

La Conferencia



EDUCAR DESDE EL PUNTO DE VISTA ETICO ES UNA MISION DE LAS UNIVERSIDADES

LEONOR ALONSO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES – ESCUELA DE EDUCACIÓN

Conferencia

Introducción

La educación desde el punto de vista de la ética¹ se refiere a la formación de la personalidad moral, a la atención sobre lo que hacemos que llamamos conciencia y deliberación, a la preocupación sobre las consecuencias de lo que hacemos en otros seres humanos o no humanos, a la ocupación en proseguir los bienes específicamente humanos guiados por el conocimiento y la sabiduría práctica, a la capacidad de darnos normas justas. Estas son ocupaciones éticas y tienen lugar en tanto la educación sea entendida como proceso de transformación en la convivencia y como dinámica relacional en la realización del saber vivir humano.

En lo que sigue, mi reflexión partirá de preguntas que se ha hecho tradicionalmente la ética y guardan toda su vitalidad en la presente exposición. Unas preguntas ponen el énfasis en la persona y orientan la reflexión

hacia la formación del carácter virtuoso o bien se refieren al tipo de personas que debemos ser en el desempeño de la práctica educativa; otras ponen el énfasis en los bienes o fines que aspiramos alcanzar de acuerdo a la vida buena o al saber vivir humano; otras ponen el énfasis en la convivencia y orientan la reflexión hacia qué debemos hacer, a las acciones normativamente reguladas. Las preguntas presentan tres dimensiones de lo que llamo “educar desde el punto de vista ético” que a su vez están relacionadas con tres tradiciones éticas: 1) la dimensión de la personalidad moral: se refiere a la posibilidad de formación de un carácter virtuoso orientado por la deliberación, por la búsqueda de la excelencia en el conjunto de la vida y en el desempeño de la profesión. 2) La dimensión del bien: se refiere a posibilidad de determinación de los bienes que son propios a la prosecución de lo humano en general y a los fines de las universidades en particular. 3) La dimensión normativa o propiamente moral: se refiere a las posibilidades de la razón humana para darse normas justas sobre la base de que las personas son fines en sí mismas.

La personalidad moral

En la llamada cultura occidental, la herencia del pensamiento griego es innegable cuando intentamos entender la ética de acuerdo a las preguntas: *¿cómo debemos vivir?* O bien, *¿cuáles son los principios que rigen la conducta humana?* Pensamos en Sócrates, Platón y Aristóteles cuando hablamos de tradición del pensamiento griego y de su relevancia y vitalidad en el presente.

La ética griega gira en torno a dos términos que son generalizaciones de ideas sobre el comportamiento, estos son: felicidad (*eudaimonía*) y “virtud” o “excelencia” (*areté*)

La felicidad, denota en nuestros días un cúmulo de imágenes relacionadas con experiencias privadas placenteras y con posesión de bienes, sin embargo, este término en el contexto de la *paideia* griega se refiere más bien a algo relacionado con la realización del ser. Cuando el Sócrates descrito por Platón pregunta: *¿Cómo debe vivir un hombre para alcanzar la felicidad?* Se trata de una llamada a la reflexión sobre lo realmente deseable en la vida humana, es decir, *¿Cómo deberíamos vivir para que podamos decir que hemos vivido de manera consumada?*, o bien, según la pregunta de Aristóteles *¿Qué es lo que los humanos queremos en la vida en última instancia y como un todo?* La respuesta obvia es: la felicidad, pero *¿cómo determinamos la felicidad?*: el ser humano es feliz cuando efectúa aquello para lo cual existe. La efectucción de la vida específicamente humana la vincula Aristóteles, por un lado, al concepto de *lógos* (palabra, pensamiento o deliberación) y por otro al concepto de excelencia o de virtud³. El “lógos” significa que los humanos además de sentimientos tenemos la posibilidad de deliberar sobre sentimientos, y nuestra felicidad depende de que lo hagamos bien. En este sentido, mientras que para los demás animales la felicidad se determina en referencia a sentimientos de placer o displacer, en los seres humanos se determinan por la deliberación.

