

ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA ARGUMENTATIVA

Por: Alfonso Monsalve Solórzano
Universidad de Antioquia

1. El problema

Es necesario formular una ética que, partiendo del reconocimiento de las profundas desigualdades y de las diferencias culturales entre los hombres, entre los grupos sociales y entre los distintos países y asociaciones de países de la sociedad contemporánea, postule un método para la resolución de los conflictos reales, que supere, recogiendo sus aportes, las limitaciones del liberalismo político y de la ética discursiva, y que muestre la imposibilidad de un proyecto ético para la sociedad contemporánea desde una perspectiva fundamentalista política como ocurre con las corrientes marxistas todavía en América Latina.

2. El estado actual del debate

En la discusión filosófica ético política desde la caída del campo socialista sobresalen dos vertientes: el liberalismo político de Rawls y la ética discursiva de Habermas.

2.1 Rawls en *A Theory of Justice* (1971), como es bien sabido, plantea la hipótesis según la cual, a partir de condiciones ideales (velo de ignorancia) sería posible acordar un contrato de reglas básicas justas de interacción social que diera vía a una sociedad bien ordenada, puesto que cualquier hombre (para el caso los individuos representativos de las distintas escalas sociales), por el hecho de ser racional, estaría en capacidad de obtener dos principios, el de máxima libertad y el de igualdad y diferencia, (siendo prioritario el primero). Dichas reglas permitirían, como corolario, la formulación y cumplimiento de planes racionales individuales de vida. Es la prioridad de la justicia sobre el bien, en la más rancia tradición kantiana, como lo señala muy bien el filósofo comunitarista Michael Sandel en la introducción de *Liberalism and the limits of Justice* (1979).

Esta concepción produjo una gran polémica en cuyo transcurso se formuló un conjunto consistente de objeciones que se pueden sintetizar en tres:

a) No es aceptable la idea kantiana de que es posible llegar a priori a un acuerdo sobre las reglas básicas de interacción social, es decir, sobre los principios, su jerarquía y su significado, porque nociones como justicia, libertad y bien son confusas y, por tanto, su significado debe ser objeto de construcción social a partir de la interacción. Esta propiedad semántico-pragmática fue señalada por Chaïm Perelman en su *Traité de l'Argumentation* (1958).

b) En su proyecto de sociedad no hay lugar para propósitos comunes basados en un orden moral común, ausencia que convierte a las opciones personales en asunto de decisión voluntaria sin ningún referente grupal o valorativo (ignora que todo individuo pertenece a una comunidad, hecho que media la formación de su identidad, sus valores, sus preferencias, etc) para la toma de decisiones, como lo señala muy bien el filósofo comunitarista Sandel (1979, p. 175s.).

Ahora bien, como lo señalan igualmente los comunitaristas, la prioridad de la justicia sobre el bien, entendido éste por Rawls básicamente como un asunto de decisiones particulares, presupone una concepción de bien común que, en última instancia, es un valor sobre lo preferible, y que define lo que esto significaría para las filosofías liberales: en una sociedad sin propósitos comunes, lo preferible es cada cual tenga su propio plan racional de vida dentro de los marcos fijados por el pluralismo y la tolerancia para obtener la supervivencia social. Desde este punto de vista, la propuesta de Rawls sería autocontradictoria, pues implicaría una concepción de bien común, sólo que se trataría de un bien común presocial.

c) La idea de la sociedad bien ordenada pensada como un sistema equitativo de cooperación de ciudadanos libres e iguales entre generaciones (en donde cooperación significa la coordinación de acciones guiada por reglas públicas aceptadas por todos y por procedimientos que se reconocen también por todos como regulando adecuadamente la interacción) es completamente inalcanzable desde una sociedad escindida por conflictos profundos y muchas veces antagónicos, resultado de la inequitativa distribución de la riqueza y cargas sociales o de los antagonismos culturales. Estos estados de cosas hacen que los individuos se agrupen por intereses comunes y se medien socialmente a través de las clases sociales u otras formas de organización para enfrentar a los otros y solucionar dichos conflictos, no siempre valiéndose de reglas y procedimientos aceptados por todos. Ello hace que la cooperación no sea la regla sino la excepción y que, más bien, el trabajo y muchos otros tipos de interacción expresen relaciones no simétricas, abiertas o sutilmente impuestas y alienadas (en un sentido que explicaré más adelante cuando hable de Habermas).

Rawls recoge estas críticas en una serie de ensayos y en su segundo gran libro, *Political Liberalism* (1993). En estos trabajos cambia su fundamentación para una organización social racional cualquiera a partir de un modelo ideal de contrato social con una posición original con velo de ignorancia, por la fundamentación de las ideas intuitivas básicas de la cultura pública de las democracias constitucionales contemporáneas y, por consiguiente, válida sólo para ellas. La intuición central es que en ellas coexisten individuos y grupos con diversas y, en ocasiones, incompatibles, concepciones comprensivas del mundo y de la vida; es decir, hay un pluralismo razonable en estas sociedades. Ello respondería a la primera objeción.

La nueva perspectiva se basa en las ideas de consenso superpuesto. Este es un consenso político sobre principios liberales de justicia, los cuales ordenarían una sociedad democrático-constitucional desarrollada económicamente y que garantiza un mínimo de distribución de bienes materiales a sus habitantes, por debajo del cual no es posible el ordenamiento.

Los principios de justicia son políticos y no metafísicos, según la expresión de Rawls, lo que quiere decir que no son afirmados como parte de ninguna concepción filosófica, moral o religiosa en particular que dé coherencia y sentido a la acción e interacción en todos los ámbitos de la vida de un individuo o un grupo (concepción comprensiva), sino del acuerdo en torno a principios políticos de justicia, los cuales pueden ser defendidos desde las distintas concepciones comprensivas y para el que es indiferente la defensa que de ellos se haga.

Es así como se explicaría el pluralismo y la tolerancia. Pero, igualmente, el ordenamiento por principios liberales de justicia estaría a la base de todo plan racional de vida (planes que implican, como ya se dijo, concepciones religiosas, filosóficas, éticas y políticas, a veces incompatibles) y permite la acción política de estas sociedades.

En su segundo período, una sociedad bien ordenada, lo sería por cualesquiera principios liberales, y Justicia como Equidad sería la concepción estándar pero no la única de carácter liberal. Una sociedad bien ordenada es un modelo con el que se contrastan las sociedades reales y funciona como una idea regulativa.

