

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



La aproximación contextualista de la moral

The Contextualist Approach to Morality

Mark Hunyadi

Institut Supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain-La-Neuve, Bélgica

Resumen

Este artículo es parte de un programa de investigación que modifica el prisma tradicional del fenómeno moral. Esboza aquí diez puntos que caracterizan el contextualismo como un nuevo enfoque de la moral basado en la experiencia moral de los actores en primera persona, y no como una nueva teoría moral basada en principios filosóficos. No es una teoría normativa, porque no ofrece un principio que oriente directamente la acción. El contextualismo debe ser calificado rigurosamente como un enfoque moral y no como una teoría, que busca mostrar el fenómeno moral en toda su complejidad concreta a partir de la experiencia de los actores, siempre referida en última instancia a su identidad, indisolublemente fáctica y contrafáctica.

Palabras claves: moral, contexto, actores, crítica, normatividad.

Abstract

This article is part of a research program that modifies the traditional prism of the moral phenomenon. It outlines here ten points that characterize contextualism as a new approach to morality based on the first-person moral experience of actors, rather than as a new moral theory based on philosophical principles. It is not a normative theory, because it does not offer a principle that directly guides action. Contextualism must be rigorously qualified as a moral approach and not as a theory, which seeks to show the moral phenomenon in all its concrete complexity starting from the experience of the actors, always referring ultimately to their identity, indissolubly factual and counterfactual.

Recibido: 28-10-2021. Aceptado: 2-12-2021



Texto traducido del original con la aprobación del autor y del editor del texto en francés: Hunyadi, M. (2015). L'approche contextualiste en morale. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 284, 39-52. La traducción fue realizada por Cristóbal Balbontin, Ricardo Salas, Mario Samaniego y Harold Dupuis.

Mark Hunyadi, Doctor en Filosofía por la Université de Genève (Suiza) y autor de numerosos libros de filosofía, trabaja como professeur de philosophie sociale, morale et politique en la Université catholique de Louvain, Bélgica.

Contacto: mark.hunyadi@uclouvain.be

Cómo citar: Hunyadi, M. (2022). La aproximación contextualista de la moral. *Revista Stultifera*, 5(1), 21-34. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-02.

Keywords: moral, context, actors, criticism, normativity.

Si queremos hablar de un auténtico “giro contextual” en la moral, tal como se habla de un “giro lingüístico” en la filosofía, habría que distinguirlo de una simple “nueva sensibilidad al contexto” que habría surgido producto de la creciente complejidad sobre nuevos problemas a los que nos vemos enfrentados, en particular, por los desarrollos de las ciencias de la vida, por la creciente influencia de las nuevas tecnologías o por la convivencia multicultural característica de nuestras sociedades abiertas. La creciente importancia concedida al contexto, que Hubert Faës (2014) diagnostica con acierto, si no quiere reducirse a la simple *contextualización* de normas, por lo demás abstractas y descontextualizadas, y si no quiere representar un simple movimiento pendular de reacción contra los excesos de una moral racional de principios¹, debe poder expresarse en una visión de conjunto sistemática y, como tal, debe constituir un verdadero programa de investigación que modifique profundamente nuestra aprehensión del fenómeno moral. Es este programa el que quiero esbozar aquí, para mostrar que la irrupción del contexto no se limita a aportar un exceso de complejidad en las normas demasiado generales, sino que corresponde a una aproximación metodológica que *acaba* transformando nuestro concepto tradicional de ética. La razón por la que el contextualismo no propone una nueva *teoría* moral, sino un nuevo *enfoque* de la moral, quedará clara al final del artículo.

1. El primer punto rige todos los demás, y constituye la justificación fundamental de un enfoque contextualista de la moral. Se trata del compromiso metodológico de abordar el fenómeno moral *desde la perspectiva de la primera persona*, es decir, desde la perspectiva del propio actor moral, *y de ceñirse a ella* a lo largo de toda la investigación moral. Esto significa que la noción de *experiencia* moral, es decir, todo lo que el actor experimenta en primera persona, debe contener su pleno significado, su alcance y su riqueza. Faës tiene razón al decir que la moral se refiere a la acción, pero no solo a ella. También concierne a la reflexión, a los juicios, a las evaluaciones, a los sentimientos como la indignación o la admiración, a las prácticas como el reconocimiento, a los discursos de justificación, de aplicación o de exhortación; en fin, la experiencia moral es un conjunto complejo de dimensiones que el actor no jerarquiza, es decir, no hay

ninguna experiencia más moral que otra. Estar indignado por el comportamiento de un político o reflexionar tranquilamente sobre la legitimidad de la eutanasia son experiencias igualmente morales en cuanto todas son igualmente constitutivas del fenómeno moral tal y como lo experimenta el actor en primera persona.

