

Ética del discurso y comunicación público-política. Una lectura desde América Latina*

**The Ethics of Public-Political Discourse and Communication.
A Latin American Interpretation**

**Éthique du discours et communication publico-politique.
Une lecture latino-américaine**

Álvaro Andrés Rivera-Sepúlveda[◆]
Universidad La Gran Colombia - Colombia

Natalia Montaña-Peña*
Universidad La Gran Colombia - Colombia

Recibido: 2013-02-08

Envío a pares: 2013-03-01

Aprobado por pares: 2013-04-01

Aceptado: 2013-04-29

Pensamiento y Cultura | ISSN: 0123-0999 | eISSN: 2027-5331
pensam.cult | Vol. 16-1 | Junio de 2013 | pp. 86-112

❖ Este artículo es producto del proyecto de investigación “Formación del sujeto ético-político a la luz de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel” desarrollado por los autores en el año 2013, adscrito a la línea de investigación “Ética política y económica de la solidaridad frente a la emergencia de valores neoliberales en el contexto de la globalización”, la cual nutre el Grupo de Investigación “Visión filosófica, teológica, social, política e institucional de la rectoría” de la Universidad La Gran Colombia reconocido por Colciencias.

◆ alvaro.rivera@ugc.edu.co

* natalia.montano@ugc.edu.co

Ética del discurso y comunicación público-política. Una lectura desde América Latina

Resumen: Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, han desarrollado una teoría que desde la filosofía moral y política pretende aportar una comprensión sobre el clima de los entramados políticos, jurídicos y morales de la sociedad. La apuesta de ambos ha girado en torno al discurso ético y a la comunicación pública como mecanismos de regulación social y entes legitimadores en la toma de decisiones normativas. Sin embargo, pensar estas teorías como alicientes salvíficos de la precaria realidad latinoamericana plantea la necesidad de análisis sobre un conjunto de fenómenos que no se pueden pasar por alto desde abstracciones filosóficas formales como son la desigualdad social, la represión, el silenciamiento político, la baja calidad de la educación y, sobre todo, la pobreza extrema.

Palabras Clave: Ética del Discurso, Comunicación público-política, Filosofía norte-sur, América Latina, precariedad.

The Ethics of Public-Political Discourse and Communication. A Latin American Interpretation

Abstract: Karl Otto Apel and Jürgen Habermas have developed a theory based on moral and political philosophy to understand the mood of society's political, legal and moral structures. Both have bet on ethical discourse and public communication as mechanisms of social regulation and legitimating elements in normative decision-making. However, regarding these theories as salvific attractions of the precarious reality of Latin America suggests the need to analyze a set of phenomena that cannot be passed over as formal philosophical abstractions, such as social inequality, repression, political silencing, the poor quality of education and, above all, extreme poverty.

Keywords: discourse ethics, public-political communication, North-South philosophy, Latin America, precariousness.

Éthique du discours et communication publico-politique. Une lecture latino-américaine

Résumé: Karl Otto Appel et Jürgen Habermas ont développé une théorie qui depuis la philosophie morale et politique prétend apporter une compréhension sur le climat des trames politiques, juridiques et moraux de la société. Le pari des deux tourne autour du discours éthique et de la communication publique en tant que mécanismes de régulation sociale et des organismes légitimateurs

dans la prise de décisions normatives. Cependant, penser ces théories comme étant des stimulants salvifiques de la réalité latino-américaine précaire demande une analyse d'un ensemble de phénomènes qui ne peuvent pas être oubliés tels que les abstractions philosophiques formelles comme l'inégalité sociale, la répression, la loi du silence politique, la faible qualité de l'éducation et, surtout, l'extrême pauvreté.

Mots-clés: éthique du discours, communication publico-politique, philosophie Nord-Sud, Amérique-Latine, précarité.

1. A modo de introducción

Como pretexto de discusión, se plantea que la filosofía “del norte” no ha centrado su interés en la realidad política, social y cultural “del sur”, debido, en buena medida, a que el origen de su comprensión se enmarca en un *modus vivendi* totalmente distinto a las condiciones de vida presentes en el Tercer Mundo, mas no por esto deja de ofrecer un entramado de posibilidades válidas para repensar y hacer una apuesta a la superación de estas condiciones. En consecuencia, el objetivo del presente artículo es tejer un análisis crítico frente a las condiciones que cuestionan la posibilidad de aplicación de la ética del discurso y del poder comunicativo en un continente con contingencias particulares.

En la primer parte se busca comprender la fundamentabilidad pragmático-transcendental de la ética del discurso y la comunicación público-política como relación intersubjetiva de la racionalidad, con lo cual se supera el solipsismo monológico de una racionalidad apriorista propuesta por Kant. Luego, se argumenta cómo ellas no se agotan en su fundamentabilidad teórica sino que pretenden ser, como propuestas ético-políticas, guía para la acción. Finalmente, se desarrollará ese “mundo de cosas” que parece no permitir una aplicabilidad del discurso ético y la comunicación pública en contextos latinoamericanos de vida; dando pie, así, a un debate entre ideales y posibilidades.

2. Fundamentabilidad

En la *Crítica a la razón práctica*, Kant realiza una elaboración teórica –de corte epistemológico, no propiamente moral– sobre el carácter práctico de la razón en tanto ésta sirve para fundamentar, no sólo la naturaleza trascendental del conocimiento, sino también su naturaleza práctica, ya que “en su uso práctico, la razón se ocupa, también, de los motivos determinantes de la voluntad” (Kant 2003, 14). Así, una buena voluntad es aquella que está previamente determinada por la razón y sólo por la razón, capaz de conceder contenido moral al comportamiento que de ella se derive. Mientras que en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Kant, define la buena voluntad en términos de deber “como la necesidad de una acción por respecto a la ley” (Kant 1946, 38). El comportamiento que se infiere de leyes prácticas, por tanto, con sentido moral, se expresa en imperativos categóricos: 1. “Actúa de tal modo que tu máxima personal pueda convertirse en ley universal”; 2. “Obra de tal modo que uses a la humanidad, en tu persona como en la de los otros, siempre como fin y nunca como medio”; y 3. “Obra siempre como si por medio de tus máximas fueras miembro legislador en un reino universal de fines” (Kant 1946, 41, 83). Es vital entender que en el trasfondo de la fundamentación kantiana de la moralidad se encuentra una comprensión de la ética trascendental y formal.

