comunidad en la que uno se encuentra inmerso –desde la más pequeña, como la familia, hasta diferentes tipos de relaciones humanas de mayor amplitud. Además, en esta etapa, se presenta una *regla dorada*. Según esta regla, uno respeta al otro porque lo identifica empáticamente; a saber, se pone en el lugar del otro. Como quiere el bien para sí mismo, también quiere el bien para el otro.⁵⁹ La cuarta etapa, que es la siguiente, es la del sistema social y el mantenimiento de la conciencia. En este ámbito, lo correcto es el cumplir con el deber que uno tiene con la sociedad. Al cumplirlo, se está garantizando mantener el bienestar del grupo o de la sociedad del o de la cual se es miembro. En otras palabras, luego de haberse acordado los deberes que cada uno tiene en la sociedad, lo moralmente correcto es llevarlos a cabo, no solamente porque así se ha acordado, sino porque es la única forma en que la sociedad puede seguir desarrollándose. En esta etapa, ya se piensa en una conciencia social, si se quiere, vinculada con las obligaciones de todos y con la pregunta de carácter universal:

⁵⁸ Ídem, o. 134.

⁵⁹ Ibidem

“ *tal si todos lo hicieran?* ”.⁶⁰ Este es justamente el enlace entre el nivel convencional y el nivel posconvencional del desarrollo moral.

Finalmente, se encuentra el nivel *posconvencional* del desarrollo moral de los seres humanos. Este nivel es el nivel de los *principios*. En este sentido, las decisiones morales están generadas por derechos, valores o principios aceptados por todos los individuos que componen una sociedad con el fin de tener prácticas justas o beneficiosas.⁶¹ La quinta etapa se encuentra aquí, y se vincula tanto con los derechos anteriores como contrato social y la utilidad. Lo correcto en este nivel es defender los derechos básicos, los valores y contratos legales de una sociedad. Estos importan más que reglas concretas o leyes de un grupo.⁶² Uno respeta las leyes en este nivel, pues sabe que se han originado a partir de un contrato realizado entre todos los individuos de la sociedad. Aquello que se considera correcto aquí es el hecho de centrarse en el respeto de las leyes y los deberes que están basados en un cálculo racional que permite que la mayoría de las personas tenga el mayor bien posible. Finalmente, se encuentra la sexta y última etapa del desarrollo moral. Es la etapa de los principios éticos universales. En esta etapa, se asume que hay principios de carácter universal en la ética que toda la humanidad debe seguir. Los valores o leyes de cada comunidad usualmente se basan en ellos. En caso de que el principio no se condiga con la ley de cierta comunidad, el principio general prevalece en el actuar moral sobre la ley particular. Como persona racional, uno actúa así, de acuerdo con estos principios, porque se ha percatado de su validez y se ha comprometido a seguirlos.⁶³ El desarrollo en etapas de la teoría de Kohlberg será tratado más adelante en este capítulo.

Estas seis etapas del desarrollo moral son de primer interés para Habermas y se relacionan directamente con su ética discursiva en el sentido de que, en primer lugar, hay un proceso de *aprendizaje* en el mismo. Habermas comenta de la teoría del desarrollo moral lo siguiente:

“El desarrollo moral significa que un adolescente reforma y diferencia para cada caso sus estructuras cognitivas disponibles de tal manera que puede resolver mejor que antes la misma clase de problemas, a saber, el arreglo consensual de conflictos de acción. Así el adolescente entiende su propio desarrollo moral como un proceso de aprendizaje”.⁶⁴

⁶⁰ Ídem, p. 135

⁶¹ Ibidem

⁶² Ibidem

⁶³ Ibidem

⁶⁴ Ídem, pp. 135 y s.

El desarrollo moral del que aquí se habla no es pues un proceso fijo e inmutable, sino que es un regreso constante y reformativo acerca de las propias concepciones de moral que uno tiene. La ética del discurso, en este sentido, al ser una teoría intersubjetiva en que todos debaten sus puntos de vista y, por tanto, está basada en el aprendizaje de lo que se hable en el discurso práctico a partir de diferentes argumentaciones, tiene estrecha relación con el proceso de desarrollo moral que Kohlberg ha presentado.

El otro punto que comparten estas dos teorías es el de la concepción de la sociedad como una que reflexiona, y puede debatir sus normas de manera racional y en igualdad de condiciones. Tanto en la ética discursiva como en la última etapa del desarrollo moral que Kohlberg presenta, existen individuos que pueden reflexionar acerca de principios universales y debatirlos. Esta condición de racionalidad e igualdad de condiciones es la *simetría* ideal, que es, además, un supuesto teórico imprescindible para las relaciones éticas entre los seres humanos.

La simetría, como se mostrará en la sección de las críticas, se ve reflejada al menos en algunos puntos centrales de la ética discursiva. Por un lado, al entender la ética discursiva como una de pretensión universal, se está considerando que todos los participantes de un discurso práctico, a partir del presupuesto pragmático lingüístico de cada uno, se hallan en igualdad de condiciones no solo para ser parte del mismo, sino para dar argumentos que sean lo suficientemente válidos como para ser parte de la deliberación pública.⁶⁵ Por otro lado, como decíamos, la ética del discurso también es definida como cognitiva. En este sentido, los argumentos que se presentan se entienden como proposiciones. En una analogía más clara, se puede decir que “las pretensiones prescriptivas de una norma [pueden ser interpretadas] de modo análogo a las pretensiones descriptivas de la verdad”.⁶⁶ Estos dos puntos centrales con respecto a la simetría son los que se van a ver con detenimiento a lo largo de la crítica acerca de la función del lenguaje como sostén del pensamiento proposicional que se enmarca dentro del debate Gilligan-Kohlberg.

1.3.2.2. El concepto de comunicación ideal en la ética del discurso

La ética discursiva es de carácter universal y cognitivo, como ya hemos visto. Su base se encuentra en la racionalidad de los diversos sujetos y es esta la que determina su funcionamiento y realización correctos. El tipo de racionalidad que propone Habermas para

⁶⁵ Óp. Cit. (Giusti, 1990), p. 177.