Ahora bien, es un rasgo común de las *teorías* morales (en el sentido que Faës da también a esta palabra: la teoría expresa el punto de vista del estudioso o del filósofo sobre una realidad que observa desde fuera, en tercera persona) el hecho de que *seleccionan*, dentro de toda esta paleta multicolor de la experiencia moral, un aspecto que distinguen como *el* fenómeno moral por derecho propio. Así, el fin para Aristóteles, el deber para Kant, la responsabilidad para Levinas, la comunicación para Habermas o el reconocimiento para Honneth llevan a cabo una ordenación selectiva de este tipo dentro de la experiencia moral; en consecuencia, se separan de ella como totalidad, desde el momento mismo en que afirman la necesidad de partir del rasgo seleccionado (es decir, el deber, la comunicación, el reconocimiento, etc., son efectivamente experiencias morales; una teoría sin relación con la experiencia moral sería tan absurda como la música sin sonido); sin embargo, truncan la rica gama de esta experiencia en favor de un solo registro, operando así una verdadera *metonimia moral*: eligen una de sus partes como representante del todo. Se trata de una verdadera abstracción en el sentido de Marx: separar lo que está orgánicamente vinculado y después sustituir la representación parcial de la realidad por el todo.

Esta sustitución de una parte por el todo es la característica del pensamiento *teórico*, que presenta la realidad (la realidad moral como cualquier otra) desde la perspectiva de la tercera persona. En consecuencia, ya no es la *experiencia* del actor la que se pone en primer plano, sino *algo* de la experiencia del actor que el *filósofo* decide poner en primer plano, lo que obviamente es muy diferente. El resultado es una disyunción de puntos de vista, en la que el teórico pierde el punto de vista del actor, que, en su vida natural, sigue viviendo su experiencia moral en todo el abanico de sus posibilidades; mientras que el *teórico* vuelve a un fuero reservado que reduce la experiencia moral al laboratorio de su pensamiento. De este modo procede la abstracción teórica, que la adopción metódica del punto de vista de la primera persona pretende evitar, pues ello significa precisamente mantener viva todas las facetas de la experiencia moral tal y como el actor

es susceptible de vivenciar dicha experiencia sin ninguna jerarquía que el filósofo establezca. La aproximación metodológica del contextualismo no es, pues, una elección arbitraria, nacida del capricho de un experimento del pensamiento filosófico; al contrario, resulta de la firme voluntad de mantener intacta la totalidad de la experiencia moral de los actores, y de no desconectarse nunca de ella, por miedo a cometer el pecado de la abstracción, cuyo resultado es, por lo general, informarnos más de lo que la moral *debería* ser a los ojos del filósofo que de lo que esta *es* para el actor.

2. El actor está primariamente abierto al contexto. Toda *experiencia* (y no solo toda acción), en el sentido de todo lo que experimenta el actor, está indisolublemente ligado al contexto de esta experiencia. Tal es la razón fundamental que orienta el contextualismo tal y como lo he esbozado en mi libro *El hombre en contexto* (Hunyadi, 2012). Para prevenir la objeción comúnmente sostenida de relativismo, observemos que este contextualismo, metodológicamente fundado en la adopción de la perspectiva del actor, no tiene nada que ver con un contextualismo teórico o *de tercera persona* que, con el pretexto de la pluralidad irreductible de las costumbres observadas, las declara moralmente equivalentes, o en todo caso indecidibles en cuanto a su valor moral respectivo. Esta forma negligente de contextualismo conduce, en efecto, a un relativismo absurdo, autorrefutado y, por tanto, indefendible. En cambio, se trata de un contextualismo en *primera persona*, que parte del contexto porque es el lugar original de la experiencia de los actores. Como actores morales no lo observan, sino que lo experimentan y viven en él. La postura teórica ante el contexto es ciertamente siempre posible (del mismo modo que uno puede observarse a sí mismo en tercera persona), pero no puede ser una disposición *práctica*: para adoptarla, habría que dejar el papel de actor y suspender la actuación. El relativismo no es posible en primera persona, porque esta debe actuar inevitablemente; solo puede ser una postura intelectual de la tercera persona² y, por tanto, nunca puede ser más que un relativismo teórico.