La crítica a Kant desarrollada por Apel y Habermas centra su atención en el carácter monológico de la fundamentación moral, puesto que esta comprensión se reduce a un solipsismo racional en el cual se deja de lado la relación intersubjetiva de la racionalidad necesaria para la configuración de la moralidad. El hombre no puede fundamentar una máxima personal como ley universal, únicamente, a través de un ejercicio apriorístico individual. Si esto fuera posible, la constitución de la personalidad moral sería un asunto metafísico y no de alteridad.

De otro lado, “Kant tiene que separar la autonomía de la voluntad buena, de la voluntad del hombre puesta en manos de sus inclinaciones y, esto, aun reconociendo que una ley moral sólo puede tener sentido para un ser con intereses e inclinaciones” (Apel 1998, 47). De este modo, Apel evidencia incoherencia en el discurso kantiano, en tanto que la

fundamentación moral no puede desligarse de lo que es propiamente humano: el deseo, la apetencia, la emoción, el sentimiento. Si el hombre es razón pura e incluso la razón pura práctica sigue siendo meramente teórica, entonces, cabe preguntarse qué lugar tiene la subjetividad en la naturaleza de la moralidad.

Igualmente, Apel señala que “hay que proceder desde un punto de partida más acá del idealismo y del materialismo metafísicos, en el que hay que considerar los a priori de las ideas y de la facticidad, así como su situación histórica” (Apel 1998, 164). Para este pensador, la moralidad cobra sentido en la historia de la cultura y de la sociedad, puesto que pretende responder a sus problemáticas concretas, pero también a su historia, a su identidad, así como a los deseos de los hombres, a sus expectativas y a sus sueños. Este asunto lo tratará con mayor cuidado cuando argumente el componente B de la ética del discurso. Ante este panorama, es conveniente preguntar: ¿cómo superar la fundamentabilidad trascendental, apriorística y racionalmente monológica de la moralidad kantiana?

La respuesta, que tanto Apel como Habermas han dado a este interrogante, la sintetiza de modo magistral el maestro Hoyos (1995, 76) de la siguiente manera: “en lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad” y en palabras de Habermas:

El significado del principio de universalidad no queda suficientemente agotado por ninguna reflexión monológica, sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía” (Habermas 2003, 23).

Acaece, entonces, el discurso como mecanismo que hace posible una fundamentación de la moralidad en términos de una relación intersubjetiva de la racionalidad. Es a partir de este supuesto que Apel desarrollará su teoría sobre la validación de la moralidad, la cual se conoce como ética de la comunidad ideal de comunicación o de habla, o como

él mismo la ha denominado: ética del discurso. Y es desde allí que Habermas trabajará su apuesta sobre el escenario de la comunicación pública como posibilidad de encuentro y legitimación moral.

De acuerdo con Apel, la ética del discurso se compone de una parte A de fundamentación abstracta y una parte B de fundamentación referida a la historia. La parte A es una reinterpretación del principio categórico kantiano, en el sentido en que todo discurso de fundamentación moral ha de satisfacer las condiciones necesarias que configuran una comunidad ideal de comunicación establecida contrafacticamente. Es decir, se trata de las condiciones que hacen posible los entramados de comunicación deliberativos y consensuados entre partes que argumentan seriamente las que pueden establecerse como universales contrafacticamente, incluso, como categóricos. Pero ¿cuáles son esas condiciones pragmático-trascendentales, universales que ha de satisfacer todo discurso con pretensiones de fundamentación moral? Según Apel:

[...] cuando se argumenta seriamente, además de reconocer las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes, pues suponemos como finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas (Apel 1998, 158).

Quienes constituyen una comunidad de habla reconocen que todos los participantes poseen los mismos derechos y que, además, están comprometidos en la consecución de decisiones con las cuales se sientan identificados todos los afectados. Por tanto, “la idea del discurso libre de la carga de acción presupone indiscutiblemente la idea de la comunicación libre de dominación, en el sentido de la fuerza no coactiva de los argumentos” (Apel 1986, 208). Reconocer la igualdad de derechos implica aceptar que los participantes en el discurso son libres de expresar su posición sin miedo a perjuicios de ningún tipo, y que los argumentos están purificados de todo mecanismo de dominación y coerción externa en los cuales se privilegian y salvaguardan posiciones de poder y/o autoafirmación.

La parte A de la ética del discurso, así como el escenario de la comunicación público-política, supone, además, un giro del “Yo pienso” al “Yo argumento”. Así se supera el solipsismo monológico de una racionalidad subjetiva para dar paso a una racionalidad de alteridad que se posibilita a través del discurso con otros. En consecuencia, “el individuo no puede renunciar al discurso para la formación real del consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia. Si lo hiciera, no estaría haciendo valer su autonomía, sino tan sólo su idiosincrasia” (Apel 1998, 162). Por ello, sólo serían legítimas aquellas decisiones –normas en algunos casos– en las cuales pueda existir un asentimiento racional común por parte de todos los afectados.

Para argumentar su posición, todo participante en el discurso, libre y autónomo, no puede caer en el error de absolutizar su argumento aún con la conciencia de considerarlo insuficiente y superado por otros. Si esto sucediera –como de hecho acontece en contextos burocráticos– no se estaría privilegiando el consenso y la toma de decisión construida dialógicamente, sino la posición de poder de quienes argumentan. En cambio, del primer modo, “en la medida en que mutuamente nos pedimos cuentas unos a otros, dejamos que las razones nos afecten, es decir, nos dejamos influir por la fuerza vinculante del mejor argumento” (Habermas 2002, 136). Construir entramados de comunicación, basados en la deliberación, no significa que, a costa de todo, se tengan que privilegiar procesos de polarización ideológica, por el contrario, el mismo ejercicio deliberante puede llevar al reconocimiento de las deficiencias presentes en mi argumento que me hacen aceptar el de los otros como más válido.

Como se mencionó anteriormente, la construcción intersubjetiva y pública de la ley moral por medio del discurso con otros, no se puede reducir a un ejercicio meramente racional –así sea una racionalidad dialógica y no monológica–. Al ser hombres libres los protagonistas de este tipo de diálogo, habrá que aceptar también que toda comunidad de habla está permeada por los deseos, intereses, motivaciones y sentimientos de sus participantes. De acuerdo con Hoyos (1995: 71), “la moral es de sentimientos (vivencias y motivaciones) y tiene su origen en experiencias del mundo de la vida, así no se exprese en sentimientos sino en

juicios y principios”. El argumento, por más racional, no deja de tener a la base sentimientos, deseos y emociones, lo cual no le resta validez, es más, lo humaniza, lo dignifica, puesto que el deseo es el telón de fondo sobre lo cual se construyen los juicios y las representaciones morales. Aunque, vale anotar, que esta es una consideración más aceptada por Apel que por el mismo Habermas.