⁶⁶ Ídem, p. 175.

la aplicación de la ética discursiva evita ser de carácter instrumental. Más bien, como se ha evidenciado en la definición de la ética discursiva previamente presentada, aquí la racionalidad comunicativa se entiende en términos de la capacidad que tenemos los individuos para desarrollar un entendimiento mutuo a partir del lenguaje. En este sentido, lo más importante ahora es saber que existe una acción comunicativa que se expresa por medio de nuestra facultad lingüística.

Habermas, con el planteamiento de la acción comunicativa, vincula los términos de racionalidad y comunicación. Sin embargo, este concepto tan importante está diferenciado de otras tres acciones humanas que también requieren de lenguaje: la acción teleológica con respecto a saberes comprobables en el mundo, la acción regulada por normas que refiere a la concepción de las normas sociales y la acción dramática con el fin de expresar, por ejemplo, sentimientos.

El supuesto central que veremos ahora es que la comunicación se define principalmente para la ética del discurso como un medio para lograr una relación de mutuo entendimiento de los seres humanos en las comunidades a través del lenguaje. La acción comunicativa debe tener un valor en sí misma. Cualquier otro uso del lenguaje no puede garantizar que se logren las condiciones de un proceso de entendimiento conjunto, que es crucial para la ética discursiva.

A diferencia de la acción comunicativa, la acción teleológica es definida por su relación con los conocimientos teóricos y las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. Es parte de un discurso meramente teórico. Aquí solo se quiere saber la validez totalmente comprobable de lo dicho.⁶⁷ La acción regulada por normas refiere a un campo en que un individuo, dentro de un discurso práctico, defiende su posición de las normas que él cree válidas en relación con las ya existentes.⁶⁸ La acción dramática refiere más bien a la capacidad expresiva del ser humano. En este sentido, mediante tal acción, uno puede evidenciar la veracidad de lo que su subjetividad quiere expresar. Se trata no de un discurso, sino de una crítica terapéutica o estética por la que los hablantes no tienen una relación pura de lo que Habermas concibe como comunicación.⁶⁹

La única acción funcional para la ética discursiva es aquí la *comunicativa*. La acción comunicativa no debe entenderse como una acción desligada de las tres mencionadas

⁶⁷ Ídem, p. 181

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ Ibidem

anteriormente. Es más bien una acción que trata de integrar el resto con el fin de explicar cómo es que los seres humanos se refieren al mundo.⁷⁰ En realidad, lo que aspira a ser la acción comunicativa es una forma distinta de referirse al mundo en que este sea definido intersubjetivamente, pero para ello necesita, como mínimo, entrar en relación con las primeras dos acciones (la acción teleológica y la acción regulada por normas), pues justamente estas son las que tienen un correlato en un discurso teórico y en uno práctico correspondientemente.

Giusti aclara que no debe haber confusión en la analogía entre estas dos primeras acciones. Aunque la primera y la segunda compartan la relación que existe entre los enunciados aseverativos con los hechos y los enunciados normativos con las relaciones legítimas entre individuos,⁷¹ se tratan estas dos acciones como distintas y, por tanto, los dos discursos respectivos también, los que, luego, formarán parte del sistema completo de la acción comunicativa.

La importancia de estas dos acciones se refleja en su distinción. La lógica del discurso teórico no es exactamente la misma que la del discurso práctico. La del discurso práctico está basada en *pretensiones de validez* y la *rectitud* en la relación entre lo que decimos, por medio del lenguaje, de las leyes, y su concreción en las diferentes normativas existentes en una sociedad o comunidad política. Esto quiere decir que el vínculo que existe entre las normas y las relaciones interpersonales lingüísticas contribuye a que las primeras puedan ir cambiando a lo largo de una comunicación racional entre los distintos participantes del discurso práctico.⁷²

La importancia de la acción comunicativa en la ética discursiva radica en que permite no solo entender el mundo como una construcción intersubjetiva, sino también como una construcción del mismo tipo de relaciones sociales. Las normas se justifican a partir de relaciones comunicativas de sujetos racionales. En los dos casos, la comunicación se vuelve el medio por el cual, a través del lenguaje, se construyen todos los ámbitos de la vida humana.

La acción comunicativa se debe entender aquí, luego de haber visto sus dos principales constituyentes, como la integración de las dos primeras formas de discurso –teórico y práctico. El modelo comunicativo es el único que concibe al lenguaje como un medio

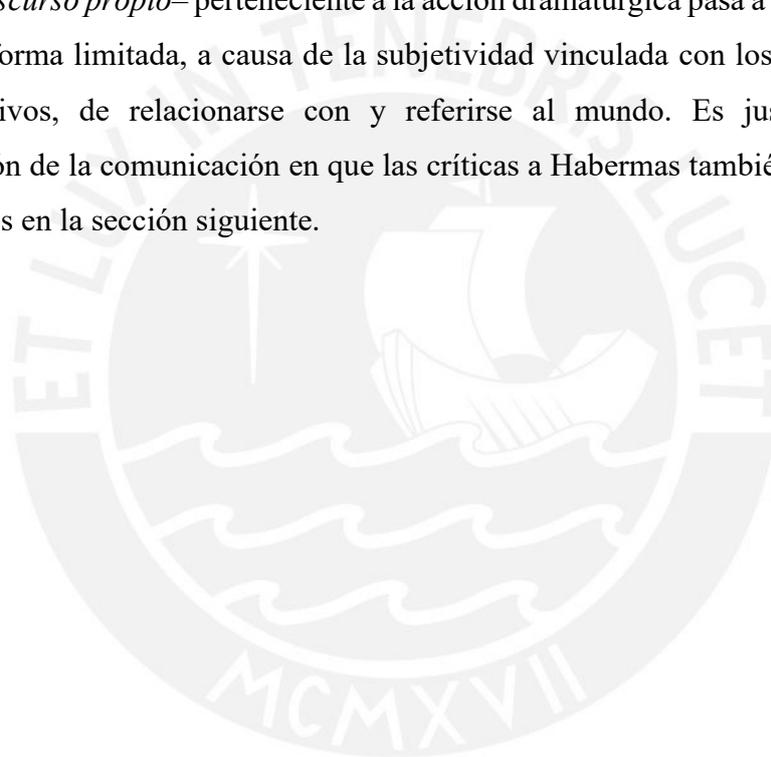
⁷⁰ Ídem, pp. 181 y s.

