

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



EL NOMBRAR COMO NECESIDAD. ÉTICA DEL DISCURSO Y LENGUAJE
INCLUSIVO

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
HUMANIDADES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS TEÓRICOS Y CRÍTICOS

AUTOR

Juan Francisco Osoreo Pinillos

ASESOR

Miguel Ángel Giusti Hundskopf

Lima, octubre del 2020

Resumen

La presente investigación tiene como finalidad reordenar los cuestionamientos planteados a la ética discursiva de Jürgen Habermas a partir de una mirada teórica y crítica sobre las funciones del lenguaje con el fin de ofrecer una nueva lectura desde la función representativa del lenguaje. Este enfoque permitirá comprender a detalle la utilidad de una perspectiva interdisciplinaria, desde la Filosofía y la Lingüística. De esta manera, se podrán rescatar nuevas contribuciones a la misma que no solo se concentren en la caracterización específica y formal que propone Habermas de tales funciones. El primer capítulo versará sobre el análisis de las funciones del lenguaje como *sostén del pensamiento* y como *herramienta de comunicación*. Sobre la base de las perspectivas que presentan las autoras Carol Gilligan e Iris Young, se establecerá un breve estado de la cuestión sobre las aristas que pueden ampliar el alcance efectivo de la ética discursiva en la realidad social. El segundo capítulo se concentrará en el estudio de la función del lenguaje como *representación del mundo*. A partir de la teoría lingüística de Benjamin y las recientes investigaciones acerca del lenguaje inclusivo, se ofrecerá un nuevo planteamiento que sea útil para entender la ética discursiva también como una que debe considerar los nombres, las representaciones y los contenidos de cada grupo social dentro del discurso. De tal manera, la ética discursiva puede alcanzar no solamente todos los niveles de la sociedad a la que es aplicada, sino que también puede corresponderse con los avances que brindan los actuales estudios en Lingüística de una manera más exacta.

Agradecimientos

*A Inti Sotelo y a Bryan Pintado,
cuyos nombres deben ser
necesariamente recordados*

En las siguientes líneas, quiero dejar por escrito los nombres no solamente de quienes me ayudaron a elaborar esta tesis, sino también de quienes convirtieron mi tiempo en la Universidad en los cinco mejores años en la historia de mi vida. En primer lugar, quiero agradecer por darme alas y volar a las personas que más amo: mi madre Ursula, mi padre Juan Francisco y mi hermana Lorenza. Es a quienes más dedico este trabajo. Le agradezco por acompañarme siempre en mi desarrollo académico a mi asesor, Miguel Giusti. Todos sus comentarios, su claridad, organización y amistad se han vuelto para mí una guía para avanzar en el mundo de la filosofía y del conocimiento. Le doy las gracias a Alexandra Hibbett, coordinadora de Estudios Teóricos y Críticos, cuya asesoría en mi carrera me fue de suma utilidad para mi desarrollo personal y académico. Les agradezco a quienes estuvieron conmigo en estos cinco años de Universidad: María Fernanda Lombardi, Juan Diego Goicochea, Rosángel Blas, Paula González, Diego Jenssen, Jesus Suica, Luis Miguel Herrera, Kyomi Vargas, María Gabriela Flores y Camila Risco. Su compañía, que perdura, es el material con el cual están hechas mis risas y mis sonrisas. Finalmente, quiero agradecerle al resto de personas que me conocen y que, por cuestiones de espacio, no puedo mencionar, quienes me entregaron su amistad y yo solo les puedo brindar un brevísimo conjunto de palabras. En esta tesis, quizá más que en cualquier otra, nombrar a toda persona que me ofreció su amor y cariño es más que necesario, pues así queda para la posteridad evidencia de mi agradecimiento hacia ellas y les brinda una identidad que nadie jamás podrá reemplazar o representar de manera inexacta.

Índice

Introducción.....	6
Capítulo primero.....	10
Ética discursiva y funciones del lenguaje.....	10
1.1. Contexto, definición y supuestos de la ética discursiva	10
1.1.1. Justificación de la noción de paradigma del lenguaje	10
1.1.2. La división de las funciones lingüísticas	20
1.1.2.1. La perspectiva funcionalista	20
1.1.2.2. La perspectiva del análisis discursivo	22
1.1.2.3. Balance de las funciones lingüísticas aquí desarrolladas	24
1.1.3. Definición y supuestos teóricos de la ética discursiva	25
1.1.3.1 Desarrollo de la ética discursiva.....	26
1.3.2. Los supuestos teóricos de <i>simetría</i> y <i>comunicación ideal</i>	29
a) La simetría en la teoría del desarrollo moral y la ética discursiva	29
b) El concepto de comunicación ideal en la ética del discurso	33
1.2. Reorganización de críticas a la ética del discurso	36
1.2.1. Las críticas a la ética discursiva de Habermas	36
1.2.1.1. Críticas resueltas: las objeciones de Hegel a Kant y la reformulación de la ética del discurso frente a la ética kantiana.....	36
1.2.1.2. Breve introducción a las críticas a los supuestos teóricos de <i>simetría</i> y <i>comunicación ideal</i>	40
1.2.2. Las críticas a Habermas desde las funciones del lenguaje como sostén del pensamiento y como herramienta de comunicación.....	40
1.2.2.1. El debate Kohlberg-Gilligan y la crítica a la ética discursiva desde la función del lenguaje como sostén del pensamiento.....	41
1.2.2.2. Iris Young y la crítica a la ética discursiva desde la función del lenguaje como herramienta de comunicación.....	44
Capítulo segundo: Lenguaje en Benjamin y lenguaje inclusivo. Un nuevo aporte a la ética discursiva	48
2.1. Habermas y Benjamin: una relación crítica.....	49
2.1.1. Benjamin como autor del paradigma del lenguaje	49
2.1.2. El lenguaje abismal de Benjamin	51
2.1.3. La crítica salvadora y el lenguaje mimético	52
2.1.4. Observación intermedia: el problema de la función <i>expresiva</i> del lenguaje en la metodología de esta investigación.....	58

2.2. Benjamin: lenguaje, mística y nombre	58
2.2.1. La teoría del lenguaje de Benjamin	59
2.2.2. Traducción y mimesis: explicación de la <i>metafísica del lenguaje</i>	61
2.2.3. Revisión preliminar de los términos de <i>sobred denominación y enmudecimiento</i> .	62
2.3. Hacia una teoría general del lenguaje inclusivo	64
2.3.1. Definición y presupuestos de lenguaje inclusivo	64
a) Definición del lenguaje inclusivo	64
b) Los presupuestos del lenguaje inclusivo	65
2.3.2. Respuesta a las críticas del lenguaje inclusivo	73
2.4. <i>Nombrar y enmudecimiento</i> : la dimensión ética de la función representativa del lenguaje.....	77
2.4.1. Nombrar en un solo sentido: monopolio del nombrar y sobred denominación.....	77
2.4.1.1. El problema del monopolio del nombrar	78
a) El monopolio del nombrar en relación con la representación de la realidad.....	79
b) El monopolio del nombrar en relación con la representación de los grupos sociales	82
2.4.1.2. La sobred denominación como representación inexacta de los grupos sociales ..	84
2.4.2. El enmudecimiento de los grupos sociales discriminados.....	90
2.4.3. Balance de las teorías del lenguaje inclusivo y la filosofía del lenguaje de Benjamin.....	93
2.5. Soluciones de representación inclusiva para la ética del discurso.....	95
2.5.1. Las políticas del nombrar	96
2.5.2. La regla de oro del lenguaje inclusivo	97
2.5.3. El hablar libre	98
2.5.4. El lenguaje como <i>enérgeia</i>	99
2.5.5. Balance de soluciones.....	100
Conclusiones.....	102
Bibliografía.....	104

Introducción

*El lenguaje es el bien más precioso
y, a la vez, el más peligroso
que se ha dado al hombre.*

Friedrich Hölderlin¹

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

¹ Hölderlin, S. W., & Ausgabe, G. S. (1943). von Friedrich Beißner u. Adolf Beck (Stuttgart 1943 ff.), Bd. 2.1, p. 325.

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 des en *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 tesis 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 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 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.

La tercera función, la del lenguaje como *herramienta de representación*, que no se encuentra en los cuestionamientos a la ética discursiva de Habermas, es la que jugará el rol central en la presente investigación. A partir del estudio de los textos sobre el lenguaje del pensador alemán Walter Benjamin y las teorías de lenguaje inclusivo, se brindará una nueva perspectiva crítica a la ética del discurso. Con ella, podrán enmendarse los diversos errores que conlleva pensar el lenguaje como una mera herramienta para constatar la realidad de aquello que está en el mundo. En otras palabras, esta ética de pretensión universal debe añadir a su propia definición y funcionamiento la característica de que el lenguaje siempre representa al mundo *de una manera particular* que no es *neutral* ni *fortuita* como veremos, con bastante más detalle, en el segundo capítulo de la presente investigación.

Mencionado todo esto, procederé a explicar la división de esta tesis 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. Luego de ello, se investigarán 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.

En el segundo capítulo, se tratará de vincular 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. Remitiéndose a los conceptos de *sobredeterminación* y *enmudecimiento* que aparecen en la obra de Benjamin y son desarrollados también por las diferentes autoridades del lenguaje inclusivo, se intentará proveer nuevas soluciones para tener una sociedad universalmente más igualitaria no solo entre las personas, sino también dentro del lenguaje con el cual ellas se comunican y representan el mundo.

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 primero²

Ética discursiva y funciones del lenguaje

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 y se detallará la reorganización de las críticas.

1.1. Contexto, definición y supuestos de la ética discursiva

En la presente sección, estudiaremos las nociones vinculadas al *paradigma del lenguaje* y explicaremos por qué la ética discursiva se enmarca en el mismo. Esta teoría de Habermas no es un producto fuera de su tiempo, sino que es un claro modelo dentro de la nueva concepción de filosofía contemporánea. Luego de entender su contexto, se procederá a analizar la ética discursiva en sí misma, tanto en su definición propia como en la explicación de sus supuestos.

1.1.1. 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*

² Lo que refiere al primer capítulo de esta tesis fue presentado como la tesina de bachillerato en el mes de julio. Coloco este pie de página para evitar cualquier problema que pueda surgir con el Turnitin según la recomendación que me fue indicada por la Facultad durante el proceso de presentación de la tesina.

Verkörperung der Vernunft)³. 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 Economía⁴. 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.⁵

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*”)⁶. 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.

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

³ Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Vol. 2). Alemania: Suhrkamp, p. 359. La traducción de esta última terminología es mía.

⁴ Ídem, p. 381.

⁵ Ibidem

⁶ Ídem, p. 385. La traducción es mía.

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*)⁷. 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”.⁸ 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”.⁹

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

⁷ Ídem, p. 388.

⁸ Ídem, p. 393.

⁹ Ídem, p. 395.

participación virtual de comunicación. Es aquí de donde toman peso la hermenéutica y la filología, tal como otras ciencias interpretativas.¹⁰

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*)¹¹.

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 tesis, 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.

El ser humano al encontrarse en sociedad tiene que juntar esta primera *función cognitiva de la representación*¹² con una segunda que él llama la *función comunicativa del*

¹⁰ Ídem, pp. 412 y s.

¹¹ Ídem, pp. 414 y s.

¹² Función representativa del lenguaje en términos de la tesis

*entendimiento*¹³. 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.¹⁴ 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 lenguaje¹⁵. 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 personas¹⁶. 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 pensamiento¹⁷. 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.¹⁸

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

¹³ Función comunicativa del lenguaje en términos de la tesis

¹⁴ Ídem, pp. 434 y s.

¹⁵ Ídem, p. 440.

¹⁶ Ídem, pp. 444 y s.

¹⁷ Función del lenguaje como sostén del pensamiento en términos de la tesis

¹⁸ Ídem, pp. 449 y s,

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”.¹⁹ 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”.²⁰ 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 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.

¹⁹ Ídem, p. 452.

²⁰ Ibidem

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 acápite –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.²¹

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.²² 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.²³ 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.²⁴ 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.²⁵

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.²⁶ Asimismo, el concepto de ‘nosotros’ “remite a una comunidad experimentada como totalidad, de tal manera que, en [esta comunidad], la participación

²¹ 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.

²² Óp. Cit. (Habermas, 2019), p. 559.

²³ Ídem, p. 561.

²⁴ Ídem, p. 562.

²⁵ Ídem, p. 564.

²⁶ Ibidem

en las mismas prácticas se solidifica en una forma de vida común”.²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹

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”.³⁰

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,

²⁷ Ídem, p. 565.

²⁸ Ídem, p. 567.

²⁹ Ídem, p. 569.

³⁰ Ídem, p. 573 y s.

“las relaciones complementarias entre el espíritu subjetivo y objetivo se retiran del esquema de sujeto-objeto; para su aclaración, se ha ofrecido la conceptualización intersubjetivista (*intersubjektivistische*) preparada por Herder, Schleiermacher y Humboldt de la comunicación y la socialización lingüísticas”.³¹

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”.³² 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”.³³

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 entaban 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 la 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

³¹ Ídem, p. 576.

³² Ídem, p. 573.

³³ Ídem, p. 583.

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

1.1.2. 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 tesis 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.

1.1.2.1. 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.³⁴ Dentro de estas finalidades, podemos encontrar las que se relacionan con la *comunicación* o el *pensamiento*.³⁵ 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.³⁶ 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

³⁴ 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.

³⁵ Óp. Cit. (Círculo Lingüístico de Praga, 1970), p. 15 y s.; Óp. Cit. (Hjelmslev, L, 1984), pp. 30 y s.

³⁶ 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.

esquemización 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.³⁷ 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.

1.1.2.2. 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.³⁸ 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”.³⁹ 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

³⁷ Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 438 y s.

³⁸ 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.

³⁹ Ídem, p. 146.

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”.⁴⁰ Estas funciones más generales son las que presentaremos a continuación.

En primer lugar, Halliday postula una función ideacional del lenguaje. Según esta, “[e]l lenguaje sirve para a la expresión de ‘contenido’; esto es, de la experiencia que el hablante tiene del mundo real, incluyendo el mundo interior de su propia conciencia”.⁴¹ 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,⁴² 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 tesis 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.⁴³

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ídem, p. 148.

⁴² Óp. Cit. (Habermas, 2019), p. 434 y s.

⁴³ Óp. Cit. (Halliday, 1975), p. 148.

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*”.⁴⁴ 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 tesis ha llamado a esta función *interpersonal* la función del lenguaje como *herramienta de comunicación*. A través de ella, para explicar la 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* [...]”.⁴⁵ 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.

1.1.2.3. 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

⁴⁴ Ibidem

⁴⁵ Ibidem

significado de una misma expresión lingüística.⁴⁶ 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.

1.1.3. Definición y supuestos teóricos de la ética discursiva

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 ideas⁴⁷, 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*.⁴⁸ 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 tesis 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.

⁴⁶ Ídem, p. 149.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Óp. Cit. (Habermas, 1988).

1.1.3.1 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 razón de la Ilustración como una *razón instrumental*.⁴⁹ 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*”⁵⁰. 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.⁵¹ Es, finalmente, *universalista*, pues busca establecer principios morales de aplicación universal que sean compartidos por todos los sujetos capaces de acción y lenguaje.⁵² Los diferentes puntos resaltados por Habermas en la sucinta definición de su ética serán retomados repetidas veces en la

⁴⁹ Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*

⁵⁰ Habermas, J. (2002). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós, p. 175.

⁵¹ Se trata aquí del principio de universalización “U” y el principio del discurso “D” [Óp. Cit. (Habermas, 2002, pp. 177 y s.)].

⁵² Ídem, p. 180.

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 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.⁵³ 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.⁵⁴ El debate argumentado o discursivo de normas, en este

⁵³ Giusti, M. (1990). La ética discursiva de Jürgen Habermas. *Areté*. Volumen 2, 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 181 y s.)

⁵⁴ Óp. Cit. (Habermas, 2002), p. 176.

sentido, se refleja en una deliberación en que cada individuo *pretende* que lo que él menciona es válido en términos universales.⁵⁵

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.⁵⁶ 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.

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 provea 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

⁵⁵ Ídem, p. 177.

⁵⁶ Ídem, p. 176.

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.⁵⁷

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 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.⁵⁸ 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 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.

a) 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

⁵⁷ Óp. Cit. (Habermas, 2002), pp. 180 y s.

⁵⁸ Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 85 y s.

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 reflexivo⁵⁹. 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.

El nivel *preconvencional* cuenta con las etapas primera y segunda⁶⁰. 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.

⁵⁹ Ídem, p. 86.

⁶⁰ Ídem, o. 134.

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.⁶¹ 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: “¿*Q tal si todos lo hicieran?*”.⁶² 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.⁶³ 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.⁶⁴ 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

⁶¹ Ibidem

⁶² Ídem, p. 135

⁶³ Ibidem

⁶⁴ Ibidem

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.⁶⁵ 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”.⁶⁶

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.

⁶⁵ Ibidem

⁶⁶ Ídem, pp. 135 y s.

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.⁶⁷ 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”.⁶⁸ 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.

b) 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 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.

⁶⁷ Óp. Cit. (Giusti, 1990), p. 177.

⁶⁸ Ídem, p. 175.

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.⁶⁹ 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.⁷⁰ 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.⁷¹

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 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.⁷² 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,⁷³ se tratan estas dos acciones como distintas y, por tanto, los

⁶⁹ Ídem, p. 181

⁷⁰ Ibidem

⁷¹ Ibidem

⁷² Ídem, pp. 181 y s.

⁷³ Ídem, p. 182

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.⁷⁴

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 ilimitado para que los seres humanos se puedan entender sin problemas.⁷⁵ 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

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ Óp. Cit. (Habermas, 2002), p. 175.

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.

1.2. Reorganización de críticas a la ética del discurso

En esta sección, estudiaremos algunas de las críticas planteadas a la ética del discurso tomando como base la división en funciones del lenguaje que hemos explicado en la primera sección de la presente investigación. Empezaremos por ver las críticas ya resueltas y luego nos centraremos en las críticas reorganizadas en función del lenguaje como *sostén del pensamiento* y la función del lenguaje como *herramienta de comunicación*, que se corresponden con los supuestos presentados párrafos atrás de *simetría y comunicación ideal*. Esta reorganización será útil para, en el segundo capítulo de la tesis, presentar nuestro propio aporte.

1.2.1. 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.

1.2.1.1. 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.⁷⁶ Para depurar las críticas que se le plantean a la ética discursiva a Habermas, es 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*.

⁷⁶ Óp. Cit. (Habermas, 2000).

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.⁷⁷ 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”.⁷⁸ 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”.⁷⁹ 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 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

⁷⁷ Ídem, p. 24.

⁷⁸ Ídem, p. 25.

⁷⁹ Ibidem

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”.⁸⁰ 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”.⁸¹

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 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

⁸⁰ Ídem, p. 27.

⁸¹ Ibidem

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”⁸². 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.⁸³ 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.⁸⁴ 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.⁸⁵ De esta manera, la ética del discurso no se encuentra afectada tampoco 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.

⁸² Ídem, p. 28.

⁸³ Ídem, p. 29.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ Ídem, pp. 29 y s.

1.2.1.2. 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.

1.2.2. 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 resaltará 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 tesis 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.

1.2.2.1. 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”.⁸⁶ 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”.⁸⁷

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 principios de la ética discursiva de Habermas, es necesaria para entender su insuficiencia como un modelo aplicable universalmente. Al criticar la teoría de Kohlberg

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

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.⁸⁸ 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

⁸⁸ 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.

en un razonamiento 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.

1.2.2.2. 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.⁸⁹

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.⁹⁰ 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.⁹¹

Ella menciona tres características que podrían ayudar a volver la comunicación más inclusiva.⁹² 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.⁹³ 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.⁹⁴ 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.⁹⁵

⁸⁹ Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, p. 53.

⁹⁰ Ídem, pp. 52 y s.

⁹¹ Ídem, p. 53.

⁹² Ídem, pp. 56 y s.

⁹³ Ídem, p. 58.

⁹⁴ Ídem, p. 59.

⁹⁵ 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.⁹⁶ 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.⁹⁷ 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.⁹⁸ 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.⁹⁹

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.