Con todo, puede suceder que el afán de consenso y de identificación unánime frente a una ley moral, construida dialógicamente, absolutice el acuerdo. El *telos* del discurso ético y público no es, en primer lugar, el consenso, el acuerdo, el pacto, sino la respuesta real a un asunto que pretende satisfacer el interés de todos los afectados. No es posible negar a ningún participante en el discurso el derecho a la diferencia y al disenso; el derecho, incluso, a no estar plenamente convencido por los argumentos que, a los ojos de todos, parecen tener mayor aceptación, fuerza y validez. Mucho menos, habría que aceptar la mano burocrática de quien soluciona este problema bajo la excusa de inclinar la balanza por las mayorías en detrimento de los intereses y deseos de las minorías.

De las anteriores condiciones se puede deducir que las teorías de Apel y Habermas superan lo propiamente comunicativo para convertirse en una fundamentación trascendental del principio de la ética. Dicho de otro modo, las relaciones que se dan entre individuos que participan en una comunidad de comunicación ideal, son plenamente equiparables a las condiciones necesarias para la interacción social en cualquier contexto.

3. Facticidad

En este punto de la discusión, es necesario cuestionar: ¿cuál es el fin del discurso ético-público? ¿Acaso es reconfigurar el principio de la moralidad kantiana? o ¿fundamentar el discurso contrafacticamente como condición de toda comunidad ideal de comunicación? o, tal vez, ¿fundamentar la validez de la ley moral? Parte de la respuesta a este interrogante se encuentra en el componente B de la ética del discurso o fundamentación de la ética referida a la historia. De acuerdo con Apel:

Todo participante en el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se pueden plantear en el mundo de la vida, siendo la única posibilidad existente de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez (Apel 1998. 157).

El discurso ético-público no constituye su teleología a partir de una comprensión abstracta y apriorística de la moralidad, como si quisiera resolver las cuestiones de justicia, benevolencia y dignidad de manera teórica y puramente racional; por el contrario, su objetivo es hacer del discurso un mecanismo capaz de transformar las problemáticas que acontecen en el mundo real y que, como tal, afectan al hombre en todos sus aspectos. Este presupuesto es compartido por Hoyos, quien señala que la ética no debe por ningún motivo ser reducida a la fundamentación y argumentación teórica, sino llegar a ser guía para la acción.

En todas las sociedades acontecen a diario problemáticas que afectan el sentido de vida buena, justicia y dignidad. Dependiendo del contexto, toman matices y énfasis distintos. No obstante, se podrían mencionar algunas en términos generales: inseguridad, secuestro, hambre, maltrato infantil y de la mujer, mal uso de los espacios públicos, corrupción, inmigraciones ilícitas, narcotráfico, calidad de la educación, enriquecimiento ilícito, desempleo, pobreza, deterioro medioambiental, violencia, salud, tránsito, sobrepoblación, explotación, discriminación, entre otros. El discurso ético-público adquiere facticidad –es decir, acaece– en tanto las problemáticas sociales se convierten en tema de discusión que urgen ser resueltas a través de diálogos deliberativos y consensuados con pretensión de satisfacer los intereses de todos los afectados.

Son los mismos afectados los protagonistas de la comunicación, quienes cumplen explícitamente un sentido de mutua solidaridad y responsabilidad en la consecución de soluciones que benefician a todos. En este sentido, la comunidad ideal de comunicación es complementada por una comunidad real de comunicación constituida por sujetos históricos que, siendo plenamente autónomos, superan la resolución egoísta, mezquina y violenta de las problemáticas que los afectan, dando origen a un sentido de compromiso con los otros y de trabajo dialogal conjunto.

Igualmente, ninguna toma de decisión, como solución a una problemática social en un contexto determinado, puede implicar, consecuentemente, el daño a terceros o perjuicios colaterales, puesto que, si fuera así, el discurso ético-público sería incoherente frente a sus propios fundamentos. Por ejemplo, el hecho que la resolución a los conflictos sociales por medio del discurso, tenga sentido para un grupo de hombres y mujeres que configuran un *modus vivendi*, no implica que sus decisiones puedan resultar injustas, e indignas con efectos nocivos en otro contexto. Si esto se diera, el principio de la comunicación propuesto no serviría para la fundamentación última de la ética.

A juicio de Hoyos, “para poder imaginar un tal contrato en torno a los principios de la justicia es necesario que quienes vayan a participar en él estén dispuestos a acordar unos principios básicos desde una posición original de imparcialidad” (1995: 78). De esta manera, sí habrían principios morales universales, innegociables en todo contexto tal como lo indicó Kant, más estos acuerdos mínimos entre distintos espacios mundo vitales –llámense ideologías, religiones, tradiciones culturales, sistemas–, se han de construir a través de un entramado comunicativo público y ético que cumpla todas las condiciones pragmático-transcendentales que la constituyen y no por medios reduccionistas y/o estratégicos.

En consecuencia, tiene sentido traer a colación la propuesta de Rawls, citado por Hoyos (1995: 78), puesto que “parte de un posible contrato (hipotético) entre los miembros de la sociedad en torno a principios fundacionales de la convivencia, los cuales se basan en una concepción de la justicia como «fairness», como imparcialidad y equidad”. Esta justicia como equidad es posible a través de un contrato social –en el sentido de Rousseau– en el cual sean los mismos hombres afectados por la problemática social, los protagonistas de la interacción discursiva con sentido ético-político, comprometidos y corresponsables en la construcción de un mundo cada vez más justo, benevolente y digno para todos.

Con todo, tanto Apel como Habermas son conscientes de que las precondiciones políticas, jurídicas y éticas –incluso en un Estado de Derecho– necesarias para aplicar el discurso ético-público como

propuesta efectiva no están del todo establecidas. Frente a lo cual desarrollarán, cada uno a su modo, posibles soluciones.

Para Apel,

quienes constituyen una comunidad de comunicación ideal/real se encuentran también obligados, en vista de la parte de fundamentación B de la ética del discurso a colaborar con la instauración a largo plazo de condiciones que permitan una aplicación de la ética del discurso (Apel 2005, 186).