Tal sociedad tiene las siguientes características: posee una concepción pública de la justicia aplicada a las instituciones básicas de la sociedad, aceptada por todos o por la gran mayoría y elaborada según principios fundados en creencias razonables; los ciudadanos son libres e iguales y tienen un sentido de la justicia –lo que les permite acordar reglas de interacción imparciales– y un sentido del bien, que les posibilita forjarse planes racionales de vida (en el marco de las reglas de interacción; son sociedades cerradas, circunscritas a los límites de un estado democrático económicamente desarrollado, y a las que se ingresa por nacimiento y se sale por muerte; son estables por razones de justicia y no de prudencia; y finalmente, hay un uso extensivo de la razón pública).

En la versión de justicia como equidad de *Political Liberalism*, se mantienen los dos principios de justicia de máxima libertad y de igualdad y diferencia (Rawls, 1993, p. 5-6)¹ con la prioridad del primero sobre el segundo. Pero además, en el primer principio, hay

1 En la formulación de 1993 estos principios son: a. Cada persona tiene igual derecho a un esquema completamente adecuado de iguales derechos básicos y libertades que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema de iguales libertades políticas, y sólo esas libertades, ha de garantizar su valor equitativo. b. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, han de

a su vez, una nueva jerarquización porque priman las libertades civiles y el derecho a la propiedad sobre las otras libertades y derechos (al menos, es ésta la crítica que hace Habermas a Rawls en su artículo de 1995, cuya respuesta por parte de Rawls en la misma revista no parece satisfactoria). Esta jerarquización acercaría el liberalismo de Rawls a concepciones liberales más radicales (como la de Nozick).

Una distinción tal tiene para Rawls la ventaja de que permite introducir de mejor manera que en *A Theory of Justice* el concepto de bienes primarios. Éstos se entienden como precondiciones de cualquier plan racional de vida y en su estricto orden son: libertades básicas, libertad de movimiento y de trabajo, la posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad, de ingreso y riqueza y las bases sociales del autorrespeto. En esta enumeración se mantiene la prioridad, defendida en 1971, de la libertad sobre los otros bienes. Esto respondería a la segunda objeción, si es que pudiera pensarse que los bienes primarios corresponden a una interpretación (la liberal) del bien común.

Por supuesto, esto supone entender las democracias constitucionales como posibles sistemas equitativos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales o al menos como sistemas cuasi bien ordenados por principios liberales de justicia, en los que se satisfacen razonablemente los derechos y libertades de la primera parte del primer principio. Ello significa que Rawls no considera relevante la tercera objeción.

A mi manera de ver, algunas de las modificaciones introducidas por el último Rawls son más de forma que de fondo: sigue siendo un kantiano que se limita a restringir las condiciones de racionalidad y autonomía aplicadas a una sociedad específica, la democracia constitucional. Es decir, la intuición en la sociedad moderna de los dos principios –que antes eran postulados idealmente mediante la posición originaria a cualquier sociedad– implica ahora que todos los hombres de las sociedades democráticas constitucionales, por el sólo hecho de ser racionales, situados hipotéticamente en la posición original, admitirían dichos principios como básicos, si comparten la posición estándar. En otras palabras, ¡todos los hombres de hoy en esas sociedades, si son completamente razonables, son intuitivamente liberales rawlsianos en política!

Pero además, la teoría permanece inmodificable en otros aspectos centrales respecto a la primera formulación (aunque ahora se postule como uno entre los liberalismos posibles) a pesar de que varíen aspectos relativamente formales como la enunciación de los dos principios respecto a 1971, porque la sociedad bien formada sigue careciendo, desde su concepción, de propósitos comunes basados en una moral común distinta a la moralidad de la indiferencia.

estar ligadas a posiciones y oficios abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, y segundo, han de beneficiar en mayor medida a los miembros menos aventajados (más débiles) de la sociedad. (p. 5-6).

En efecto, los bienes primarios no son otra cosa que la explicitación de los dos principios de justicia; una forma de privilegiar el particular punto de vista del liberalismo político de la primacía de la justicia sobre el bien. Además, como en la nueva versión no responde a la objeción c), sigue siendo pertinente un concepto distinto de bien común, que elabore unos principios con propósitos comunes sobre los cuales se puedan establecer contenidos mínimos de distribución, que den sentido y alcance, y que limiten las reglas de justicia.

Pero hay una consideración adicional que pone en cuestión la concepción de este autor: la sociedad bien ordenada es un modelo cerrado en sí mismo, un ideal que expresaría –según Rawls– la mejor forma de una sociedad democrática constitucional. Pero, y ¿cómo alcanzarlo? Un asunto de las teorías éticas tiene que ver con la manera de acercar una sociedad al modelo que se le propone y cómo manejar en ellas los conflictos.

La suposición de que las sociedades democráticas son casi justas porque tienen un régimen constitucional viable sobre la base de los dos principios (u otros principios liberales) y son cuasi bien ordenadas, implica que la solución a los conflictos requiere, en primer lugar, de la obediencia de la regla de mayorías, y si las leyes se desvían de las normas públicamente reconocidas, entonces existen los mecanismos del tipo de la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Pero, ¿son realmente casi justas esas sociedades? y ¿qué ocurre con aquellas sociedades que no han alcanzado niveles razonables de justicia? Decir que en esta situación las libertades justas pueden ser negadas no es suficiente (Rawls, 1993 p. 598 en español) .

Y de la relación entre las sociedades democráticas constitucionales –que en el fondo serían Estados Unidos, Canadá, Europa Occidental y Central y Japón– con las otras naciones del mundo surge precisamente una limitación importante de la teoría. En efecto, una sociedad bien ordenada tiene la característica de ser una sociedad cerrada y autosuficiente. Se supone que es el paso inicial para luego proyectar el modelo a situaciones más complejas de relación con otras sociedades, asunto que trata en su *Law of Peoples* de 1993.

Allí plantea un consenso liberal internacional compuesto por sociedades bien ordenadas por principios liberales de justicia y sociedades bien ordenadas jerárquicamente por concepciones de bien (como las sociedades teocráticas). Las condiciones de este acuerdo son el no expansionismo y la no agresión injustificada, la no exportación de sus concepciones comprensivas del mundo y el respeto a los derechos humanos entendidos como un mínimo que todo estado decente debe respetar. La enumeración que hace Rawls de estos derechos en el artículo comentado es la siguiente: “los derechos básicos tales como el derecho a la vida y a la seguridad, a la propiedad personal, a los elementos de la regla de derecho, así como el derecho a una cierta libertad de conciencia y el derecho a emigrar” (p. 68).