⁷¹ Ídem, p. 182

⁷² Ibidem

ilimitado para que los seres humanos se puedan entender sin problemas.⁷³ Por esta misma razón, la comunicación y el lenguaje son concebidos, principalmente en la teoría de la acción comunicativa y en la ética discursiva, como herramientas para el entendimiento mutuo. En otras palabras, la comunicación se entiende como un medio entre sujetos racionales para lograr fines igualmente de tipo racional.

El supuesto que se trata de demostrar en este punto es que la comunicación está idealizada, en el concepto de acción comunicativa y de racionalidad comunicativa, como un instrumento por el cual llegamos a construir la realidad *racional* e intersubjetivamente. En este sentido, el aspecto referido en particular a, por ejemplo, la capacidad expresiva –que, como ya se vio, no tiene *un discurso propio*– perteneciente a la acción dramática pasa a un segundo plano, pues es una forma limitada, a causa de la subjetividad vinculada con los tipos de actos de habla expresivos, de relacionarse con y referirse al mundo. Es justamente en esta racionalización de la comunicación en que las críticas a Habermas también se han centrado como veremos en la sección siguiente.



⁷³ Óp. Cit. (Habermas, 2002), p. 175.

Capítulo segundo

Las críticas a partir de las funciones del lenguaje como *sostén del pensamiento* y como *herramienta de comunicación*

En el presente capítulo, se estudiarán las críticas que se le han planteado a Habermas desde un nuevo enfoque sistemático. Para ello, se levantarán primero las que ha resuelto Habermas en la presentación de las objeciones de Hegel a Kant, y luego se pondrá énfasis en dos cuestionamientos a la ética discursiva desde las funciones del lenguaje de *sostén del pensamiento* y de *herramienta de comunicación*.

2.1. Las críticas a la ética discursiva de Habermas

La ética del discurso de Habermas no ha evitado debates de todo tipo, como ya se dijo, desde que ha aparecido. El filósofo alemán ha intentado, en más de una ocasión, objetar los cuestionamientos que se le han presentado. En respuesta a los puntos más debatidos, Habermas elaboró una defensa de la ética discursiva en que resuelve parcialmente estas perspectivas. A continuación, se revisarán las objeciones de Hegel a Kant y, por tanto, a su reformulación en la ética discursiva.

2.1.1. Críticas resueltas: las objeciones de Hegel a Kant y la reformulación de la ética del discurso frente a la ética kantiana

En su reformulación de la ética kantiana, Habermas recurre a la obra de Hegel para preguntarse si las objeciones de este último a Kant también pueden afectar a la ética del discurso.⁷⁴ Para depurar las críticas que se le plantean a la ética discursiva a Habermas, es

⁷⁴ Óp. Cit. (Habermas, 2000).

menester primero presentar cómo esta teoría ha resuelto algunos puntos debatibles que se le han establecido al pensamiento kantiano.

Según Habermas, hay cuatro grandes objeciones de Hegel a Kant que conciernen directamente a su ética. Estas cuatro se pueden denominar de la siguiente forma: *formalismo tautológico, universalismo, impotencia del deber-ser y mera intención*.

En primer lugar, Habermas analiza la crítica hacia el procedimentalismo kantiano –y, por consiguiente, a la ética discursiva también– por parte de Hegel. Habermas resalta en este punto que Hegel no ha visto más allá de la apariencia del formalismo. En efecto, dice Habermas, cualquier ética procedimental no solo tiene un nivel meramente formal por el cual se encuentra construida de una manera semánticamente correcta, sino que también debe poder tener una aplicación práctica.⁷⁵ Sin embargo, Habermas reconoce que Hegel ha criticado correctamente la noción de formalismo en tanto que ella está separada de los contenidos con los cuales podría relacionarse. El formalismo o el procedimentalismo, en este sentido, no siempre hallan un contenido con el cual relacionarse. En otras palabras, “Hegel pensaba que con esta abstracción respecto de la vida buena la moral hace dejación de su competencia sobre los problemas de la convivencia cotidiana sustancialmente importantes”.⁷⁶ Esto quiere indicar que la ética kantiana presentaba como sujeto autónomo a todo individuo con *razón*. El formalismo de la filosofía práctica de Kant, por esa misma razón, se encontraba en la pura capacidad racional del sujeto y era independiente de cualquier contexto. Esa forma de concebir la ética racionalmente solo se justificaba tautológicamente porque existen sujetos con razón. En este sentido, el formalismo kantiano era, en el más puro sentido, axiomático: tenía un principio irrefutable y abstracto.

Habermas reconoce la validez de esta crítica de Hegel. Sin embargo, piensa que su crítica pierde solidez si es que se ponen de ejemplo los derechos humanos. Son principios universalizables y, si se quiere, abstractos, originados por influencia kantiana, pero que, de todas maneras, “son relevantes para la eticidad de las condiciones de vida modernas”.⁷⁷ Dentro de cada contexto, sobre todo si es que los derechos humanos son parte del ordenamiento jurídico de gran cantidad de sociedades políticas existentes, no hay contradicción alguna en pensar que podemos pensar en principios formales que tengan aplicación en la vida práctica real o efectiva de los miembros de cada comunidad. La ética

⁷⁵ Ídem, p. 24.

⁷⁶ Ídem, p. 25.

⁷⁷ Ibidem

del discurso, en este punto, tiene dos instancias de justificación: cuenta con dos principios de universalización, de tal manera que solo se pueden tomar en cuenta las normas que hayan sido discutidas por todos los participantes de un discurso práctico y, además, la justificación no se encuentra en el propio *yo* racional, sino en el debate intersubjetivo que le da contenido, dependiendo de la comunidad y el contexto, a esas normas. En este sentido, la ética del discurso supera la primera crítica de Hegel a Kant acerca del *formalismo tautológico*.