La noción de “virtud” aristotélica ha sido interpretada de dos maneras: una hace referencia a una virtud psíquica que debe entenderse como comportamiento o modo de ser con respecto a los afectos y, además, como una disposición firme de la voluntad de autogobierno (autotélica) para elegir acertadamente entre los sentimientos y los fines de la conducta como resultado de la deliberación (Tugendhat 1997, p.239) En otro sentido, la virtud esta relacionada con el “bien” -no en el sentido de aquello a lo que tendemos, o el Bien *en sí* sin contradicciones- sino en el sentido de aquello para lo que

algo existe y supone, en primer lugar, que los seres humanos son, como las demás cosas del mundo, en razón de que tienen una “función” (*érgon*) o tarea que les es peculiar y, en segundo lugar, la vida de acuerdo al bien consistiría en una *práxis* o desempeño cabal de esa función⁴; el principio de la praxis, pensaba Aristóteles, es la elección y el de la elección, el deseo y el lógos con vistas a un fin.

Ahora se plantea la cuestión: *¿cuál es la virtud de los seres humanos?* Platón responde: el gobierno por el alma del cuerpo y la justicia; la respuesta de Aristóteles es: sabiduría práctica (*phrónesis*) unida a las disposiciones relevantes del carácter (*éthos*)⁵. Aristóteles nos da una respuesta que resulta cercana a nuestras intuiciones actuales: sitúa la fuente del conocimiento ético en la experiencia de la vida, (la madurez nos da respuestas). Esta sabiduría práctica se desarrolla mediante una combinación de la preparación en los hábitos correctos o modos de ser (las disposiciones del carácter) con vistas a la construcción de la excelencia o perfección (*areté*) y un conocimiento directo de las situaciones prácticas. Para Aristóteles, sin embargo, lo importante no es llegar a una definición de virtud (voluntad de autogobierno o excelencia) sino preguntarnos cómo se aplica, cómo se pone en práctica, y si al definirla ganamos algo para la sabiduría práctica.

Estas consideraciones sobre el carácter virtuoso no están lejos de lo que en el presente consideramos virtud y vida buena (felicidad); para nosotros, en la vida práctica de cada día, el concepto de virtud es algo que se justifica por sí mismo, en el sentido de que en una situación particular si consideramos que algo es virtuoso es ya una razón para elegirlo, y si tenemos la opción de optar por ello y no lo hacemos, nuestra justificación será, o bien, que no hemos meditado suficientemente, o bien, que hemos faltado a nuestros principios. Sin embargo, una persona no queda definida por alguna de sus conductas, obligada a verse determinada por uno sólo de sus actos o calificada según códigos preestablecidos; se trata de que, si bien las personas tenemos determinaciones en el actuar, podemos prepararnos para ser libres y creadoras, para deliberar sobre fines y tener la disposición de carácter para alcanzarlos.

La herencia del pensamiento griego es una invitación a la reflexión activa sobre cómo conducir nuestras vidas donde la sabiduría práctica orienta la acción humana. De aquí viene la famosa paradoja socrática: “nadie peca deliberadamente” y con ello está diciendo, si comprendes, si deliberas, si piensas con suficiente profundidad, siempre constatarás que el actuar virtuosamente es lo mejor para ti. Aristóteles añade un

matiz: para no cometer voluntariamente el mal, se necesita además del conocimiento de la acción correcta en cada caso, haber adquirido la disposición para obrar virtuosamente en cualquier circunstancia y sobre todo, cuando se requiere de nosotros decisiones instantáneas. No todos los actos permiten la reflexión, así, además de conocimiento del principio que rige la acción correcta se necesita disposición para obrar de acuerdo a este. El bien que se desprende de este actuar no es material (aunque incluye el uso correcto de bienes materiales) sino la vida realizada.