3. ¿Qué encuentra el actor en su contexto? Encuentra dos cosas de naturaleza muy diferente, una fáctica, la otra contrafáctica, pero tan indisolublemente entrelazadas como el significado con la palabra que lo expresa. Por un lado, encuentra *lo que es* (que es como la materialidad del signo), y que se le impone objetivamente (todo el mundo tal como es, material, histórico, social y cultural), y, por otro, todas las *expectativas de*

comportamiento que se derivan de este (que son como el significado). Este es un punto esencial: comprender que la facticidad de lo que es conlleva la contrafacticidad de lo que debería ser. Así, un picaporte no es solo un objeto material, sino que esconde una forma de exigencia que hay que saber cumplir si uno quiere orientarse correctamente en el mundo (en este caso, saber abrir una puerta). Así, desde el nivel más básico de la materialidad, la factualidad del contexto que nos rodea está impregnada de contrafactualidad, que puede describirse aquí como expectativas de comportamiento.

Este carácter prescriptivo del contexto se pone de manifiesto en los denominados *operadores de contrafactualidad*, que indican explícitamente lo que hay que hacer: desde los pictogramas de todo tipo y las simples señales hasta los mandatos de los padres y todas las normas morales y sociales que componen nuestro mundo cultural, y que dirigen expresamente otras tantas *expectativas* de comportamiento específicas del actor. Así, el actor va descubriendo niveles de normatividad cada vez más complejos, que van desde la materialidad bruta de los objetos hasta los textos normativos más sofisticados. La noción de *expectativa* es importante porque, como dice Faës, “en el contexto, un discurso, incluso cuando prescribe, no *determina* lo que se hace, sino que *llama* a acciones conformes o no conformes y a discursos relativos a la prescripción *como respuesta*” (2014, párr. 13)³; con la salvedad de que no solo hay *discursos* que obligan a actuar de una determinada manera, sino que es todo el contexto, incluida su materialidad más elemental, el que dirige las expectativas de comportamiento a las que el actor debe responder. Lo más importante aquí es llamar la atención sobre el hecho crucial de que el contexto está *tejido contrafactualmente*, es decir, con indicaciones *de lo que se espera del actor*. Solo una visión rotundamente empirista, superficialmente fotográfica, puede asimilar el contexto a la totalidad de “lo que es el caso”, por utilizar la famosa expresión de Wittgenstein; contra esto, hay que afirmar rotundamente que el contexto es también el lugar de lo que *no es* el caso, el lugar de la contrafactualidad, el lugar donde el actor se somete a la *prueba* de la contrafactualidad, respondiendo a todas las expectativas de comportamiento, latentes o patentes, que se le imponen objetivamente. La factualidad y la contrafactualidad del contexto son, pues, para el actor como el anverso y el reverso de una hoja de papel: rigurosamente inseparables.

Cabe señalar que esta caracterización del contexto como una mezcla necesariamente de facticidad y contrafacticidad solo puede aparecer en un sentido metodológico *desde el punto de vista de la primera persona*, desde el punto de vista del actor que está inmerso en su contexto. Por tanto, la aproximación metodológica es decisiva, precisamente para descubrir este carácter esencial del contexto, ya que desde el punto de vista del observador solo pueden aparecer *comportamientos*, no sus *expectativas* (de comportamiento). Para la tercera persona, la fuerza normativa del contexto está desactivada, por así decirlo; solo puede registrar el comportamiento habitual de aquellos a quienes observa, es decir, registrar lo que es; sin embargo, lo que *debe* ser el caso, es decir, la fuerza normativa de las expectativas, solo puede ser experimentado por el propio actor.