⁹⁶ Ídem, p. 63.

⁹⁷ Ídem, pp. 64 y s.

⁹⁸ Ídem, p. 65.

⁹⁹ 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.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ 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.¹⁰² 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.¹⁰³ 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.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶

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

¹⁰⁰ Ídem, p. 73.

¹⁰¹ Ídem, p. 77.

¹⁰² Ídem, pp. 70 y s.

¹⁰³ Ídem, p. 72.

¹⁰⁴ Ídem, p. 73.

¹⁰⁵ Ídem, p. 75.

¹⁰⁶ Ídem, p. 76.

funcionamiento político 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.



Capítulo segundo

Lenguaje en Benjamin y lenguaje inclusivo. Un nuevo aporte a la ética discursiva

Después de haber estudiado y reorganizado los cuestionamientos planteados a la ética del discurso en el primer capítulo, esta investigación se propone ofrecer su propia crítica. Para ello, en primer lugar, introducirá una mirada sobre el lenguaje y su papel representativo dentro de la teoría lingüística de Walter Benjamin. Más adelante, se relacionarán los conceptos abstractos con ejemplos más concretos que comparten las luchas actuales por el lenguaje inclusivo. Finalmente, se explicarán las soluciones que ofrecen estas teorías incluyentes del lenguaje que tendrán como fin proponer una enmienda útil y efectiva al problema de la representación lingüística en la ética discursiva. Empecemos por analizar qué relaciones existen entre las obras de Habermas y Benjamin en la Teoría Crítica para comprender cuál es su importancia en esta investigación.

2.1. Habermas y Benjamin: una relación crítica

En la presente sección, se redactará una serie de párrafos que servirán como bisagras entre el primer y el segundo capítulo en tanto que muestran la relación de influencia, pero también de discrepancias, entre las teorías de Benjamin y Habermas acerca del lenguaje. Como breve introducción a esta parte del texto, explicaré en qué sentido, al igual que Habermas, pertenece Benjamin al paradigma del lenguaje. En primer lugar, ya en términos de desarrollo, comentaré un texto de Habermas acerca de Benjamin llamado (*“Bewußtmachende oder rettende Kritik”*)¹⁰⁷ con énfasis en la parte sobre el lenguaje. Ello me ayudará a establecer una relación de pensamiento y crítica entre los dos autores. En segundo lugar, me centraré en la influencia de Benjamin sobre Habermas en el marco de los paradigmas existentes en la Teoría Crítica.

2.1.1. Benjamin como autor del paradigma del lenguaje

Como se vio en el primer capítulo, una división de la filosofía en paradigmas es muy útil para entender los marcos generales del pensamiento de cada época. Definir la época contemporánea como aquella en la que existe un paradigma del lenguaje debe servir para comprender por qué muchos filósofos del siglo XX trataron este tema de manera central en su obra. El caso de Benjamin no es una excepción. Más allá de ser un filósofo multifacético y comprometido con los más diversos temas, desde la violencia hasta la tecnología y la historia, Benjamin encuentra en el lenguaje un tema que le será útil para

¹⁰⁷ *Crítica concienciadora o crítica salvadora*

justificar su teoría de la experiencia, indesligable de aquel tópico crucial en su filosofía: el arte.¹⁰⁸

Benjamin, en los márgenes de la Escuela de Fráncfort, aunque al igual que los pensadores pertenecientes a la misma, tiene su propia concepción de razón y de crítica a la filosofía kantiana. No solo plantea críticas al pensamiento moderno ilustrado vinculado con la razón instrumental y el concepto de *progreso*, sino que también –y esto se replica en la segunda generación de la Teoría Crítica justamente con Habermas– incluye el papel que juega el *lenguaje* en estas críticas.

Las críticas al paradigma de la conciencia moderno apuntan hacia la separación tajante entre sujeto y objeto a la hora de entender la realidad. En Benjamin, esta crítica se puede evidenciar, según dice Mendoza, cuando se cuestionan los alcances de la ciencia. “[E]l vínculo más importante de toda teoría científica no debe buscarse en relación a [sic] una idea de realidad dada, sino respecto al lenguaje”.¹⁰⁹ Benjamin no es ajeno al cambio de perspectiva de la filosofía contemporánea. En sus textos, se nota aquel *giro lingüístico* de primera relevancia para el paso de un paradigma a otro. Por más que su filosofía no sea centralmente lingüística, reconoce que las posturas filosóficas en adelante tienen que vincularse con las teorías lingüísticas.

Esta última idea no aparece en sus textos acerca del lenguaje, pero se manifiesta con bastante claridad en un programa sobre la filosofía venidera en una crítica a Kant. Ahí dice: “[...] El concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer [...]”.¹¹⁰ En esta parte, Benjamin no solamente está diciendo que la experiencia se tiene que basar en una teoría lingüística, como lo hemos mencionado líneas arriba, sino que también el lenguaje está inexorablemente conectado con nuestra concepción del mundo. Immanuel Kant, el representante por antonomasia del paradigma de la conciencia, no llegó a este razonamiento, justamente, porque no le otorga un rol primordial al lenguaje en su método filosófico –al fin y al cabo, este no era su objetivo.

¹⁰⁸ Habermas, J. (1984). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, p. 138.

¹⁰⁹ Mendoza, E. (2013). El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Walter Benjamin. *Acta Poética*, (1), p. 158.

¹¹⁰ Benjamin, W. (1991). “Sobre el programa de la filosofía venidera”. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, p.84.

Hasta este punto, hemos mostrado por qué se encuentra dentro del paradigma del lenguaje. Para que la idea quede más clara, sin embargo, hay que dar cuenta de los primeros atisbos de su concepción o definición de lenguaje. En esta sección, solamente serán mencionados algunos puntos claves de su teoría lingüística que serán definidos y analizados cuando se indague sobre su texto acerca del lenguaje en general y del hombre.

2.1.2. El lenguaje abismal de Benjamin

Benjamin no estuvo únicamente en los márgenes de la Teoría Crítica. Su estilo particular de escribir filosofía y de seleccionar temas tan diversos lo puso al margen de las diversas subdisciplinas filosóficas. Por esta razón, la concepción del lenguaje de Benjamin no es la que tienen en mente los máximos representantes de la filosofía del lenguaje del siglo XX. Más bien, la filosofía del lenguaje de este escritor judío se encuentra en una vinculación muy estrecha con el arte, la religión y la historia. En Benjamin, el lenguaje tiene dos caras. Por un lado, tiene una cara externa, de la cual se encargan los lingüistas, y que se relaciona con los términos de “signo, comunicación, significado y expresión”.¹¹¹ Por otro lado, el lenguaje tiene una cara *interna*. Es aquello que está asociado con el desarrollo de la vida espiritual de los seres humanos. Este es el punto de partida de lo que Mendoza llama “el lenguaje abismal”.

¿Por qué se presenta una referencia a un abismo (*Abgrund*)? Benjamin quiere reflexionar acerca de la idea que lo acompaña en su texto sobre el lenguaje en general. La misma tiene que ver con que hay una relación de identidad entre el ser espiritual y el ser lingüístico de una cosa. Justamente esta reflexión es en realidad el abismo de la *cara interna*, sobre el cual el teórico del lenguaje tiene que estar suspendido para, aunque suene contradictorio, encontrar un fundamento (*Grund*). La suposición de Benjamin es que, al estar el teórico suspendido, la teoría le permite “estructurar la cara interna del lenguaje y poder expresar lo inexpresable”.¹¹² En este sentido, establece una separación en el lenguaje entre una cara que nos es conocida y una cara que no podemos ver. Así, puede dar cuenta de los límites del lenguaje del ser humano y pensarlo, además, en comparación con lo que él llama el *lenguaje divino*.

Llegados hasta aquí, sería bueno explicar cuál es el desarrollo a través del que se han dividido *lenguaje humano y divino*. Benjamin, lector de la Biblia, explica esta separación

¹¹¹ Ibidem

¹¹² Óp. Cit. (Mendoza, 2013), p. 160.

a partir de la historia del Génesis. Hay una primera etapa en que la palabra era divina. El lenguaje era idéntico con la realidad que designa. Esta primera etapa es solo divina, pues el lenguaje *crea* la realidad. En la segunda, hay un proceso de nominación adámico. Adán, primer hombre en la Tierra, colocaba nombres precisos a cada cosa. El lenguaje es un *reflejo* de la realidad, mas no la *crea*. En este sentido, entramos a una primera dualidad que aparece con el hombre. Finalmente, hay una etapa de “lenguaje paradisiaco”, en la que el *poner nombre* a las cosas empieza a ser secundario y el lenguaje se vuelve un *instrumento de mera comunicación*¹¹³. Esta última etapa es crucial en la presente investigación, pues el lenguaje ya ha entrado en una relación con la cosa designada totalmente arbitraria y empieza el fenómeno de la *sobred denominación* (*Überbenennung*).

No estamos frente a un autor que considere al lenguaje solo como una facultad y a las lenguas humanas como una manifestación de tal facultad en términos de un análisis detallado de las formas y los contenidos lingüísticos. Esto no puede sino solo confirmar que Benjamin concibe al lenguaje como un elemento constituyente crucial de cualquier pensamiento filosófico posterior. Vale la pena recordar, para estos fines, la categorización acerca del rol del lenguaje en la teoría de Benjamin que subraya Alfons Reckermann en su libro llamado *Sprache und Metaphysik*¹¹⁴. Allí, el autor menciona que, para la filosofía del lenguaje contemporánea, tanto analítica como continental, el lenguaje se ha vuelto un punto central como base de una metafísica.¹¹⁵ En el caso de Walter Benjamin, agrega, “el lenguaje es una condición de verdad absoluta para el pensamiento, pues supera las formas tradicionales de la conciencia cosificada”.¹¹⁶ En otras palabras, el pensamiento de Benjamin toma en cuenta al lenguaje como necesario para fundamentar cualquier teoría acerca del mundo. Esta idea está vinculada estrechamente con la filosofía habermasiana.

Hemos visto hasta este punto la teoría de Benjamin sobre el lenguaje. Haberla revisado nos ayudará a entender desde qué frentes recibe las críticas y comentarios de Jürgen Habermas. Esta pequeña sección partirá de un texto breve de Habermas acerca de diferentes aspectos de la filosofía de Benjamin y, luego de ello, revisará el análisis de los paradigmas de la Teoría Crítica.

2.1.3. La crítica salvadora y el lenguaje mimético

¹¹³ Ídem. (Mosès citado en Mendoza, 2013), p. 161

¹¹⁴ “Lenguaje y metafísica”

¹¹⁵ Reckermann, A. (1979). *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, p.8.

¹¹⁶ Ídem, pp. 8 y s.

Habermas resalta en su texto sobre *crítica salvadora*¹¹⁷ que Benjamin tiene una manera distinta de plantear una crítica al resto de los pensadores de la Escuela de Fráncfort. La crítica de Benjamin tiene como fin concientizar o dar cuenta de los problemas sociales y la existencia de potenciales de significado en la misma.¹¹⁸ Habermas observa aquí que no puede tratarse como una propuesta crítica igual a las que se habían ido presentando en la Escuela de Fráncfort. Piensa, más bien, que es una forma de intentar cambiar la situación social sin ir al problema que otros teóricos críticos sí toman en consideración: tratar de liberar a la sociedad de los poderes estructurales imperantes.

En este texto, “Habermas retrata la crítica salvadora de Benjamin como una que intenta preservar un potencial semántico en peligro de extinción, una reserva semántica de significados originales y que no cambian, a través de los cuales ‘los seres humanos interpretan el mundo en términos de sus propias necesidades’ y, de esta manera, ‘humanizar’ los patrones socioculturales de existencia”.¹¹⁹

En efecto, la crítica de Benjamin, enfrentada a la originada por los mayores representantes de la Escuela de Fráncfort, no refiere a cambios estructurales o materiales en primer término, sino a cambios semánticos. Estamos aquí frente a una reelaboración de la crítica social a la que Habermas, con su reflexión acerca de la racionalidad comunicativa en contra de la razón instrumental, no es ajeno. Queda, sin embargo, flotando una pregunta que es aquella que se cuestiona cómo debemos entender ahora la crítica de Benjamin, a partir de lo que dice Habermas, y qué vínculo tiene esto con el lenguaje.

La teoría de Benjamin tiene como tarea central enfrentarse a los problemas sociales a partir de darse cuenta de que los diversos conceptos contemporáneos como *progreso*, *razón*, entre otros, en realidad debían ser reconsiderados. No debe causar sorpresa, entonces, que alrededor de esto, Benjamin ponga a disposición de sus lectores una serie de conceptos parecidos al arte y al lenguaje. Un par de comparaciones esquemáticas que podemos resaltar aquí son las del *aura* de la obra de arte con la *función expresiva* del lenguaje, por un lado; y, por otro lado, la expresión mimética de la realidad. Esto ayudará a entender, en términos específicos, cuál es el acercamiento que hace Habermas hacia su teoría del lenguaje¹²⁰.

¹¹⁷ Óp. Cit. (Habermas, 1984).

¹¹⁸ Ídem, pp. 327 y s.

¹¹⁹ Brewster, P. & Buchner, C. H. (1979). Language and Critique: Jürgen Habermas on Walter Benjamin. *New German Critique*, (17), Special Walter Benjamin Issue, p, 21.

¹²⁰ Lo que quiere explicarse aquí es cómo la teoría de Benjamin se concentra en la diferencia entre la función expresiva y representativa del lenguaje. Habermas no presta demasiada atención a este punto en su crítica.

En primer lugar, Habermas se concentra en la “pérdida de aura” de la que habla Benjamin en su ensayo sobre el arte¹²¹. Esta pérdida de aura, de “esa experiencia histórica de un ‘ahora’ pasado” significa para Benjamin la pérdida de una real experiencia de la obra del arte.¹²² La explicación de por qué se ha perdido se encuentra en que los seres humanos, a partir del uso de la tecnología, han podido replicar las diferentes obras de arte, se han masificado y se han salido del plano místico en el cual eran experimentadas antes. Habermas aprovecha en decir –y encuentra acá, de nuevo, otro rasgo importante del nuevo paradigma de la filosofía de Walter Benjamin– que “[e]l fenómeno aurático sólo puede tener lugar en la relación intersubjetiva del yo con su *alter*, el *alter ego*. Cuando la naturaleza queda investida de la capacidad de mantener alta la mirada, el *obiectum* se transforma en un *alter*”.¹²³ En breves palabras, lo que ha sucedido es que, con el pasar de la historia, las obras artísticas se han convertido en objetos separados del sujeto. Si consideramos a ese *objeto* como *otro*, afirma Habermas, es que se nos vuelve inmediato. Dicho de otra manera, más adelante, “[...] sólo en un contexto de comunicación [...], pueden también los objetos “mantener alta la mirada”¹²⁴. Esta es justamente la mirada de la inmediatez en la que, recordando el *aura* de la Antigüedad en el arte, no había ninguna división entre sujeto y objeto. Desde la interpretación habermasiana, sin embargo, se debe entender esto no como un regreso al pasado, sino como una nueva concepción del arte en términos del nuevo paradigma. La pregunta que debe formularse a continuación es en qué consiste exactamente la comparación entre la obra de arte y el lenguaje.

En segundo lugar, entonces, Habermas considera necesario revisar la teoría lingüística de Benjamin para descubrir qué se esconde detrás de las teorías de la experiencia que están detrás de estos conceptos como *aura* o *cara interna*. Así, subraya la teoría mimética del lenguaje. Habermas escribe lo siguiente: “Benjamin entiende las palabras como nombres; y el hombre, al poner nombres a las cosas puede atinar o no atinar con su esencia: el dar nombres es una traducción de lo sin nombre al nombre, la traducción del lenguaje, menos perfecto, de la naturaleza al lenguaje humano”.¹²⁵ En este sentido, se está hablando de una capacidad mimética en el hombre. Esta mimesis permite ver y establecer similitudes

¹²¹ “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” es el nombre que recibe comúnmente el texto. El original en alemán se puede encontrar bajo esta referencia: Benjamin, W. (2019). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. BoD–Books on Demand.

¹²² Óp. Cit. (Habermas, 1984), p. 313.

¹²³ Ídem, p. 314.

¹²⁴ Ídem, p. 315.

¹²⁵ Ídem, p. 318.

en las cosas. Simultáneamente, esto da pie a concebir su expresión. La función expresiva del lenguaje es la más importante según Benjamin. La mimesis, o imitación, es una forma de establecer una identidad entre las palabras y las cosas. Sin embargo, al igual que la arriba mencionada *pérdida del aura*, Benjamin menciona que, con el tiempo, ha existido “una creciente endeblez de la capacidad mimética”.¹²⁶ Con el pasar de la historia, el ser humano ha perdido esa capacidad que le venía “desde animal”, como menciona Benjamin, y se aleja de esta identidad. El parecido con la evolución del lenguaje que resalta en el Génesis y sus vínculos con su teoría artística no pueden ser más claros.

Hanssen trata en detalle el problema de la relación entre lenguaje y mimesis. Según menciona la autora, para entender la concepción de este vínculo en Benjamin, el lenguaje no es solamente humano, sino que también está en aquello que consideramos “cosas”. Basada en un pensamiento religioso típico de Benjamin, se encuentra la idea de que “a través del nombre el ser humano participó de la manera más íntima con la infinitud divina de la palabra pura”.¹²⁷ La autora enfatiza que, así como nuestra esencia humana era incompleta con respecto de la palabra divina, así son las cosas cuando no les damos nombres. De esta carencia análoga que se va superando a partir del *nombrar* (divino y humano respectivamente), surge la importancia del lenguaje de la naturaleza (el *expresivo*, el *de las cosas*), ya que esta tiene el “riesgo de ser silenciada, alienada, objetivada y suprimida en y a través del lenguaje humano”.¹²⁸ El poder del nombre, dice más adelante, se relaciona con un modo de percepción alterado, que no dista mucho de aquel de los poetas o de los teólogos.¹²⁹ En estas dos citas, puede evidenciarse que el lenguaje *normal, conceptual, del día a día* que los seres humanos usamos tiene ya en su propia naturaleza una representación que implica percepciones alteradas vinculadas además con contextos lingüísticos definidos. Las lenguas, como sistemas de signos –que tienen significantes a los cuales les son conferidos significados–, incluso en su funcionamiento no intencionado de comunicar el estado de cosas no dejan de representar el mundo de una manera. Esta representación del mundo es justamente la que no permite hablar a la naturaleza, sino que la aliena, y la vuelve un objeto callado y enmudecido.

¹²⁶ Ídem, p. 320.

¹²⁷ Hanssen, B. (2004). Language and mimesis in Walter Benjamin’s work. In D. Ferris (Ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge Companions to Literature, p. 59.

¹²⁸ Ídem, p. 64.

¹²⁹ Ídem, p. 69.

Al presentar de nuevo esta dicotomía entre un lenguaje de la naturaleza y el nombrar humano, se ha podido presentar cómo el lenguaje mimético es un primer paso para entender las conexiones que se pueden establecer, en la siguiente sección, entre el pensamiento de Benjamin y las teorías del lenguaje inclusivo. Sin embargo, antes de llegar a esa parte, todavía debe explicarse de qué manera influye Benjamin en la obra de Habermas y de qué manera conduce esto a poder practicar –el objetivo de la tesis– una crítica desde Benjamin a la ética del discurso de Habermas.

En lo que sigue, me referiré brevemente a un texto¹³⁰ que comenta la separación entre dos paradigmas en la Teoría Crítica y que explica las influencias de Benjamin sobre los mismos. Me voy a concentrar, particularmente, en la influencia sobre la obra habermasiana. El texto de López, que intenta reconstruir los paradigmas de la Teoría Crítica, al que me refiero tiene como fin presentar la importancia del concepto *lenguaje* tratado por Walter Benjamin para los dos paradigmas de la Teoría Crítica (la primera y la segunda generación). Según López, la obra de Walter Benjamin tiene fuerte influencia sobre el pensamiento de los máximos representantes de cada paradigma: Theodor Adorno y Jürgen Habermas, respectivamente.¹³¹ Para fines de la investigación, deseo centrarme en dos puntos: en primer lugar, en la definición de lenguaje que el texto presenta; y, en segundo lugar, en la relación entre los pensamientos de Benjamin y Habermas dentro de la Teoría Crítica.