Este sería el derecho de gentes o derecho de los pueblos, modelo ante el que se contrastaría el derecho internacional existente par mejorara la sociedad internacional.

Ahora bien, la decisión metodológica de arrancar desde una sociedad cerrada y proponer como un acuerdo de segundo orden el consenso internacional, va en contravía de lo que es el mundo actual que, como ya se ha dicho, está completamente interrelacionado tanto en el mercado, que es mundial y no sólo nacional y claramente inequitativo, como en el flujo de la información, el conocimiento, las decisiones políticas, caracterizadas por la dominación y la asimetría, y la existencia de otras culturas y tradiciones.

A nivel internacional, pues, deben plantearse las situaciones de justicia para que realmente se expliciten las intuiciones que están a la base del orden internacional. De lo contrario, se estaría al frente de una concepción etnocentrista que se representa a la parte sin tener en cuenta su necesaria conexión con el todo, a pesar de que postule un derecho de los pueblos que incluye sociedades jerárquicamente bien ordenadas por concepciones comprehensivas de bien, a más de las sociedades liberales.

2.2 Por su parte, Jürgen Habermas plantea una ética discursiva, universalista, formalista y cognitiva (Habermas, 1983).

Se trata de una ética discursiva porque se fundamenta en la así llamada pragmática trascendental que establecería las condiciones necesarias de todo discurso práctico. Dichas condiciones estarían fijadas por los presupuestos argumentativos de orden lógico, dialéctico y retórico señalados por Alexy (Habermas, 1991; versión española de Habermas, 1983). Los supuestos dialéctico y retórico implican condiciones éticas del discurso práctico, en especial, universalidad del auditorio (capacidad de todo individuo para argumentar); simetría (igualdad de condiciones participativas para los dialogantes); sinceridad y no coacción.

Estos presupuestos cumplen con las exigencias definidas para una acción comunicativa, lo que quiere decir que el acuerdo ético orientado al entendimiento es un ejercicio de este tipo de acción.

Los presupuestos fundamentarían el principio U, que sería una norma de argumentación para obtener el acuerdo cuando se trata de regular asuntos polémicos considerando equitativamente los intereses de todos los afectados. U dice: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación **general** para la satisfacción de **cada** particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado” (Habermas, 1991, p. 86).

Por su parte, el principio D, según el cual “una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en

cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (Habermas, 1991, p. 86), es un procedimiento ético discursivo que resulta de U para una situación argumentativa. D permite fundamentar discursivamente una norma, es decir, señalar si es o no válida. Para Habermas D no establece contenidos valorativos sino sólo un procedimiento para hacerlo. Por ello esta ética es formal y dialógica.

De la admisión de U se sigue el universalismo de la propuesta: con este principio

la ética discursiva niega el supuesto fundamental del relativismo ético de que la validez de los juicios morales únicamente pueda medirse según las pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida a la que en cada caso pertenezca el sujeto. Si los juicios morales no pretendieran una validez general, una teoría del desarrollo moral, que trata de señalar vías evolutivas con carácter general, estaría condenada al fracaso desde el principio (Habermas, 1991, p. 142).

La ética discursiva es cognitiva porque U fija un criterio para determinar, procedimentalmente, la verdad normativa. Y también, porque la teoría es indirectamente confirmable, al basar su tesis de la universalidad del juicio moral en la psicología de Kohlberg (Habermas, 1991, p. 137s.).

Esta concepción ha sido criticada desde varios frentes, de los cuales sólo señalaré los que a mi criterio atañen a mi enfoque:

a) El formalismo, rasgo común con el liberalismo político, está expuesto al mismo tipo de críticas: presupone, como en Rawls, unos postulados de contenido valorativo previos a U y a D, porque las condiciones de argumentación que buscan el entendimiento, tales como la sinceridad, la participación libre y simétrica, son ya valores sobre lo que es preferible socialmente y deben cumplirse para lograr una forma mejor, y no solamente eficaz –es decir, estratégica– de comunicación e interacción social. Es de anotar que Rawls en su trabajo de 1995 (p. 170-180) reconoce que toda justicia procedimental implica una justicia sustantiva y critica a Habermas por postular un procedimentalismo puro cuando su concepción está cargada de valores sustantivos como los que acabo de enumerar.

Pero además, porque no basta estar de acuerdo con el procedimiento sino que previamente hay que delimitar el campo sobre lo discutible y lo que ya no vale la pena discutir o es inaceptable socialmente. Y estos marcos de referencia argumentativa son valores morales acerca de lo que es bueno o es justo –no sólo justo procedimentalmente– en una sociedad dada en un tiempo dado. Y esto remite a problemas como el de si hay o no progreso moral (valores morales irrenunciables en la sociedad actual que definen propósitos morales comunes: la superación de la miseria, del atraso, etc.), que un procedimiento solo no puede resolver.

b) Adicionalmente, porque hay que tener en cuenta que las condiciones de simetría, tales como el acceso a igual información y la ausencia de alienación, son imposibles de alcanzar completamente en una sociedad como la nuestra: téngase en cuenta que la alienación, según Marcuse y el propio Habermas temprano, cubre la totalidad de las relaciones sociales, no sólo entre individuos sino, y principalmente, entre clases y otros grupos sociales, debido al papel de la ciencia y la técnica como ideología y el del estado interventor como catalizador de la lucha de clases a favor de las clases y grupos dominantes.

c) Es interesante ver que estas dos últimas críticas problematizan la afirmación habermasiana de que U y D no generan sino que validan normas ya propuestas. Si se aceptan, no sólo no generan sino que únicamente pueden validar un número muy reducido de normas morales, lo que los convierte en principios de bajo rendimiento práctico. Esto es así porque U y D exigen el acuerdo por consenso. Y una cosa es que en la sociedad actual se hayan decantado una serie de principios morales y éticos de aceptación general e irrenunciables, y otra, que todo el mundo la acepte. En una sociedad escindida el consenso sobre valores prácticos es, en muchas ocasiones, imposible. Y, entonces, el consenso como condición necesaria del acuerdo lleva al inmovilismo moral.

Las tesis anteriores cuestionan el postulado de universalidad habermasiano y permiten resolver de manera distinta la característica de validez de las normas, desde el marco de lo que hemos logrado decantar en la historia de la humanidad como valores irrenunciables hacia el horizonte de llenar cada vez más de contenido dichos valores en la interacción.