4. Volvamos por un momento a la visión “fotográfica” del contexto, que solo ve en él el conjunto de lo que es en el caso concreto. Este ha sido el punto de vista dominante en la historia de la filosofía, desde Platón hasta Habermas (Hegel y la forma en que describe la *Sittlichkeit* es una excepción a esta historia, aunque con la diferencia decisiva de que no la describe desde el punto de vista de los actores, sino desde el punto de vista del Espíritu). Lo más curioso es que este punto de vista es compartido incluso por la vertiente contextualista de la filosofía, como Rorty, que ve el contexto solo como el registro actual de las preferencias de una comunidad.⁴ Esta visión común es superficial en dos sentidos distintos: Por un lado, como he dicho en el punto anterior, es superficial en el sentido de que, atrapada en la perspectiva de tercera persona, solo ve la superficie fotográfica de las cosas; no es sino la forma en que las cosas aparecen al observador, es decir, en su simple facticidad, borrando toda la dimensión de la contrafacticidad que está inseparablemente ligada a ella. Por otro lado, lo es en el sentido de que convierte el contexto en una *superficie*, una capa superficial de la realidad que puede cambiarse como el mantel de una mesa. Pero esto también es una ilusión generada por la perspectiva del observador y su vista aérea, por así decirlo. Por supuesto, el contexto es la zona de contacto del actor con el mundo, pero obviamente no sintetiza (*résume*) el mundo, no coincide con lo que el mundo es íntegramente. El contexto es más bien *la cara del mundo que se da a la experiencia*, y que presupone el conjunto del mundo pasado y presente que lo fundamenta y hacia el cual se proyecta. Por eso, en lugar de la imagen espacial del plano, debemos sustituirla por

la de la superficie del mar, rigurosamente indisociable del conjunto de la masa de agua de la que es *límite*.

Concretemos más. Veo en mi salón este sillón rojo donde a veces descanso. Actualmente, se encuentra en mi contexto visual inmediato, pero para mí es algo más que una experiencia visual: recuerdo las circunstancias de su compra, y luego de su transporte, e incluso puedo añadir que está revestido de un significado muy particular, que simboliza en muchos sentidos mi instalación en la ciudad, hace unos años. Por asociación, pues, mi experiencia actual de esta silla remite a toda una profundidad biográfica que, por muy alejada que esté de mi percepción actual, no deja de estar en continuidad con ella. Sin embargo, pronto me doy cuenta de que esta silla roja *presente* en mi contexto visual, está lejos de referirse únicamente a mi lejano contexto biográfico. Este mueble fue diseñado por unos; fabricado, entregado y vendido por otros. Su historia se cruzó con la mía en el momento de la compra, pero es objetivamente portadora del trabajo previo de individuos que nunca conoceré. En cuanto a la compra que hizo posible su adquisición, se refiere a todo un sistema económico y bancario del que este acto de compra fue solo la manifestación puntual, como también se refiere al sistema jurídico que me permite ser hoy su legítimo propietario. Más allá de mi contexto inmediato, se revela todo un tejido del mundo. Todavía podría considerar este sillón, evocando la dimensión técnica (la coloración del cuero, la fabricación industrial de los muebles), la dimensión del diseño interior (en la medida en que se inscribe en una historia de los estilos) o la dimensión social (la división del trabajo que hace posible la fabricación de tales objetos), dimensiones todas ellas a las que *también* remite su presencia aquí. Si bien indudablemente ahora es mi zona de contacto con el mundo, me doy cuenta progresivamente, por asociación o reflexión, de que esta zona de contacto es solo el límite real y poroso de un mundo con mucho más espesor que el que experimento actualmente. Esta simple experiencia perceptiva muestra hasta qué punto el contexto actual está entrelazado, en toda su superficie podría decirse, con la complejidad del mundo tal y como es para mí. Rápidamente experimento que, a través de todos sus poros, el contexto se sumerge en un mundo caleidoscópico que no existe actualmente, pero sin el cual nada de esto estaría presente.

Tal es el contexto, el límite de un mundo que hunde sus raíces mucho más allá.