Esto significa que tanto su fundamentabilidad como su facticidad se puedan materializar en acciones concretas. El mecanismo que Apel propone para alcanzar tal objetivo –criticado por Dussel– está encaminado a que las instituciones se sientan corresponsables junto a los hombres en el aseguramiento de dichas condiciones, pues se considera que todo participante en el discurso está ligado –de alguna forma– a una institucionalidad la cual no puede negar. Todo participante en el discurso ético con pretensiones de transformación social, quiéralo o no, hace parte de un complejo social constituido por instituciones.

El poder político no debería legitimarse haciendo uso del poder jurídico que tiene a su servicio, puesto que la complicidad política-derecho ya en varios casos ha servido para la absolutización de poderes burocráticos y el beneficio de intereses parcializados que en sí mismos niegan los principios de la moralidad. En consecuencia, “aquellas normas de la política referidas a instituciones que contradicen la normas fundamentales de la parte A de la ética del discurso, no son normas deontológicas auténticas” (Apel 2005, 319), aunque el hecho de que pierdan autenticidad moral, no significa, en los estados modernos, pérdida de legitimidad, lastimosamente.

Habermas, por su parte, comprende al Estado como una realidad constituida a partir de dos ámbitos distintos: el centro administrativo, el cual detenta el poder político y jurídico, por un lado, y, por el otro, las periferias, desprovistas de toda posibilidad de empoderamiento.. Aquél cumple el papel político de representar y transformar en decisiones los intereses de todos los miembros que conforman la sociedad.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, el centro tiende a solaparse positivamente haciendo uso del derecho como mecanismo legitimador de un poder político parcializado, endogámico y conveniente. Por tanto,

al igual que otros sistemas funcionales, también la política se ha autonomizado en un circuito de comunicación, recursivamente cerrado sobre sí mismo, y con su propio código. En conexión con el sistema jurídico, cuya función es asegurar la legalidad (Habermas 2005, 421).

Esta complicidad no sería problema, si no fuera porque poder político y poder jurídico quedan, así, despreocupados de toda exigencia moral.

Pero como la exigencia moral que se le hace a la política y al derecho puede venir, sobre todo, de la periferia, ésta está llamada a protagonizar un contraflujo del poder capaz de contrarrestar la fuerza centrífuga y desintegradora del poder central, lo cual se dará en la medida en que ella, entendida como sociedad civil, tome conciencia de que lo político no se reduce a los estamentos establecidos para su ejercicio, más que eso, tiene que ver con una forma de empoderarse frente a los procesos de opinión pública que regulan y fortalecen las relaciones sociales de justicia. Por tanto,

las decisiones vinculantes para ser legítimas tienen que venir controladas o regidas por flujos de comunicación que partan de la periferia y pasen las esclusas de los procedimientos democráticos y de los procedimientos propios del Estado de derecho (Habermas 2005, 437).

La sociedad civil deberá conformar organizaciones público-políticas de comunicación, de modo que se vaya configurando una conciencia colectiva sobre los problemas que afectan a todos y sobre los cuales se puede ejercer, defender y promover una posición para la toma de decisiones.

No obstante, Habermas parte del hecho de que los estamentos institucionales –contrario a Apel– no permitirán el empoderamiento ni la participación de las periferias en los procesos políticos que llevan a la toma de decisiones. Así, será la misma sociedad civil la encargada de convocar

y fortalecer entramados de comunicación público-política enriquecidos por las condiciones pragmático-transcendentales de la ética del discurso donde se puedan construir, como consecuencia, decisiones vinculantes. Y

así, el poder administrativo que, tendencialmente propende a autonomizarse, forma bloque con un poder social [...] dando lugar a una contra circulación que se cruza, estorbándola con la circulación de los procesos democráticos de decisión controlados y regulados por el poder comunicativo (Habermas 2005, 408).

Mas, con la aparición del poder comunicativo, no se advierte un poder político con injerencia en la toma de decisiones, ni mucho menos una influencia directa en el apartado jurídico de los Estados. Para lograrlo, se necesitará una vinculación pública cada vez más envolvente y comprometedora que vincule los intereses de todos en el escenario de la comunicación deliberante y consensuada.

4. Imposibilidad

Si las precondiciones necesarias para la aplicación del discurso ético-político no se encuentran del todo dadas – lo cual ya es una limitante, como lo manifestó el mismo Apel-. ¿Cómo se podría actuar frente a una posible aplicación en el contexto de un mundo precario como el latinoamericano, en el cual se presenta un “mundo de cosas” de sumo cuidado que agudiza, aún más, la situación? Para desarrollar este aparte, se proponen las siguientes preguntas: ¿desde dónde y para quién escriben Apel y Habermas?; ¿el proyecto de la modernidad ilustrada, con todos sus componentes, acaece también en el Tercer Mundo?; ¿los ideales aproximan la realidad hacia su desarrollo o, por el contrario, la olvidan?; ¿el perfil antropológico del hombre ilustrado occidental puede universalizarse?; ¿los estadios más elevados del desarrollo moral son posibles para el hombre que configura la población de América Latina?; ¿las instituciones políticas, económicas, culturales y científicas latinoamericanas están en condiciones de asegurar el discurso ético-político?; ¿tiene el hombre latinoamericano una actitud positiva frente al dialogo como mecanismo de transformación

social?; ¿cuenta el hombre latinoamericano con una formación suficiente que lo capacite para entrar en la dinámica del argumentar?; ¿le interesa al hombre latinoamericano construir una solución cooperativa y co-responsable frente a la problemática social que a todos afecta?; quienes detentan el poder económico, intelectual y político en América Latina, ¿están interesados en construir entramados discursivos públicos y éticos?

Analizar los mecanismos que permitirían la posibilidad de aplicación de la ética del discurso y la comunicación pública en América Latina como una apuesta capaz de aportar a la transformación social que se vive en el continente nos ubica frente al binomio teoría-práctica, con un ingrediente complejo: se trata de una teoría construida en un contexto totalmente distinto al de la práctica en la cual se pretende acoger.

Es claro que el contexto académico y social europeo desde el cual, tanto Apel como Habermas, experimentan y reflexionan la vida, dista mucho de guardar analogías con la realidad del “Tercer Mundo”. Y, si bien centraron sus esfuerzos, al igual que Kant, en mostrar una fundamentabilidad ética trascendental, parece que pensaron en una universalidad incapaz de superar los límites de la sociedad ilustrada:

Es decir, tienen una visión de la historia universal como un progreso hacia la ilustración, o la creación de las condiciones postconvencionales de igualdad o simetría argumentativa ideal en la comunidad de comunicación real del Estado de Derecho (Dussel 1998, 182).