En segundo lugar, hay una crítica al *universalismo abstracto* que sigue las líneas de la primera crítica. En una sociedad contemporánea con tantas percepciones distintas acerca del mundo, un universalismo abstracto de la realidad social podría, en efecto, ser perjudicial para entender estas mismas diferencias que se encuentran contenidas en cada comunidad. Como dice Habermas, “[l]as fundamentaciones morales no sirven de nada cuando la descontextualización de las normas universales empleadas para la fundamentación no se puede contrarrestar en el proceso de aplicación”.⁷⁸ En paralelo con la primera crítica, Habermas reconoce, de nuevo, que Hegel acierta en esta crítica al universalismo kantiano. Sin duda, si hay una abstracción con pretensiones universales, la teoría tendrá mucho costo o mucha dificultad en su aplicación real. Sin embargo, de nuevo, la ética del discurso no afronta este problema, pues su propio principio de universalización ya percibe “los resultados y consecuencias del seguimiento universal de la norma para el bien de cada individuo particular”.⁷⁹

En este sentido, la ética del discurso se realiza –se hace efectiva– en cada contexto y un principio de carácter autorreflexivo en el sentido de que depende de los contenidos que la comunidad le dé, sea cual sea. Este principio, al ser formalista, no está concibiendo al sujeto racional –es decir, capaz de acción y lenguaje– como un legislador universal, sino como miembro de un discurso en que participa y tiene una voz dentro de cada comunidad. En este punto, las dos primeras críticas de Hegel a Kant no afectan a la ética del discurso. Más bien, esta última concepción de la ética reformula los conceptos de formalismo y universalismo en tanto que se adaptan más fielmente a las diversas realidades sociales existentes en el mundo contemporáneo.

En tercer lugar, existe una crítica hacia la impotencia del deber. Kant ha separado en su ética dos ámbitos de la vida humana de suma importancia para las relaciones éticas: la razón y las

⁷⁸ Ídem, p. 27.

⁷⁹ Ibidem

inclinaciones. Kant, al separar estos dos ámbitos, ha puesto en riesgo la concepción adecuada de la naturaleza humana. En la ética kantiana, como el principio del punto de vista moral es interno a cada sujeto, de cada *yo*, el racionalismo puro del actuar kantiano no permite debatir los intereses y deseos de cada uno en un diálogo público, pues solo hay una instancia de justificación de las normas morales: *uno mismo*. En cambio, en la ética discursiva, se exige que los intereses de todos puedan ser interpretados e interiorizados por cada sujeto dentro de un debate público intersubjetivo. En palabras de Habermas, la idea es que, en ese momento, “reconocemos por primera vez determinadas necesidades como intereses propios”⁸⁰. De este modo, nos encontramos frente a una nueva forma de entender las relaciones sociales que ya no se centra en un deber irrealizable, sino que, al ser intersubjetiva y de reconocimiento mutuo de diversos intereses y necesidades, la ética discursiva abre o permite canales por los cuales estas mismas relaciones puedan tener su correlato en las instituciones y normas políticas existentes para cada comunidad.

En cuarto y último lugar, la crítica se centra en que tanto la ética kantiana como la ética del discurso pueden llevar a modos de actuar totalitarios de manera directa o indirecta.⁸¹ Se toma aquí a la ética kantiana como una basada en la moralidad y el ámbito interno del individuo. De esta manera, la ética de Kant se encuentra en el propio sujeto y su realización se ve afectada por las arbitrariedades del mundo fenoménico, el mundo que es externo al sujeto.⁸² Por tanto, la razón y la realización de lo que ella se propone son campos distintos. A partir de esto, la ética kantiana es susceptible de críticas en tanto que tiene un valor puramente subjetivista y su realización puede ser justificada como un fin conseguido a partir de cualquier medio. Habermas revisa esta última crítica y se percató de que esta es una interpretación errónea de la filosofía de la historia que concibe a comunidades como sujetos y que, por tanto, ven en la ética kantiana un pensamiento único que lleva, precisamente, a la uniformidad a la hora de crear normas sociales. Desmentida esta crítica, menor es la que se le puede plantear a la ética del discurso a partir de ello. La ética discursiva propone canales de comunicación en que se puede actualizar siempre la justificación y aparición de diversas normas morales.⁸³ De esta manera, la ética del discurso no se encuentra afectada tampoco

⁸⁰ Ídem, p. 28.

⁸¹ Ídem, p. 29.

⁸² Cabe resaltar, justamente por eso, que Kant desarrolla tanto una *Fundamentación metafísica de las costumbres*, en la que trata la ética como moralidad, como una *Metafísica de las costumbres*, en la que presenta una filosofía del derecho –en donde son tratados temas como el Estado o el derecho público– referida al ámbito externo del mundo de los fenómenos.

⁸³ Ídem, pp. 29 y s.

por esta crítica, pues el discurso siempre está inmerso en un paradigma intersubjetivo en que las sociedades y comunidades justifican su actuar de manera conjunta.

2.1.2. Breve introducción a las críticas a los supuestos teóricos de *simetría* y *comunicación ideal*

Después de haber revisado las objeciones resueltas por Habermas y los dos supuestos teóricos a los que esta investigación se va a referir como los más susceptibles de un cuestionamiento, a saber, los de *simetría* y *comunicación ideal*, ambos conceptos serán enmarcados dentro de las que he llamado, respectivamente, las críticas desde la *función del lenguaje como sostén del pensamiento*, por un lado; y, por otro lado, las críticas desde la *función del lenguaje como herramienta de comunicación*.

En la siguiente sección, por tanto, se revisarán las obras de las autoras Carol Gilligan y Iris Young que representarán las reflexiones que se han hecho de la ética discursiva en las últimas décadas. A partir de ellas, se comprenderá cómo los presupuestos habermasianos en la ética discursiva, por más que pueden resolver cuestionamientos vinculados con un formalismo excesivo o con un universalismo abstracto, que se encuentran explícitos en su teoría, no se han percatado con cuidado de los presupuestos que vinculan al lenguaje con el pensamiento y su uso comunicativo.