5. Lo mismo ocurre con todo el contexto normativo de prácticas, costumbres, reglas y normas que, en su contexto, se imponen objetivamente a los actores, es decir, independientemente de su voluntad. Estas expectativas de comportamiento son la parte visible de un inmenso mundo normativo subterráneo del cual son el límite que emerge, un verdadero continente donde se sedimenta todo el pasado que hace de nuestro contexto normativo lo que es hoy.

Es un continente *oculto*, pero no *perdido*. Reaparece, se moviliza cada vez que se siente la necesidad, tras un conflicto, una perturbación, una ruptura en la continuidad de la experiencia cotidiana. Aquí encontramos el modelo pragmático de la virtud del conflicto, en el que un contratiempo en la fluidez de la rutina desencadena un proceso de reflexión, obligando a los protagonistas a recurrir a sus recursos del fondo para resolver un problema. Así, por ejemplo, en el conflicto sobre el derecho a morir, se puede agitar el espectro de la “eutanasia” (como en Ferry y Kahn, 2010) o, por el contrario, recordar el derecho liberal original de autodeterminación (Ogien, 2009): dos formas de recurrir —aunque sea para servir a fines opuestos— al mundo normativo soterrado que subyace en el contexto normativo actual. En los problemas morales, los recursos se movilizan en función del objetivo contrafáctico de los actores: si se quiere advertir contra la eutanasia o, por el contrario, promoverla, los recursos movilizados no serán los mismos. No obstante, la reserva de razones se nutre del continente oculto de los recursos del fondo.

6. El contexto es, pues, la cara vivida de todo el espesor del mundo que lo sustenta, del que constituye, en cierto modo, la puerta de entrada para el actor; en la medida en que algo lo interpela allí en su experiencia (un conflicto, y más generalmente, cualquier ruptura de continuidad), el actor puede extraer de él todo lo que le sirva para restablecer esta continuidad, según su objetivo contrafactual. El contexto y el mundo que lo sustenta son el recurso universal del actor, que puede movilizar en función de todo su poder de contrafactualidad. *No es necesario trascender el contexto para que este ofrezca a los actores todos los recursos de crítica y reflexión*; eso es lo principal. Así, les ofrece todos los recursos para hacer, cada uno en primera persona (¡lo que no significa individualmente!), todo lo que los teóricos de la moral han hecho hasta ahora siempre a sus espaldas o, independientemente, de ellos.⁵ Por eso hay que elevar decididamente la *contextualidad* al rango de dimensión constitutiva de la moral, no para

tratar de menospreciarla constantemente, como hace la tradición filosófica, sino para tratar, por el contrario, de estar a la altura de lo que es e implica.

7. La objeción no se hace esperar: si la contextualidad no tiene que ser trascendida, ¿cómo puede el actor juzgar moralmente su propio contexto, sobre todo si es radicalmente malo? Esta es la objeción de la *Sittlichkeit* pervertida, que encontramos en Ricoeur:

Cuando el espíritu de un pueblo se pervierte hasta alimentar una *Sittlichkeit* asesina, es finalmente en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción, donde se refugia el espíritu que ha abandonado las instituciones que se han vuelto criminales. (1990, p. 298)⁶

Este tipo de objeción es el que siempre ha alimentado la desconfianza de la filosofía hacia el contexto, considerado siempre demasiado vulnerable a los caprichos de la historia, y contra el que la teoría filosófica y, en particular, la teoría moral se han encargado de desarrollar estrategias de inmunización (trascendentales, cuasi trascendentales, universales u otras). Pero los que se resistieron a las instituciones que se han convertido en criminales no esperaron a la ilustración de los filósofos para saber que se habían transformado en criminales; los opositores húngaros a 60 años de ocupación soviética sabían bien por lo que luchaban y contra lo que luchaban, al igual que los sirios que hoy son arrastrados por la deriva sanguinaria. El dramatismo repetido de estas historias se debe a la brutalidad y asimetría de las relaciones de poder, ¡no a la disolución contextual de los principios atemporales! Pues, como *recursos contrafácticos*, los principios en nombre de los cuales se puede uno oponer a las instituciones pervertidas están ahí; la prueba: han seguido vivos en algunas conciencias que no se doblegaron a la fuerza. Los alemanes de los años treinta —los que querían— tenían todos los recursos morales y políticos necesarios para oponerse en su nombre a lo que algunos percibieron inmediatamente como un orden injusto, pero no tenían el poder de hacerlo en el momento, lo que es algo totalmente distinto.