Llama la atención, por ejemplo, que el ascenso a un estadio superior de razonamiento moral, esté “casualmente” relacionado con los ideales de la ilustración occidental (Ibáñez, 1999: 39). La posibilidad de constituir una moralidad cada vez más autónoma y racional, capaz de superar la coerción, el miedo y la dependencia, así como la posibilidad de escalar por estadios evolutivos cada vez más complejos de interacción dialógica y comunicativa, resultan siendo ideales para una gran porción del pueblo Latinoamericano. El perfil político, ético y racional de quienes pueden acceder a la comunidad ideal de comunicación, sea pública o privada, se acerca más a un mecanismo de exclusión, elitista, que a un aliciente de participación y democracia.

A pesar de superar el solipsismo kantiano, tanto Apel como Habermas se quedaron en el aspecto formal y trascendental de la ética, pretendiendo, desde allí, deducir una ética material y responsable, lo cual, el mismo Apel –a pesar de todo su esfuerzo por argumentar el componente B de la ética del discurso– ha reconocido como algo que presenta no pocas dificultades. Según Dussel, “Apel no logrará deducir una ética de la responsabilidad a partir de una ética del discurso” (1998:186). Al partir de un ideal de comunicación universal, con el objetivo de deducir criterios de interacción dialógica real, se corre el riesgo de que dicho ideal, más que jalonar la realidad a su plenitud, la niegue y, paulatinamente, la olvide. De acuerdo con Ibáñez, “en lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio del cual se hace invisible el mismo mundo en cuento mundo contingente” (1999, 29). Estamos frente al problema de la filosofía abstracta, metafísica y estrictamente deóntica que se olvida de las condiciones de una vida contingente, caótica y en constante devenir.

El tema de los ideales es uno de los asuntos provenientes de la modernidad europea y es posible que, en no pocos casos, el ideal haya llevado las condiciones de la vida histórica hacia estadios cada vez más satisfactorios. Lamentablemente, América Latina, en parte paralela al proceso de modernidad, es, su otra cara, en consecuencia, ajena a estos alcances. Al respecto, Brunner señala:

Es vital entender todo esto para luego comprender cómo se difunde la modernidad fuera de su espacio europeo-occidental de origen. De lo contrario, si se insiste en una exclusiva genealogía filosófico-ideal de lo moderno, pronto se ve uno obligado a lamentar que los pueblos hispánicos no hayan tenido una edad crítica. Dicho en otras palabras, que no hayan seguido automática y fielmente el patrón de desarrollo de la modernidad que implícitamente se postula como universal y, por ende, el único válido (Brunner 2001, 245)

El proyecto de modernidad central, proveniente del mundo ilustrado y económico europeo, tiene formas de asimilación de enorme complejidad en la periferia latinoamericana en tanto ocasiona discontinuidades,

rupturas, culturas híbridas, tergiversación de la identidad y, en el peor de los casos, olvido de las necesidades y urgencias propias de la región. Esto “conduciría a una experiencia de modernidad como disfraz que encubre y disimula” (Brunner 2001, 254). Lo cual se debe, en gran medida, a que América Latina no cuenta con las bases intelectuales, culturales, políticas que dieron origen a la modernidad europea.

Pero, también, a los canales a través de los cuales el proyecto moderno viajó del centro a la periferia, pues es evidente que no arribó a través del mundo académico e intelectual, sino por medio de las ofertas del mercado internacional y su descarga publicitaria. En palabras de Brunner, “suele decirse que América Latina se encuentra con la modernidad no a partir de los textos escritos sino de las imágenes de la televisión; no de la mano de Kant sino de Madonna” (Brunner 2001, 253). Con lo cual, es evidente comprender el estado a-crítico y colonizado que vive la región, materializado en su afán por simular el proyecto moderno en las prácticas de consumo, diversión y confort. En otras palabras, la modernidad nos llegó no como aliciente de emancipación, recuperación de lo humano y desarrollo, sino como dispositivo de alienación y dependencia. De acuerdo con Martín-Barbero:

La posibilidad de hacerse naciones en el sentido moderno pasará por el establecimiento de mercados nacionales y ellos a su vez, serán posibles en función de su ajuste a las necesidades y exigencias del mercado internacional. Pero ese modo dependiente de acceso a la modernidad va a hacer visible no sólo el desarrollo desigual, la desigualdad en que se apoya el desarrollo del capitalismo, sino la discontinuidad simultánea desde la que América Latina vive y lleva a cabo su modernización (Martín-Barbero 2003, 205).

Pues no se trata, únicamente, que el afán de modernización descansa sobre una irónica situación de dependencia, sino que en el trasfondo se va construyendo un imaginario sobre lo propio como objeto de atraso, donde lo original y autóctono deja de ser algo constitutivo de la identidad del pueblo, para convertirse en un elemento que obstaculiza y entorpece. Según Martín-Barbero, América Latina deberá pensar “una

modernidad que no se reduzca a imitación y una diferencia que no se agote en el atraso” (2003: 207). En efecto, un proceso de desarrollo y progreso construido desde y para el continente, original, que no niegue su identidad, capaz de interpretar sus tradiciones sin eliminarlas y respetuoso del arraigo cultural.

Por eso, el ejercicio que hace la academia en América Latina por comprender el proyecto moderno presente en la literatura europea con el supuesto fin de traer el mundo ilustrado a la región, resulta igual o más discontinuo en tanto se va construyendo sobre una pretensión de unificar y subsumir bajo una única racionalidad las diferentes temporalidades socio-históricas. Para Dussel, este fenómeno es aún más crítico cuando “la filosofía frecuentemente académica que comenta textos clásicos o temas filosóficos europeos es filosofía de la dominación” (1983: 73). Dominación en el sentido en que la elaboración de la literatura europea y, con ella, su forma de concebir la existencia del hombre, va dirigida, como ya se ha mencionado, a un perfil de persona poco factible para una buena porción del continente.