Este artículo muestra el lenguaje como uno de los conceptos centrales en la teoría de Benjamin.¹³² El lenguaje por el que aboga, tal como lo menciona en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*, es aquel que *expresa*. En contraposición, en su teoría del lenguaje, quiere dejar en claro que las cosas o los objetos se expresan en un lenguaje propio. Eso que expresan o comunican las cosas es su esencia espiritual.¹³³ En contraposición, Benjamin presenta al lenguaje humano como uno que tiene como esencia lingüística *nombrar cosas*. Esto quiere decir que el lenguaje humano tiene como función primordial la función representativa. Benjamin se encuentra en contra de esta representación simbólica –a la que llama un “nominalismo” burgués.¹³⁴ Para encontrar la

¹³⁰ López, J. L. (2005). Walter Benjamin y los dos paradigmas de la teoría crítica. *Nexo. Revista de Filosofía*, (3), pp. 11-31.

¹³¹ Ídem, p. 11.

¹³² Ídem, p. 17.

¹³³ Ibidem

¹³⁴ Ídem, p. 18.

relación que existe entre las palabras y las cosas, establece una crítica a la función representativa del lenguaje y, en cambio, se muestra en favor de la afirmación de que “las palabras *imitan* a las cosas, pero las imitan de forma no sensible, invisible, misteriosa”.¹³⁵ En este sentido, el filósofo alemán quiere “fundamentar el primado de la función *expresiva* del lenguaje sobre sus funciones representativas y apelativas”,¹³⁶ ya que las segundas (la representativa, sobre todo) es aquella que nos lleva a una *sobred denominación* de las cosas, que las hace *enmudecer* y estar *tristes*. Esta sobred denominación no nos permitiría captar aquello que las cosas nos quieren expresar. A causa de esto, las cosas simplemente se quedan calladas. La sobred denominación es la que no nos permite llegar a las esencias o nombres verdaderos de las cosas.¹³⁷ De este modo, según Benjamin, la función representativa juega un rol importante dentro de su teoría del lenguaje. Ella es la que surge a partir del *nombrar* de los seres humanos y es justamente la función más criticada por él, pues no les permite entender aquello que las cosas expresan y comunican.

En cuanto a la relación de las teorías entre Benjamin y Habermas, hay un punto de encuentro útil para la presente investigación. Aquí se resalta la dicotomía presente entre los términos *lenguaje* y *violencia*. Aunque es más evidente en la teoría de la acción comunicativa de Habermas que en la crítica de la violencia que plantea Benjamin, los conceptos de *lenguaje* y *violencia* aparecen como contrarios. La interacción lingüística, para decirlo en términos generales y que pueda abarcar las obras de los dos autores, permite establecer relaciones entre seres humanos que no pueden suceder si hay violencia. En otras palabras, “la única alternativa a la violencia es el lenguaje”.¹³⁸ En la teoría de Benjamin acerca de la relación entre lenguaje y violencia, aparece un término que acompaña también la teoría de Habermas: la intersubjetividad. El *reconocimiento* intersubjetivo es también una de las bases centrales de la acción comunicativa habermasiana. En estas dos obras, se puede observar un vínculo entre relaciones humanas de carácter ético y la importancia del diálogo o la interacción lingüística.¹³⁹

Finalmente, López considera que solamente juega un rol importante la función comunicativa del lenguaje en la teoría del lenguaje de Habermas.¹⁴⁰ No obstante, el

¹³⁵ Ídem, p. 19.

¹³⁶ Ídem, p. 19 y s.

¹³⁷ Ídem, p. 21.

¹³⁸ Ídem, p. 24.

¹³⁹ Ídem, p. 29.

¹⁴⁰ Ibidem

objetivo de la presente investigación es plantearle una crítica a la ética del discurso de Habermas a partir de la distinción que establece Benjamin entre la función expresiva y la función representativa del lenguaje. De esa manera, podrá echarse luces acerca de la dimensión ética de la representación lingüística.

2.1.4. Observación intermedia: el problema de la función *expresiva* del lenguaje en la metodología de esta investigación

Toda esta revisión de la obra de Benjamin acerca del lenguaje y de su influencia en Habermas pareciera presentar un problema de método. En el primer capítulo, hemos justificado una división de tres facultades generales del lenguaje: *como sostén del pensamiento, como herramienta de comunicación y como medio de representación del mundo*. Sin embargo, Benjamin enfatiza el papel de la función *expresiva* del lenguaje: el lenguaje intenta *imitar* la esencia de las cosas.

En esta investigación, no vamos a considerar, sin embargo, esta función del lenguaje como una principal y general. No es que le vayamos a quitar la relevancia que tiene en la teoría de Benjamin y en la crítica que le plantea Habermas. La vamos a considerar en conjunto con la última función del lenguaje que se trata en esta investigación, que es la función representativa. La justificación de esta decisión no es ajustar la realidad a la teoría y escoger arbitrariamente una serie de funciones. En primer lugar, la función *expresiva* del lenguaje solo puede entenderse en el contexto de la filosofía de Benjamin y, por esta misma razón, solo servirá como una herramienta teórica para introducir la importancia de la función representativa del lenguaje. En segundo lugar, a diferencia de las funciones estudiadas en el primer capítulo, la función *expresiva* se halla en un marco místico, típico de Benjamin, en que se trata de estudiar el vínculo de esencia interna de la cosa hacia la cual refiere una palabra. Esta función que Walter Benjamin encuentra central en su teoría del lenguaje nos servirá más bien para entender los constantes desatinos existentes a la hora de nombrar –o no nombrar– grupos sociales en la aplicación de su teoría del lenguaje que ya hemos ido introduciendo.

2.2. Benjamin: lenguaje, mística y nombre

Luego de haber revisado las relaciones teóricas entre estos dos autores y de haber explicado la concepción del lenguaje de Benjamin, es preciso analizar detenidamente su

ensayo acerca del lenguaje del año 1916¹⁴¹. Tomaremos de apoyo, además, un par de textos conocidos como *La tarea del traductor* y *Sobre la facultad mimética*¹⁴². A partir de los conceptos con los que expone el rol que juega el lenguaje, intentaremos establecer un vínculo entre su teoría lingüística y el marco general dentro de las teorías de lenguaje inclusivo.

2.2.1. La teoría del lenguaje de Benjamin

Para empezar, como hemos estado observando en las secciones anteriores, el lenguaje para Benjamin no es solamente perteneciente al ámbito de los seres humanos. El lenguaje, en términos generales, es “toda expresión de contenidos mentales”.¹⁴³ Él menciona que el lenguaje se extiende por la música o por el arte, por ejemplo. El autor alemán hace repetitivo hincapié, en la primera parte del texto, en que no es que la esencia mental de las cosas a las que nos referimos se comunique a través del lenguaje (*durch die Sprache*), sino en el lenguaje (*in der Sprache*). Esto quiere decir que la esencia mental de algo es idéntica con su esencia lingüística solo en la medida en que esta es *comunicable*.¹⁴⁴ En este punto, observamos que el lenguaje solo puede llegar a representar lo que puede ser comunicado, mas no *expresar* la cosa en su totalidad.

Para explicar esto mejor, Benjamin intenta responder a la pregunta *qué* es lo que el lenguaje comunica. Su respuesta es que cada lenguaje se comunica a sí mismo. El lenguaje de un libro en tanto comunicable es, entonces, un *lenguaje-libro*¹⁴⁵ o de un libro en *expresión*.¹⁴⁶ El lenguaje se convierte en el mecanismo por excelencia de comunicación. Esto le lleva a decir que existe para este lenguaje de las cosas un plano de *infinitud* (*Unendlichkeit*) que reside *en* el lenguaje y que, debido a que cada lenguaje tiene una *infinitud* particular, no puede ser medido o limitado desde afuera lo que se diga de él.¹⁴⁷ Según Benjamin, la esencia lingüística de cada cosa es la que, desde dentro, debe limitarse a sí misma. Hasta aquí estamos, simplemente, en el estadio básico del lenguaje de las cosas. Sin embargo, el pensador judío le da un papel crucial a cómo el ser humano

¹⁴¹ „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“. En adelante, nos referiremos a ella como “el ensayo acerca del lenguaje” o “el ensayo de 1916”.

¹⁴² „Über das mimetische Vermögen “.

¹⁴³ Benjamin, W. (2017). *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, p. 30.

¹⁴⁴ Ídem, p. 32.

¹⁴⁵ El ejemplo que pone Benjamin es el de una *Sprach-Lampe* (una *lenguaje-lámpara*).

¹⁴⁶ Ibidem

¹⁴⁷ Ídem, p. 33.

se vincula con el lenguaje. “La esencia lingüística del ser humano es su lenguaje”.¹⁴⁸ No hay una primera diferencia en esta parte. Al igual que las cosas (*Dinge*), a partir de este concepto general de lenguaje, los seres humanos comunican su esencia lingüística a través del lenguaje. Sin embargo, a diferencia de las cosas mismas, el ser humano comunica su esencia mental en tanto que nombra cosas. Es aquí, además, donde introduce Benjamin el concepto de la interpretación burguesa del lenguaje que piensa que el medio de comunicación es la palabra, el objeto es la cosa y que el receptor es un ser humano. eso es todo lo que la concepción burguesa conoce.¹⁴⁹

El nombre se vuelve, para el ser humano, el concepto central del lenguaje. En palabras de Benjamin, “el nombre mismo es la esencia más íntima del lenguaje”.¹⁵⁰ Añade que no se trata solo de eso. La concepción del lenguaje es que, en el ser humano, el lenguaje tiene identidad con su esencia mental, a diferencia de las cosas. Esto le permite, a él tener la capacidad de *nombrar*. Él es quien da nombre. A partir de ese nombrar, llega el ser humano al conocimiento de las cosas.¹⁵¹

Benjamin utiliza la mística judía para explicar el proceso por el cual los seres humanos, a partir del lenguaje, convierten lo que no tiene nombre en lo que sí lo tiene. Él menciona que, en común, la filosofía del lenguaje y la filosofía de religión tienen el concepto de la revelación (*Offenbarung*).¹⁵² La justificación de esto la da unas páginas más adelante cuando menciona que “[e]l ser humano es el que conoce desde el mismo lenguaje en el que Dios es Creador”.¹⁵³ De la palabra divina, el hombre tiene su propio reflejo en el *nombre*. El desfase existente en esta parte es, al igual que la diferencia entre la función expresiva y la función representativa del lenguaje, que “[e]l nombre alcanza tan poco la palabra como el conocimiento [alcanza] la creación”.¹⁵⁴ Nuestro conocimiento de la creación divina, al igual que nuestros nombres de la palabra divina, son meras reproducciones. Sin embargo, esta mera reproducción es nuestro único vínculo con las cosas. Mediante el nombre es que estamos los seres humanos en comunidad con ellas.¹⁵⁵ A diferencia de la concepción de la teoría burguesa del lenguaje, sin embargo, las palabras

¹⁴⁸ Ibidem

¹⁴⁹ Ibidem

¹⁵⁰ Ídem, p.34.

¹⁵¹ Ídem, p. 35.

¹⁵² Ídem, p. 36.

¹⁵³ Ídem, p. 40.

¹⁵⁴ Ibidem

¹⁵⁵ Ídem, p. 41.

y las cosas no tienen una mera relación de convención y coincidencia (en un sentido arbitrario, como postula la Lingüística de Saussure, por ejemplo).

En realidad, dice Benjamin, el lenguaje funciona como una constante conversión, revelación de “lo mudo en lo sonoro, es la traducción de lo sin nombre al nombre”.¹⁵⁶ Entonces, estamos en frente de una *metafísica del lenguaje* que no sucede por una mera arbitrariedad, sino a partir de un intento de acercarse a la palabra divina a través del nombre (*durch den Namen*). Esto posibilita explicar a Benjamin la multitud de lenguas existentes: la cosa está muda y el hombre se acerca a ella a través de las traducciones de su conocimiento que, como hemos visto, es imperfecto.

2.2.2. Traducción y mimesis: explicación de la *metafísica del lenguaje*

En este sentido, es preciso detenerse con más detalle en el concepto de *traducción* y la *facultad mimética* en Benjamin para luego delimitar finalmente a qué se refiere en la distinción entre la representación a través del lenguaje y la expresión de las cosas. En *La tarea del traductor*¹⁵⁷, explica claramente que la misma no puede consistir en aquello que se *comunica* en un lenguaje original.¹⁵⁸ Si pensamos, por ejemplo, en un poema, la traducción no le sirve al lector si es que esta es meramente literal. En este caso, de lo que está encargado el traductor es no solo del trabajo superficial de pasar el original de un idioma a otro, sino que también debe poetizar, reescribir y mostrarles a los lectores lo *inasible* y lo *misterioso* del original.¹⁵⁹ No funciona una traducción de la estética de Baudelaire si no se respeta la métrica y la selección de palabras en su traducción. En este sentido, la traducción es un nuevo original, más que una repetición idéntica del mismo. De tal manera, puede afirmar que dentro de cada original hay una *traducibilidad* (*Übersetzbarkeit*).¹⁶⁰

En otras palabras, hay dos niveles distintos en el lenguaje que Benjamin encuentra. Por un lado, hay uno que está vinculado con las formas literales de las palabras (*Brot* y *pan*). Por otro lado, se encuentra el nivel vinculado con aquello que *quieren decir* (*das Gemeinte*).¹⁶¹ Por esta razón, se anima a citar a Pannwitz cuando menciona que “uno debe

¹⁵⁶ Ídem, p. 42.

¹⁵⁷ *Die Aufgabe des Übersetzers*

¹⁵⁸ Ídem, p. 50.

¹⁵⁹ *Ibidem*

¹⁶⁰ Ídem, p. 51.

¹⁶¹ Ídem, p. 56.

ampliar y profundizar en su propia lengua a través de la otra”.¹⁶² Así queda claro que los dos planos también atraviesan trascendentalmente las lenguas. Una lengua sola no se puede entender, pues ella establece un vínculo entre una palabra con una cosa. En tanto que se aprende otro idioma y se aprenden los diversos matices del lenguaje en relación con las cosas, existe una constante y progresiva conciencia de la diferencia de las palabras que se escogen y aquello a lo que están referidas. Esta distinción entre la forma literal y lo que se quiere decir es la división metafísica del lenguaje que mencionamos arriba.

Cabe mencionar que hay que tener cuidado, sin embargo, con esta división. Que sea una metafísica del lenguaje también contiene la idea de que hay una correspondencia entre el lenguaje y las cosas. En palabras de Benjamin: “Pero también nosotros poseemos un canon, a partir del cual aquello que significa ‘similitud no-sensible’ (*unsinnliche Ähnlichkeit*) que se deja conducir cada vez más cerca de una aclaración. Ese canon es el lenguaje [...]. En una sola palabra, es el ‘parecido no-sensible’ el que establece tensiones no solamente entre lo pronunciado y lo *que se quiere decir*, sino también entre lo escrito y lo *que se quiere decir*, y también entre lo pronunciado y lo escrito”.¹⁶³ Esta referencia al lenguaje no solo debe hacernos pensar en la literatura, en donde tiene mucha influencia, sino también en el acercamiento siempre inexacto del ser humano hacia aquello que nombra. El intento de nombrar una cosa cualquiera en tanto nos acercamos a ella con este tipo de *parecido no-sensible* define la teoría del lenguaje de Benjamin y explica el siguiente punto que es crucial para entender el vínculo de su pensamiento con las teorías del lenguaje inclusivo.

2.2.3. Revisión preliminar de los términos de *sobred denominación* y *enmudecimiento*

Debemos volver, por ahora, a terminar de explicar la teoría del lenguaje con especial énfasis en las distinciones de Benjamin entre lo que se *nombra* y lo que *es*, y entre la esencia lingüística del ser humano y de las cosas. En su ensayo sobre el lenguaje, el autor, con clara influencia del pensamiento místico judío, ofrece una explicación de por qué existen estos dos niveles del lenguaje: porque el ser humano ha pecado.¹⁶⁴ Desde ese momento, el lenguaje se vuelve un mero medio de comunicación de símbolos puros en el que, todo lo que está fuera de este, se nos presenta como confuso. Aquella inmediatez existente en el lenguaje divino y de la expresión de las cosas que mencionábamos antes

¹⁶² Ídem, p. 63.

¹⁶³ Ídem, pp. 42 y s.

¹⁶⁴ Ídem, p. 44.

entra en un nivel de abstracción que ya no puede sino intentar imitarlos.¹⁶⁵ Bajo esta lógica, el filósofo alemán continúa con la mención de que, a partir de este pecado, se intensifica la diferencia entre la naturaleza y las cosas, y los seres humanos. En contraposición con el lenguaje humano, otrora vivo y con una relación adecuada con las cosas, la naturaleza y las cosas son *mudas*.¹⁶⁶ Es cierto que ellas pueden ser nombradas por Dios con su nombre propio, su nombre completo, el que no solo *comunica*, sino que también *expresa* su esencia.¹⁶⁷ El problema es el lenguaje del ser humano. Dice Benjamin que “[e]n el lenguaje del ser humano, las cosas son *sobredeterminadas*” (*überbenannt*). [...] Esta *sobredeterminación*, que es por naturaleza múltiple e inexacta, es la causa lingüística más profunda de toda la tristeza y, visto desde la cosa, de todo su *enmudecimiento*”.¹⁶⁸ Esto quiere decir que, en las lenguas humanas, existe una *sobredeterminación* de la cosa que no se puede expresar por ella misma. Los seres humanos, al no poder ir más allá de este plano sensible, conocido, sonoro de la lengua, empezamos a sobredeterminar las cosas para comprenderlas. Sin embargo, esto es una mera perspectiva humana y es inexacta por las razones que hemos explicado.

En conclusión, el pensamiento acerca del lenguaje de Walter Benjamin nos brinda una serie de herramientas para no solamente entender que existen dos planos lingüísticos: uno que es inaccesible y otro en que el lenguaje se ha vuelto un mero medio de comunicación. Nos sirve también para entender que esta facultad humana está *representando* siempre al mundo de una manera parcial. El desfase entre la verdadera esencia que las cosas *expresan* y la *representación* lingüística de los seres humanos es clave para formar tanto pensamientos como categorizaciones acerca de la realidad.

El objetivo de la siguiente sección será transportar este modelo filosófico acerca del lenguaje de Benjamin a las teorías del lenguaje inclusivo: ambas parten de la premisa de que el lenguaje no refiere al mundo de manera exacta, sino siempre parcial y de que, al considerar al lenguaje como un mero medio de comunicación, no nos estamos percatando de su influencia dentro de nuestras clasificaciones acerca del mundo en el pensamiento y en la representación de la realidad. En el caso de Benjamin, las cosas y la naturaleza están mudas. En caso del lenguaje inclusivo, *grupos sociales* y *comunidades lingüísticas* están

¹⁶⁵ Ídem, p. 45.

¹⁶⁶ Ídem, p. 46.

¹⁶⁷ Ídem, p. 47.

¹⁶⁸ Ibidem

enmudecidos. La respuesta a cómo surge este enmudecimiento y qué soluciones puede enmendar una ética lingüística realmente viable se verán a continuación.

Las teorías acerca del lenguaje inclusivo se concentran en la función representativa del lenguaje. Las diferentes teorías que serán presentadas a continuación comparten algunos principios que resaltaré en la primera sección, en que será también definido el concepto de lenguaje inclusivo en sí mismo. Después de ello, serán explicados dos puntos de encuentro entre el lenguaje inclusivo y la teoría del lenguaje de Benjamin que venimos comentando: el *nombrar* y el *enmudecimiento*. Finalmente, se presentará el rol que juega la representación lingüística en una teoría ética.