La objeción de la *Sittlichkeit* pervertida se basa, pues, en realidad en la misma visión fotográfica del contexto que vemos por todas partes en la historia de la filosofía. Se aferra a la facticidad de lo que es (instituciones pervertidas), pensando que es la *ultima ratio* del contexto, sin ver que este

mismo contexto es solo el límite de todo un mundo al que los actores también tienen acceso, un mundo del que el contexto es solo la zona de contacto real. Es este mundo el que ofrece a los actores los recursos contrafácticos de su oposición, y que les son accesibles desde su posición de actores. Por lo tanto, la objeción no debe ser engañosa: las situaciones de perversión son situaciones extremas, caracterizadas por relaciones de poder extremas, pero que no invalidan la tesis de la doble cara del contexto, fáctica y contrafáctica. El carácter extremo de estas situaciones hace ciertamente más difícil recurrir a los recursos contrafácticos en todos los sentidos, pero nunca se extinguen como tales. Una existencia privada de la contrafactualidad solo puede ser una existencia de robots, nunca de humanos, aunque estén esclavizados.

8. El contextualismo asume así su inmanentismo, pero un inmanentismo siempre trabajado por la contrafactualidad, que asegura así una “trascendencia desde dentro”, por usar una expresión querida por Habermas, pero que la aplica solo a los actos comunicativos como tales. Este inmanentismo contextualista implica, entre otras cosas, que una sociedad siempre produce sus propios criterios de legitimidad. ¿Por qué? Porque incluso los recursos a los que se refiere el modo contrafáctico pertenecen siempre a la persona que vive en su contexto; son siempre recursos que le *hablan* y que puede movilizar en respuesta a lo que quiere denunciar. Para criticar el hitlerismo, el ciudadano alemán no movilizará algún tantra budista, sino a Kant, Goethe, Marx, la Revolución Francesa o cualquier otra figura o acontecimiento relacionado con el mundo cuyo contexto actual es negado. Y si Kant pudo ser movilizado entonces, no fue porque hubiera descubierto la *Verdadera Teoría Moral*, trascendiendo todos los contextos: fue porque su forma de concebir la moral podía decir algo a los actores de la época, de lo que deseaban ser, de cómo se concebían a sí mismos, como todavía puede hacerlo hoy, por supuesto. La identidad universalista también es una identidad. Los recursos movilizados por el actor siempre forman parte del mundo al que pertenece.

Así, el contextualismo está íntimamente ligado a una teoría de la *identidad*. Los motivos que “hablan” al actor, el mundo al que “pertenece”, son los que pueden relacionarse de alguna manera con su identidad, aquellos a los que está *unido*. La identidad no se concibe aquí como una identidad esencialista, sino como una identidad bifacial, dividida también entre la facticidad de lo que es y la contrafacticidad de lo que todavía no es.

Si los argumentos budistas no nos hablan, no es porque no sean buenos; más bien hay que decir que no son buenos —para nosotros— porque no nos hablan. No representan un contrafactual plausible para nosotros. En efecto, si no se acepta en general describir la existencia humana en términos de *karma*, hay pocas posibilidades de que se pueda (y sobre todo se quiera) movilizar un argumento de este tipo para criticar (o aprobar) nuestro contexto. Es en este sentido en el cual una sociedad siempre produce sus propios criterios de legitimidad; incluso los contrafactuales a los que sus miembros pueden referirse para denunciarla se relacionan de alguna manera con su identidad, es decir, tanto con lo que son (tal y como está conformado por las expectativas de comportamiento que son de facto las de su contexto) como con lo que les *gustaría* ser (que se desvía de ellos contrafactualmente).⁷

9. Por ello, un contextualismo coherente debe afirmar que la base última de la moral, siempre que se siga manteniendo estrictamente el punto de vista de los actores, está constituida por una *hermenéutica de sí*, es decir, por la forma en que los actores se entienden a sí mismos. No hay mayor argumento para la oposición al hitlerismo que decir: así no debemos entendernos. Todo lo demás (que el régimen es injusto, que el régimen es racista, que el régimen es brutal) se deriva de esta primera proposición. Lo mismo ocurre con una cuestión como la clonación: no hay ningún argumento en contra, más allá de que no debemos entendernos así (como seres idénticamente reproducibles, por ejemplo). Hay *otros* argumentos, por supuesto, pero si se remonta la cadena de premisas, este es el último. Por eso la ética se basa en una hermenéutica.