La moral no se fundamenta en el discurso sino en la práctica de la interacción social. Aprendiendo de nuestros errores hemos logrado tejer acuerdos sobre lo moralmente preferible que sólo se convierten en tales cuando su enunciación y el significado referido prueban su superioridad moral por los efectos sociales que tienen para mantener la supervivencia y mejorar la condición humana, y se da por entendido que cada acuerdo no agota el significado del concepto moral, sino que éste es objeto de permanente construcción.

Pero aun así, este acuerdo no cubre a todo el mundo porque habrá individuos o grupos que no lo acepten. Éstos usualmente son descalificados como sujetos morales, con las consecuencias que potencialmente ello tiene.

d) Ligado a lo dicho se encuentra el asunto de que U y D impiden apreciar en su justa dimensión el papel de la acción estratégica para la resolución de conflictos de justicia en la interacción social.

Ahora bien, Habermas, en sus últimos trabajos, buscando dar cuenta de esas críticas, entiende el derecho actual en las democracias constitucionales de las sociedades

desarrolladas como un instrumento de acción estratégica (por prescribir normas básicas de interacción ligadas a la coerción) que permite la democracia participativa, lugar social que posibilita la acción comunicativa (Habermas, 1992).

Por supuesto, esto es posible porque introduce una distinción entre moral, ética y derecho. Este último no se deriva de la moral ni de la ética; existe más bien, una relación complementaria que permite que el estado se legitime al ganar aceptabilidad voluntaria consciente y universal en un sistema normativo que cambia con el tiempo: “Las normas morales regulan las relaciones y conflictos interpersonales entre personas naturales que se reconocen entre sí como miembros de una comunidad concreta y como individuos irremplazables. Éstas se dirigen a personas que a través de su historia personal se individualizan. Las normas jurídicas, por el contrario, regulan relaciones interpersonales y conflictos entre actores que se reconocen entre sí como miembros de una comunidad jurídica constituida a través de las normas jurídicas” (Habermas, 1992).

La validez del derecho es distinta a la de la moral y a la de la ética porque su legitimidad “se apoya en las normas jurídicas, basándose en diferentes clases de motivos. La praxis legislativa justificatoria necesita una ramificada red de discursos y negociaciones y no sólo de discursos morales” (Habermas 1995, p. 13).

De otra parte, es claro que la democracia participativa es apenas un modelo, un proyecto:

Ésta no es sólo un procedimiento para establecer las mayorías en torno a los acuerdos que legitimen el derecho, sino el espacio para que se articulen los conflictos, se desarrollen los movimientos sociales, se fortalezca la opinión pública y en una palabra se inventen las diversas formas de participación ciudadana, que permiten recrear la complementariedad entre sociedad y estado (Hoyos, 1993, p. 17).

Esto implica ya una interacción histórica y sociológicamente situada y la escogencia de una forma de organización mejor del estado, por tanto preferible a otras posibles, pero también la renuncia a formas de coerción distintas a las establecidas dentro de los marcos fijados por dicha forma. Pero eso no es suficiente: en nuestra época hay sociedades que no han alcanzado estados de democracia participativa y deben utilizar el pacto estratégico (negociación sobre la base del convencimiento de ambas partes de que es más lo que pierden que lo que ganan si no llegan a un acuerdo) y aun, en caso de que éste no sea posible, otras formas de presión, incluida la violencia, para lograrla.

Ello sin contar con que la sola organización como democracia participativa institucionalmente organizada en un estado de derecho de una sociedad no garantiza la solución equitativa de los conflictos mientras los individuos estén alienados y no desaparezcan las grandes desigualdades sociales, las estrategias de dominio y los conflictos

entre culturas, que muchas veces son producidos por la ingerencia de organizaciones internacionales o de terceros. Tampoco resuelve las situaciones de conflicto entre naciones por razones culturales, económicas o políticas mientras no se regulen equitativamente las relaciones internacionales.

3.3 La referencia al marxismo como opción de justicia distributiva puede mirarse desde al menos dos perspectivas, la teórica y la práctica.

De acuerdo con la primera, todos los críticos coinciden en que la teoría del valor formulada por Marx es insuficiente para explicar el capitalismo actual, que está articulado doblemente ya sea sobre un estado que regula (o desregula) el mercado y distribuye (en mayor o menor grado) parte de la riqueza social para asegurar la solidaridad de los trabajadores con el sistema, y el papel predominante de la ciencia y de la técnica en las fuerzas productivas, que posibilita la distribución.

Los actuales marxistas militantes, casi todos habitantes de los países en desarrollo, mantienen todavía que la característica central del capitalismo es –como lo concibió Lenin– el imperialismo basado en el monopolio, el predominio del capital financiero y la existencia de colonias. Sostienen, además, frente al derrumbe de la Unión Soviética y su esfera de influencia, que éste se debió a condiciones subjetivas como la infiltración de la burguesía en los partidos comunistas en el poder. De allí concluyen que aún no ha existido el socialismo y que éste (y el comunismo) siguen siendo una opción válida para el mundo.

Para mí, esta explicación es contradictoria con la propia teoría marxista que exigiría una explicación por causas objetivas del derrumbe. Una hipótesis que comparto es que una economía de guerra rígidamente centralizada, que impedía cualquier tipo de competencia, no permitió el desarrollo necesario de la ciencia y de la técnica en las fuerzas productivas para que generaran la suficiente riqueza social que costeara el aparato militar. Una economía así tenía que desplomarse.

Desde el punto de vista práctico, luego del derrumbe del bloque socialista, pareciera que careciera de importancia analizar este modelo si no fuese porque en los países en desarrollo los marxistas conservan el militantismo, las formas organizativas y los métodos clásicos del leninismo. Desde el punto de vista del tipo de práctica teórica que realizan, su concepción es fundamentalista porque los principios que manejan los convierten en dogmas que no pueden revisarse ni, por lo tanto, superarse. Ello conduce a la intolerancia y a la negación del pluralismo, como es bien sabido, lo que es una consecuencia inaceptable para la sociedad contemporánea, como veremos más adelante.

Esta característica de dogmatismo es igual para las concepciones religiosas.