Es así como se comprenden una de las razones por las cuales la ética del discurso y la comunicación público-política, pensadas y elaboradas en el centro moderno, no encuentran un lugar de aplicación favorable en un contexto de modernidad periférica. “Según esta visión, la modernidad nos viene impuesta desde fuera y, en el proceso de adaptarnos a ella, se generan simulacros y distorsiones. La periferia imita al centro. Le pide prestado un traje histórico que le viene mal y la desfigura” (Brunner 2001, 255). Pensar en entramados de comunicación ético-política en América Latina a la luz de las grandes teorías creadas en el mundo moderno puede conllevar a una deformación del sentido original de las teorías, así como a un escapismo frente a la necesidad de pensar América Latina desde ella misma.

Es por esto que las apuestas de Apel y Habermas, leídas desde América Latina, parecen quedarse en el plano de lo deóntico y formal, en un ámbito donde lo ideal no logra tocar el piso firme de la realidad. El punto de entrada, necesario para construir una ética material y responsable en el Tercer Mundo, donde sea posible pensar y llevar a la práctica acciones de comunicación ética, política y

pública no es la reflexión apriorística, categórica o puramente deóntica, sino la vida misma del pueblo, sus problemas, su contingencia, en este caso, su precariedad.

Pero, ¿qué se entiende por vida precaria?, ¿cuál es la contingencia social, política, económica y cultural de América Latina que la convierte en una tierra poco fértil para hacer posible las apuestas del discurso ético y la comunicación pública? Hay que iniciar por nombrar un aliciente que paulatinamente ha perdido vigencia: América Latina dejó atrás dictaduras militares y gobiernos autoritarios que protagonizaron su historia en otro tiempo. No obstante, hoy existen otros factores que segregan, oprimen y marginan a la sociedad. En primer lugar, el avance de la economía global neoliberal en los países de la región ha degenerado el sentido de justicia social. Poco a poco se han consolidado hegemonías económicas que detentan el poder productivo del continente, configurando una comunidad ideal de productores, cerrada, elitista y celosa. Quienes no poseen el poder económico suficiente, han quedado excluidos de esta comunidad, relegados a la invisibilización, la dependencia y la sobrevivencia cotidiana.

Las estimaciones de pobreza basadas en las encuestas de hogares disponibles hasta 2011 indican que en ese año la pobreza de la región se situó en un 29,4%, lo que incluye un 11,5% de personas en condiciones de pobreza extrema o indigencia. Adicionalmente, encontramos que con la medición de la pobreza relativa según el método convencional se obtienen resultados muy similares entre los distintos países de América Latina. Si se utiliza el umbral del 60% de la mediana del ingreso per cápita, las tasas de pobreza fluctúan entre el 23% y el 33% (CEPAL 2012, 11).

En general, más de la mitad del continente está habitado por personas con preocupaciones urgentes que resolver cada día, tanto para sí como para los suyos: el hambre, el desempleo, la salud y la vivienda.

Por ejemplo, mientras en 2010 en el resto del mundo se pudo registrar una superación del hambre y la pobreza, en América latina y el Caribe las cifras indicaron un retroceso en materia de seguridad alimentaria, volviendo a las cifras de casi dos décadas atrás:

En el Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional del 2009 se mostró cómo en apenas tres años –2006 a 2009– se habían desvanecido los avances logrados en 15 años –entre 1990-92 y 2005-07– período durante el cual se redujeron de 54 a 47 millones las personas con hambre en América Latina y el Caribe. A raíz del aumento de los precios internacionales de los alimentos a partir del 2006 y de la siguiente crisis financiera y económica, en el 2009 el número de personas con hambre en la región se elevó a 53,1 millones de personas, alcanzado los niveles de 1990 (FAO 2010, 11).

El estado de la pobreza en la región está determinado en buena medida por la posibilidad de acceso y de permanencia en un empleo. De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT 2012), en América Latina alrededor de 15 millones de personas en edad laboral se encuentran desempleadas. Ahora bien, de aquellas que si cuentan con un empleo, alrededor del 50% trabajan bajo la informalidad, sin garantías de conservar su empleo y sin prestaciones de ley (salud y seguridad social).

En cuanto a la protección de la salud, el panorama es aún más desalentador. Hablar de protección de la salud implica cumplir con los siguientes criterios: disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad, éstos mediados por un principio de equidad en la atención. En este sentido:

Las políticas de salud de los países de América Latina y el Caribe deben abordar nuevos y viejos desafíos. Los primeros obedecen a las variaciones de la demanda, que exigen nuevas prestaciones y tratamientos. Los segundos reflejan las carencias históricas de la región en materia de equidad en el acceso a servicios de salud oportunos y de buena calidad, escasez de recursos humanos y financieros y articulación de los distintos niveles de atención del sistema de salud y de los subsectores público y privado (CEPAL 2010, 27).

Por último, en relación con el derecho a la vivienda, se encuentra que en América latina existe un alto déficit de vivienda para las familias y la creciente población de la región. Las ciudades están súper

pobladas, de manera que la vivienda popular o social tiene altos índices de demanda y no es suficiente para garantizar su derecho a la sociedad civil; la finca raíz es cada vez más costosa, y los costos están por encima de un 200% superior a su valor real; los subsidios de vivienda son inaccesibles; las políticas de alquileres permiten que se cobren cantidades muy altas de dinero, de manera que las familias más humildes no puedan acceder a un hogar; todos estos, factores que contribuyen al aumento de la pobreza en los países latinoamericanos (UNDP; OHCHR 2004).

La realidad de la región, ilustrada anteriormente, influye en que la resolución de la satisfacción de las necesidades básicas recaiga sobre la sociedad civil, de tal manera que las preocupaciones por un trabajo, un hogar y la alimentación sean muchos más importantes e inmediatas que la participación en una comunidad pública de comunicación ética.

En este sentido, cobra relevancia la siguiente apreciación:

Como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación periférica, donde la experiencia de exclusión es un punto de partida cotidiano –y no de llegada–, es decir, un a priori y no un a posteriori, debemos encontrar el lugar filosófico de nuestra experiencia de pobreza, miseria, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de la comunidad de comunicación hegemónica (Dussel 2005, 155).

Por tanto, quienes tienen la posibilidad de participar en los entramados comunicativos donde se debate la problemática social y se toman decisiones, son aquellos –tal como lo indicó Aristóteles– que tienen las condiciones básicas de vida resultas y que, paradójicamente, construyen soluciones a problemas que identifican racionalmente, pero que no experimentan en su piel.