2.2. Las críticas a Habermas desde las funciones del lenguaje como sostén del pensamiento y como herramienta de comunicación

A partir de lo que se ha dicho del pensamiento habermasiano con respecto al lenguaje en su ética discursiva, han aparecido cuestionamientos por varios frentes. Las dos críticas que se van resaltar en este trabajo están ligadas a dos funciones del lenguaje humano: en primer lugar, se resaltaré el aporte vinculado con el lenguaje como *sostén del pensamiento* desde la perspectiva de la respuesta de Gilligan a Kohlberg, sobre cuya obra se basa Habermas para establecer los principios de su teoría del discurso. En segundo lugar, se analizará el aporte de Young a Habermas en cuanto a la función del lenguaje como *herramienta de comunicación*. Luego de presentar cada uno de los dos debates y al haberse concentrado la investigación en los dos conceptos como los mayores exponentes o causas de las críticas, se procederá a dar una explicación de la conexión que existe entre estos dos aportes y su insuficiencia. De nuevo, el objetivo de ello es demostrar que existe una insuficiencia en solo cuestionar, a partir de estas dos funciones del lenguaje, la ética del discurso en la obra de Habermas si lo que se quiere es rescatar el papel ético de lenguaje. Tal reorganización de las

objeciones permite dar cuenta de que la concepción de las funciones del lenguaje en Habermas puede ser observada desde otros frentes.

En este acápite, la investigación quiere retomar los dos supuestos teóricos vistos en la sección anterior: *simetría* y *comunicación ideal*. Ambos conceptos han sido objeto de crítica con el pasar del tiempo desde que se conoció la ética discursiva. Lo que se quiere subrayar en esta sección es que las críticas no han sido dadas arbitrariamente y que tampoco están colocadas juntas de manera desordenada. La tesina presente defiende la idea de que ellos pueden vincularse con dos tipos de críticas que se le han planteado a la ética discursiva. Este planteamiento de críticas refiere a las diferentes funciones del lenguaje. Cada concepto se corresponde con una función. Por un lado, el concepto de *simetría* se corresponde con la función del lenguaje como *sostén del pensamiento*, racional y proposicional que toma como supuesto también la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso. El concepto de *comunicación ideal*, por otro lado, se enmarca en las críticas desde la función del lenguaje como *herramienta de comunicación* que juega un rol importante en la teoría de la acción comunicativa y en la ética del discurso también.

2.2.1. El debate Kohlberg-Gilligan y la crítica a la ética discursiva desde la función del lenguaje como sostén del pensamiento

Una de las funciones centrales del lenguaje humano es ser sostén de los pensamientos. Antes de comunicar cualquier argumentación racional o de exponer representaciones del mundo, los seres humanos construimos nuestras ideas a través del pensamiento proposicional. La ética del discurso funciona justamente con el supuesto de que, para participar en un debate público en un discurso práctico, se deben ofrecer proposiciones que expresen lingüísticamente contenidos con significado acerca de las normas sociales. Es un pensamiento argumentado y lógico el que se espera en la ética discursiva. Esta relación entre lenguaje y pensamiento, o, dicho de otro modo, esta concepción del lenguaje como sostén del pensamiento causa una serie de problemas a la hora de entender las relaciones lingüísticas entre los seres humanos. Concebirlo así para una teoría de la ética hace entender a todos los seres humanos con capacidad lingüística –o, en términos de Habermas, como *sujetos capaces de lenguaje*– en condiciones de poder argumentar con el mismo tipo o nivel de proposiciones. En ese sentido, el discurso práctico de esta ética que puede ser justamente universalizado concibe a todos los seres humanos en una posibilidad constante de poder entenderse mutuamente. Habermas aquí supone que hay una *simetría* entre todos los

participantes de un discurso universalmente hablando. Sin embargo, como se verá a continuación, si se establece una crítica desde este frente, a partir de la función del lenguaje como sostén del pensamiento, se puede dar cuenta de que la estrecha relación entre estos dos términos –lenguaje y pensamiento– resulta perjudicial para una teoría de la ética.

El debate que existió en el campo de la psicología durante el siglo pasado entre Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan es el ejemplo más claro de los peligros que puede traer consigo concebir la relación entre pensamiento y lenguaje. A continuación, se dará un breve contexto del debate y, posteriormente, se explicará cómo es que se vuelve un tipo de crítica hacia la ética del discurso.

En el caso de este debate, lo primero que se puede notar es que la Gilligan está atacando directamente los argumentos que toma Habermas de Kohlberg para su ética del discurso. Habermas se basaba en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg que, en palabras de Medina-Vicent, radicaba “en desentrañar las bases de la moralidad humana, definiendo las estructuras mentales de razonamiento lógico y moral compartidas por los seres humanos”.⁸⁴ Con este fin, Kohlberg emprende una serie de investigaciones con un sesgo que omite todo tipo de contexto social, cultural o histórico. La teoría de Kohlberg es ahistórica y, por tanto, de pretensión universal. El problema que reconoce Gilligan es que la teoría de Kohlberg se está basando solamente en los atributos psicológicos que este ve en los hombres para dar una ley universal de moralidad. Así, está buscando relaciones meramente simétricas entre sujetos racionales. En este sentido, dice Durán,

“[s]i la racionalidad y la objetividad son los criterios que fijan la moral, entonces los resultados sugerirán la supremacía moral de los hombres, pero si entendemos que lo moral está íntimamente ligado a la sensibilidad, la preocupación por los demás y a la identidad como construcción social, entonces las mujeres tendrían un lugar destacado en lo que a la moral se refiere”.⁸⁵

Esto quiere indicar que la percepción parcial del pensamiento en Kohlberg, que se traduce en la idea de racionalidad comunicativa y de debate de argumentos como manifestación de la ética contemporánea en Habermas, pretende solamente de manera ilusoria una universalidad. Es así que la crítica que se está haciendo a Kohlberg, que discute los mismos

⁸⁴ Medina-Vicent, M. (2016). La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Número 76. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 85.

⁸⁵ Durán, N. (2015). La ética del cuidado: una voz diferente. *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó*. (Volumen 2). Número 1. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, p. 19.

principios de la ética discursiva de Habermas, es necesaria para entender su insuficiencia como un modelo aplicable universalmente. Al criticar la teoría de Kohlberg a partir de reconocer esta función del lenguaje y tratar de escuchar *una voz diferente*, lo que se está intentando es ampliar el tipo de razonamiento o pensamiento moral de carácter, sobre todo, lingüístico en el pensamiento de Habermas con el fin de establecer una verdadera universalidad en su teoría.