3. Marco teórico: la teoría de la argumentación

La teoría de la argumentación es el conjunto de procedimientos que tienen por finalidad producir en un auditorio la aceptación de tesis que alguien, al que llamaremos orador o argumentador, presenta para su consideración o el acrecentamiento de la adhesión si ya las acepta. Si el auditorio acepta la tesis que se le propone, se produce un acuerdo. Esta definición presupone que la acción argumentativa es dialógica, requiere de un lenguaje común y de deseo (o la necesidad) de llegar a un acuerdo.

Esta teoría sirve para justificar la toma de decisiones cuando existen varias alternativas posibles. Es, en consecuencia, una teoría de la razón práctica.

Hay argumentación cuando no existen criterios completamente objetivos para determinar algo que se encuentra en disputa. Su método consiste en discernir mediante argumentos, espacial y temporalmente situados, cuál decisión es preferible. Pero en una situación tal, siempre cabrá el argumento en contrario. Ahora bien, esa es, precisamente, la diferencia esencial con la demostración (y con las ciencias empírico-deductivas que se construyen con lenguajes formales), cuya conclusión es inapelable y atemporal. Como dice Hawkings, “uno no discute con un teorema”. Esta diferencia establece la distinción entre “racional” y “razonable” desde un punto de vista teórico. Las conclusiones argumentativas son razonables por oposición a las demostrativas que serían racionales.

La fuerza de un argumento está determinada, en parte, por el auditorio: las características socioculturales de éste deben ser conocidas por el orador para determinar a qué tipos de argumentos es sensible, para no caer en peticiones de principio. Esto determina su eficacia. Pero la validez se produce por la validación del argumento ante un auditorio de orden superior (como las comunidades científicas o las morales).

El auditorio jerárquicamente superior es el denominado “auditorio universal” que sería el conjunto de los destinatarios de argumentos de interés común, que son para Perelman, en principio, todos los seres humanos adultos razonables de una determinada época (Perelman, 1983, p. 41). En realidad, el auditorio universal es una construcción que hace cada orador a partir de lo que él entiende por persona razonable.

A su vez, en cada época, las sociedades tienen un conjunto de creencias más o menos indeterminadas, más o menos contradictorias, que establecen el marco de lo admisible. Es el contexto de cada argumentación particular y fija el significado de lo razonable en el campo social. Perelman lo denomina “sentido común”. Este funciona – argumentativamente hablando – como regla de decisión, a la manera de precedente que se aplica mientras no sea cuestionado. Y quien lo cuestiona debe asumir la carga de la prueba, debe mostrar por qué ha de cambiarse, es decir, debe justificar su punto de vista. Es la

aplicación de la “regla de justicia” postulada por Perelman, según la cual seres y situaciones semejantes han de tratarse semejantemente.

El sentido común se modifica en la medida en que las mejores propuestas van arraigándose en él. El significado de “mejores” se fija estableciendo los criterios de eficacia y validez para el auditorio universal a partir de las teorías científicas, éticas y políticas en conjunción con la experiencia acumulada por la humanidad en el campo de la resolución de problemas y de conflictos. Las distintas propuestas, en los respectivos campos del saber o de la interacción, compiten para ganarse la adhesión del auditorio universal.

El esfuerzo de la ciencia y la filosofía consiste en introducir la coherencia y en describir, explicar, y comprender el mundo. Pero en el campo de la interacción, la racionalidad analítica puede producir una teoría lógicamente impecable que lleve a conclusiones socialmente inaceptables. Por eso el esfuerzo argumentativo se retrotrae a la aceptabilidad de las premisas (Perelman, 1979, p. 213).

Por otra parte, la argumentación en la filosofía práctica se hace sobre la base de conceptos como “bien” y “justicia” que son valores abstractos acerca de lo preferible. Como valores son premisas de la argumentación, es decir, aparecen en el sentido común de cada sociedad.

Argumentativamente hablando, son nociones confusas que resisten distintos tipos de definición, en ocasiones antagónicas. Pero su propia confusividad los hace altamente útiles en la discusión porque permiten obtener acuerdos en tanto se van especificando. Estos acuerdos determinan las bases de las posteriores discusiones y enriquecen los contenidos mínimos aceptados y aceptables de la discusión científica, moral, filosófica, estética, política o de la vida cotidiana.

Ahora bien, todo valor es una “creencia colectiva o individual que determina unos ciertos parámetros acerca de lo que puede o debe ser admitido respecto a los hechos, conductas, acciones o interacciones sobre los que ella se aplica. En este orden de ideas, podemos hablar de valores de verdad, políticos, estéticos, morales, etc” (Monsalve, 1994). A su vez, “una creencia es una idea que es admitida por un individuo o grupo de individuos siguiendo, para hacerlo, determinados procedimientos explícitos o implícitos” (Monsalve, 1995).

4. La hipótesis

Con una ética, que denomino “argumentativa” porque utiliza como guía metodológica la teoría de la argumentación presentada por Chaïm Perelman, es posible superar las limitaciones señaladas a Rawls y Habermas, salvando sus contribuciones.

Esta ética debe ser históricamente situada, refutable en principio y debe pretender su validez a partir de la noción de progreso ético.

5. Elementos para una ética argumentativa

Entenderemos la ética como el conjunto de teorías que trata sobre los valores abstractos de bien y de justicia. En tanto valores abstractos son nociones confusas que expresan creencias destinadas al auditorio universal. Se trata, entonces, de fijar los criterios de admisibilidad de esas creencias por parte de este auditorio.

5.1 La ética argumentativa pretende valer para los hombres de nuestra época. Presupone su capacidad de actuar razonablemente, es decir, que puede decidir cursos de acción sobre la base de argumentos fuertes en el intercambio dialógico. La fortaleza de un argumento se desprende especialmente de la experiencia y la práctica social, así como de la capacidad crítica y de aprender de los errores. Pero es importante señalar que los hombres no actúan siempre sobre la base del mejor argumento sino que recurren con frecuencia a la fuerza y la violencia para imponer su punto de vista.

Presupone también que el hombre actual es sujeto moral, es decir, capaz de distinguir entre lo bueno o malo, justo o injusto, y de actuar, en principio, sobre la base del bien y la justicia. Para hacerlo, recurre a la argumentación ética, buscando los argumentos más fuertes para su acción moral.

Como individuo es capaz de diseñar planes razonables de vida de acuerdo con sus intereses propios y teniendo en cuenta para ello, la existencia de otros individuos con proyectos similares o incompatibles, para buscar el disfrute de los bienes materiales y/o espirituales que la sociedad produce; bienes que pueden responder o no a verdaderas necesidades o posibilidades (por oposición a las falsas necesidades y posibilidades que la sociedad de consumo crea).