A lo anterior se suma la baja calidad de educación que reciben niños, adolescentes y jóvenes de los sectores menos favorecidos. El ideal de una cultura ilustrada acontece –si es que ocurre– en contextos privilegiados de la sociedad. Al resto de la población le corresponde conformarse, irónicamente, con una formación mecánica, a-crítica, técnica, rudimentaria y mediocre que, sin lugar a dudas, reproduce la desigualdad. En efecto,

existe un buen número de latinoamericanos que se consideran a sí mismos incapaces de sostener una conversación ligeramente académica con otros: algunos se avergüenzan, otros se enmudecen, un buen número utiliza el lenguaje para la ironía, la mofa, la ofensa o el morbo y muchos otros prefieren huir. ¿Acaso se puede esperar que este tipo de persona tengan la posibilidad de participar en una comunidad de comunicación ética y pública donde se requiere un mínimo de inteligibilidad en el momento del argumentar? Es así como se puede comparar la comunidad ideal de comunicación con la comunidad de los santos para evocar el aire angelical que ahí se respira.

La formación ética, política, democrática y ciudadana, acontece, en todos los niveles, como excusa protocolaria que no logra lo que de ella se espera. Las instituciones educativas, las privadas especialmente, preocupadas más por la mercantilización de su servicio y la seguridad de los estamentos que para ello se requieren, han modelado un tipo de ciudadano obediente, sumiso, resignado, conformista y egoísta, carente de todo tipo de empoderamiento y ajenos al verdadero sentido de la solidaridad. De acuerdo con Giroux:

La nueva filosofía pública posiciona a los estudiantes dentro de un lenguaje de ciudadanía que representa una forma profundamente nociva de educación anticívica. Dentro de esta filosofía educacional intervienen relaciones de poder en la distribución y legitimación de formas particulares de conocimiento, así como la manera de organizar el tiempo y el espacio a modo de educar al cuerpo y estructurar el tipo de carácter moral que acepta las virtudes de la pasividad, la obediencia y la puntualidad como normales y deseables (Giroux 2006, 45).

Llama la atención cómo las directivas de las instituciones educativas monopolizan la comunicación con poder decisorio; cerradas en sí mismas, construyen discursos que responden a intereses estratégicos preestablecidos (Rivera, Jaimes, Pulga 2011). Siendo así, el niño y el joven estudiante quedan excluidos, son ignorados por la comunidad hegemónica de quienes piensan, discuten y administran su educación. Todo lo anterior ha permitido la configuración de una comunidad académica ideal, que como tal, excluye y segrega.

De otro lado, y cada vez más, se han consolidado centros políticos hegemónicos preocupados más por la tenencia del poder que por la transformación social. Muchos de los miembros que configuran la comunidad ideal de productores pertenecen, también, a este grupo. Estos círculos se han configurado como comunidades ideales de acción política que, despreocupadas de toda exigencia ética, utilizan el aparato jurídico –el cual tienen a su servicio– para perpetuar posiciones ventajosas, endogámicas y estratégicas. A quienes resultan excluidos de estas comunidades –ya sea por su falta de formación o por la misma estrategia– se les limita al voto, a la “infecunda” representación, a la resignación y, en el caso de lo más osados, a la invisibilización y al silenciamiento público-político. Es por eso, que, según Dussel, se puede afirmar que “en algunas naciones de América Latina, el sujeto histórico, las clases populares, son también, violentamente reprimidas, desmovilizadas. La conciencia de clase, aunque creciente algunas partes, no aflora en otras” (Dussel 1983, 75).

A manera de ilustración, se citan las palabras del ex vicepresidente de Colombia Francisco Santos que, en el año 2011, en medio del furor de las protestas estudiantiles por el proyecto de reforma a la Ley 30 de Educación Superior, señaló: “ustedes protestan por fuera o van a enfrentarse durísimo con el brazo de represión legal del Estado. Aquí hace falta innovar con armas no letales como esas que les meten volteos a los muchachos; y el muchacho cae y se lo llevan arrestado por interferir con una vía pública. La ley de orden público y la ley de seguridad ciudadana permite esas cosas”¹; así como el caso de cientos de líderes populares que en distintos países del continente se encuentran hoy desaparecidos, cobijados por el terrible ropaje del olvido y la resignada impunidad.

También es necesario –al menos– nombrar a los que han sido afectados por la segregación cultural: los grupos étnicos, los ancianos, los analfabetas, los campesinos, los homosexuales, los afrodescendientes –en algunas regiones–, las víctimas de la guerra y la mujer en menor grado.

1 Estas palabras fueron recogidas en un noticiero de TV y fueron consultas el 15 de abril de 2013, en el siguiente enlace: <http://www.youtube.com/watch?v=QZl5D2-seHo>.

Éste es el rostro del pueblo latinoamericano que ha sido excluido no sólo de la comunidad ideal de productores, de comunicación, de política, de académicos; sino, sobre todo, de la comunidad ideal de vida, y que, desde su silencio, sufrimiento y dolor, interpelan por un mundo más justo. “Irrumpen, entonces, no sólo como excluidos de la argumentación, afectados sin ser parte, sino como excluidos de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente” (Dussel 2005, 170). Es esta la situación precaria, la contingencia, el *modus vivendi* del continente latinoamericano. Y es esta la realidad histórica que cuestiona los ideales de aplicación de la ética del discurso y la comunicación pública en la región. Entonces ¿cómo se soluciona la problemática social que a todos afecta?

Existe un individualismo salvaje de supervivencia. Cada quien lucha todos los días por construir soluciones que salvaguarden su parcela. Estas soluciones son, en buena medida, egoístas, violentas, celosas e inmorales. Y aunque “la participación de los ciudadanos en la elaboración de las decisiones colectivas, a través del discurso público, es uno de los bienes sustantivos que el orden público debe promover” (Ibáñez 1999, 24), buscar salidas conjuntas, unirme con otros, dialogar, cooperar, solidarizarme y corresponsabilizarme en la construcción ético-política de un modo de vida más justo, para muchos, además de quimérico, puede significar su completa eliminación.

Mientras que, para Apel y Habermas, el motivo de preocupación es el *escéptico*, quien de manera mal intencionada, manipuladora y estratégica utiliza el argumento para tergiversar el sentido de la comunicación y la construcción del consenso; para Dussel es el *cínico*, a quien no le interesa el argumento, ni reconocer al otro, pues sólo lo usa como medio para el logro de sus intereses particulares. Agregaríamos, al *realista*, quien no tiene cabeza para pertenecer a una comunidad ideal/real de comunicación, por la sencilla razón de que posee otros asuntos más urgentes que resolver, como, por ejemplo, dar de comer a sus hijos cuando llegue a casa.