2.3. Hacia una teoría general del lenguaje inclusivo

En esta sección, se presentarán los nexos entre tres teorías vinculadas a la inclusión dentro del plano de la representación lingüística. Cada una de ellas ofrece una serie de supuestos y perspectivas generales en común. Por un lado, la tesis defendida por Dale Spender está centrada en el lenguaje no sexista. De todas formas, su libro *Man Made Language*¹⁶⁹ es fundamental en la construcción de las diversas teorías del lenguaje inclusivo en general. Por otro lado, Anatol Stefanowitsch¹⁷⁰ y Kübra Gümüşay¹⁷¹ ofrecen una perspectiva más reciente vinculada con la discriminación lingüística de todo grupo marginado en el lenguaje. Con una clara definición de lo que defiende el lenguaje inclusivo, se podrá entender mejor la relación entre una ética discursiva y la representación lingüística.

2.3.1. Definición y presupuestos de lenguaje inclusivo

A continuación, ofreceremos una definición del lenguaje inclusivo que permita entenderlo en un sentido general, no solamente no-sexista, que es la forma que mayor relevancia ha adquirido en el debate. Luego de ello, se analizará qué presupuestos se encuentran en la base de tal definición para entender cuáles son los puntos en común entre la teoría del lenguaje inclusivo de Benjamin y la del lenguaje inclusivo.

a) Definición del lenguaje inclusivo

En lo que sigue, brindaremos una definición provisional de acerca del lenguaje inclusivo en tanto afirma que el mismo provee una serie de herramientas lingüísticas sonoras o

¹⁶⁹ Spender, D. (1990). *Man Made Language*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

¹⁷⁰ Stefanowitsch, A. (2018). *Eine Frage der Moral. Warum wir politischkorrekte Sprache brauchen*. Berlín: Duden Verlag.

¹⁷¹ Gümüşay, K. (2020). *Sprache und Sein*. Berlín: Hanser Verlag.

gráficas que permiten a quienes lo utilizan expresar enunciados que integren a los diversos grupos sociales que son relegados, entre otros ámbitos, en la representación lingüística. De esa manera, *construye* la realidad de una manera distinta. En este sentido, por un lado, Stefanowitsch brinda una explicación clarificadora acerca del mismo cuando menciona que sirve “[...] para construir un trato igual de los grupos hasta ahora representados de manera discriminatoria”.¹⁷² De tal modo, el lenguaje inclusivo participa en el proceso de eliminar formas lingüísticas discriminatorias en general. Al construirse estas expresiones de manera diferente, existe un intento de construir la realidad también de forma distinta. Por otro lado, Gümüşay lo define como “[la] búsqueda de un lenguaje en el que todos los seres humanos en su complejidad puedan tener los mismos derechos [...]”.¹⁷³ Aquí se subraya no solamente la característica de construcción de la realidad que tiene el lenguaje inclusivo, sino también su rol a la hora de representarla en toda su complejidad. Cualquier forma lingüística que represente la realidad debe tener en cuenta, por tanto, que solo puede hacerlo de manera específica y reflexiva. El lenguaje tiene que ser lo más preciso al representar la realidad de manera que sea inclusivo. Finalmente, es un lenguaje que lucha en contra de ciertos usos particulares “dominantes” que representan erróneamente o “enmudecen” a diferentes grupos sociales.¹⁷⁴ En suma, puede considerarse el lenguaje inclusivo como la forma de utilizar el lenguaje de un modo integrador de los diferentes grupos sociales relegados a lo largo del tiempo en tanto que representa la realidad en un sentido que se percató de que existen grupos enfrentados –en este caso, grupos que pueden representar(se) y nombrar(se), y otros grupos que carecen de tal posibilidad. A continuación, se analizarán los diferentes presupuestos que esta definición de lenguaje inclusivo contiene con tal de plantearle un frente a las críticas y allanar el terreno para explicar de qué forma puede contribuir a la ética discursiva.

b) Los presupuestos del lenguaje inclusivo

Luego de haber tomado en consideración los diferentes conceptos contenidos de la definición del lenguaje inclusivo, se pueden resaltar tres presupuestos teóricos que atraviesan todas estas teorías: la influencia del lenguaje sobre el pensamiento, el lenguaje como acción moral, y el *monopolio del nombrar* de grupos dominantes sobre grupos dominados.

¹⁷² Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), p. 21.

¹⁷³ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 201.

¹⁷⁴ Óp. Cit. (Spender, 1990), p. 54.

En primer lugar, las teorías del lenguaje inclusivo rescatan la importancia de la filosofía del lenguaje de Humboldt sobre todo con respecto a su función de sostener los pensamientos. El lenguaje inclusivo es una lucha legítima en favor de la igualdad, porque una forma lingüística inclusiva influye en un pensamiento inclusivo. De manera análoga, cualquier forma lingüística discriminatoria también es influyente sobre la forma de ver el mundo de los seres humanos. Quien más fuertemente defiende este presupuesto es la autora Dale Spender. En su teoría, ella menciona que “[e]s el lenguaje el que determina los límites de nuestro mundo, que construye nuestra realidad [...]. [A]penas el ser humano tiene un sistema de clasificación, solamente puede observar ciertas cosas arbitrarias”.¹⁷⁵ Esta autora menciona que cada ser humano aprende a enfrentarse a la realidad a partir de las categorías que aprende con el lenguaje. El problema es que no existe ningún acercamiento neutral a la realidad. Por ejemplo –y como se verá detalladamente más adelante–, afirma Spender, “[s]i hay un lenguaje y teorías sexistas disponibles, entonces la observación de la realidad tiende a ser sexista”.¹⁷⁶ En este sentido, la relación entre lenguaje y pensamiento no es meramente unilateral. No es que solamente el pensamiento afecte a las expresiones lingüísticas, sino que incluso las palabras disponibles, las representaciones y los nombres, con los cuales denominamos la realidad, son de gran relevancia para nuestra percepción de la realidad.

La misma idea es compartida por Gümüşay. Ella agrega, sin embargo, que el lenguaje en sí mismo tiene una estructura ambivalente. En este sentido, subraya el papel del lenguaje como, simultáneamente, “limitado y amplio”¹⁷⁷ y que “nos abre el mundo y lo limita”.¹⁷⁸ Al enfatizar esta ambivalencia del lenguaje, presente en cualquier hablante, la autora refuerza el presupuesto de que un cambio de forma en el lenguaje implica un cambio de percepción acerca de la realidad. Por ello, la autora menciona que “[u]na palabra no es nunca ‘solo una palabra’”,¹⁷⁹ sino que más bien significa categorizar la realidad de una manera determinada. Más adelante, la autora agrega que esta forma de ver el mundo termina por ser absoluta.¹⁸⁰ Aunque sea necesario categorizar el mundo, el problema con cualquier forma de lenguaje no inclusiva es que influye en nuestro pensamiento como una única verdad. Para Gümüşay, “[m]ientras que la creencia en lo absoluto de la percepción

¹⁷⁵ Ídem, p. 139.

¹⁷⁶ Ídem, p. 143.

¹⁷⁷ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 23.

¹⁷⁸ Ídem, p. 10.

¹⁷⁹ Ídem, p. 110.

¹⁸⁰ Ídem, p. 145.

de alguien se mantenga intacta, este tipo de curiosidad [sobre la denominación de los grupos sociales relegados] no es nada más que una forma de inspeccionar a los nombrados.”¹⁸¹ En otras palabras, cualquier debate acerca del lenguaje inclusivo que no se percate de que las concepciones no-inclusivas de la realidad pretenden valer universalmente y de manera absoluta, simplemente, no tiene ninguna validez, pues no se cuestiona acerca de si su propio lenguaje y pensamiento podrían afectar a los grupos sociales relegados que son representados de una manera discriminatoria.

El lingüista Anatol Stefanowitsch, en contraposición con las dos mencionadas anteriormente, tiene una mirada con mayor aceptación por la comunidad académica lingüística acerca de este punto, a la que se adhiere con mayor afinidad esta investigación. En su texto acerca del lenguaje inclusivo, Stefanowitsch afirma lo siguiente:

“Ciertamente el lenguaje influencia nuestro pensamiento, *pero de lejos no de una manera tan profunda, para que solo con representaciones lingüísticas puedan ser efectuados cambios de comportamiento*. Pero un esfuerzo de un lenguaje no discriminator sería un símbolo de que queremos igualdad”.¹⁸²

Esta aproximación más moderada a la influencia del lenguaje inclusivo sobre el pensamiento permite entenderlo como un conjunto de reglas y símbolos arbitrarios —en el sentido de la disciplina lingüística¹⁸³— que puedan representar de manera inclusiva la realidad. Para explicarlo, en otros términos, este acercamiento al lenguaje inclusivo permite añadirle una característica que será de suma importancia para el siguiente punto: este es una *demonstración* de que el hablante busca, a partir del lenguaje, *construir* una realidad más justa.

Cabe mencionar que esta última mirada, por más que sea una versión más moderada de la primera presuposición, encuentra un punto en común principal con las otras dos: si es que cualquier hablante cree que con el lenguaje inclusivo puede establecer una pretensión de búsqueda de igualdad, entonces presupone que el lenguaje tiene una influencia en el pensamiento humano y que, al usarlo de tal manera, va a poder crear una realidad más inclusiva. En este sentido, todas las miradas expuestas en la presente tesis presuponen que el lenguaje inclusivo es útil para enfrentarse a la discriminación de cualquier tipo en la

¹⁸¹ Ídem, p. 151.

¹⁸² Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), p. 62. Él énfasis es mío.

¹⁸³ Aquí se piensa en Saussure y la relación arbitraria entre un sonido y el concepto que al que se encuentra vinculado. Podría refutarse esto en tanto que se afirma que, a diferencia del resto del lenguaje, las formas inclusivas son, más bien, motivadas y pensadas por los hablantes. Sin duda, eso es cierto. La arbitrariedad sobre la cual esta tesis habla es la de la relación entre cualquier sonido o grafía (sea @, e o x) para indicar inclusividad. No hay ninguna razón, en otras palabras, por la cual la x sea más inclusiva que la e o la @.

realidad, ya que o bien el lenguaje tiene una gran influencia sobre el pensamiento humano hasta el punto de abrirlo o limitarlo, o bien es una expresión lingüística que, al ser usada, demuestra que se busca un cambio en la realidad. En relación con esta característica presentada, una explicación más clara la ofrece el segundo presupuesto acerca del lenguaje inclusivo: el lenguaje *es* una acción moral.

En segundo lugar, entonces, las diversas miradas acerca del lenguaje inclusivo comparten la presuposición de que, si es válido proponer un lenguaje inclusivo, es porque permite a los seres humanos actuar moralmente de manera correcta a partir del lenguaje. El lenguaje es una forma de acción moral. Si cualquier hablante ha reconocido que su forma de representar y nombrar el mundo es discriminatoria, entonces decidir cambiarla por una inclusiva indica que tiene una preocupación moral acerca del lenguaje. No solamente debe dejar de reproducir prácticas racistas, sino también discursos racistas. Como menciona Stefanowitsch, “[p]ara los defensores del lenguaje políticamente correcto, este trata de calificar tanto formas expresivas como puntos de vista morales como otros aspectos del actuar humano”.¹⁸⁴ El intento de construir una teoría de la ética, y, sobre todo, una que tenga al lenguaje como uno de sus principios debe presuponer al lenguaje humano como una facultad no solamente de crear símbolos para representar la realidad, sino también para relacionarse éticamente con las demás personas. Más adelante, agrega Stefanowitsch, se trata de un “problema de uso del lenguaje”.¹⁸⁵ El lenguaje, al ser una acción social, no crea problemas de sexismo o racismo, por ejemplo, desde adentro. Más bien, estos problemas surgen cuando el lenguaje quiere representar diversos grupos sociales de una manera en particular.

Por esta misma razón, la autora Gümüşay propone la existencia de un *hablar libre* que reconozca y enfrente estos problemas aquí presentes.¹⁸⁶ Este *hablar libre* toma como base, de nuevo, un actuar humano que le permita ser consciente a cualquier individuo de un uso del lenguaje discriminador y que se encuentre, por ello, dispuesto a cambiarlo. El lenguaje, debido a que es una herramienta de comunicación con las demás personas, tiene en su propia naturaleza un origen intersubjetivo y ético. Por tanto, el lenguaje no puede dejar de ser una acción moral.

¹⁸⁴ Ídem, p. 21.

¹⁸⁵ Ídem, p. 37.

¹⁸⁶ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 174.

Spender deja esta idea en claro cuando pone el ejemplo del término *sexismo* y la visibilidad de las mujeres.¹⁸⁷ Reconocer que hay *sexismo* en el lenguaje y que es un concepto utilizado en la academia cada vez más y más demuestra que, de pronto, se puede escuchar la voz de un grupo social que había sido relegado. Los problemas que experimentaba este grupo sin voz, antes de la aparición del término, eran un sentir disperso y abstracto. Apenas se comenzaron a volver más comunes las quejas y los sentires de las mujeres, se pudo *nombrar* el problema. Debido a esto, las mujeres fueron ganando una nueva y mayor atención en el lenguaje y la academia. A partir de las luchas por reconocer sus derechos y enfrentarse con el grupo dominante –que es el tercer presupuesto que se verá a continuación–, las mujeres pudieron introducir un nuevo concepto. El cambio sucedió a partir de acciones concretas del constante y difundido uso del término.

Esta introducción al campo del lenguaje aceptado por la academia y luego normalizado por las diferentes comunidades tuvo por base el presupuesto de que el lenguaje es una acción moral. La facultad lingüística permite, de este modo, nombrar la realidad no solo de manera más concreta y compleja, sino de *darle nombre* a aquello que no lo tiene. Esto no puede suceder si no existen las luchas de poder entre grupos dominantes y grupos dominados en relación con el *monopolio del nombrar*.¹⁸⁸

En general, lo mencionado hasta aquí con respecto al segundo presupuesto indica que el lenguaje inclusivo más que solo ceñirse a los límites de la mera representación lingüística, pertenece al ámbito del actuar humano. En otras palabras, si el lenguaje puede efectivamente construir un trato igual, el ser humano puede aplicar el lenguaje a su relación con el resto de seres humanos de tal manera que pueda crear un mundo más justo: en tanto *nombra, representa y visibiliza* a diferentes grupos sociales. No es por eso raro que Stefanowitsch, al igual que el resto de los defensores del lenguaje inclusivo, afirme explícitamente que el mismo califique formas inclusivas como puntos de vista morales constituyentes del actuar humano.¹⁸⁹ El lenguaje juega un rol central, entonces, en la ética porque es una forma de actuar frente a los pares.

En tercer lugar, las formas inclusivas tratan de representar a los grupos marginados socialmente en las diferentes lenguas. El argumento es que se considera que estos son

¹⁸⁷ Óp. Cit. (Spender, 1990), p. 184.

¹⁸⁸ Ídem, p. 164.

¹⁸⁹ Loc. Cit. (Stefanowitsch, 2018).

grupos que no pueden auto-representarse, debido a que existe un grupo que es dominante y que tiene un *monopolio del nombrar*.¹⁹⁰ Este presupuesto, existente en las diversas teorías sociológicas y filosóficas de fines de la Modernidad, tiene necesariamente un correlato en el lenguaje. Quien domina no solo domina lo material, sino también lo ideológico.¹⁹¹ En el caso particular de la teoría de Spender, los hombres son quienes han ocupado el puesto de grupo dominante a lo largo de la historia frente a las mujeres. Ellos, “como el grupo dominante, han producido lenguaje, pensamiento y realidad”.¹⁹² El lenguaje, como un medio para compartir concepciones y representaciones acerca del mundo, también es un vehículo que difunde diversas ideologías. En este sentido, la utilización del lenguaje de una manera parcial crea perspectivas del grupo dominante acerca de cómo debe comprenderse y cómo debe representarse el mundo. Si ese es el caso, todo aquello que está fuera y que quiere integrarse al lenguaje –una representación precisa de un grupo social o denominar conceptos que hasta ahora no existen– se entiende como algo extraño que atenta en contra del lenguaje dominante.¹⁹³ El término que utiliza Spender para hablar sobre los grupos dominados es el de *enmudecidos* –que tendrá su sección completa más adelante– en el sentido de que estos sufren, a partir del lenguaje, una discriminación doble: por un lado, no son nombrados;¹⁹⁴ por otro lado, no tienen la potestad de nombrar.¹⁹⁵ Están *enmudecidos* en el sentido de que no son representados y no pueden expresar ni su propia identidad ni sus propios sentires al resto de su comunidad lingüística.

Una división parecida establece Gümüşay entre los nombrados (*die Benannten*) y los no-nombrados (*die Unbenannten*).¹⁹⁶ Los últimos son aquellos grupos sociales que no han sido caracterizados o catalogados de una forma en particular. Según Gümüşay, al no ser representados de manera errónea, estos grupos son el estándar, el criterio y la norma. Son justamente así, porque ellos son quienes no son un grupo marcado con un nombre particular, sino que se entiende en toda su diversidad y, además, porque tienen el poder de dar nombre al resto (*Namensgebung*).¹⁹⁷ En este sentido, los grupos que no son nombrados son los que dominan, a partir del lenguaje, al resto de grupos sociales que

¹⁹⁰ Loc. Cit. (Spender, 1990).

¹⁹¹ Ídem, p. 179.

¹⁹² Ídem, p. 143.

¹⁹³ Ídem, p. 154.

¹⁹⁴ Ídem, p. 146.

¹⁹⁵ Ídem, p. 164.

¹⁹⁶ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 54.

¹⁹⁷ Ibidem

reciben una categoría por parte de los primeros. En tanto que son grupos dominantes y sus opiniones no están marcadas, como las de los otros grupos que son, en efecto, nombrados, aquellas representaciones –aunque sean discriminatorias e inexactas– o aquello que no nombren, será entendido como un lenguaje que parte de un criterio que, aparentemente, universalmente se comparte y resulta absoluto.¹⁹⁸

En la teoría de Anatol Stefanowitsch, la división entre los grupos es más compleja. No deja de lado, sin embargo, esta categorización general de las dos teorías anteriormente presentadas. En una primera instancia, ciertamente, la división que establece Stefanowitsch es presentada en términos de grupos discriminados y grupos no discriminados.¹⁹⁹ El segundo grupo, a diferencia de *los hombres* en la teoría de Spender o los *no-nombrados* en la teoría de Gümüşay, no es que no reciba denominaciones particulares externas, sino que, en realidad, “existe un desequilibrio correspondiente con los vocablos para referirse a la representación de grupos discriminados y los que refieren a los grupos no discriminados”.²⁰⁰ Los grupos discriminados reciben una mayor cantidad de términos para ser categorizados. Todos ellos surgen a partir de los grupos que no son discriminados, para quienes no existen tantos calificativos que se centren en su papel de grupo. El problema central, según Stefanowitsch, es que “[...] se trata de grupo[s] heterogéneo[s], que no puede[n] ser denominado[s] como uno”.²⁰¹ Estos grupos son dominados en el sentido de que existen más términos para representarlos de manera discriminatoria. En este sentido, la explicación que podemos sumar a las dos teorías anteriores acerca de este tema, es que no solamente se trata de una cuestión de fondo en que hay grupo con poder que domina a otros, sino también se trata de una cuestión de forma, en que, en las lenguas mismas, *en efecto*, existe una representación visible –a nivel escrito– u oíble –a nivel oral– de esta dominación.

En todas las propuestas presentadas, entonces, existen dos grupos contrapuestos. Por un lado, existe el grupo que nombra, que ejerce su propia auto-representación y que, por tanto, es visibilizado en toda su complejidad. Este grupo dominante puede crear conceptos vinculados con su propio sentir y seguir reproduciendo una sociedad en que los otros grupos no adquieran una voz. Además, este grupo, al no estar marcado y no ser discriminado, recibe una menor cantidad de nombres que lo definan desde fuera. Por otro

¹⁹⁸ Ídem, p. 58.

¹⁹⁹ Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), p. 41.