Sin embargo, “último” no significa “definitivo”. “Último” significa situado en el límite en el orden de las razones, pero este estatus no impide que sea revisable. Uno puede revisar su concepción de sí mismo, como hemos hecho a gran escala, por ejemplo, desde que nos entendimos como sujetos de derechos y no como súbditos del Rey. Y no hay garantía de que nuestra actual concepción igualitaria no se vea erosionada —por la influencia de la biotecnología, por ejemplo— en favor de otra concepción centrada en el rendimiento o la utilidad. Nuestra premisa última, y toda la moral que se desprende de ella, habrá cambiado entonces.

10. Ahora queda claro por qué el contextualismo no es una *teoría* moral en el sentido de una teoría kantiana o utilitaria de la moral. No es una teoría

normativa, porque no ofrece un principio capaz de orientar directamente la acción. Tal intento contravendría su propio principio metodológico, que impone la adhesión a la perspectiva en primera persona, por las razones sistemáticas que se analizaron en los puntos 1 y 2. ¿Cómo podría el filósofo entregar un principio de acción a los actores, cuando su principio es precisamente atenerse a la experiencia de los propios actores? Por ello, el contextualismo debe ser calificado rigurosamente como un *enfoque* moral y no como una teoría, un enfoque que pretende arrojar luz sobre el fenómeno moral en toda su complejidad concreta, en lugar de encapsularlo en abstracciones filosóficas. Este enfoque tiene la función de *desentrañar*, más que de construir, en los dos sentidos de construir un edificio y exhortar a la moral: se trata de desentrañar la visión de los filósofos sobre la captura (*hold up*) que realizan de la experiencia moral de los actores, sustituyendo su teoría por el poder contrafactual de estos; y también es cosa de desbloquear la mirada de los actores, mostrando el *sentido* de su experiencia moral, siempre referida en última instancia a su identidad, indisolublemente fáctica y contrafáctica. Una vez aclaradas todas las consecuencias de este planteamiento, surgirá una imagen completamente diferente de la moral, libre de sus obsesiones teóricas de fundamentación, establecimiento de principios supremos y competencia entre ellos. La moralidad será realmente devuelta a los actores y al poder de contrafactualidad de su experiencia. El contextualismo no reclama más, pero tampoco menos.

Notas

¹ Un movimiento en marcha dentro de las sucesivas ediciones del libro clásico de Beauchamp y Childress (2008), *Les principes de l'éthique biomédicale*. Hubert Faës escribe al respecto:

Su “principlismo” fue fuertemente criticado y trataron de responder a estas críticas en ediciones posteriores. En la quinta edición, sostienen que hay jerarquía de principios, que el modelo descendente de razonamiento ético no es adecuado, que los conflictos entre principios deben resolverse en cada caso según la situación. Esto es precisamente lo que yo llamo un simple movimiento de contextualización, muy alejado del sentido, como quiero mostrar aquí, del contextualismo propiamente dicho. (2014, párr. 36)

² Es decir, el primero disfrazado de tercero, o momentáneamente en el rol de tercero. El antropólogo observador puede ciertamente suspender teóricamente todos los juicios y hacer equivalentes todas las culturas observadas, pero su

relativismo se extingue en cuanto tiene que poner un pie delante del otro, y volver a la realidad de su contexto.

³ El subrayado es mío

⁴ Más curioso aún es que las recientes tendencias del constructivismo, inspiradas en Rawls, que parten del hecho de que el actor siempre evalúa *desde algún lugar* (esto es lo que se llama “el punto de vista práctico”) ignoran completamente la noción de contexto, aunque el carácter situado de los actores desempeña un papel importante en él. A modo de ilustración, véanse tres grandes artículos del constructivismo contemporáneo: Street (2010), Korsgaard (2003) y Lenman (2010). Yo sostengo la tesis de que un constructivismo inteligente solo puede ser contextualista.