Podemos preguntarnos ahora si a pesar de la distancia cultural y en el tiempo que nos separa de las filosofías tradicionales podemos encontrar en ellas alguna de las respuestas a cómo debemos ser y a cómo debemos vivir. Responderé como tantos otros (MacIntyre 1987; Ricoeur 1990), abiertamente sí, e invito a repensar la educación superior como algo esencialmente vinculado al desarrollo de una concepción de la personalidad moral virtuosa y de una vida con sentido.

La concepción de la personalidad moral virtuosa surge cuando una persona pertenece a una tradición moral que puede ofrecer *ideales morales* y *modelos*. Los ideales morales son el resultado de una amplia actividad reflexiva a partir de hechos y pensamientos que describen, explican y proyectan “lo que es” y “lo que debería ser” (la dignidad humana, el bien común, etc.) y normalmente se concretan en teorías morales o éticas que han dado forma a las consideraciones morales en una determinada cultura y en un tiempo histórico. Los modelos muestran mediante el comportamiento una forma ejemplar y concreta de realizar ideales morales o algún principio ético; como tales no se refieren a teorías morales: no explican, sólo muestran formas de acción moral o formas de vida. Su fuerza como guía reside tanto en la posibilidad de ofrecer objetivos a la conducta de las personas como en la capacidad de ofrecer alternativas de acción. Los modelos tienen una amplia variedad de formas de representación: icónicas, literarias, personales, entre otras. La personalidad moral la encontramos también en la forma de “prácticas” -cambiantes y relativas a las sociedades- pero cuya existencia depende también de normas de excelencia relativas a esas prácticas: ¿Qué es ser docente? ¿Investigador? ¿Qué es ser alumno?, etc. Las prácticas, siguiendo a MacIntyre (1987), son actividades cooperativas cuyas reglas constitutivas se establecen socialmente y cuya medida de excelencia no viene de las ejecuciones solitarias, sino de una historia de deliberaciones que le es propia a la práctica.

La pregunta sobre cuál es el sentido de la vida, surge cuando una persona cree tener un lugar en la vida

en la que el bien individual se vincula tanto al compromiso emocional con otros, como a un proyecto que comenzó antes de ella y no se acaba con ella.

A manera de conclusión de este apartado, educar desde el punto de vista ético es desarrollar una personalidad moral vinculada con narrativas que describen ideales morales y modelos que se pueden admirar, que representan un núcleo de virtudes necesarias para la vida práctica y para la convivencia en cualquier forma de sociedad y en cualquier tiempo histórico. Educar desde el punto de vista ético es reunir la tarea de la vida como un todo y la excelencia específica de cada práctica que realizamos.

El bienestar

En la tradición anglosajona las preguntas *¿cómo debemos vivir?*, o bien, *¿cuáles son los principios que rigen la conducta humana?*, están relacionadas con la discusión sobre la condición humana y las consecuencias beneficiosas de la conducta. Sus conclusiones son enormemente influyentes y están impregnando nuestra manera de ser morales en este momento. Thomas Hobbes (en Singer, 1975) subraya que la motivación principal del ser humano es el *egoísmo*, el autointerés, y con ello niega que la naturaleza humana sea en sí, la sociabilidad. Siendo todos iguales, por naturaleza, egoístas, se plantea el problema de la convivencia, es por ello que las normas morales deben garantizar el mutuo beneficio, por encima de una igualdad natural de fuerza física. Las normas morales serían convenciones que reconocen y protegen los intereses y posesiones de cada cual. La primera norma en la que debemos ponernos de acuerdo es la de ser gobernados por hombres capaces de restablecer la paz; la moral es, por tanto, un *contrato social* basado en el consenso de que debemos ser gobernados por un soberano que garantice el bien común. El contractualismo como teoría moral, afirma que los derechos se derivan de las limitaciones humanas para la cooperación mutuamente beneficiosa.