Esto genera cooperación mutuamente autointeresada y conflicto. Se trata de acción estratégicamente razonable, basada en una razonabilidad estratégica (llamada por Habermas racionalidad estratégica), en la que el uso de la fuerza no se descarta.

Como individuo también es capaz de coordinar sus acciones mediante acuerdos argumentados para generar cursos de acción cooperada voluntaria, solidaria, mutuamente ventajosa y que renuncia al uso de la fuerza.

Para eliminar el relativismo moral extremo que igualaría todas las propuestas, es necesario limitar la característica argumentacional de que a todo argumento le cabe(n) argumento(s) en contrario. Para hacerlo, introduciré la hipótesis (defendida por muchos

filósofos) de que así como existe un progresivo dominio de la naturaleza, también la humanidad ha progresado en la dilucidación de las cuestiones básicas de la interacción social, o lo que es lo mismo, que hay progreso moral.

Esto fija las condiciones mínimas de aceptabilidad de una propuesta moral para el auditorio universal: ella debe partir de las características de la sociedad actual y debe recoger los acuerdos mínimos existentes en el mundo sobre estos valores y buscar que ganen en contenido para que redunden en beneficio de los hombres y la sociedad.

5.1.1 El mundo actual se caracteriza por un desarrollo desigual de la economía industrial en un mundo cada vez más interrelacionado y universalizado, en el que el conocimiento científico técnico prima sobre otras formas de saber y en el que los países más desarrollados aplican de manera sistemática y creciente ese conocimiento en sus fuerzas productivas hasta convertirlas en el factor dominante de su desenvolvimiento económico. Esto ha hecho que en esos estados se produzcan niveles de riqueza sin precedentes que han elevado el nivel de vida de los trabajadores y de los empleados mediante la acción de un estado interventor que además media y permite controlar las crisis económicas recurrentes. Todo ello legitima el sistema productivo en un estado de derecho democrático que goza de aceptación, al alto precio de la alienación generalizada y de la despolitización real de la inmensa mayoría de la población. Como se ve, comparto en este punto el diagnóstico de Marcuse y del temprano Habermas.

Otros países y regiones no han logrado desarrollar su economía y la mayoría de su población es ignorante y pobre. En esos lugares se depende en gran medida de la economía y de las decisiones económicas y políticas de los estados industrialmente avanzados y de organismos internacionales que les imponen sus criterios. Estas naciones tienen todas las desventajas y casi ninguna de las ventajas de las sociedades avanzadas.

5.1.2 Pero la universalización del mundo y del conocimiento han revolucionado también los valores que profesa o comienza a profesar la humanidad. Se defiende el derecho a una vida digna para todos y sabemos hoy que son preferibles el pluralismo, la tolerancia, la democracia, el respeto a los derechos humanos, el bienestar económico, etc. A nivel mundial se ha avanzado en la formulación universal de los derechos humanos, y éstos han ido desglosándose, es decir, concretándose, llenándose de contenido y aceptándose por la comunidad internacional en sus organismos representativos. A este conjunto de valores universales y acuerdos los llamaré “bien común”.

Se avanza en la construcción universal de acuerdos sobre su significación y aplicación. Son valores y acuerdos irrenunciables, un punto de no retorno en la interacción social, pues no podemos concebir una sociedad mejor sin ellos y, en cambio, toda sociedad mejor deberá construirse sobre su aplicación y desenvolvimiento. Y además, en mayor o menor medida, forman parte del sentido común de la época y su aplicación constante logra

educar a las personas comunes y romper, en sectores cada vez más amplios, la pobreza y la trampa de la alienación.

5.1.3 En estas condiciones, sólo serían aceptables en la interacción social, argumentos en contrario que no conduzcan a un retroceso en los acuerdos éticos y políticos (basados o al menos compatibles con esos principios éticos) fundamentales, es decir, con el bien común.

La noción de bien común por su parte, como se sigue de lo dicho, se sintetiza en el concepto de vida digna y el derecho que tiene cada uno a realizarlo. Una vida digna permite el disfrute de los bienes materiales y espirituales que satisfagan las verdaderas necesidades y posibilidades de un individuo. El fin último de la sociedad contemporánea es lograr que todos los hombres tengan la posibilidad de acceder a la vida digna.

Los bienes materiales y espirituales se concretizan en: a) los derechos y libertades individuales, b) los derechos políticos, c) los económicos y de bienestar referentes a la distribución equitativa de la riqueza social y d) los de preservación de la especie y del planeta.

a), b) y d) tienen con c) la siguiente relación extraída de la experiencia acumulada de la humanidad: sin a) y b), c) produce una sociedad con individuos moral y espiritualmente mutilados y su gobierno es un régimen totalitario. a) y b) sin c) configuran una sociedad profundamente desigual. Por otro lado, si d) no se cumple, el futuro de todos está comprometido. Por lo tanto, se debe garantizar c) para todos y simultáneamente despegar a), b) y d).

Dentro de b) se deben resaltar el pluralismo, la tolerancia y el debido proceso como condiciones del uso de las libertades y derechos del tipo a) y b). De aquí se sigue la superioridad del estado democrático que garantiza o permite garantizar estos tres valores.

La tolerancia y el pluralismo (que desde el punto de vista argumentativo simplemente son consecuencia de la imposibilidad de construir una concepción filosófica, ética o política que supere el argumento en contrario) tienen un doble límite: por un lado, no son tolerables las actividades violentas de quienes quieren destruir o impedir organizar una sociedad pluralista en un estado democrático; tampoco se pueden tolerar las actividades de quienes haciendo un uso de las posibilidades de la sociedad democrática para su propio beneficio, no contribuyen en la solución de los graves problemas de distribución que aquejan a grandes sectores de la humanidad. Esto significa que a) y b) no pueden ser obstáculo para c).

Un problema en c) es qué se entiende por distribución equitativa de los bienes materiales y espirituales. Es una noción confusa a la cual es necesario buscarle una estrategia de definición. Propongo que dicha definición se fije no a partir de criterios máximos de

distribución (como el marxista, según el cual, cada quien recibe lo que necesite y ofrece el máximo de su capacidad) sino a partir de mínimos aceptables.