Ahora, las problemáticas de marginación social protagonizadas por las instituciones –comunidades ideales– que detentan el poder económico, académico, político y jurídico ponen en tela de juicio la posibilidad de que sean ellas mismas las interesadas en asegurar las condiciones

necesarias para la aplicación del discurso ético y público, sobre todo, en contextos de altísima desigualdad social como lo es América Latina. Por tanto la afirmación de Apel (2005, 316), según la cual “todas las instancias regulativas pueden y deben considerarse necesariamente como mediaciones institucionales de la moral en la compleja realidad de la sociedad moderna”, resulta utópica en contextos sociales donde el poder burocrático que detentan las élites no parece estar dispuesto a perturbar sus seguridades para dar cabida a principios morales, supuestamente, legitimadores de la acción, máxime cuando la legitimación del poder ya está dada, para ellos, en el aparato jurídico que se encuentra a su servicio.

De todos modos, si se diera el caso en que las instituciones accedieran a garantizar las condiciones necesarias para la aplicación de la ética del discurso, esto no aseguraría que sus principios se dieran sin vicio alguno. Según Apel, “no puede discutirse que la institución (con su monopolio de interpretación) ha presupuesto siempre para su realización la función de protección y garantía de la dominación estatal” (Apel 1986, 214). Dejar en manos de la institución la posibilidad de aplicación de la ética del discurso implicaría una contradicción performativa frente a los principios que ésta exige en su fundamentabilidad. En otras palabras, los principios fundamentales de la ética del discurso –ausencia de dominación, igualdad de derechos, deliberación, capacidad de disenso y consenso, libertad, aceptación por parte de todos los afectados, corresponsabilidad, autonomía, reconocimiento del otro, empoderamiento compartido, racionalidad y afectividad intersubjetivada, imparcialidad y ausencia de coerción– se verían, explícitamente, violentados, sobre todo porque “la mayoría de conversaciones tienen el carácter de negociaciones en las que no se discute la capacidad de consensuar las soluciones, sino apoyándose en propuestas ventajosas y amenazas de perjuicios” (Apel 1998, 151).

Hay una diferencia marcada entre la acción comunicativa propuesta en la comunicación ética y pública y la racionalidad estratégica mediada por instituciones: en la racionalidad estratégica es posible remitirse a un objetivo superior previamente establecido por la misma institución como innegociable para construir acuerdos entre las partes; en este tipo de racionalidad es imposible desligarse de una organización de poder

establecida que no puede poner en duda su autoafirmación. En muchos casos, el escenario de este tipo de racionalidad es el privado. En la racionalidad estratégica es posible llegar a consensos entre las partes aún sin estar todos de acuerdo en los efectos colaterales que de tales contratos puedan resultar, es decir, ausentes de exigencia moral.

A modo de conclusión

La realidad social de América Latina, en sus dimensiones económica, política, cultural, jurídica y ética, requiere una reflexión filosófica que no tome el contexto histórico como un *a posteriori*, sino como una condición fundante de todo análisis. Las teorías sobre la ética del discurso y la comunicación público-política, si bien brindan elementos valiosos para reflexionar en torno a la construcción de soluciones pacíficas y mucho más profundas a la problemática del continente, no cuentan con las condiciones necesarias para pensar en su aplicabilidad. Esto se debe, en buena medida, a que su reflexión formal y deóntica avanza paralela a las condiciones de vida real. La filosofía ético-política local tendrá la misión de construir discursos capaces de movilizar prácticas concretas, descendiendo de ese océano de mermelada donde los ideales olvidan la contingencia de los pueblos.

A propósito de la investigación de la cual se deriva el presente artículo se plantea un interrogante: ¿en qué medida la formación del sujeto ético-político podría contribuir a posibilitar las condiciones necesarias de aplicación del discurso ético-público en el continente? Aportaría en gran medida, en tanto su objetivo es formar hombres y mujeres críticos, protagonistas, capaces de participar activamente en comunidades de comunicación real, así como de ser ellos mismos los que convoquen y organicen el debate público. Favorecería la consolidación de una nueva generación de latinoamericanos que superen la inconformidad pasiva y mezquina que pervive en la región para comprometerse mutuamente en la construcción de una comunicación que, en cuanto deliberante y consensuada, se constituye en mecanismo de transformación social. Finalizado este recorrido se espera que las ideas elaboradas sirvan como pretexto para continuar profundizando en la lectura de los autores citados y en los cuestionamientos que en el escrito se proponen.

Bibliografía

- Apel, Karl Otto. 1986. *Estudios Éticos*. Barcelona: Alfa.
- Apel, Karl Otto. 1998. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, Karl Otto. 2005. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Brunner, José Joaquín. 2001. “Modernidad: Centro y periferia. Claves de lectura”. *Revista Estudios públicos* 83: 241-263.
- Dussel Ambrosini, Enrique. 1983. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel Ambrosini, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- CEPAL. 2010. *Población y salud en América latina y el caribe: retos pendientes y nuevos desafío*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- CEPAL. 2012. *América Latina: ayer, hoy y mañana*. Comisión económica para América Latina y el Caribe. Washington: Publicaciones de las Naciones Unidas.
- CEPAL. 2012. *Panorama social de américa latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- FAO. 2010. *Panorama de seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe*. Roma: FAO.
- Giroux, Henry A. 2006. *La escuela y la lucha por la ciudadanía: pedagogía crítica de la época moderna*. México: Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen. 2003. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. 1995. “Ética comunicativa y educación para la democracia”. *Revista Iberoamericana de Educación. Biblioteca virtual de la OEI* 7, 65-91.
- Ibáñez, Alfonso. 1999. “La ética del discurso en América Latina”. *Revista Espiral. Universidad de Guadalajara* 14, 19-48.

- Kant, Emmanuel. 1946. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Argentina: Colección Austral.
- Kant, Emmanuel. 2003. *Critica a la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Martín-Barbero, José. 2003. *De los medios a las mediaciones comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Nomos.
- Rivera, Álvaro Andrés; Jaimes, Diana Carolina & Pulga, César Augusto. 2011. *Sentidos político-morales de la participación de los jóvenes en la escuela*. Bogotá: Universidad De La Salle.
- UNDP; OHCHR. 2004. *Compilación de observaciones finales del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales sobre países de América Latina y el Caribe (1989-2004)*. Santiago de Chile: UNDP; OHCHR.