Las investigaciones de Kohlberg y de Habermas, en este caso, deben apuntar no solamente a la percepción moral de un solo grupo de personas (hombres occidentales, por ejemplo, quienes se ajustan a seguir las leyes y a razonar acerca de cuáles son las mejores formas de vivir en diálogo con los demás hombres), sino también a entender cómo se puede dialogar lingüísticamente –sobre todo, en el caso de Habermas– a partir del razonamiento o pensamiento de cada grupo humano. La naturaleza de estas críticas ha sido principal para el surgimiento del paradigma del reconocimiento dentro de la teoría crítica. El elegir un modelo ético que pretende ser universal tiene el problema central de que no toma en cuenta las diferentes relaciones asimétricas entre los seres humanos. Las críticas que son presentadas en esta investigación permiten enmendar constructivamente ciertos vacíos de la teoría de la ética discursiva en tanto que brindan precisiones sobre cómo debe entenderse, en términos no solo formales, sino también contextuales, la aplicación de tal planteamiento –el de la ética discursiva– a comunidades lingüísticas reales.

A modo de ejemplo, para que estas ideas no queden sin un correlato en el mundo contemporáneo, se puede notar que, en los canales de diálogo y debate público, es frecuente que las disputas legales entre empresas transnacionales y comunidades indígenas en el Perú tengan un resultado unilateral en favor de las primeras.⁸⁶ Los canales de argumentación, que tratan de contraponer razones de carácter liberal y occidental frente a los argumentos de un carácter más vinculado con el respeto del propio territorio y de la naturaleza, como de las creencias de cada comunidad, son *asimétricos*. Aunque Habermas postule el concepto de *racionalidad comunicativa* con pretensión universal, estas teorías enfatizan que este es insuficiente por su *presuposición de simetría* alejada de la realidad que viven los sujetos capaces de acción y lenguaje en diferentes comunidades lingüísticas. Sin esta precisión, la ética del discurso incurriría en el error de fundamentarse en un razonamiento

⁸⁶ Cabe pensar en los retos que aún tiene la *Ley del derecho a la consulta previa* por delante y las diversas manifestaciones a partir de las injusticias de las grandes empresas mineras en Latinoamérica.

occidentalmente instrumental y vinculado al aprovechamiento de recursos o beneficio económico.

En este sentido, por el hecho de concebir las relaciones humanas de diálogo como simplemente *simétricas* esta teoría excluye las ineludibles diferencias presentes entre los diversos grupos sociales que coexisten en comunidades lingüísticas. El formalismo habermasiano –en términos de simetría, particularmente– de las relaciones sociales de comunicación y argumentación tiene como fin poder incluir todas las perspectivas acerca del mundo con el fin de establecer una comunidad que funcione a partir del diálogo. No obstante, las relaciones sociales deben observarse en su contexto para entender que las formas de razonamiento y de argumentación no pueden ser formalizadas todas desde una perspectiva en que todos los participantes del discurso tienen la misma capacidad de argumentar. La validez y aplicación del mejor argumento en la ética discursiva pierde fundamento cuando se ven esas diferencias que justamente Gilligan ha reconocido en la crítica a Kohlberg y Habermas por entender la etapa moral final de los seres humanos como una que se centra en principios universales basados en vínculos de individuos en igualdad de condiciones.

La ética del discurso, como se verá a continuación, también ha sido cuestionada en el ámbito de la expresión compartida de estos argumentos: en la comunicación. La formalización y racionalización no solo han llegado a ser la base de la teoría ética de Habermas en el pensamiento, sino también en el diálogo efectivo mismo. Cualquier crítica que se deba plantear a partir de las funciones del lenguaje tiene que considerar tanto el ámbito del vínculo entre lenguaje y pensamiento como el ámbito intersubjetivo del lenguaje, que es el de la comunicación.

2.2.2. Iris Young y la crítica a la ética discursiva desde la función del lenguaje como herramienta de comunicación

La crítica que elabora Iris Young en contra de la ética del discurso de Habermas está basada, como se dijo, en la *función comunicativa* del lenguaje. Young, en su libro *Inclusion and Democracy*, intenta solucionar, a partir de la mención de algunas características lingüísticas o extralingüísticas, que desarrollaremos aquí, el papel de la comunicación de la ética discursiva.

El concepto de comunicación ideal o de una comunidad ideal en que todos se comuniquen argumentos racionalmente se encuentra lejos de la realidad. La toma de decisiones en la ética

discursiva funciona con canales de comunicación que debieran ser democráticos, pero que resultan exclusivos a causa de la excesiva racionalización de la comunicación. Young se propone en su crítica resaltar modos de contrarrestar, a través de las mismas relaciones comunicativas típicas que aparecen en las conversaciones del día a día, la exclusión propia e intrínseca de la ética discursiva.⁸⁷

Ella comenta que formalizar –es decir, construirle una estructura en particular a– el discurso en la teoría argumentativa puede tener consecuencias negativas para su aplicación universal.⁸⁸ La expresión lingüística de contenidos puede verse afectada, menciona Young, si es que son omitidas algunas características que surgen con la comunicación misma y el uso del lenguaje –tal como sucede en cualquier discurso.⁸⁹

Ella menciona tres características que podrían ayudar a volver la comunicación más inclusiva.⁹⁰ En primer lugar, pone en relieve la existencia de técnicas de reconocimiento del otro en el discurso. Ella lo menciona como una forma de ser cortés con el otro con quien se debaten argumentos. Muchas veces, en efecto, en nuestra comunicación, puede ignorarse el papel del interlocutor con quien se encuentra –mujeres, personas de otra comunidad ética o lingüística, por ejemplo. Young propone, por tanto, el uso de partículas lingüísticas comunicativas con el fin de poder entrar en una relación más estrecha con el otro: saludos literales, deferencia, incluso seguir conversaciones al estilo *small talk* antes de deliberar.⁹¹ Aunque en el mundo occidental estas formas no sean lo suficientemente expandidas sobre todo en discursos y debates públicos, muestra que en culturas no-occidentales es común el reconocimiento del otro a lo largo de relaciones interpersonales como conversaciones comunes. Menciona que, de esa manera, por ejemplo, los maoríes de Nueva Zelanda crean relaciones más estrechas de confianza y mutuo respeto entre los participantes de la conversación.⁹² Además, el reconocer al otro y llevar la conversación de una forma sin confrontación puede ayudar a que las discusiones se encaucen por buen camino y sean fructíferas por más que el debate entre en tensión por la divergencia de puntos de vista.⁹³

⁸⁷ Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, p. 53.