Hume (1739, Op. Cit., 1994) parte de la idea de que el valor moral de las virtudes consiste en que estas disposiciones del carácter son *útiles*, en parte para uno mismo y en parte para los demás; entre las virtudes destaca la *benevolencia* o *simpatía* por los otros, que se traduce en nuestra participación en el bienestar de los otros. Así, para el *Utilitarismo* únicamente tienen importancia las virtudes que se traducen en bienestar para todos, y partiendo de la idea según la cual un principio moral tenía que ser un principio que cualquiera puede aplicar con facilidad, es decir, que cualquier persona común pudiera

Conferencia

utilizar del mismo modo, se pregunta cuál puede ser un principio semejante, y concluye, hemos de actuar para producir la mayor felicidad al mayor número de personas. La máxima que importa para el utilitarismo es: "La mejor acción es aquella que proporciona la mayor felicidad para el mayor número".

Los utilitaristas, principalmente Jeremy Bentham (en Singer, 1975), pensaban que el bien es esencialmente cuestión de satisfacer preferencias, pero como estas difieren de una persona a otra, se trataba de establecer un cálculo sobre aquel bien que proporciona mayor felicidad. Sin embargo, esta fórmula la discutió John Stuart Mill, (1863, Op. cit., 1985) quien matizó el utilitarismo exigiendo un fundamento diferente para el bien que el partir de lo que la gente desea, porque no se puede sacar una conclusión válida sobre lo bueno a partir de los deseos, más bien habría que partir de la premisa según la cual "lo que la gente desea es bueno". ¿Cuál es el máximo bien?: amar al prójimo como a uno mismo. En tal sentido el utilitarismo puede entenderse en su versión positiva como *altruismo*, una moral según la cual las obligaciones morales se reducen a una: la de no infligir e impedir el dolor, obligación que se extiende al mismo tiempo a todos los seres capaces de sufrir; por ello extiende a los animales y la naturaleza el ámbito de aquellos frente a los cuales tendremos que tener obligaciones morales. En su versión negativa el principio utilitarista no se refiere tanto a los derechos de los individuos cuanto a la utilidad para la sociedad, por eso la máxima utilitarista fue adoptada por el capitalismo y se convirtió en: "el fin (el máximo placer para el mayor número) justifica los medios".

Cabe preguntarse ahora hasta qué punto hemos actuado bajo la moral utilitarista (y no la moral altruista) cuando asignamos una misión a la universidad. La universidad, se nos dice, como toda organización humana tiene un fin social, proporciona a la sociedad unos bienes en virtud de los cuales queda legitimada su existencia ante la sociedad. Los bienes que le son propios se obtienen desarrollando ciertas prácticas que le son propias y no las sustituye por prácticas ajenas, pues ello equivaldría a desvirtuar las prácticas y por tanto a alejarse de la aludida excelencia. Sin embargo, en las universidades nos ocupamos de producir bienes que no están relacionados con su misión, es decir, bienes externos a esta y para justificar esta finalidad externa a su misión utilizamos las metáforas de los negocios. Pedimos "motivación para la productividad", "generación de recursos", "formación de recursos", "competitividad" o, en el peor de los casos, parafraseando a un Friedman o a un Vanderbilt (quien dijo: "Maldito sea el público, estoy trabajando para mis accionistas") podemos llegar a decir: "Malditos sean los

estudiantes estoy trabajando para... la productividad, o el baremo, o el sistema que mide mi excelencia". El énfasis en la producción de bienes "útiles" significa que ni la más mínima promesa, contrato, tarea o intercambio están exentos de una correspondiente norma de utilidad (donde obligación y moralidad se encuentran escindidos) o de un correspondiente "producto".

En estos casos, la universidad se pliega a un sistema social que separado de las prácticas virtuosas y de la cultura académica, no es inteligible sino para los expertos encerrados en sus disciplinas "organizaciones". La universidad se pliega también a la sociedad del bienestar que nos hace vivir, como plantea Maturana (1997), cada vez más inmersos en contradicciones emocionales fundamentales: queremos conservar el consumismo de la sociedad de bienestar, pero queremos también conservar un modo de vida natural; queremos conservar el vivir en la apropiación, pero queremos generar solidaridad; queremos certidumbre y seguridad, pero también queremos libertad; queremos autoridad, pero queremos mutuo respeto; queremos vivir en competencia, pero a la vez queremos vivir en colaboración; queremos la posibilidad de hacernos ricos, pero queremos también acabar con la pobreza; queremos ser amados, pero queremos al mismo tiempo ser obedecidos.