El concepto de “mínimo aceptable” expresa un sentido débil de “distribución equitativa” que manifiesta la necesidad de asegurar un mínimo de reparto de cargas y de beneficios a todos los hombres. El sentido fuerte

tendría que ver con aquel reparto que es el máximo socialmente deseable y que puede funcionar como idea regulativa, como aquello a lo que sería aconsejable tender (...) Lo importante de formular un concepto de distribución mínima aceptable es que permitiría la formulación de distintos máximos, de los cuales uno sería socialmente adoptado en etapas posteriores a través del acuerdo social argumentado bajo las nuevas condiciones de distribución que produciría la distribución mínima aceptable (Monsalve, 1995, p. 23).

El mínimo aceptable de la sociedad contemporánea consistiría en asegurar a todos el derecho a la vida, la seguridad social, la vivienda, la educación, la cultura, el trabajo y el disfrute del tiempo libre, de acuerdo a los estándares básicos actuales, y a vivir en un estado democrático que garantice a cada uno las libertades individuales y políticas y el debido proceso. Generalmente no se ha alcanzado este mínimo.

De hecho, se presentan, en muchas situaciones, imposiciones de un individuo o de un grupo sobre otro(s) sin ninguna clase de aceptabilidad explícita o implícita por parte de este(os) último(s) o, un acuerdo, que llamaré mínimo, sobre reglas de interacción, y que puede ser o no compatible con el acuerdo mínimo aceptable.

5.2 En una sociedad escindida, el contrato estratégico, entendido como el acuerdo en el que las partes fijan de consuno reglas y mecanismos, cuyo resultado objetivo es el recorte de las diferencias, ha probado ser útil sobre la base del reconocimiento por cada una de ellas de que es más lo que pierde si no coopera que lo que gana si lo hace. El uso de este mecanismo permite una vía para la obtención del bien común, cuando de su aplicación resulta el mejoramiento de al menos uno de sus aspectos al que no tenían acceso algunos individuos o comunidades sin que por ello alguien deje de usufructuar razonablemente los bienes que posee. Su lugar es el estado de derecho democrático y los organismos internacionales establecidos.

Dicho contrato no excluye el uso de la fuerza y aun el de la violencia si se cumplen las siguientes condiciones: si hay una violación ostensible y grave del bien común (condición de moralidad) que no ha podido resolverse por la vía del derecho de un estado democrático y del derecho internacional (condición de juridicidad) y que cuenta con el apoyo de la mayoría de los afectados por la violación (condición de democracia).

5.3 Se puede fijar ahora el alcance de la autonomía y responsabilidad de cada individuo en cuanto sujeto moral, como miembro del auditorio universal. Es un individuo

–históricamente situado–, “incrustado en una red de relaciones sociales que le crea identidades y antagonismos y le fija el marco de su interacción”, pero que tiene, dentro de ese marco, intereses propios, “que discierne argumentativamente sobre planes particulares de vida teniendo en cuenta no sólo razones estratégicas sino de solidaridad desinteresada y puede contribuir a la consecución del bien común cumpliendo con sus obligaciones sociales” (Monsalve, 1994, p. 20).

Así las cosas, la moralidad de una acción o curso de acción se establecería así:

Si se trata de un curso de acción individual que no presuponga inmediatamente la interacción, será moralmente bueno si no viola lo moralmente aceptable en situaciones semejantes, es decir:

a) si aplica el acuerdo existente, si éste es compatible con el mínimo aceptable. O,

b) si está en el campo de lo aceptable y es susceptible de universalizarse, aunque no haya acuerdo todavía sobre ese tópico en el auditorio universal.

En cuanto a las reglas morales y políticas de la interacción social, han de buscar, preservar y aumentar el bien común mediante la búsqueda dialógica que permite el acuerdo de lo aceptable a partir de lo ya aceptado y que es irrenunciable, avanzando en la fijación de significados compartidos de esas nociones confusas y haciendo uso legítimo de la fuerza si fuere necesario. Si esto es así, tendríamos que:

a) Si un curso de acción ética o política está reglado y la regla no ha sido impugnada, se actúa de acuerdo a ella.

b) Si está reglado y la regla se rechaza o problematiza, puede ocurrir que:

b₁) Se viole el mínimo aceptado buscando hacer retroceder el mínimo aceptable, entonces, es permitido obligar a la parte cuestionante a actuar de acuerdo con la regla.

b₂) Se impugne el mínimo aceptado pero no el mínimo aceptable (es decir, se busque mejorar el mínimo aceptado para obtener, así sea parcialmente, el mínimo aceptable). Se intenta llegar a un acuerdo y es legítimo el uso de la fuerza por parte de los más débiles, con las limitaciones señaladas, para alcanzarlo.

b₃) No existe un mínimo aceptado. Es legítimo, para los desfavorecidos con la situación, presionar y usar la fuerza con las restricciones impuestas por un mínimo aceptado en el marco del mínimo aceptable.

Bibliografía

- APEL, Otto. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- BAYNES, Kenneth. (1985), *The Liberal / Communitarian Controversy and Communicative Ethics*. En: *Philosophy & Public Affairs*, No 3.
- BOBBIO, Norberto. (1984), *Il Futuro della Democrazia*. Torino: Giulio Einaudi Editori. (Edición en español: *El futuro de la democracia*. Bogotá: FCE, 1992).
- CASANOVAS, Pompeu & MORESCO, Juan José (Eds). (1994), *El ámbito de lo jurídico*. Barcelona: Crítica.
- CAMPS, Victoria. (1989), *Ética, retórica, política*. Barcelona: Crítica.
- (1989), *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 3t.
- (1991), *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa.
- CONSTANT, Benjamin. (1988), *Del espíritu de la conquista*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela. (1990), *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- (1993), *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- DANIELS, N. (Ed). (1989), *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press.
- DWORKIN, Ronald. (1977), *Taking Rights Seriously*. Cambridge. (Edición en español: *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989).
- (1993), *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- GUISÁN, Esperanza (coord). (1988), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos.
- GUTMAN, Amy. (1985) *Communitarian Critics of Liberalism*. En: *Philosophy & Public Affairs*, No 3.
- HABERMAS, Jürgen. (1991), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. 1983. (Traducida al español como *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985, con segunda edición en 1991. Las referencias bibliográficas se harán con base en la 2da. edición española).
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2t. (Edición en español: *Teoría de la acción comunicativa* (I y II). Madrid: Taurus, 1985).
- (1991), *Necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- (1992), *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts*

und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt, a M, Suhrkamp; citas traducidas por Guillermo Hoyos Vásquez y Francisco Cortés Rodas.