²⁰⁰ Ibidem

²⁰¹ Ídem, p. 53.

lado, existe un grupo que está nombrado desde afuera. Este grupo es categorizado por los grupos dominantes. Ellos deciden *cómo* y *si* será realmente este grupo representado. En este sentido, no todo grupo nombrado tiene la potestad –ni la capacidad siquiera– de poder autodeterminarse lingüísticamente. La existencia de estos dos grupos es un presupuesto en la creación de un lenguaje inclusivo, pues brinda detalles acerca de que el lenguaje nunca es neutral, sino que, más bien, “[s]e habla ‘el lenguaje del vencedor’ no de manera libre, uno lo respira y vive de acuerdo a eso”.²⁰² El lenguaje inclusivo intenta replantear las formas lingüísticas, pues reconoce que el uso de las lenguas, que representan el mundo desde la perspectiva de un grupo denominador, no es justo con el resto de los grupos ni sus percepciones acerca de ellos mismos y de la realidad.

A lo largo de esta sección, se han explicado tres presupuestos que comparten todas estas teorías acerca del lenguaje inclusivo. Así, se allana el terreno para encontrar los vínculos entre la misma y las teorías del lenguaje previamente presentadas en esta tesis. En primer lugar, se ha visto que las tres teorías comparten la presuposición de que el lenguaje puede influir en el pensamiento. Si se habla de manera inclusiva, entonces es posible influir en el propio pensamiento y en el del resto de personas a que este también sea inclusivo. El lenguaje inclusivo puede también sentar un precedente y ser un símbolo, una demostración de que diversos hablantes han reflexionado que el lenguaje tiene un vínculo con su pensamiento y con su forma de entender la realidad. En segundo lugar, el lenguaje inclusivo presupone que hablar es una forma de actuar en el mundo. La ética no está limitada al ámbito de la acción o del discernimiento puramente cognitivo entre lo correcto y lo incorrecto. La ética también se manifiesta en las expresiones lingüísticas y en las posibilidades que tienen los distintos grupos sociales de representar al mundo y de auto-representación. Para que exista un lenguaje *políticamente correcto*, *libre* y con acceso a *políticas del nombrar*, que se corresponden con las teorías de quienes cito en esta investigación, tiene que considerarse que el lenguaje también tiene una dimensión ética en tanto es usado. No solamente pueden los miembros de un discurso discriminar a los demás en tanto no les dejan participar en asuntos públicos. El mero hecho de no dejarles expresar su sentir lingüísticamente o de no poder nombrarse a sí mismos ni a la realidad que perciben se encuentra dentro del plano de la ética. Como se verá más adelante, no puede haber ninguna ética discursiva –concentrada en la importancia intersubjetiva del lenguaje para construir comunidades que deliberen sus propias normas– que no considere

²⁰² Óp. Cit. (Klemperer citado en Gümüşay, 2020), p.142.

esta dimensión del lenguaje en uso. En tercer lugar, se ha observado que existe tanto en la sociedad como en el lenguaje mismo una diferencia abismal entre los grupos dominantes y los grupos dominados en su capacidad de representarse y representar al mundo. El lenguaje inclusivo reconoce que no hay ninguna neutralidad en los usos de la lengua en la vida cotidiana. Propone, por esa razón, pensar en un lenguaje que ofrezca un vocabulario más justo que les dé voz a estos grupos marginados lingüísticamente.

Queda ahora por delante, antes de establecer la conexión con la teoría del lenguaje de Benjamin y, luego de ello, la reformulación de la función representativa del lenguaje en la ética de Habermas, resolver las críticas que se le han presentado a las teorías del lenguaje inclusivo en tanto ya se tienen como base los presupuestos previamente presentados.

2.3.2. Respuesta a las críticas del lenguaje inclusivo

Esta sección se servirá de la teoría del lenguaje inclusivo de Stefanowitsch, que acabamos de estudiar, y el concepto de *ideologema*, introducido por Becker²⁰³, para plantearles un frente y una resolución a las críticas que comúnmente le son planteadas al mismo. Todas estas críticas parten, en varias ocasiones, de presupuestos totalmente distintos a los que el lenguaje inclusivo tiene de base. Stefanowitsch muestra y desbarata las críticas no solamente a partir de los presupuestos presentados en esta tesis, sino también a partir de la disciplina de la Lingüística.

La primera crítica que se le plantea al lenguaje inclusivo es la de la *iconoclastia* (*Bilderstürmerei*). Según esta crítica, toda producción literaria de valor histórico, incluso escrita en un lenguaje que puede ser explícitamente discriminador, es un campo en que el lenguaje inclusivo no debe ingresar.²⁰⁴ El problema con esta crítica es que solamente se centra en un uso particular del lenguaje inclusivo que considera apenas un número limitado de textos y que, en otros casos –como en la intervención del lenguaje inclusivo por parte de las editoriales de libros para niños, por ejemplo– no expresan ninguna opinión al respecto.²⁰⁵ De esta manera, es solo una crítica que se plantea a un grupo de productos del canon literario en particular sin que se percate de cómo el lenguaje inclusivo es común

²⁰³ Becker, L. (2018). *Gltopolítica del sexismo: Ideologemas de la argumentación de Ignacio Bosque y Concepción Company contra el lenguaje inclusivo de género* (versión postprint), pp. 1-25.

²⁰⁴ Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), pp. 13 y s.

²⁰⁵ Ídem, p. 14.

en otro tipo de producciones escritas –que son relevantes en la formación de los niños, por ejemplo.

La segunda crítica es que el lenguaje inclusivo desea “destruir todo tipo de costumbres tradicionales”.²⁰⁶ Según esta crítica, el lenguaje inclusivo es dañino para las tradiciones de los diferentes pueblos en tanto que desea renombrarlas a formas más inclusivas. El hecho de renombrar la “Festividad de San Martín” a la “Festividad del Sol, la Luna y las Estrellas” resultó a muchos cristianos en Alemania, según menciona Stefanowitsch, fuertemente criticado. El problema de esta crítica es que es “sorprendentemente selectiva”.²⁰⁷ Las quejas de grupos musulmanes acerca de diversas festividades con nombres discriminatorios no hallaron, por parte de estos críticos, ningún respaldo. Este pequeño ejemplo muestra, de nuevo, que las críticas están muy particularmente situadas a casos que afectan solo al grupo dominante.²⁰⁸

La tercera crítica se vincula a la idea de que el lenguaje inclusivo tiene como fin cambiar y destruir toda la lengua misma –en este caso, el alemán.²⁰⁹ Según tal crítica, la introducción de términos no-sexistas destruye el lenguaje. En el caso del español, la percepción acerca de nuevos términos como *todes* o *todxs* es similar a la cual tienen los críticos, según describe Stefanowitsch. El problema que presenta esta crítica es que, de nuevo, existe una selectividad sobre qué formas son aquellas que no deben ser aceptadas y cuáles sí. En español, mencionar *cualquiera*, *persona* o *ser humano* para ser inclusivo no crea mayor problema.²¹⁰ Sin embargo, si se mira más en detalle, cuando empiezan a aparecer nuevas formas inclusivas en que se intenta *motivadamente* establecer una clara referencia y representación a los grupos discriminados, entonces se vuelven un blanco de críticas que no sufren otros conceptos que, aunque inclusivos, ya están integrados en el lenguaje desde siglos atrás.²¹¹

Un par de críticas más definen al lenguaje inclusivo como uno que es poco estético y un problema para la comunicación. Por un lado, aunque un crítico pueda llegar a afirmar que estos términos inclusivos no sean incorrectos (*falsch*), es común que afirme que son *feos*,

²⁰⁶ Ídem, p. 15.

²⁰⁷ Ibidem

²⁰⁸ Ídem, p. 16.

²⁰⁹ Ibidem

²¹⁰ Así como en alemán, *Vorsitzende/-r* (representante), *Reisende/-r* (viajera/o) o *Anwesende/-r* (presente) tampoco presentan ningún problema, según menciona Stefanowitsch, 2018, p. 17.

²¹¹ Ídem, p. 17.

sin fuerza o pálidos (“*hässlich*”, “*kraftlos*” y “*bläss*”).²¹² El problema con esta crítica es la falta de criterio con respecto a saber qué puede saberse exactamente *bello* o *feo* en el lenguaje mismo.²¹³ Por otro lado, se afirma que el lenguaje inclusivo afecta a la comunicación. Las quejas más comunes surgen por la afirmación de que no es fácil pronunciar o comunicarse con estructuras lingüísticas con *x* o *e*. El problema con esta crítica es que el lenguaje inclusivo es de nuevo el único que recibe los blancos de estas críticas. Menciona satíricamente Stefanowitsch que palabras inventadas alemanas como *Intellifon* para referirse a *Smartphone*, sin embargo, no reciben por los críticos del lenguaje inclusivo la menor atención como formas que sean difíciles de entender en la comunicación. El lenguaje inclusivo, en contraposición a esto, intenta constantemente ser comprobado de manera que se entienda el mensaje que está siendo comunicado.²¹⁴

La última crítica en contra del lenguaje inclusivo es que este significa una censura a la libertad de expresión de los hablantes.²¹⁵ Según tal crítica, el lenguaje inclusivo desea colocar un criterio arbitrario acerca de lo que se puede decir y lo que no. Se entiende así al lenguaje inclusivo como una imposición. El problema con esta crítica, sin embargo, es que el lenguaje inclusivo no quiere afectar al contenido de aquello que se está comunicando, sino cambiar la *forma*. No se cambia el *qué*, sino el *cómo* de la expresión.²¹⁶

Todas las presentes críticas acerca del lenguaje inclusivo han demostrado, más que contribuir a un debate argumentado sobre cómo representar de manera precisa y justa a diversos grupos sociales discriminados, que en realidad son un intento de desprestigiar, desde una postura conservadora, las nuevas formas existentes que han tenido su origen en diferentes personas pertenecientes a los grupos discriminados que desean ser parte del lenguaje que se considera como aceptado por todos.

Para explicar el trasfondo de estas críticas, es preciso tener presente el término *ideologema*.²¹⁷ La autora lo define como “una representación de una ideología que se materializa en el signo lingüístico”.²¹⁸ En la medida en que se materializa, el signo remite solamente a una ideología determinada, y cualquier disonancia que pueda haber entre esta

²¹² Ídem, p. 18.

²¹³ Ibidem

²¹⁴ Ídem, p. 19.

²¹⁵ Ídem, pp. 19 y s.

²¹⁶ Ídem, p. 20.

²¹⁷ Óp. Cit. (Becker, 2018), p. 1.

²¹⁸ Ídem, p. 5.

y aquel pierde validez. La autora menciona que, para el caso de los argumentos en contra el lenguaje inclusivo, existe una serie de ideologemas, con las cuales los grupos conservadores se aproximan al lenguaje inclusivo.

Los ideologemas que resalta la autora se pueden dividir como sigue: en primer lugar, el lenguaje como “objeto natural”; en segundo lugar, el ideograma de les adversaries “radicales”; y, en tercer lugar, los “dardos” a escritores feministas. El primer ideograma considera que la lengua debe ser mantenida tal cual como las academias o instancia de la lengua la presentan, pues estas representan a la lengua “objetivamente”.²¹⁹ Por ejemplo, las formas inclusivas, según los críticos, están cargadas de ideologías políticas que se vinculan con el uso del lenguaje, mientras que las palabras que ya existen en el idioma y la sintaxis por la que se combinan simplemente son neutrales.²²⁰ Según el segundo ideograma, existen grupos más radicales que otros en la creación de formas inclusivas.²²¹ A modo de ejemplo, críticos de estas nuevas formas lenguaje inclusivo, como Ignacio Bosque, miembro de la Real Academia Española, afirman que el uso de *arrobos* y otro tipo de grafemas o sonidos al lenguaje escrito y oral surge por grupos “radicales” y “ridículos” que se oponen a una consideración neutral y académica del lenguaje inclusivo”.²²² Finalmente, la autora trata los ataques hacia escritores feministas. Más allá de apoyar sus argumentos en que no todas las mujeres usan un lenguaje inclusivo no sexista, la autora subraya que Bosque deslegitima su uso, porque la gran mayoría escritoras feministas no utilizan formas inclusivas.²²³

En suma, todos estos argumentos conducen a criticar el lenguaje inclusivo como si fuera la imposición de ideologías políticas, muchas veces por grupos radicales y que tratan de alterar tanto las palabras como su orden “natural”. La solución, que será detallada en la sección final del segundo capítulo, consiste en tomar en cuenta que la lengua no es una institución separada del ámbito social. Más bien, la lengua va no solo moldeándose sino también cambiando en y por la sociedad.²²⁴

Luego de haber revisado la definición, presupuestos y los grupos detrás de las críticas, se tiene el camino allanado para entender los vínculos con la teoría del lenguaje de

²¹⁹ Ídem, p. 6.

²²⁰ Ídem, p. 7.

²²¹ Ídem, p. 10.

²²² Ídem, p. 11.

²²³ Ídem, p. 12.

²²⁴ Ídem, p. 13.

Benjamin. Luego de haber explicado el nexo con esta teoría, se argumentará cómo la teoría de la ética discursiva de Habermas debe integrar, a partir de la función representativa que no fue rescatada de la teoría lingüística de Benjamin, una mirada no solamente inclusiva en términos materiales, sino también lingüísticos.

2.4. Nombrar y enmudecimiento: la dimensión ética de la función representativa del lenguaje

En la presente sección, se discutirá el aporte de concebir éticamente la función representacional que ofrece el lenguaje inclusivo a la luz de dos de los términos más importantes en la teoría del lenguaje de Benjamin: *el nombrar* y *el enmudecimiento*. La división de esta sección será, por tanto, en dos partes. La primera parte establecerá un diálogo entre el concepto de nombrar en Benjamin y las teorías del lenguaje inclusivo por dos frentes distintos: por un lado, se mostrará la contraposición existente entre la capacidad de poder nombrar, característica del grupo de los dominantes, frente a la de no poder nombrar, relativa al grupo de los dominados. Por otro lado, a partir del primer frente, se estudiarán las implicancias que tiene la sobred denominación (*Überbenennung*) en la representación equívoca de los grupos discriminados. La segunda parte versará sobre el nexo entre el concepto de *enmudecimiento* presente en la teoría del lenguaje de Benjamin y en las de lenguaje inclusivo, con especial énfasis en el texto de Spender. Esto servirá para desarrollar la última sección de la tesis con respecto a la crítica desde la función representativa del lenguaje inclusivo, ya presente en Benjamin, a la teoría de la ética discursiva de Habermas.

2.4.1. Nombrar en un solo sentido: monopolio del nombrar y sobred denominación

La representación lingüística juega un rol de indiscutida relevancia tanto en las teorías del lenguaje de Benjamin y del lenguaje inclusivo. Como se ha mostrado en una sección previa de este capítulo, la denominación en la filosofía del lenguaje de Benjamin por parte de la burguesía no da cuenta de la esencia de las cosas a las cuales nombra. Aquello que ellas expresan tiene una inadaptación o inexactitud con la capacidad de nombrar de los seres humanos.²²⁵ En las teorías del lenguaje inclusivo, tal desfase se encuentra en la denominación de los grupos dominantes a los grupos dominados. En ambas teorías, se pueden subrayar dos consecuencias principales de ese desencuentro. Una primera consecuencia tiene que ver con el *monopolio del nombrar* que ostentan los grupos

²²⁵ Óp. Cit. (Benjamin, 2017).

dominantes. Este último concepto refiere a la representación imperante por parte de solamente una perspectiva del mundo que se opone a otras. En tal sentido, tanto *cosas* como *grupos dominados* no pueden expresar su verdadera esencia. Sucede todo lo contrario: tienen una esencia lingüística determinada por quienes nombran. A partir de la primera consecuencia, surge una segunda de similar magnitud: sin tener una posibilidad de autodenominarse, estas *cosas* que menciona Benjamin o estos *grupos* que menciona la teoría del lenguaje inclusivo son representados de manera errónea. En esta investigación, se llamará a la primera consecuencia el problema del monopolio del nombrar, basándome en el concepto de la autora Dale Spender. Me referiré a la segunda consecuencia, siguiendo a Benjamin, como el problema de la sobred denominación. Finalmente, haré un balance de estos dos conceptos para enriquecer las teorías del lenguaje inclusivo con el pensamiento de Benjamin.

2.4.1.1. El problema del monopolio del nombrar

En el marco de su libro acerca de la naturaleza sexista de lenguaje, Dale Spender introduce el término del *monopolio del nombrar*.²²⁶ En relación con ese concepto, la autora quiere dar cuenta de que, en la comunidad lingüística angloparlante, quienes colocan los nombres o representaciones acerca de la realidad y categorizan al resto de seres humanos pertenecen a un grupo social determinado. En el caso de la investigación que realiza Spender, este grupo social son los *hombres (males)*. Si se recuerda la sección de los presupuestos teóricos de la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad, es evidente que el monopolio del nombrar no solo reproduce aquello que es o puede ser dicho, sino también en aquello que es o puede ser pensado. Spender menciona lo siguiente:

“Nombrar las cosas es el medio por el cual intentamos ordenar y estructurar el caos y el flujo de la existencia que de otra manera sería una masa indiferenciada [...]. Los nombres son productos humanos, el resultado de una visión humana parcial y no hay una correspondencia uno-a-uno entre los nombres que poseemos y el mundo material que está designado para representar [...]. *Nombrar, sin embargo, no es un proceso neutral ni aleatorio*”.²²⁷

Según Spender, nombrar trae consigo una percepción parcial y motivada del mundo. No existe ninguna neutralidad en el lenguaje. El grupo dominante masculino tiene, en este sentido, el dominio de los nombres para representar la realidad y representar a las mujeres.

²²⁶ Óp. Cit. (Spender, 1990), p. 164.

²²⁷ Ídem, p. 163. El énfasis es mío.

Luego de una breve comparación con la teoría de Benjamin, se procederá a encontrar cómo es que este monopolio del nombrar halla lugar efectivamente.

Similarmente, Benjamin, según lo revisado algunas secciones previas, incluye en su teoría del lenguaje, un nombrar adámico que devino en uno burgués.²²⁸ El nombrar burgués, siendo la actual manifestación de la esencia lingüística del hombre, les permite a los seres humanos justamente representar al mundo de una manera particular en desmedro de la esencia de las cosas a las cuales representa. Ellas no pueden hablar ni comunicarse en nuestro mismo lenguaje. De esa forma, como se considerará más adelante en una sección específica, se encuentran *enmudecidas*. Esta similitud entre ambas teorías, más que parecerle al lector sorprendente, debe entender que resulta finalmente con un par de consecuencias similares, debido a que se centran en detalle en criticar cómo está funcionando en las sociedades humanas la función representativa del lenguaje. La teoría del lenguaje de Benjamin será revisada en varios momentos de estas últimas secciones del capítulo, pues ofrece conceptos que aportan a la crítica lingüística y al lenguaje incluso miradas que la enriquecen sobremanera, no solo por su similitud, sino por la crítica social que atraviesa incluso los trabajos sobre el lenguaje que escribe Benjamin.

a) El monopolio del nombrar en relación con la representación de la realidad

Cuando un grupo tiene todo el control sobre aquello que nombra, no solamente ejerce este poder sobre los grupos que discrimina, sino también sobre la realidad a la que se refiere. En primer lugar, se va a retomar brevemente el concepto del *nombrar burgués* de Benjamin para luego, en segundo lugar, encontrar las implicancias de la denominación única de la realidad en las teorías del lenguaje incluso aquí presentadas.

El gran problema con el cual se enfrenta la concepción burguesa del lenguaje, como se explicó previamente, es el de la creencia de que las relaciones entre los nombres y las cosas es de coincidencia. Según el pensamiento burgués, una palabra se encuentra simplemente ahí para representar una cosa de manera arbitraria.²²⁹ Benjamin aclara que el vínculo entre la palabra y la cosa es parte de una metafísica del lenguaje con un trasfondo en la mística judía. Esta metafísica del lenguaje separa en dos ámbitos tal relación. Un primer ámbito, concerniente a la palabra, se define como el de lo sonoro y lo que tiene nombre. Un segundo ámbito, que concierne a la cosa, se explica en términos

²²⁸ Loc. Cit. (Benjamin, 2017).

²²⁹ Ídem, p. 33.

de lo mudo y lo que no tiene nombre. El ser humano, por tanto, intenta siempre combinar esos dos ámbitos para acercarse a la cosa. En este sentido, el ser humano le da sonido a lo que por sí mismo es mudo y nombre a lo que por sí mismo no tiene nombre.²³⁰ La realidad, en términos de Benjamin, está construida por el intento del ser humano de acercarse a la verdadera esencia de las cosas. Sin embargo, tanto él como su lenguaje son imperfectos. En su teoría acerca del nombre, el ser humano tiene el monopolio del nombrar frente a la cosa y representa la realidad de manera necesariamente inexacta.