Por ello, cuando decimos que "educar desde el punto de vista ético es una misión de la universidad" se trata de repensar el fin social de la universidad de acuerdo a los bienes que le son propios y a las prácticas que le son propias.

Normas justas

La idea del beneficio mutuo según la cual una acción es correcta porque produce beneficio, tan arraigada en la cultura occidental, fue sin embargo criticada por Kant (1785, Op. cit., 1990). La filosofía moral kantiana parte de una pregunta: *¿qué debo hacer?* Y con ello se plantea directamente identificar los principios universales en los que debe basarse la acción moral, y al hacerlo se distancia de la noción de virtud, basada en una concepción de la excelencia; del derecho natural, basado en la naturaleza humana, así como de la apelación a un consenso contingente de creencias o preferencias compartidas como hace el utilitarismo. Su indagación sobre el deber parte de un procedimiento racional para identificar los principios universales de la acción moral y consiste en preguntarse: ¿en qué principios debe basarse la acción moral que puedan ser universalizables independientemente de los deseos de bienestar, de

felicidad o de contingencias sociales en las que se encuentran las personas? En primer lugar, la moralidad comienza con el rechazo a principios que no implican a todas las personas: un principio moral es un principio vinculante para todos, es un “*imperativo categórico*” incondicionado cuya máxima podría formularse así: “*obra según un principio que al mismo tiempo puedas querer se convierta en ley universal*”. Kant formula el “*imperativo categórico*” de varias maneras y la que tiene más influencia en la ética es la que se conoce como “*fórmula del fin en sí mismo*”, o lo que es lo mismo: las personas no son un medio (instrumento para nuestros fines) sino *seres valiosos por sí mismos*. Este principio exige tratar a la humanidad en la propia persona o en la persona de cualquier otro, no simplemente como un medio, sino siempre como un fin. Se trata, creemos, de una variante del amor al prójimo muy cercana a la noción de virtudes aristotélicas aunque en la versión kantiana se exige que al actuar respetemos la capacidad de los otros para actuar según las máximas que nosotros mismos consideramos universales. En segundo lugar, la ética de Kant argumenta en torno al *bien en sí y a los fines morales que podemos elegir en forma libre y autónoma*, y ello quiere decir que la persona se legisla a sí misma con la condición de que lo legislado respete a los demás legisladores. No obstante, ser autónomo no significa una voluntad independiente de los demás o de las convenciones sociales, sino tener una voluntad autorregulada, que tiene en cuenta la autonomía moral de los demás.

Dentro de la tradición kantiana, el ensayo más relevante de fundamentación racional de la moral se ha desarrollado en la *ética discursiva o comunicativa*, representada entre otros por Habermas y Apel. La ética discursiva de Habermas “se propone como tarea poner de relieve el contenido normativo del uso del lenguaje orientado al entendimiento... e intenta demostrar con medios del análisis del lenguaje el punto de vista del examen imparcial sobre cuestiones práctico-morales –*el punto de vista moral*” (Habermas, 1989, p. 7) Para realizar este programa emprende una doble tarea. Primero, un principio ético universalizable o “*imperativo categórico*” debe ser fundamentado con argumentos, es decir, se debe dar una justificación de él sobre una base comunicativa. Para “fundamentar por qué es recomendable acometer la teoría moral bajo la forma de una investigación de los argumentos morales... introduzco el principio de universalidad (U) como puente que permite el entendimiento en las discusiones morales y, además, en forma tal que excluye la aplicación monológica de esta regla de argumentación” (Habermas, 1985, p.77).

En segundo lugar, debe demostrarse que es válido el principio ético discursivo, de acuerdo con el cual todas las cuestiones morales acerca del contenido deben de ser regladas sobre la base de un consenso que debe tener lugar en un discurso auténtico de los interesados; en el caso de las reglas del discurso no se trata simplemente de convenciones sino de presuposiciones ineludibles de la argumentación en general, en este sentido, la única regla relevante para la moral dice así: “Todos pueden expresar sus opiniones, deseos o necesidades”, esta puede considerarse la fundamentación ético-discursiva de la moral igualitaria.