⁸⁸ Ídem, pp. 52 y s.

⁸⁹ Ídem, p. 53.

⁹⁰ Ídem, pp. 56 y s.

⁹¹ Ídem, p. 58.

⁹² Ídem, p. 59.

⁹³ Ídem, p. 60.

En segundo lugar, Young menciona el importante rol que juega la retórica dentro de la comunicación. Ella comenta en su libro que lo principal es que la retórica se use de manera afirmativa.⁹⁴ Este uso de la retórica incrementa, según dice Young, las posibilidades de que la comunicación y los argumentos se vuelvan de interés en el diálogo público. Se trata, en estos casos, de usar la relación entre el contenido racional de las proposiciones que comentamos con expresiones de todo tipo que causen estímulos de raigambre emocional y que llamen la atención de comunidad ética.⁹⁵ La atención de todos de una manera más clara se puede lograr, según menciona Young, a partir del tono emocional del discurso. Además, deben ser usadas figuras discursivas. Estas pueden ayudar a reforzar el contenido de lo que se menciona en la comunicación argumentada. También menciona el uso de símbolos que pueden presentarse que acompañen al discurso y que puedan mostrar, por ejemplo, de forma audiovisual, un apoyo a las argumentaciones. Finalmente, quien se encarga del discurso debe vincularse con diferentes elementos lingüísticos particulares –expresiones típicas, “*idioms*”, de una variedad lingüística en particular, por ejemplo– relacionados con su audiencia con el fin de atraer su atención.⁹⁶ Estos elementos lingüísticos y extralingüísticos, que tienen en común ser retóricos, permiten una comunicación de argumentos que refleja las relaciones efectivas existentes entre los hablantes. La retórica afirmativa es de ayuda para establecer una relación con hablantes de los distintos contextos, pues permite el ingreso no necesariamente formal de diferentes expresiones del lenguaje con un contenido dependiente de cada comunidad participante en el diálogo y debate públicos.⁹⁷

Como se ha visto en la sección de los supuestos teóricos, la comunicación ideal que Habermas plantea es una que se enmarca en lo que él llama la acción comunicativa. En cambio, la retórica, según cree Habermas, es parte de la acción estratégica al ser causa de una manipulación de los demás. Aparte de ello, también refiere al campo expresivo de la teoría de las acciones del habla que presenta el filósofo alemán. Por tanto, a diferencia del pensamiento de este último, para quien es prescindible e, incluso, perjudicial la inmersión de las emociones en la esfera pública deliberativa, Young piensa que es bueno retomarla, pues es parte natural de la comunicación humana y permite presentar lazos más estrechos entre los diversos hablantes de comunidades éticas y lingüísticas.

⁹⁴ Ídem, p. 63.

⁹⁵ Ídem, pp. 64 y s.

⁹⁶ Ídem, p. 65.

⁹⁷ Ídem, pp. 67 y s.

Finalmente, en tercer lugar, la autora expone la importancia del papel de una narrativa política. El “contar-historias” (*storytelling*) es un medio de compartir situaciones de vida para diferentes grupos que no tienen normalmente acceso directo al diálogo público.⁹⁸ La comunicación y el lenguaje en el debate público se enriquecen, según menciona Young, gracias a la escucha de narrativas de diferentes grupos humanos con la expresión de situaciones que deben alertar a quienes sí se encuentran dentro del diálogo deliberativo.⁹⁹ El ejemplo que ofrece Young para explicar este tema es el género literario típico en Latinoamérica: el *testimonio*. Mediante el mismo, por ejemplo, se les otorga una voz a experiencias de un individuo que, a la vez, son un sentir social, pero que no se escuchan en los debates públicos oficiales.¹⁰⁰ Lo que permiten las narrativas es poder expresar los sentimientos y valoraciones de diversos grupos a partir de contar historias, pues no todos disponen de las mismas herramientas lingüísticas para hablar, por ejemplo, de una injusticia.¹⁰¹ Además, este contar historias también permite que los miembros de diversos colectivos se puedan identificar entre ellos y como miembros de grupos a los que ellos son afines.¹⁰² Las narrativas, comenta Young, pueden ser útiles para revelar la fuente de valores, prioridades y significados culturales. Las narrativas funcionan, pues, para poner en primer plano la relación entre argumentos, y diferentes concepciones y valoraciones de distintos contextos culturales que no llegan a tener el *estatus* social de normas o principios que Habermas estudia en su teoría de la ética discursiva, pero que no por eso son arbitrarios. Más bien, los valores y las prioridades culturales representan formas de vida que deben ser reconocidas en el discurso para darle un verdadero sustento universal.¹⁰³ Las narrativas, finalmente, contribuyen a entender los testimonios de diversos grupos sociales como un conocimiento situado y social. En otras palabras, permiten conocer varias formas de entender el conocimiento de las distintas comunidades y reconocerlas propiamente como formas válidas de relacionarse con el mundo que puedan entrar en un discurso práctico de un debate público.¹⁰⁴

En suma, Young presenta características de diversos tipos para que la ética discursiva pueda encontrarse en condiciones correctas de ser aplicada directamente al funcionamiento político

⁹⁸ Ídem, p. 73.

⁹⁹ Ídem, p. 77.

¹⁰⁰ Ídem, pp. 70 y s.

¹⁰¹ Ídem, p. 72.

¹⁰² Ídem, p. 73.

¹⁰³ Ídem, p. 75.

¹⁰⁴ Ídem, p. 76.

de las democracias deliberativas. Su crítica, en este caso, se plantea a partir de la función específica de la comunicación, pues lo que ella trata de reformular en la ética discursiva de Habermas es el problema de si es viable aplicar la teoría del discurso –y la racionalidad comunicativa– a las sociedades existentes en el mundo. Lo que aquí se concluye es que, mediante estas características presentadas, la deliberación comunicativa puede obtener mejores resultados, pues las comunidades van a poder entenderse de una manera más clara y relacionarse de manera más estrecha.