Este acercamiento de Benjamin al concepto de nombrar burgués agrega a las teorías del lenguaje inclusivo un especial énfasis en la inexactitud a la hora de representar la realidad. Spender, Stefanowitsch y Gümüsay echan luces sobre este problema de distintas maneras, pero llegan a la misma conclusión: debido a que el lenguaje humano no es neutral, entonces no puede ser exacto. La realidad que construye lingüísticamente está principalmente en función de intereses de los grupos dominantes.

Como Spender muestra desde el título de su libro,²³¹ la concepción acerca de la realidad dominante es la del grupo de los hombres. Esto se debe, por su gran influencia, a los conceptos originados en los nombres que se le colocan a las cosas y a los fenómenos en la realidad. Son los hombres aquellos que siempre han decidido, según comenta la autora, qué conceptos son correctos, y han creado las reglas gramaticales que controlan qué está permitido y qué no lo está en el lenguaje mismo.²³² Esta construcción del pensamiento y de la realidad a partir del lenguaje, además de aquello que se acaba de decir, oculta detrás de sí un problema aún más grave: si es que ha existido alguna inadecuación con la realidad que con el tiempo se ha descubierto, no puede dar cuenta de ello por ella misma, pues solamente existe un criterio para entender la realidad.²³³ Es por eso que la concepción acerca de la realidad solamente es un círculo vicioso en que el único que puede interpretar la realidad es aquel que la construye. Ninguna de las otras voces puede participar en aquella construcción.²³⁴

Gümüsay enfatiza este punto también. Esta autora alemana se percata de tal problema en dos instancias. La primera tiene que ver con el desencuentro entre la realidad y el lenguaje que la construye. Gümüsay comenta lo siguiente: “Hay espacios entre el lenguaje y el

²³⁰ Ídem, p. 42.

²³¹ *Man Made Language* (El hombre creó el lenguaje)

²³² Óp. Cit. (Spender, 1990: 60).

²³³ Ibidem

²³⁴ Ídem, pp. 172 y 149.

mundo. No todo lo que *es* está en el lenguaje. No todo lo que *sucede* encuentra su expresión en él. No todo ser humano puede *ser* en el lenguaje en que habla”.²³⁵ Cualquier teoría sobre el lenguaje inclusivo debe tener en su fundamento esta distinción entre la realidad y el lenguaje. De tal manera, existe una realidad independiente del lenguaje. Sin embargo, esta realidad no puede ser entendida si es que no es con ese lenguaje. Al igual que la ilusión que Benjamin expone, las teorías del lenguaje inclusivo hacen hincapié en esta discusión.

La ilusión de que el lenguaje representa la realidad transparente y neutralmente no tiene ningún fundamento. Tal como menciona Gümüşay, “[c]uando algunas perspectivas están privilegiadas sobre otras [o] cuando una perspectiva limitada gana una pretensión hegemónica, entonces las otras perspectivas pierden sus *pretensiones de validez (Geltungsansprüche)*. Es como si no existieran”.²³⁶ La aparición de este término de Habermas no debe ser desatendida. El discurso público y en el diálogo argumentado constituyen el espacio en que las normas se aplican a la realidad a partir de las pretensiones de validez de miembros de una comunidad en función de las representaciones dominantes. Incluso en el lenguaje, cuando una perspectiva puede *nombrar* a la realidad de cierta manera y consigue una posición hegemónica, su percepción de la realidad se vuelve absoluta. Ninguna de las otras perspectivas de la realidad se incluye ni en el discurso político ni en el lenguaje en que este discurso se desarrolla.

Gümüşay admite que es una necesidad separar la realidad en categorías para poder entenderla y actuar en ella. En este sentido, es importante tener presente que, en nuestro lenguaje, “[l]as cosas, que postulamos como universales, definen nada más que las fronteras de nuestro horizonte”.²³⁷ La verdadera cuestión por la cual el lenguaje discriminatorio debe ser combatido en su percepción de la realidad es su pretensión absoluta de verdad.²³⁸ Tal pretensión excluye cualquier otra forma de percibir la realidad. El resto de miembros de las comunidades lingüísticas interpretan la realidad desde estos lentes absolutos de la pretensión del grupo dominante.

²³⁵ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 44.

²³⁶ Ídem, p. 49. El énfasis es mío.

²³⁷ Ídem, p. 21.

²³⁸ Ídem, p. 151.

Tanto Spender como Gümüşay encuentran, en esta visión absoluta de la realidad del grupo dominante, una inadecuación entre lo que *es* y lo que se *dice* de ello. El ser humano, como se ha visto con Benjamin, siempre se acerca manera inexacta hacia el mundo. Si se toma en consideración esta perspectiva, el lector se dará cuenta de que el problema del monopolio del nombrar en relación con la representación de la realidad es que existe una contradicción entre, por un lado, la inexactitud en el sentido de que los nombres no pueden captar la esencia misma de la realidad y, por otro lado, la perspectiva absoluta que los grupos dominantes imponen en sus comunidades lingüísticas.

b) El monopolio del nombrar en relación con la representación de los grupos sociales

Sin duda, el lenguaje inclusivo tiene que considerar cuáles son las reglas gramaticales que son permitidas en un lenguaje y qué vocablos están dentro de una lengua para saber cómo se construye la realidad a partir de la facultad lingüística del ser humano. Sin embargo, su mayor preocupación se centra en la representación del resto de los grupos sociales. En este punto, será analizado brevemente cómo se construye la denominación de estos grupos como si fuera una verdad absoluta. Más adelante, en la sección acerca de la sobredenominação, se explicará con mayor detalle cómo esta representación lingüística de la realidad no se condice con la esencia de los grupos sociales referidos.

Para comprender cómo se construye esta representación de los diversos grupos, es menester recordar la división entre los grupos dominantes –o discriminadores– y los grupos dominados –o discriminados– explicada como uno de los presupuestos centrales de las teorías del lenguaje inclusivo. La separación introduce la idea de que un grupo social se ha contrapuesto constantemente al uso de diversos términos para representar grupos sociales dominados. Esto no sucede naturalmente en las lenguas humanas, sino que hay toda una historia de grupos dominantes detrás de ello.

En la sección de críticas, se ha visto, por ejemplo, que los grupos conservadores se excusan en diferentes desencuentros que aparentemente parece tener el lenguaje inclusivo con respecto a las tradiciones arraigadas en las comunidades lingüísticas que se disponen a adoptarlo. Al considerar nuevas formas de referirse, por ejemplo, a grupos como las mujeres, los musulmanes, los gitanos, entre otros,²³⁹ hay un vínculo directo entre la

²³⁹ Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), pp. 38 y s.

discriminación de los mismos y la reticencia a aceptar nuevos términos inclusivos para que exista una representación más justa o una auto-representación.

Según comenta Stefanowitsch: “También determinados aspectos de la crítica lingüística tradicional están fundados de manera moralmente implícita. Así es que hay una tradición larga y controversial de la crítica a los eufemismos”.²⁴⁰ Quienes se encuentran tajantemente en contra del lenguaje inclusivo y, sobre todo, quienes se oponen por razones que tienen que ver con el respeto a las tradiciones que se reproducen en la lengua, tienen una postura moral particular también. Claramente, esta postura no encuentra mayor dificultad en referirse a diferentes grupos sociales de manera discriminatoria, pues se arguye que el problema se encuentra absolutamente fuera del lenguaje. Más bien, se teme a que este nuevo lenguaje pueda alterar las tradiciones a tal punto que “[...] los cambios propuestos [por el lenguaje inclusivo se conviertan en] un tipo de censura y limitación de la libertad de opinión”.²⁴¹

En este sentido, gran parte de grupos conservadores y defensores de las tradiciones lingüísticas terminan por construir una percepción negativa acerca de cualquier definición justa de otros grupos sociales. No obstante, esta defensa tradicional en contra de los eufemismos o las formas más adecuadas para definir a los grupos sociales lingüísticamente discriminados no solo es defendida por los conservadores.

Dale Spender estudia también la historia por la cual diversos términos que nombran a los diferentes grupos discriminados han tomado tal camino particular. Ella menciona que el simple caso de utilizar las expresiones *man* (*hombre*) o *he* (*él*) como formas universales para representar tanto a mujeres como hombres tiene una larga data.²⁴² La autora afirma que no se trata de una situación en que la lengua se haya podido desligar de su uso en sociedad.²⁴³ En realidad, el hecho de que la gramática haya sido prescriptiva y que solo se haya podido representar lingüísticamente a las mujeres dentro de un grupo, al cual ellas no pertenecen, como si fuera el universal, más allá de si esto podría resultar ilógico en última instancia,²⁴⁴ se puede rastrear hasta incluso la publicación de gramáticas inglesas,

²⁴⁰ Ídem, p. 27.

²⁴¹ Ídem, p. 19.

²⁴² Óp. Cit. (Spender, 1990), pp. 144 y ss.

²⁴³ Aquí es importante recordar la presuposición fundamental de las teorías del lenguaje inclusivo que consideran al lenguaje como acción.

²⁴⁴ Existe una serie de consecuencias de concebir el término *man* (*hombre*) o *he* (*él*) como universal que pueden afectar a la comunicación. Dale Spender menciona que, si se consideran estos términos como representativos de toda la humanidad, entonces sería posible decir que “los hombres pueden dar a luz”. La

como la de John Kirkby de 1746, en que se toma como premisa y presupuesto que el género masculino era “más comprensivo” y “más valioso” que el género femenino en la gramática.²⁴⁵ El autor pertenecía al grupo dominante de los hombres y aquella posición de poder le permitía presentar como universal y absoluto el género gramatical masculino.²⁴⁶ Por esta razón, la construcción de la realidad, si se actualiza, lo hace siempre en función al monopolio del nombrar de los hombres.

En ambos casos, grupos dominantes y grupos conservadores deciden eliminar los eufemismos, principalmente, no porque vayan a afectar la comunicación o porque sean poco estéticos –esto se ha resuelto en la sección de las críticas–, sino porque son intentos de integrar las perspectivas de los grupos dominados en el lenguaje. Para continuar con el dominio, se satisfacen los criterios por los cuales, como se ha evidenciado, no acceden a una voz los grupos discriminados y, por la sobred denominación, tampoco son visibilizados. En la sección posterior, se analizará a detalle este concepto y se explicará con qué mecanismos se representa de manera inexacta a los grupos sociales discriminados en desmedro de su complejidad y auto-representación.

2.4.1.2. La sobred denominación como representación inexacta de los grupos sociales

En esta sección, se ahondará detalladamente en el concepto de *sobred denominación* (*Überbenennung*) que propone Benjamin y que será útil para explicar en qué sentido el uso del lenguaje, sin una perspectiva inclusiva, representa diversos grupos sociales con inexactitud, particularmente en referencia a la complejidad de cada uno y a la capacidad de auto-representarse. En primer lugar, se retomará el concepto de *sobred denominación* de Benjamin con énfasis en las implicancias que tiene para la representación de la cosa por parte del ser humano. En segundo lugar, se utilizarán diversos ejemplos de representación inexacta, que el lenguaje inclusivo desea reemplazar, para materializar y explicar a detalle cuál es el funcionamiento de la sobred denominación en el lenguaje humano. Finalmente, se brindará una conclusión que abrirá paso a la cuestión del *enmudecimiento* en las teorías del lenguaje inclusivo.

La teoría del lenguaje de Walter Benjamin no solamente es útil para entender las propuestas del lenguaje inclusivo por su concepto del *nombrar burgués*, sino también por

interpretación semántica a partir del masculino general encuentra de esta manera una complicación (Spender, 1990: 156).

²⁴⁵ Ídem, p. 147 y s.

²⁴⁶ Ídem, p. 148 y s.

el de *sobred denominación*. Esta se caracteriza como un rasgo inseparable de la esencia lingüística humana.²⁴⁷ Como se acaba de explicar en la sección previa, el acercamiento del ser humano y su lenguaje hacia las cosas no le permite representarlas tal como son. El plano del lenguaje en el ser humano está simplemente limitado a representar la realidad con el fin de intentar entenderla. Cabe resaltar el concepto de *intentar* o *tratar* de entender la realidad, pues Benjamin aclara que al darles nombres a las cosas que no pueden expresarse a sí mismas, los seres humanos las representan lingüísticamente de manera inexacta. Tal inexactitud los conduce, finalmente, a sobred denominar las cosas en el mundo.²⁴⁸ Por su propia naturaleza, concerniente no solamente con las diferentes lenguas y sus vocablos para la misma cosa en el mundo, también se introduce la perspectiva humana en las cosas, y la inadecuación entre aquello que ellas expresan y lo que el lenguaje representa se vuelven las características cruciales del concepto.

Las teorías del lenguaje inclusivo resaltan el papel de la representación inexacta de los grupos sociales discriminados, sobre todo, por la cantidad de vocablos disponibles para denominar a tales grupos en contraposición con los pocos o nulos que existen para representar a los grupos dominantes. Esta idea la resalta Anatol Stefanowitsch cuando menciona el desequilibrio, del que ya se habló antes, entre palabras existentes para referirse a las poblaciones discriminadas y los referidos a los dominantes.²⁴⁹

Para esta sección de la sobred denominación, por tanto, es menester recordar el presupuesto de la separación de grupos dominantes y grupos dominados. Para tal fin, se retomarán brevemente las divisiones que ofrecen las autoras Dale Spender y Kübra Gümüşay. Sus enfoques ofrecerán un fundamento para entender específicamente por qué existen grupos sobred denominados. Los ejemplos de sobred denominación los brindarán los textos de Gümüşay y Stefanowitsch.

Como se recordará, existen dos grandes grupos contrapuestos en las teorías del lenguaje inclusivo. En esta investigación, se ha venido llamando al primer grupo como el *dominante* y al segundo como el *dominado*. Por un lado, el grupo dominante es el que puede representar tanto la realidad como a cualquier otro grupo dominado. Según Spender y Gümüşay, el primer grupo está auto-representado. No hay ninguna injerencia externa acerca de su denominación, pues es este el que construye los criterios para comprender la

²⁴⁷ Óp. Cit. (Benjamin, 2017), p. 47.

²⁴⁸ Ibidem

²⁴⁹ Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), p. 41.

realidad y producir diversos términos lingüísticos. Por tal razón, la autora Gümüşay nombra a este grupo como los *Unbenannten* (los no-nombrados).²⁵⁰ Como se subrayó en la sección de las presuposiciones, este grupo no tiene ninguna marca particular. Puede ser entendido en toda su complejidad y el hecho de que puedan ser categorizados en nombres más generales es improbable. Además, las denominaciones de este grupo dominante hacia los grupos dominados pueden resultar problemáticas para los grupos que no pueden compartir su voz.²⁵¹ Por otro lado, el grupo dominado es el que no tiene los medios ni la legitimidad para auto-representarse. En este sentido, es sobredominado por el primer grupo, debido a que aquel se encarga de darle nombre a esos grupos que no pueden expresarse.

El problema se revela cuando este grupo que está siendo nombrado solo puede ser entendido en términos generales que lo catalogan como un colectivo: todo individuo dentro de ese colectivo, por los múltiples *nombres* que aparecen en el fenómeno de la sobredominación, al final se deshumaniza. En palabras de Gümüşay: “Los que no tienen nombre quieren entender a los nombrados –no como particulares, sino como colectivo. Los analizan, categorizan, catalogan [...]. Ese es el momento en que de los hombres se forman los *nombrados* y se deshumanizan (*entmenschlicht werden*)”.²⁵²

Para evidenciar concretamente el problema que menciona este subcapítulo, se recurrirá a los ejemplos que ofrecen Stefanowitsch y Gümüşay con respecto a los grupos discriminados lingüísticamente. Como sostiene Stefanowitsch, “[n]uestra lengua ya en la estructura de su vocabulario no está expuesta a un trato igual a los diferentes sociales”.²⁵³ La cantidad de términos despectivos que existen para grupos sociales como *mujeres*, *personas negras*, *migrantes*, *extranjeros*, *personas con discapacidad*, *personas sin formación académica* y *personas homosexuales*, por ejemplo, es mucho más amplia que para los grupos sociales dominantes. En este sentido, una mujer puede recibir los calificativos, entre varios otros, de *ramera* (*Schlampe*), *colchón de pueblo* (*Dorfmatratze*) o *Flittchen* (*mujerzuela*). Los migrantes son designados despectivamente como *Asylinvasor* (*asilado invasor*) o *Rapefugee* (*refugiado violador*). Para musulmanes, existen términos como *Gruselmane* (*horrorsulmanes*), *Kamelficker* (*aquellos quienes tienen sexo con camellos*) o a las mujeres musulmanas, en particular, como *Burkafotze* o

²⁵⁰ Loc. Cit. (Gümüşay, 2020).

²⁵¹ Óp. Cit. (Spender, 1990).

²⁵² Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 53.

²⁵³ Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), p. 38.

Burkaschlampe (coño o ramera del burka).²⁵⁴ Los adjetivos negativos que califican a los grupos sociales no dominantes son de lo más variopintos y no se limitan a unos cuantos. Según Stefanowitsch,

“[l]a distribución desigual de las posibilidades de discriminar [al otro] es una razón para que a las personas (*die Nichtbetroffenen*) que no sufren esta discriminación representada por los varios términos [mencionados en las líneas arriba] no les resulte tan evidente reconocer los efectos del lenguaje discriminador”.²⁵⁵

Centrarnos solo en los casos mencionados por los diferentes autores aquí citados no debe, sin embargo, prohibirnos reconocer que la discriminación evidenciada en la representación lingüística sucede en Perú con una larga data. Desde, sobre todo, la segunda mitad del siglo XX, el racismo en nuestro país se ha amoldado a los nuevos tiempos. El racismo manifiesto ya no es aceptado en mayoría por la sociedad. En cambio, han aparecido incontables formas latentes del mismo. No debemos olvidar, por ejemplo, los vocablos de *indio*, *indígena* o *cholo* que tanto se oyen y que han sido estudiados tanto desde perspectivas sociológicas como lingüísticas (como lo demuestran Zavala y Back²⁵⁶; Rochabrún²⁵⁷; y Cánepa²⁵⁸)

Recordemos, por ejemplo, la discusión entre críticos literarios y sociólogos en torno al concepto de *indio* en la famosa Mesa Redonda sobre *Todas las Sangres*, que recopila Rochabrún. Tanto Henri Favre como Aníbal Quijano intentan ofrecer una definición de aquello denominado *indio*. El primero reconoce que el término, por ejemplo, “no es lo incaico ni lo precolombino, sino que es fruto de la manipulación colonial española [...] que, al aculturar al indio, [introdujo] un elemento discriminatorio”.²⁵⁹ En tal sentido, la referencia al *indio* siempre va de la mano con una relación de poder en que los españoles intentaban diferenciarse de las personas originarias del denominado “Nuevo Mundo”. Más adelante, agrega Aníbal Quijano, cierto esbozo de definición acerca del mismo término. Para él, lo indio puede contener una serie de elementos: tanto “de la cultura prehispánica” como de “la influencia de la cultura hispánica posterior, colonial,

²⁵⁴ Ídem, pp. 38 y ss.

²⁵⁵ Ídem, p. 43.

²⁵⁶ Zavala, V. & Back, M. (eds.). (2017). *Racismo y lenguaje*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

²⁵⁷ Rochabrún, G. (ed.). (2000). *La Mesa Redonda sobre 'Todas las Sangres' del 23 de junio de 1965*. 2da edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

²⁵⁸ Cánepa, G. K. (2007). Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje. *Crónicas urbanas*, (12), 29-42.

²⁵⁹ Óp. Cit. (Favre citado en Rochabrún, 2000), p. 42

postcolonial, y los elementos republicanos actuales”.²⁶⁰ La terminología discriminatoria, como se podrá ver en este sentido con el ejemplo particular del *indio*, no tiene un valor absoluto en sí mismo, sino que siempre se define en contraposición a otros grupos sociales. En este caso, los elementos peyorativos en la definición del *indio* como no *occidental*, no *español*, no *civilizado* son aquellos que crean una relación de poder que divide tajantemente al grupo dominado y al grupo dominante.