La ética discursiva habermasiana está dentro del marco de una teoría general de la verdad según la cual el criterio de verdad es el consenso de los que argumentan, y únicamente es admisible como criterio de verdad aquel consenso que tiene lugar bajo condiciones de la «situación ideal del habla»; el discurso intersubjetivo es el lugar auténtico de argumentación, la autenticidad se define por criterios tendientes a eliminar factores de poder que perturben la argumentación intersubjetiva, ellos son: todos los participantes deben tener las mismas oportunidades de tomar parte en la conversación; deben tener la misma oportunidad crítica; deben tener las mismas oportunidades de expresar opiniones, sentimientos, intenciones; sólo



CAJAS

Conferencia

deben participar aquellos interlocutores que como agentes tengan la misma oportunidad de ordenar y desobedecer, permitir y prohibir (asunto este último paradójico que no queremos discutir aquí).

La autonomía moral kantiana es, en la teoría de Habermas, la capacidad de darse leyes a sí misma de que goza cualquier persona, es decir, cualquier persona es un interlocutor válido a la hora de tomar decisiones sobre normas que le afectan. Por ello, el deber categórico esta dirigido a una voluntad autónoma, libre de fijarse leyes; pero “únicamente esta voluntad es autónoma en el sentido que se deja determinar íntegramente por el deber (...) Autónoma así mismo porque los discursos práctico-morales exigen, por un lado, un distanciamiento con los contextos vitales con los que la propia identidad está entrelazada y un distanciamiento de las evidencias de la moralidad habitual” (Habermas, 1989, p.16) Una vez operado el distanciamiento, el acuerdo sobre la corrección moral de una norma no puede ser un pacto de intereses individuales o grupales fruto de una negociación: “Mientras que en la acción estratégica el actor *influye* sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de *conseguir* la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece *racionalmente impelido* a una acción (...) llamo comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez” (1985, p.77) De manera que los pactos y las negociaciones son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa que se realiza bajo el principio moral de que las personas no son un medio para satisfacer fines de los interlocutores, sino fines en sí mismas.

Valdría la pena señalar, muy de paso, las objeciones a la ética discursiva formuladas por Tugendhat (1997) quien considera que las reglas morales no se pueden entender como reglas de la razón. La primera objeción es que los afectados por una decisión moral son inevitablemente parciales, y añade que “en una moral comunicativamente fundada no hay que justificar simplemente las proposiciones, sino las acciones” Asimismo se podría decir que “una acción sólo queda justificada (en sentido de legitimada) si podemos justificarla con respecto al afectado, es decir, en última instancia, con respecto a cualquiera”(p.165). La posición de Tugendhat es que la conciencia moral no se apoya en una base absoluta, es decir, en una justificación simple e incondicionada del deber, sino en un tejido complejo de

razones y motivos. En efecto, el problema de las pretensiones de universalidad de las normas morales está en el tapete pero, tal vez, Habermas lo sospecha cuando considera que podemos ocultar tras la fachada de una validez categórica, un interés meramente capaz de imponerse, por ello: “para romper las cadenas de una generalidad falsa, meramente pretendida, de principios extraídos selectivamente y utilizados sin sensibilidad para el contexto, se requirió y se requiere de movimientos sociales y luchas políticas; para aprender, a partir de dolorosas experiencias y de los sufrimientos irreparables de los humillados y ofendidos, de los heridos y golpeados, que nadie debe ser excluido en nombre del universalismo moral” (Habermas, 1989, p.22). Esta reflexión va más allá de la formación de una personalidad moral orientada por una voluntad autónoma a partir de la guía de la pregunta “¿qué debo hacer?”, trasladándose desde el horizonte de la primera persona del singular (yo) al horizonte de la primera persona del plural (nosotros). “La formación de la voluntad individual sigue entonces su idea según una argumentación pública que se reproduce en el *foro interno*. No se trata de un cambio de perspectiva de la interioridad del pensamiento monológico a la esfera pública del discurso, sino de una transformación del planteamiento del problema: lo que se transforma es el papel en el que el otro sujeto sale al encuentro” (Habermas, 1989, p. 22) Aquí encontramos resonancias con el pensamiento de Levinas (1997) quien considera que la ética nace de “la responsabilidad hacia el otro”, por ello, “la relación ética del hombre al otro es en último análisis anterior a su relación ontológica al sí-mismo o a la totalidad de cosas que llamamos mundo” (p.129)