Conclusiones

En suma, tanto las críticas que han surgido del debate de Kohlberg y Gilligan como las que se han originado por las políticas inclusivas de comunicación de Young son de carácter constructivo para que la ética del discurso tenga una aplicación práctica más fiel a la realidad. Como se ha visto en el primer aporte, al que también se ha adherido la perspectiva del paradigma del reconocimiento de la tercera generación de la Teoría Crítica, el concebir la ética discursiva como una en que todos tengan las mismas condiciones, es decir, condiciones *simétricas* para argumentar, no refleja la realidad social de los distintos participantes del discurso.

El ejemplo más evidente de esto ha sido la comprobación de que el desarrollo moral en que se ha basado Habermas resta importancia a los tipos de relación humana que existen entre los diferentes grupos que no necesariamente son hombres adultos, sino que, como Gilligan quiere demostrar, también pueden ser mujeres. Estos grupos, que no son reconocidos explícitamente en las teorías del desarrollo moral y en el resto de teorías éticas formalistas, constituyen, sin embargo, las figuras centrales de las teorías éticas actuales, pues en sus relaciones *asimétricas* se puede evidenciar un reflejo de mayor parecido con la realidad. En el caso particular de la ética del discurso, el problema de la *simetría* de todo individuo a la hora de argumentar con el mismo pensamiento proposicional a través del lenguaje es que no se reconocen las diferentes formas de argumentación particulares de comunidades, que no solamente no cuentan con los mecanismos lingüísticos para relacionarse con lenguas o variedades lingüísticas que son valoradas política o socialmente con mayor prestigio, sino que, además, cuentan con cosmovisiones distintas y esquemas de pensamiento que no necesariamente están vinculados con el pensamiento proposicional occidental que pretende formalizar y universalizar la ética discursiva de Habermas.

Como vimos, la perspectiva de la otra función del lenguaje a partir de la que se ha elaborado una crítica a Habermas es la del lenguaje como *herramienta de comunicación*. La supeditación de la comunicación al concepto habermasiano de racionalidad no permite entender el importante rol que juegan las situaciones de habla en que no solo hay una transmisión comunicada de argumentos. La filósofa Iris Young resalta que para tener una política de comunicación que sea inclusiva deben tomarse en cuenta algunos elementos expresivos que Habermas simplemente no considera, pues no le son útiles para el desarrollo de la ética discursiva. Como se acaba de mostrar, los elementos expresivos que, además, combinan recursos lingüísticos con recursos extralingüísticos sirven para integrar de la mejor

manera distintas formas de ver el mundo al reconocer al *otro* como un igual a partir del trato lingüístico. En este sentido, se puede decir que esta crítica no solo se centra en aquello que se comunica, sino también en cómo deben comunicarse los diversos argumentos dentro de un debate público. Esta crítica también apunta al fuerte formalismo de las relaciones que concibe Habermas en su ética del discurso. El formalismo característico de la ética discursiva, tal como él lo ha demostrado en las resoluciones de las críticas presentadas previamente, no es aquí el que se ha puesto en tela de juicio. Se critica aquí más bien la forma tan automática, esquematizada y calculadora de entender las relaciones comunicativas entre las personas; y, sobre todo, cuando estas personas no se encuentran en las mismas condiciones de comunicación, porque no siempre tienen voz o no están representadas, y necesitan algún tipo de reconocimiento en el discurso público.

Como balance, puede decirse que estas dos críticas se centran en ampliar los horizontes de la ética discursiva en tanto incluyen a diferentes grupos, sea por poner en primer plano la *asimetría* existente en las relaciones humanas, sea por resaltar el papel de una *comunicación ideal* inclusiva aplicable en los discursos prácticos de los debates públicos que pueden aparecer en las actuales democracias deliberativas. Las dos críticas, que se han originado a partir de perspectivas de las dos funciones del lenguaje, reconocen a esos grupos que no tienen la misma voz que los sujetos racionales ideales capaces de lenguaje y acción supuestos por Habermas.

Sin embargo, ninguna de estas dos críticas se ha concentrado detenidamente en aquello que el lenguaje *representa*. Ni Habermas ni las dos otras autoras aquí citadas han pensado directamente en la inclusión¹⁰⁵ como un objetivo que pueda lograrse dentro del lenguaje mismo: se ha recurrido en los dos casos a la relación entre lenguaje y pensamiento, o entre elementos lingüísticos con extralingüísticos. La reflexión que se propone, a partir de lo que se ha visto, es una que reconoce que, dentro del lenguaje, hay una reiterativa discriminación de diversos grupos en distintas comunidades lingüísticas a través de su *representación*. En una investigación posterior, la *función de representación* deberá ser estudiada a fondo en estrecha relación con las otras dos para dar un panorama completo de cómo puede la ética del discurso llegar a un nivel de inclusión en que ni dentro ni fuera del lenguaje se encuentre nadie discriminado. Solo con una reorganización de las críticas desde las funciones del lenguaje mismo puede encontrarse este vacío teórico y llevar a cabo un aporte para llenarlo.

¹⁰⁵ Inclusión en el sentido de *representación lingüística y lenguaje inclusivo*

Bibliografía de la tesina

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Círculo Lingüístico de Praga. (1970). *Tesis de 1929*. Madrid: Alberto Editor.
- Durán, N. (2015). La ética del cuidado: una voz diferente. *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó. (Volumen 2). Número 1*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, pp. 12-21.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Giusti, M., & Mejía, E. (2008). *¿Por qué leer filosofía hoy?*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Giusti, M., & Tubino, F. (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Estudios Generales Letras.
- Giusti, M. (1990). La ética discursiva de Jürgen Habermas. *Areté. Volumen 2, 2*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 171-186.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie (Vol. 2)*. Alemania: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2002). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Halliday, M. A. K. (1975). Estructura y función del lenguaje. En Lyons. J. (Ed.), *Nuevos horizontes de la lingüística*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 145-173.
- Hjelmslev, L. (1984). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Martinet, A. (1974). *Elementos de lingüística general*. Madrid: Gredos.
- Medina-Vicent, M. (2016). La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía. Número 76*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 83-98.
- Gómez, S. C. (2002). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 174-183.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.