⁵ He desarrollado con detalle y de forma diferenciada la forma en que el contexto del actor se transformó en un recurso crítico en *L’Homme en contexte*, cap. 2, p. 109. No vuelvo sobre ello aquí; la idea central es la de la contrafactualidad contextual, donde se trata de demostrar que el contexto y el mundo que lo sustenta (siendo el contexto lo que el actor experimenta en su actitud natural, el mundo lo que se descubre en la actitud reflexiva, y que se convierte así en un recurso) permiten al actor acceder a todas las prestaciones que el filósofo espera de la teoría moral, con la notable diferencia, sin embargo, de que la adopción de la perspectiva en primera persona permite toda la gama de contrafactualidad que caracteriza a la experiencia moral del actor, donde el filósofo inevitablemente lo trunca, prefiriendo reunirlo bajo un único concepto rector (deber, comunicación, reconocimiento, etc.).

⁶ La misma idea se encuentra en Habermas:

En la política interior, el desarrollo de la República Federal permanece hasta hoy [1984] bajo el signo del trauma de la transición de un estado democrático a un estado dictatorial totalitario, que se llevó a cabo en formas legales, a un "orden" que desde el primer día podría reconocerse como un orden de injusticia. (1984, p.105)

⁷ “Una sociedad siempre produce sus propios criterios de legitimidad”: ¿por qué una proposición así parece tan poco atractiva para la filosofía tradicional? ¿Por qué tiene la sensación de que el suelo se mueve bajo sus pies, si no puede fundamentar sus principios en un contexto más allá? Precisamente porque equipara el contexto con la facticidad de lo que es, y en cuestiones de legitimidad, los hechos no hacen lo correcto. Es la famosa distinción kantiana entre *quid factis* y *quid juris*. Pero si conseguimos mostrar, como quiere hacer el contextualismo, que para el actor la facticidad del contexto no es más que el peldaño de acceso a todos los recursos de contrafactualidad que ofrece el mundo, entonces se *articula* la distinción *tajante* entre hecho y derecho; la idealidad moral ya no se aloja en un universo de razón pura, etérea y atemporal, sino que se convierte en *contrafactualidad*, precisamente, en idealidad *en* la facticidad, pegada a ella como el sentido lo está a la palabra que la expresa.

Referencias

- Beauchamp, T. L., y Childress, J. F. (2008). *Les principes de l'éthique biomédicale* (Martine Fisbach, trad.). Payot.
- Faes, H. (2014). Meaning and Value of Context in Ethics. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 280, 11-33. <https://doi.org/10.3917/retn.280.0011>
- Ferry L., y Kahn, A. (2010). *Faut-il légaliser l'euthanasie?* Odile Jacob.
- Habermas, J. (1984). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkampf.
- Hunyadi, M. (2012). *L'Homme en contexte*. Cerf.
- Korsgaard, C. M. (2003). Realism and constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. *Journal of Philosophical Research*, 28 (Supplement), 99-122. https://doi.org/10.5840/jpr_2003_8
- Lenman, J. (2010). Humean Constructivism in Moral Theory. *Oxford Studies in Metaethics*, 5, 175-193.
- Ogien, R. (2009). *La vie, la mort, l'État*. Grasset.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Street, S. (2010). What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass*, 5, 363-384. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x>

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X

Editorial: La mitificación de la política y los adalides del Orden

Juan Antonio González de Requena Farré

La aproximación contextualista de la moral

Mark Hunyadi

Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista

Maria Ávila Bravo-Villasante

Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau

Claudio Riveros y Alejandro Pelfini

La estética *hacker* en torno al 15-M

Estela Mateo Regueiro

Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana

Carlos González-Domínguez y Ana Maruri Montes de Oca

El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos

Carolina Serrano Barquín, Tania Morales Reynoso y Héctor Serrano Barquín

La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot

Consuelo de la Torre del Pozo

Reseña de Rose, N. (2020). *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*

Camilo Vargas Pinilla

Reseña de Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*

Gabriel Ignacio Gallego Herrera

Memoria y reparación en Llanquihue. Dos reseñas

Natalia Picaroni Sobrado