De manera que en la ética discursiva podemos encontrar un modelo procedimental para darnos normas justas, para la fundamentación y utilización de normas que determinan los derechos y obligaciones recíprocos, para la clarificación de expectativas de acciones y prácticas; porque identificar normas sin referencia a las preferencias subjetivas es un asunto de gran importancia que mantiene su relevancia hoy en la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos y en la Declaración Mundial sobre la Educación Superior, la cual explícita, dicho sea de paso, las diversas misiones de las universidades. No obstante, los acuerdos sobre los derechos y deberes en las instituciones –fundados en la justificación racional del respeto mutuo– serán válidos solamente para aquellos que aceptan lo humano como central, que aceptan a los otros como legítimos otros en la convivencia, o dicho de otro modo, si *no* estoy en la emoción que incluye a los otros en mi mundo, no me ocupo por su educación, su autonomía, su bienestar, es

decir, no los respeto. “Respeto significa reconocer al otro como sujeto de derecho, pero el respeto mismo es algo afectivo y algo que se da a entender al otro de modo afectivo, en la medida en que se lo toma en serio” (Tugendhat, 1997, p. 178) Es una emoción previa, una actitud de la personalidad moral previa a la fundamentación racional de las normas que deben regir la vida universitaria.

En conclusión, educar desde el punto de vista ético es una misión de las universidades que implica capacitar para deliberar sobre normas justas basadas en el respeto radical de las personas, en forma visible y presente, no abstracta, en tanto ellas son valiosas por sí mismas; implica el desarrollo de la sabiduría práctica: la excelencia en el desempeño de la profesión y en el conjunto de la vida; implica la determinación de los bienes que, como universitarios, debemos proporcionar a la sociedad. Y para educar, los universitarios y universitarias tenemos que respetarnos, practicar el saber y el pensar, practicar la justicia. Precisamente, el drama de los jóvenes es que viven en un mundo que niega los valores que predicamos,

entonces, la educación universitaria no sirve a Venezuela ni a los venezolanos.

Terminaré estas notas con una cita de Maturana sobre el fundamento de las consideraciones éticas: “¿Por qué nos importan las consecuencias de nuestra historia cultural reciente en nuestro devenir biológico? El cosmos no se preocupa. Somos el presente de una historia que cursó sin dirección preestablecida, sin metas ni proyectos. Los seres humanos somos un resultado histórico y nada en el devenir que nos dio origen fue necesario: somos el presente de una deriva evolutiva y no el producto de un diseño o propósito. Pero siendo como somos nos preocupa el bienestar del otro, tenemos preocupaciones éticas, atendemos a lo que hacemos y nos preocupamos por sus consecuencias en otros seres humanos y no humanos. Nosotros pensamos que esto es así debido a que somos animales lenguajeantes amorosos. Vemos a los otros en tanto hemos crecido y vivido en la biología de la intimidad y en la biología del amor, y podemos reflexionar acerca de nuestros deseos debido a que vivimos en conversaciones reflexivas”(1997, p.113) (E)