La renombrada sociolingüista peruana Virginia Zavala, en conjunto con la autora estadounidense Michele Back, ha recopilado varias investigaciones acerca del problema de la discriminación lingüística en el Perú. Ambas autoras parten de la afirmación de que “la raza como construcción social tiene consecuencias reales en las prácticas sociales y en el funcionamiento del mundo contemporáneo”.²⁶¹ La idea *raza*, aunque oculta en diferentes ámbitos del quehacer humano, sigue afectando a los grupos sociales discriminados en el mundo. Más particularmente, en términos de la discriminación lingüística, afirman, ciertos vocablos de *raza* que aún se siguen utilizando traen consigo un haz de rasgos lingüísticos mantenidos en el imaginario social: por ejemplo, citando a Manrique y a Portocarrero, la idea de lo *indio* se ha vinculado con “pobre”, mientras que la idea de lo *blanco* y *rubio* es aquella que se debe anhelar.²⁶² Esto sucede a causa de que, “por medio del lenguaje, siempre nos posicionamos a nosotros mismos y a otros sobre la base de categorías identitarias vinculadas con el género, la raza, la cultura, entre otras”.²⁶³ El racismo en el lenguaje también se evidencia de otras maneras. Aunque ya no se exprese manifiestamente, hay mecanismos mediante los cuales la *raza* se borra del discurso y no se nombra, o se retrasa a través de silencios o mitigaciones; incluso, puede, como sucede en estos casos, transferirse a ámbitos educativos o lingüísticos.²⁶⁴ Ya no se discrimina al *cholo* o al *indio*, sino a la *persona iletrada* o al *motoso*.

De esta manera, los conceptos discriminatorios aparecidos en el lenguaje vinculado a los términos de *cholo*, *indio* o *indígena*, en Perú, funcionan como un elemento lingüístico que también divide y excluye, justo como un *lenguaje excluyente*, a toda persona quien sea considerada, dependiendo de sus características físicas, de nivel educativo o cultural, como perteneciente a *otro* grupo en el que, justamente, el grupo discriminatorio no se

²⁶⁰ Óp. Cit. (Quijano citado en Rochabrún, 2000), p. 58

²⁶¹ Óp. Cit. (Zavala y Back, 2017), p. 12

²⁶² Óp. Cit. (Manrique y Portocarrero citados en Zavala y Back, 2017), p. 18.

²⁶³ Ídem, p. 20.

²⁶⁴ Ibidem

encuentra.²⁶⁵ Estos conceptos han permanecido y siguen permaneciendo como una huella impregnada en la sociedad peruana, que es solo un ejemplo dentro de un panorama mundial con gran parecido a ella.

Dicho todo esto, entonces, puede notarse que el grupo que no recibe adjetivos calificativos denigrantes es el mismo que no encuentra ningún problema a simple vista de la existencia de los que sí definen a grupos sociales discriminados. Esta desigualdad de términos refleja también la desigualdad de los grupos que crean los términos. En este sentido, el grupo discriminado solo puede ser entendido de tal manera negativa, debido a que así ha sido definido por un grupo que no está marcado y que no tiene ninguna definición. El grupo que lo ha definido se toma como un referente y el poseedor del criterio absoluto adecuado para referirse al mundo. Por eso, cualquier definición que les asigne, aunque de manera inexacta y no pueda rescatar la complejidad y rasgos positivos de cada grupo –basta revisar los ejemplos–, es tomada como válida y reproducida en el lenguaje de una comunidad.

Gümüşay contribuye a este punto en tanto que muestra los efectos negativos de los cuales hace una breve mención Stefanowitsch. Para Gümüşay, el nombrar colectivamente a un grupo tiene consecuencias nefastas. La autora sostiene lo siguiente cuando se refiere a este tópico en su libro:

“No nos damos cuenta de que estamos atrapados en su mirada y de que no podemos *ser*. Esto es lo que pasa con los seres humanos en la sociedad que son nombrados como ‘extranjeros’. Se les roba *su individualidad, su particularidad, sus rostros, su humanidad*. Esto es lo que pasa con los seres humanos cuando son llamados, sobre todo, con nombres colectivos: extranjero, judío, musulmán, homosexual”.²⁶⁶

Si se representa a las personas en colectividad en vez de individualmente, las características negativas de la representación también serán colectivas. Ningún miembro de este colectivo representado lingüísticamente tiene una individualidad en el lenguaje que le permita al resto de seres humanos notar sus diversos rasgos y particularidades. El individuo es irrelevante frente a la concepción que se tiene del individuo en la representación lingüística. Además, el grupo discriminado se encuentra en una posición en la que tiene que aceptar la denominación que ha recibido por dos razones: la primera

²⁶⁵ Ibidem; Óp. Cit. (Cánepa, 2007), p. 29-30.

²⁶⁶ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 61. Ella también se encuentra incluida –y se ubica a sí misma– dentro estos grupos discriminados, pues pertenece a una familia turco-alemana.

es que “[l]os nombrados, que caen bajo las miradas de los no nombrados, [deben aceptar los términos] para ser percibidos como seres humanos”.²⁶⁷ Aunque hayan sido deshumanizados, es la única forma que tienen para existir dentro del lenguaje. La segunda razón es que no tienen acceso sus voces a ser escuchadas. Son grupos que se encuentran en total *enmudecimiento*, debido a que se han encontrado dominados históricamente. Este punto es el que se desarrollará después de la conclusión de este subcapítulo.

En síntesis, los grupos dominantes producen términos colectivos y despectivos acerca de los grupos dominados. Tales términos son tomados como válidos y son utilizados para referirse a los últimos en tanto que el criterio de los primeros se considera como absoluto.²⁶⁸ Por ello, existe una gran cantidad de términos referidos hacia los grupos dominados y muy pocos para los dominantes. Para entender cómo solucionar este problema, primero que hay que resolver una última cuestión. Los grupos dominantes reciben menos términos colectivos y negativos, porque el resto de grupos sociales está *enmudecido*: no tienen ninguna voz ni para referirse al mundo ni para referirse siquiera a ellos mismos de manera legítima.

2.4.2. El enmudecimiento de los grupos sociales discriminados

Un último punto de encuentro entre las teorías del lenguaje inclusivo y de Benjamin es aquel que refiere al *enmudecimiento*. Este *enmudecimiento* se origina justamente en la sobred denominación que tienen los seres humanos sobre las cosas.²⁶⁹ La presente sección explicará, en primer lugar, tal concepto en el marco de la teoría lingüística de Benjamin; y, en segundo lugar, lo considerará como uno de los términos centrales dentro de las teorías del lenguaje inclusivo.

En la filosofía del lenguaje que Benjamin propone, la relación entre el ser humano y las cosas que este designa es unilateral. Quien coloca el nombre es solamente el primero. Las cosas expresan por sí mismas su esencia, pero esta no es conocida por el ser humano. Lo que es conocido por el ser humano es la aproximación del mismo a las cosas. Como menciona Benjamin, la sobred denominación, *inexacta* y en un solo sentido, ocasiona que las cosas se encuentren en una situación de profunda tristeza y *enmudecimiento*.²⁷⁰ En una sección previa, ya se ha analizado el concepto de *inexactitud*. El que se debe rescatar

²⁶⁷ Ídem, p. 67.

²⁶⁸ Ídem, p. 158.

²⁶⁹ Óp. Cit. (Benjamin, 2017), p. 47.

²⁷⁰ Ibidem

ahora es el del *enmudecimiento* según la teoría del lenguaje inclusivo. La representación lingüística de los grupos sociales discriminados y dominados no solamente es considerada negativa por los defensores del lenguaje inclusivo a causa de su inexactitud, sino también a causa de que los grupos discriminados no tienen forma de auto-representarse que sea válida. Ellos están totalmente enmudecidos.

Quien explicita este término en la teoría del lenguaje inclusivo es Dale Spender con respecto al lenguaje no sexista. Según ella, la explicación de que un grupo social no se pueda autodeterminar lingüísticamente tiene que ver con que ha sido enmudecido (*muted*) a lo largo de la historia.²⁷¹ La tesis ya ha mostrado que este enmudecimiento puede camuflarse tanto en la representación lingüística de una sola realidad –la que construye el grupo dominante– como de la denominación de los grupos sociales –mediante una denominación particular de un grupo invisibilizado como, por ejemplo, incluir al grupo de mujeres (*woman/she*) en un masculino genérico (*man/he*). Lo que desea mostrar la presente investigación son las implicancias problemáticas de este enmudecimiento que atañen directamente a los grupos dominados.

El primer problema de que exista un grupo enmudecido en la representación de la realidad o en su propia representación es que así se perpetúa una sola forma de ver el mundo. En este sentido, refiriéndose a las mujeres, menciona Spender, “[n]o podemos apelar a las mujeres que han venido antes. Como grupo *enmudecido*, no tenemos registro de sus pensamientos sobre este tópico”.²⁷² El hecho de que un grupo social esté enmudecido implica que no haya registros a lo largo de la historia de sus pensamientos y de sus perspectivas acerca de la realidad. Esto explica por qué ha costado tanto tiempo para las mujeres lograr introducir términos como sexismo o feminicidio en la sociedad.²⁷³ Además, este enmudecimiento echa luces de por qué se ha retrasado tanto la preocupación por la lucha de tener un lenguaje no sexista o políticamente correcto.²⁷⁴

El segundo problema está vinculado de manera estrecha con el primero. Según Spender, “[l]o que un grupo dominante puede dar por sentado es problemático para el grupo *enmudecido* y esto podría ser otro medio por el cual sigue *enmudecido*”.²⁷⁵ El argumento se entiende de la siguiente manera: si se tiene una única perspectiva válida de la realidad

²⁷¹ Óp. Cit. (Spender, 1990), p. 150.

²⁷² Ibidem. El énfasis es mío.

²⁷³ Ídem, p. 184

²⁷⁴ Óp. Cit. (Becker, 2018), p. 2.

²⁷⁵ Óp. Cit. (Spender, 1990), p. 154.

ofrecida por el grupo dominante y que se encuentra en disonancia con las perspectivas de los grupos dominantes, entonces estos grupos seguirán enmudecidos en la medida que su percepción no se condice con la dominante. De tal manera, existen dos formas de mantener el enmudecimiento y el control, al menos en términos de representación lingüística, de los grupos dominados a los dominantes.

Sin embargo, el enmudecimiento también implica un tercer problema. Si un grupo social no tiene voz, se pueden reforzar las divisiones entre los grupos dominantes y los dominados. En relación con el lenguaje no inclusivo, menciona Spender, que “[e]ste es literalmente un producto hecho por el hombre que sirve para construir y reforzar las divisiones entre grupos dominantes y enmudecidos”.²⁷⁶ El enmudecimiento perpetúa las relaciones de dominación, pero también ocasiona un reforzamiento en la discriminación y en la diferencia entre los dos grupos. Si una sola construcción de la realidad es la que se acepta *absolutamente*²⁷⁷, se puede utilizar el lenguaje con el fin de dividir las perspectivas de la misma. Según Spender, motivadamente, unas son tomadas como legítimas y las otras son deslegitimadas, justamente porque esto permite el dominio de las primeras a las segundas.²⁷⁸

Una última problemática del *enmudecimiento* se asocia con el concepto de *deshumanización*. Al no poder expresar su representación del mundo y su propia representación, estos grupos sociales pierden su humanidad y su esencia. Tanto Spender²⁷⁹ como Gümüşay²⁸⁰ enfatizan que ocasionar que un grupo no tenga forma de denominarse y al mundo les quita su esencia humana. Sin embargo, en esta situación, los grupos dominados deben aceptar las representaciones que los grupos dominantes les asignan con tal de estar, al menos, incluidos en la representación. La única humanidad a la que pueden acceder depende únicamente de los grupos dominantes. Por esta razón, cualquier acercamiento a una representación lingüística, por más inexacta que sea, les permite existir en el lenguaje, pero de una forma deshumanizada.²⁸¹

²⁷⁶ Ídem, p. 157.

²⁷⁷ Cabe recordar el término de *absoluto* según Gümüşay en la sección previa acerca de los presupuestos del lenguaje inclusivo.

²⁷⁸ Ídem, p. 141.

²⁷⁹ Ídem, p. 158.

²⁸⁰ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 67.

²⁸¹ Ibidem (Spender, 1990; Gümüşay, 2020).

En suma, un concepto de la filosofía del lenguaje de Benjamin como el de *enmudecimiento* contribuye a echar luces sobre el problema de la representación lingüística no solo de las cosas que no se pueden expresar a sí mismas, sino a los grupos sociales dominados que no pueden denominar la realidad en que viven ni a ellos mismos con sus propios términos. Por tanto, en este respecto, la teoría del lenguaje de Benjamin ofrece, desde el rol que juega en ella la función de representación lingüística, una nueva perspectiva con que la filosofía puede acercarse a la cuestión del lenguaje inclusivo.

Luego de haber revisado los tres conceptos de la teoría lingüística de Benjamin, a saber, el *nombrar burgués*, la *sobred denominación* y el *enmudecimiento*, se establecerá a continuación un pequeño balance de su contribución general hacia las teorías de lenguaje inclusivo. Finalmente, después de eso, se integrarán estos tres conceptos de la filosofía de Benjamin, materializados en el lenguaje inclusivo, a la ética discursiva de Habermas. Para ello, se tomarán en cuenta las soluciones que proponen quienes defienden el lenguaje inclusivo frente a los problemas señalados.

2.4.3. Balance de las teorías del lenguaje inclusivo y la filosofía del lenguaje de Benjamin

Se ha evidenciado, entonces, que la filosofía de Walter Benjamin utiliza conceptos que les dan un trasfondo filosófico relevante y que permiten entender bajo una nueva luz las teorías del lenguaje inclusivo. Las últimas ofrecen una mirada lingüística e integradora acerca de la realidad; sin embargo, si se piensan desde una perspectiva filosófica, pueden contribuir al debate por la importancia de la representación lingüística dentro de cualquier ética que pretenda ser discursiva. En la próxima sección, se explicará con detalle el nexo que existe entre esta mirada filosófica y el intento de plantearles críticas a la ética que propuso Habermas. Nos concentraremos, por ahora, en resumir los tres conceptos para que termine de quedar clara su integración con el debate filosófico –y más particularmente, el de la Teoría Crítica.

En primer lugar, la filosofía del lenguaje de Benjamin nos permite acercarnos al problema del *nombrar* que proponen las teorías del lenguaje inclusivo. En sus escritos acerca del lenguaje, Benjamin subraya la existencia de dos funciones relevantes: una expresiva y una representativa. La expresiva se vincula con la esencia mental de las cosas que el ser humano tuvo en el inicio de la historia. La representativa, más bien, se asocia a la aproximación a las cosas en el mundo que el ser humano designa de manera inexacta. Esta última es la que les interesa a los teóricos del lenguaje inclusivo, pues ellos

reconocen que el lenguaje provee herramientas para que ciertos grupos dominantes puedan representar la realidad de la manera que les parezca más útil o no representar a diversos grupos sociales que dominan.

En segundo lugar, el término de *sobred denominación* del ser humano sobre las cosas le resulta sumamente provechoso a las teorías del lenguaje inclusivo, pues permite explicar por qué razón los grupos dominantes –que *nombran* la realidad y al resto de la sociedad– reciben una menor cantidad de vocablos que los representen en contraposición con los grupos sociales dominados. Además, que los grupos dominados reciban una multiplicidad de denominaciones implica que no se puede captar con *exactitud* la esencia y la complejidad de cada uno. Esto sucede, a diferencia del *pecado* por el cual Benjamin justifica nuestra equívoca designación de las cosas, porque los grupos dominantes tienen el *monopolio del nombrar*. Según este, ellos son los únicos que pueden nombrar la realidad y, al mismo tiempo, no pueden ser nombrados externamente. No hay ninguna competencia en expresarse acerca de la realidad o de que otros grupos puedan autodenominarse. La sobred denominación de la que aquí se habla sigue siendo, al igual que en términos de Benjamin, unilateral –en este caso, de un grupo social a otro.

Finalmente, en tercer lugar, el término de *enmudecimiento* que aparece en la filosofía de Benjamin contribuye a entender las consecuencias del *monopolio del nombrar* que se acaba de mencionar. La otra cara del lenguaje y de la sobred denominación resulta ser, al fin y al cabo, una ausencia de voz para los grupos sociales discriminados en tanto que no pueden crear términos para referirse a la realidad ni a ellos mismos. Las cosas a las que se refiere Benjamin están mudas y, por eso, no podemos conocer su exacta esencia. Justamente, los grupos sociales que están dominados, al haber sido enmudecidos, tampoco pueden ser captados en su esencia, su complejidad, su individualidad y humanidad particulares.

A la luz de los conceptos de Benjamin, en conclusión, cualquier teoría general sobre el lenguaje inclusivo se enriquece de manera filosófica, pues es posible establecer una relación entre la representación lingüística del ser humano y su necesaria aproximación errada a la realidad. Esta relación, sin embargo, no debe quedarse en que tanto Benjamin como las teorías del lenguaje inclusivo, encuentran un problema que no puede ser solucionado. Al contrario, si es que se tiene en cuenta esta perspectiva del teórico crítico Benjamin y las soluciones que plantean los teóricos del lenguaje inclusivo a los problemas de la representación lingüística, se podrá integrar de manera útil a la ética discursiva una

enmienda que ya no solo se concentre en la argumentación racional o la comunicación, sino que muestre la relevancia de la representación del lenguaje.

2.5. Soluciones de representación inclusiva para la ética del discurso

Se ha visto en el primer capítulo de la presente investigación que la ética discursiva ha sido criticada desde diversos frentes vinculados a funciones lingüísticas particulares. La primera crítica se puede enmarcar en la función del lenguaje como sostén del pensamiento. La representante de esta crítica es Carol Gilligan, pues ella cuestiona el rol que juega la simetría como presupuesto de la ética discursiva. Si se presupone que todo sujeto capaz de acción y de lenguaje participa en el discurso con las mismas condiciones argumentativas de pensamiento proposicional, entonces la ética del discurso cae en el error de no considerar la multiplicidad de maneras de pensar, conocer e informarse acerca de la realidad. La segunda crítica se enmarca, en cambio, en la función del lenguaje como herramienta de comunicación. La representante de esta crítica es Iris Young, porque ella considera que el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas está estrechamente relacionado con un aspecto lógico y racional que no es característico ni del lenguaje humano en general ni del discurso público en particular. Más bien, ella propone otras formas de entender la comunicación en la deliberación política, por ejemplo, que se relacionen de manera más fiel a la realidad con las diferentes personas que participan en el discurso: desde las *narrativas* hasta los recursos típicamente retóricos o emocionales que constituyen inevitablemente al lenguaje.

Esta tesis ha mostrado un tercer frente, desde una función del lenguaje particular que no había sido estudiada a detalle, que considera a la representación lingüística como parte de una dimensión ética que está íntimamente ligada con cualquier discurso público. No solamente existe una discriminación manifiesta y material –en el sentido de la exclusión de ciertos grupos sociales del discurso o de la actual desigualdad de condiciones entre tales grupos–, sino que también existe *dentro del lenguaje* una discriminación que refuerza a la primera. La ética discursiva debe considerar esta dimensión de la discriminación, pues, al tener como base el lenguaje humano, no puede dejar de tomar en cuenta que tanto se producen como se reproducen desigualdades en él y a través de él.

La filosofía del lenguaje que desarrolló Benjamin sí se ha concentrado en el aspecto de la representación lingüística como uno que es necesariamente inexacto y contribuye a una forma de entender el mundo en particular. Habermas no resaltó, en su crítica a Benjamin,

este punto. De hecho, como se mencionó hacia la primera sección de esta tesis, la teoría del discurso de Habermas tiene una definición demasiado formal de la representación lingüística como una simple adecuación a la realidad por parte del lenguaje, que puede entenderse como constatativa: que corrobora la realidad.²⁸² No obstante, si cualquier persona entiende al lenguaje ya no como un mero medio de comunicación y de argumentación neutral, sino que lo considera como una herramienta de representación parcial de la realidad, entonces las soluciones que se brindan desde las teorías del lenguaje inclusivo pueden ayudar a enriquecer también la ética del discurso de Habermas.