- (1993), **Estado de derecho y democracia**. En: *El Colombiano, Dominical*. Medellín 21 de mayo de 1995.
- HÖFFE, Otfried. (1988), *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Alfa.
- (1995) Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political Liberalism. En *The Journal of Philosophy*. Volume XCII, No 3, March 1995.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. (1986), *Los intereses de la vida cotidiana y la ciencia*. Universidad Nacional, Bogotá.
- (1993), **Ética discursiva, derecho y democracia**. En: *Análisis Político*, No. 20, sep-dic. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional. Bogotá.
- McCARTHY, Thomas. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- MacINTYRE, Alasdair. (1984), *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. (Edición española: *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987).
- (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press.
- MONSALVE, Alfonso. (1992), *Teoría de la argumentación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- (1995), **Ética argumentativa**. En: *Estudios de Filosofía* No. 8. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- (1994), *Ética y auditorio universal*. Ponencia presentada al XII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá.
- MOTTA, Cristina (Compiladora). (1995), *Ética y conflicto*. Bogotá: TM Editores y Ediciones Uniandes.
- MUGUERZA, Javier. (1990), *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- NOZICK, Robert. (1988), *Anarchy, State and Utopia*. New York. (Edición española: *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1988).
- PEREDA, Carlos. (1994), *Vértigos argumentales*. Universidad Autónoma de México. Barcelona: Anthropos
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1983), *Traité de l'Argumentation*.

La Nouvelle Rhétorique. , Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles 4e éd. (1ère PUF. Collection Logos, 2 vol. Paris, 1958.)

- PERELMAN, Chaïm. (1963), *Justice et Raison*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- (1976), *Philosophie Morale*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles. 2ème éd. (1ère 1967).
- (1976), *Droit, Morale et Philosophie*. LGDJ, Paris: 2ème éd. revue et augmentée (1ère éd. 1968).
- (1969), *Logique et Morale*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- (1970), *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- (1976), *Logique Juridique - Nouvelle Rhétorique*. Paris: Dalloz.
- (1977), *L'Empire Rhétorique - Rhétorique et Argumentation*. Paris: J. Vrin.
- (1979), **The Rational and the Reasonable**. En: GERAETS, Theodore (ed). *Rationality Today*. Ottawa: The University of Ottawa Press.
- (1984), **Les conceptions abstraite et concrete de la justice**. En: *Essais Critiques sur la Philosophie Politique de John Rawls*. Publiés sous la direction de Jean Ladrière et Philippe Van Parijs. Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain la Neuve.
- RAWLS, John. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. (Edición española: *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE, 1993).
- (1985), **Justice as Fairness: Political not Metaphysical**. En: *Philosophy and Public Affairs*. No. 3.
- (1986), *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- (1987), **The Idea of an Overlapping Consensus**. En: *The Oxford Journal Legal...* 7 (1) 1987.
- (1988), **The Priority of Right and the Ideas of the Good**. En: *Philosophy and Public Affairs*. No. 3.
- (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1993), **The Law of Peoples**. En: *On Human Rights*. New York: Shute, St / Hurley, S. (eds), 1993.
- (1995), **Replay to Habermas**. En: *The Journal of Philosophy*. Volume XCII, No 3, March, 1995.

- RORTY, Richard. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge. (Edición española: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991).
- (1992), *La primacía de la democracia frente a la filosofía*. En: VÁTTIMO, G. (edit). *La Secularización de la Filosofía. Hermenéutica y Posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- SANDEL J., Michael. (1979), *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- (Ed). (1994), *Liberalism and its Critics*. New York University Press, New York.
- SARTORI, Giovanni. (1981), *The Theory of Democracy Revisited*. Part One. New York: Chartham House Publishers. (Versión en español: *Teorías de la democracia. I. El Debate contemporáneo*. Buenos Aires: Rei, 1990).
- TAYLOR, Charles. (1985), *Philosophical Papers*. Vol I & II. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989), *Sources of Self, The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994), *La Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- THIBAUT, Carlos.(1992), *Los Límites de la Comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- TUGENDHAT, Ernst. (1988), *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica.
- WALZER, Michael. (1987), *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books. (Edición en español: *Esferas de la justicia*. México: FCE, 1994).
- WELLMER, Albrecht. (1986), *Ethik und Dialog*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Edición en español: *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994).
- WILLIAMS, Bernard. (1958), *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad de Valparaíso, Chile. No. 38 (sem 1 y 2). Ronald Dworkin. Estudios en su Homenaje.

ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA ARGUMENTATIVA

Por: Alfonso Monsalve Solórzano

*ÉTICA *PERELMAN *HABERMAS
*RAWLS

RESUMEN

Se aplica la idea perelmaniana de valor como una noción que, aunque confusa, permite el acuerdo del auditorio universal (el conjunto de individuos adultos y razonables), con el propósito de presentar una ética que, de una parte, supere las limitaciones del liberalismo rawlsiano fundamentado en el constructivismo kantiano, y de la otra, critique por limitadamente practicable el modelo puramente dialógico de Habermas. Todo esto, no obstante, salvando las contribuciones que estos dos pensadores aportan para resolver conflictos éticos y políticos en el mundo actual.

La ética argumentativa aquí presentada defiende el acuerdo entre pretensiones rivales de justicia como resultado de la acción estratégica tanto como de la acción comunicativa, sobre la base de un concepto de progreso moral entendido como un punto de no retorno encarnado en la concepción de los derechos humanos y su desarrollo en la sociedad contemporánea.

ELEMENTS FOR AN ARGUMENTATIVE ETHIC

By: Alfonso Monsalve Solórzano

*ETHICS *PERELMAN *HABERMAS
*RAWLS

SUMMARY

Perelman's Idea of value is applied as a notion that, though obscure, makes agreement possible within the universal audience (the set of present day adult reasonable individuals), in order to, on the one hand, propose an ethic that overcomes the limitations of Rawls' liberalism, founded on Kantian constructivism, and, on the other hand, criticize Habermas' purely dialogical model as being scarcely applicable. Nevertheless, this is achieved while conserving the contributions made by both philosophers in solving the ethical and political conflicts of the present world.

Argumentative ethic, as here presented, asserts an agreement between rival claims of justice as being the result both of strategic and communicative action, based on a conception of moral progress, understood as a point of no return which embodies the conception of human rights and their development in contemporary society.