A continuación, se compartirán las soluciones ofrecidas por los autores presentados en esta tesis con el fin de enmendar la ética discursiva desde una nueva perspectiva. Se empezará con la mención de las *políticas del nombrar* de Dale Spender. En segundo lugar, se tratará el concepto de la aplicación de las *reglas doradas del lenguaje políticamente correcto* de Anatol Stefanowitsch. En tercer lugar, se presentará la idea del *hablar libre* a partir del texto de Kübra Gümüşay. En cuarto lugar, se mostrarán las soluciones frente a los ideologemas que menciona Lidia Becker con una consideración humboldtiana del lenguaje. Finalmente, se establecerá un balance entre estas perspectivas para, luego de ello, dar pie a las conclusiones de esta investigación.

2.5.1. Las políticas del nombrar

Spender ha mostrado que existe un monopolio del nombrar, por el cual los hombres han dominado la representación lingüística de la realidad y de las mujeres.²⁸³ La solución que propone Spender es, por un lado, otorgarles voz a las mujeres para que sus experiencias tengan cabida en la sociedad y no sean tomadas como términos meramente inválidos e inaceptables; por otro lado, propone una representación de las mujeres ya no en términos de un masculino genérico. Según menciona la autora:

“Teóricamente, si *todos* los miembros de una sociedad pudieran proveer los nombres y estos pudieran ser legitimados, entonces la variedad de los sesgos podría estar disponible [...]. Cuando un grupo mantiene el monopolio del nombrar, su sesgo está insertado en los nombres que ofrece y estos ‘nuevos’ nombres ayudan a mantener y reforzar su sesgo inicial”.²⁸⁴

Las políticas del nombrar permiten a las mujeres empezar a utilizar no solo conceptos que se acerquen de manera más adecuada a la realidad que experimentan tanto ellas como el

²⁸² Óp. Cit. (Habermas, 1988), p. 447.

²⁸³ Óp. Cit. (Spender, 1990), p. 164.

²⁸⁴ Ibidem. El énfasis es mío.

resto de hablantes —el sexismo o el machismo, por ejemplo—, sino que también les permite cuestionarse acerca de un masculino genérico a la hora de ellas estar representadas en el lenguaje. En este sentido, las impulsa a proveer nuevos nombres para denominar a la realidad y a ellas mismas, de tal manera que la variedad de *sesgos* de comprender el mundo y la sociedad tenga una presencia efectiva en las comunidades de hablantes. Como se sabe, estos sesgos son inevitables. El lenguaje no es neutral, como se ha descrito en las presuposiciones, y la solución se encuentra en la promoción de nuevos términos con el fin de borrar la línea que separa los grupos que pueden representar la realidad con los que grupo que no pueden. De esa manera, las mujeres podrán empezar a concebir y a comunicar la opresión que tienen ya no como una experiencia natural, sino como una impuesta por un mundo machista.²⁸⁵ Las políticas del nombrar son de utilidad en el sentido de que muestran que un cambio en la realidad va de la mano con un cambio en el lenguaje: “En donde las mujeres han renombrado parte del mundo es claro que los valores han cambiado y, con ellos, el balance de poder [...]. [Palabras como] *[s]exismo* [son] una piedra fundacional para una realidad generada por las mujeres: más son necesitadas”.²⁸⁶ La *necesidad* de estas nuevas palabras es un primer paso hacia un cambio en la participación de la construcción de la realidad a través del lenguaje y de la transformación de la realidad misma.

2.5.2. La regla de oro del lenguaje inclusivo

Anatol Stefanowitsch propone, sobre la base de la filosofía kantiana, un par de principios que deben ser recordados cuando se denomine a diversos grupos sociales. La explicación de la regla dorada que contiene estos principios está presentada así:

“La idea principal de la regla dorada es la siguiente: nos exige observar nuestro comportamiento potencial hacia los otros primero desde su *perspectiva* y luego decidir si *aceptaríamos eso* (Haz lo que quieres que te hagan) [...]. [Se puede formular] de la siguiente manera: (1). *No representes* lingüísticamente a los demás como no quisieras tú que te representen [y] (2). *Nombra* a los demás lingüísticamente siempre de tal forma que puedas querer que se te nombre en tu lugar. Se trata en las reglas doradas de que los juicios generales correspondan al final con las acciones”.²⁸⁷

Estos principios de la regla dorada para representar a los demás se asocian tanto con la representación inexacta, que concierne al primer principio, como el nombrar o visibilizar

²⁸⁵ Ídem, p. 189.

²⁸⁶ Ídem, p. 184.

²⁸⁷ Óp. Cit. (Stefanowitsch, 2018), pp. 24 y s.

a un grupo social, que concierne a un grupo social. Esta solución relaciona –como se ha evidenciado en el segundo presupuesto del lenguaje inclusivo– al lenguaje con las acciones morales. El lenguaje se toma como un modo de acercarse éticamente al resto de grupos. Si trata alguien discriminatoriamente a otras personas, entonces no se está percatando de las experiencias de estas últimas. La idea detrás de estos principios no es un capricho político meramente ideológico que intente imponer una nueva forma de hablar, sino que demuestra que “hay que escuchar lo que ellos [los otros grupos sociales] sienten, en vez de [ponerse] en el lugar y no fantasear a partir de eso”.²⁸⁸ No basta con ser empático y pensar que un grupo social tiene ciertas opiniones acerca de cómo se le está nombrando.

La enmienda que propone Stefanowitsch se vincula con *escuchar*, en efecto, las experiencias de los grupos discriminados y nombrarlos de la manera más adecuada y fiel a su auto-representación. Así, los grupos, por naturaleza heterogéneos, podrán ser denominados con sus diferencias y complejidades internas, y se podrán evitar tanto representaciones inexactas²⁸⁹ como no asignar nombres en absoluto²⁹⁰ (Stefanowitsch, 2018: 53).

2.5.3. El hablar libre

La solución ofrecida por Gümüşay tiene de nombre *hablar libre*, pues considera que una forma de hablar inclusiva conlleva también una liberación de los grupos sociales discriminados. Este hablar libre no se concentra en la comprensión de las expresiones lingüísticas, sino más bien en la creación de un lenguaje en que los grupos discriminados *puedan ser (sein können)*.²⁹¹ En términos más específicos, para Gümüşay, “[e]l hablar libre significa la emancipación de un lenguaje que no permite vernos en tanto nosotros lo cambiamos en vez de explicarnos en la medida en que nosotros usamos [el lenguaje del grupo dominante] para ser en él”.²⁹² Según esto, Gümüşay considera que el hablar libre debe mostrar las complejidades de cada grupo social y crear discrepancias con el lenguaje

²⁸⁸ Ídem, p. 48.

²⁸⁹ En tal sentido, Stefanowitsch prefiere la representación de diversos individuos o que sean sumamente específicas a cualquier generalización sobre los diversos grupos sociales (Stefanowitsch, 2018: 60). Un ejemplo de esto puede ser referirse a inmigrante por su nombre en vez de calificarlo como *inmigrante*, que ya trae consigo una carga semántica particular vinculada a las ideologías que se tiene sobre ellos –los inmigrantes.

²⁹⁰ Cuando se habla con el “masculino genérico”, por ejemplo, no es claro a primera vista si es que, en esa expresión lingüística, las mujeres también están referidas (*mitgemeint*) (Stefanowitsch: 2018: 36). La solución concreta radica en explicitar los grupos que no son nombrados claramente.

²⁹¹ Óp. Cit. (Gümüşay, 2020), p. 172.

²⁹² Ídem, p. 174.

del grupo dominante. De ese modo, los *problemas* que tiene un grupo que simplemente no ha podido hablar libremente empiezan a ser visibles para la sociedad y a crear descontentos en los grupos dominantes.²⁹³ Al igual que la mención de “todos los miembros” por parte de Spender, si se nombra un problema en una sociedad y comienza a incomodar en términos generales, se puede solucionar el problema en conjunto, pues “[e]l pluralismo [que trae consigo el hablar libre] significa reconocer las minorías, los grupos marginalizados junto con sus potenciales y problemas”.²⁹⁴ Si un grupo social previamente relegado o discriminado está también incluido en una comunidad lingüística, aquello que le atañe, en ese sentido, se convierte en un problema general.²⁹⁵

La idea es pensar en un mundo “sin no-nombrados”²⁹⁶, que plantean una norma incuestionable, porque, en realidad, todos los seres humanos son *denominadores* y *nombrados*.²⁹⁷ Teniendo en cuenta esta solución, todo ser humano podrá ser participante de un diálogo público y tendrá una representación lingüística no solo que no lo discrimine o que lo catalogue de una forma en particular, sino que además podrá expresar sus problemas en la sociedad para que sean solucionados en conjunto.

2.5.4. El lenguaje como *enérgeia*

Para entender las luchas por el lenguaje inclusivo como una representación lingüística más justa de la realidad y de los grupos sociales, Becker presenta la diferencia entre el lenguaje como *érgon* y como *enérgeia*. Cuando se considera a las formas inclusivas como una imposición de sonidos y letras arbitrarias al lenguaje ya existente, se tiene la presuposición de que el lenguaje es un producto acabado (*érgon*) sobre el cual puede darse una perspectiva objetiva. Sin embargo, en realidad, el lenguaje se define mejor en términos de una actividad o proceso dinámico (*enérgeia*) que cambia a la par que quienes hablan.²⁹⁸ Esta perspectiva no solamente contribuye a eliminar el *ideologema* de que el lenguaje está fosilizado y que es idéntico a un conjunto de herramientas que manejan los lingüistas, sino que da cuenta de que cualquier consideración acerca del lenguaje no puede

²⁹³ Ídem, p. 187.

²⁹⁴ Ídem, p. 185.

²⁹⁵ De nuevo, puede ser recordada la generalización de términos que estaban relacionados a grupos sociales particulares en su inicio: *sexismo*, *racismo*, *islamofobia*, etcétera.

²⁹⁶ Los grupos dominantes que no reciben categorización.

²⁹⁷ Ídem, p. 159.

²⁹⁸ Óp. Cit. (Becker, 2018), pp. 13 y s.

olvidar que la neutralidad del lenguaje solamente existe si es que se lo piensa alejado del factor social.

En este sentido, el lenguaje no es una institución ajena a los seres humanos y a su uso; al contrario, el lenguaje es una institución social que cambia a lo largo del tiempo y que puede servir a grupos dominantes para representar la realidad de una manera particular e ideológica.²⁹⁹

2.5.5. Balance de soluciones

En síntesis, el lenguaje inclusivo no debe ser únicamente definido en términos de proponer nuevas formas para representar la realidad y a los grupos sociales discriminados. El lenguaje inclusivo provee una serie de herramientas que se pueden anexas a la teoría de la ética discursiva de Habermas. En primer lugar, el lenguaje inclusivo se concentra en la dimensión ética de la representación lingüística. Ninguna aproximación, ninguna denominación y ningún nombre en las lenguas es neutral. La representación lingüística siempre comparte una visión del mundo particular. Si la ética discursiva se centra en que la función representativa del lenguaje es meramente una constatación adecuada de la realidad, entonces cae en el error de presuponer que existe una igualdad de posibilidades para nombrar el mundo y nombrar los problemas que existen en él.

En segundo lugar, el lenguaje inclusivo ofrece soluciones específicas en cuanto a nombrar la realidad y representar a los de más de manera compleja siempre teniendo en cuenta que el lenguaje varía en función de los cambios sociales. Si se desea establecer un principio formal y universalizable de una ética discursiva, según el cual los participantes de un discurso público argumentan en igualdad de condiciones con el fin de solucionar problemas sociales y crear normas idóneas para cada sociedad, todos los miembros deben poder acceder a la misma capacidad de nombrar la realidad, de poder expresar sus problemas y poderse expresar ellos mismos. Si esto sucede, entonces la ética del discurso puede realmente incluir al otro que ha sido relegado a lo largo de la historia.³⁰⁰ Esa inclusión no se logra solo mediante cambios materiales, en la inclusión en un debate público, sino también con la integración en la posibilidad de poderse representar y poder representar lingüísticamente las experiencias que vive.

²⁹⁹ Ídem, p. 18.

³⁰⁰ Aquí me refiero al título de la famosa obra de Habermas “La inclusión del otro” (Paidós, 2000).

Finalmente, las teorías del lenguaje inclusivo le ofrecen a Habermas una manera novedosa de comprender el nexo entre lenguaje y moral. Estos dos conceptos, ciertamente, se relacionan entre sí en tanto que el lenguaje permite expresar juicios morales o normativos. Sin embargo, el énfasis de las teorías del lenguaje inclusivo es que el lenguaje juega un rol importante en la moralidad, pues permite a los grupos sociales relacionarse entre sí en la medida en que comparten sus perspectivas del mundo y ofrecen diversas soluciones a problemas conjuntos.

Así, la ética del discurso puede enriquecerse a partir de las teorías del lenguaje inclusivo y aprovechar las soluciones que éstas brindan para enmendar las presuposiciones acerca del lenguaje que, aunque basadas en la teoría del lenguaje ordinario de los actos de habla, necesitan ser releídas desde otras subdisciplinas de la Lingüística que estudian con mayor detalle el vínculo entre sociedad y lenguaje.



Conclusiones

La presente tesis ha tenido como objetivo estudiar la ética discursiva desde una nueva perspectiva. Para ello, la ha enmarcado en el paradigma actual de la filosofía. El paradigma del lenguaje es el marco según el cual empezamos a ubicarnos en el problema de una ética que pretende universalidad en un mundo con tantas y tan variopintas formas de entenderlo. La investigación, por tal razón, ha encontrado pertinente reorganizar las críticas ya existentes que había recibido la ética discursiva en términos de funciones del lenguaje. Estas fueron útiles no solamente para introducir el aporte propio de la tesis, sino también para dar cuenta de los vacíos que una teoría del actuar moral tan vinculada con el lenguaje –y las críticas que le plantearon– no parecían haber visto.

Las aproximaciones sobre el concepto de *simetría* de la autora Carol Gilligan han brindado un primer frente de cuestionamientos hacia la teoría de la ética discursiva. Ella ha demostrado que la pretensión de universalidad no se condice con la limitación de una sola forma de argumentar y razonar. La función del lenguaje como *sostén del pensamiento* ha esclarecido que, con miras a una aplicación efectiva en cualquier realidad social, deben considerarse diversas formas de argumentación, que no solamente tengan como base una única perspectiva de formalismo pragmático y racionalismo argumentativo.

Los aportes de Iris Young desde su crítica al supuesto de *comunicación ideal* subrayaron el peligroso camino tomado por Habermas al centrar su ética discursiva en una comunicación racionalista que, aunque trataba de ser la base de una sociedad que deliberara acerca de las normas en función de los mejores argumentos, se alejó de los típicos elementos del diálogo humano en cuanto dentro del ámbito político y social. La función del lenguaje como *herramienta de comunicación*, en la reorganización que ofrece esta tesis, ha mostrado que no puede haber una teoría ética que pretenda universalidad si no se ha detenido a estudiar las herramientas que usan constantemente quienes forman parte de un discurso público.

Ambos frentes han sido de suma utilidad para replantear la ética discursiva y permitirle acercarse de una manera mucho más fiel a la realidad que, finalmente, debe ser aplicada. No obstante, el aporte de esta tesis no se centra tanto en la reorganización como sí lo hace en la formulación de una perspectiva de la ética más contemporánea. La reorganización ha permitido comprender que, incluso a las críticas mencionada, se les pasó desatendido el relevante papel de la representación lingüística.

Hoy en día es el rol representativo del lenguaje estudiado por muchas subdisciplinas de la lingüística y la filosofía misma. Sin embargo, en sus lecturas sobre Benjamin, Habermas ya tenía las primeras pistas de los peligros de tomar el lenguaje como una mera constatación o comprobación intersubjetiva de hablantes acerca del mundo objetivo y real. Walter Benjamin ha descrito en sus textos sobre el lenguaje diversos conceptos que, más allá de resultar anómalos en el estudio del lenguaje por su misticismo judío, no dejan de ser actuales, sobre todo porque entran en consonancia con las teorías del lenguaje inclusivo que hemos analizado en el segundo capítulo de la investigación. El aporte de esta tesis, entonces, no es un mero intento de reemplazar la teoría de Habermas, sino de dejar en claro que, a la Teoría Crítica, desde sus inicios, no le fue ajena la concepción del lenguaje como representación y que la ética del discurso debe tomarla en cuenta si es que desea tener una aplicación en las sociedades existentes y no solo quedarse en un plano filosófico.

Debido a esto, el lenguaje inclusivo ha acompañado como el ejemplo más claro a las relaciones existentes entre ética y lenguaje en los últimos años. La forma como se representa a los grupos sociales que también participan dentro de un discurso práctico, su capacidad o incapacidad de autodenominarse, los nombres que predominan en la denominación de la realidad en que viven, las formas gramaticales permitidas o prohibidas de los lenguajes que hablan, el enmudecimiento y la invisibilización de tales grupos son cuestiones que deben tomarse en cuenta en una ética que se encuentre enmarcada en el paradigma del lenguaje.

En conclusión, la representación lingüística y el nombrar deben ser una *necesidad* para aplicar la ética discursiva, que de origen tiene un fin integrador e inclusivo, a todas las comunidades lingüísticas del mundo. Las mismas teorías del lenguaje inclusivo que hemos estudiado aquí ofrecen sus propias soluciones que, explicadas en esta investigación, pueden ser un medio útil no para instantáneamente transformar la realidad en sí misma, pero sí para cambiar el modo como la entendemos y mostrar que, a través de representaciones más inclusivas, no solo reconocemos la importancia de escuchar la voz de todas las personas, sino que también respetamos el lenguaje con el que puedan ser representadas, ser humanas y, lo más importante, existir.

Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Becker, L. (2018). *Gltopolítica del sexismo: Ideologemas de la argumentación de Ignacio Bosque y Concepción Company contra el lenguaje inclusivo de género* (versión postprint), pp. 1-25.
- Benjamin, W. (2019). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. BoD–Books on Demand.
- Benjamin, W. (2017). *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, pp. 30-64.
- Benjamin, W. (1991). “Sobre el programa de la filosofía venidera”. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Brewster, P. & Buchner, C. H. (1979). Language and Critique: Jürgen Habermas on Walter Benjamin. *New German Critique*, (17), Special Walter Benjamin Issue, pp. 15-29.
- Cánepa, G. K. (2007). Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje. *Crónicas urbanas*, (12), 29-42.
- 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 tica 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.
- Gómez, S. C. (2002). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 174-183.
- Gümüşay, K. (2020). *Sprache und Sein*. Berlin: Hanser Verlag.
- 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.
- Habermas, J. (1984). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, pp. 297-332.
- 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.
- Hanssen, B. (2004). Language and mimesis in Walter Benjamin's work. In D. Ferris (Ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge Companions to Literature, pp. 54-72.
- Hjelmslev, L. (1984). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hölderlin, S. W., & Ausgabe, G. S. (1943). von Friedrich Beißner u. *Adolf Beck (Stuttgart 1943 ff.)*, Bd. 2.1, p. 325.
- López, J. L. (2005). Walter Benjamin y los dos paradigmas de la teoría crítica. *Nexo. Revista de Filosofía*, (3), pp. 11-31.
- 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.

Mendoza, E. (2013). El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Walter Benjamin. *Acta Poética*, (1), pp. 155-176.

Reckermann, A. (1979). *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. Munich: Wilhelm Fink Verlag.

Rochabrún, G. (ed.). (2000). *La Mesa Redonda sobre 'Todas las Sangres' del 23 de junio de 1965*. 2da edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Spender, D. (1990). *Man Made Language*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Stefanowitsch, A. (2018). *Eine Frage der Moral. Warum wir politischkorrekte Sprache brauchen*. Berlín: Duden Verlag.

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

Zavala, V. & Back, M. (eds.). (2017). *Racismo y lenguaje*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.