Notas

1. La palabra ética (*ethiké* griego) y la palabra moral (*mos* latín) constituyen una pareja de sinónimos que significan indistintamente: costumbre, hábito, carácter. Sin embargo, a pesar de la proximidad semántica, actualmente se tiende a separar su uso de tal modo que la moral trata de las concepciones que guían la acción humana de acuerdo a un conjunto de principios (o bien de acuerdo a la concepción del bien y del mal determinada por las reglas del grupo social de pertenencia) mientras que la ética se considera el estudio teórico de la moral o filosofía moral, es decir, la teoría de la moral. En tal sentido, López-Aranguren (1985) entiende la moral como “moral vivida” y la ética como “moral pensada” y de acuerdo a la tradición griega (que no diferencia moral de ética) define la moral como un saber práctico que nos orienta para actuar en el conjunto de nuestra vida y para ordenar las metas que perseguimos. Otras distinciones sutiles las encontramos en Levinas (1997) quién considera que la moral opera en el orden del comportamiento social y del deber, mientras que la ética nace de la responsabilidad hacia el otro. Con ello trata de mostrar que “la relación ética del hombre al otro es en último análisis anterior a su relación ontológica al sí-mismo o a la totalidad de cosas que llamamos mundo” (p.129). Por su parte Ricoeur (1990) reserva el término de ética a pensar “lo que se estima como bueno”, y el de moral a “aquello que se impone como obligatorio” (p.20). Habermas (1989) usa el término ética para referirse a valoraciones que conciernen la auto-comprensión de la persona y el término moral para referirse al acuerdo sobre la solución justa de un conflicto en el terreno de la acción normativamente regulada. No obstante estos matices, en este escrito las palabras moral y ética serán sinónimas y sólo se intercambiarán por razones estilísticas.
2. Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1097_b.
3. Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1098_a, 15.
4. Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1097_b, 25; 1098_a, 5-20.
5. El término *éthos* correspondería a “carácter” que Aristóteles relaciona con *éthos* “habito, costumbre”. Los intercambios entre los términos quizá puedan comprenderse mejor en las palabras de Aristóteles: “Existen pues dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio procede de la costumbre... De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre” E. N., II 1, 1103_a. Respecto a las virtudes (*aretai*), que se construyen como disposiciones del carácter, Sócrates y Aristóteles nombran las siguientes: prudencia, generosidad, veracidad, justicia, coraje, piedad, ingenio, magnanimidad, sinceridad, amabilidad, gracia, pudor, vergüenza; como se verá, entre ellas las hay morales y no morales.

Conferencia

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia* (Traducción y notas de Julio Palli Bonet, introducción de Emilio Lledó Iñigo) Madrid, Biblioteca clásica Gredos, (1985)
- Habermas, J. (1989) Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica. (Conferencia) Traducción de Sandra Kuntz Ficker y Juan Sánchez Cermeño: *Revista de Filosofía*, 1
- Habermas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana (1739)* Madrid, Alianza, 1994
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785)* Madrid, Espasa Calpe, 1990
- Levinas, E. (1997) De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*. 234
- López-Aranguren, J.L. (1985) *El buen talante*. Madrid, Técno
- MacIntyre, A (1987) *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica
- Maturana, H y Nisis, S. (1997) *Formación humana*, Santiago de Chile, Dolmen.
- Maturana, H y Verden-Zöllner, G. (1997) *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.
- Mill, J.S. *El utilitarismo (1863)* Madrid, Orbis, 1985
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre* Paris, Seuil.
- Singer, P. (1975) *Compendio de Ética* Madrid, Alianza
- Tugendhat, E. (1997) *Lecciones de ética* Barcelona, Gedisa

EL NÚCLEO DE DECANOS DE LAS FACULTADES DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN COMUNICADO PROYECTO MISIÓN ROBINSON

El Núcleo de Decanos de las Facultades de Humanidades y Educación, reunido en la Universidad de Los Andes en la ciudad de Mérida, durante las sesiones de los días 26 y 27 de junio del corriente analizó el Proyecto de Alfabetización (*Misión Robinson*) que propone el Estado venezolano y decidió fijar posiciones al respecto.

APOYAMOS

En tal sentido, el Núcleo apoya la iniciativa; no obstante, manifiesta preocupación por la manera como tal proyecto va a realizarse. Las Facultades de Humanidades y Educación del país cuentan con un personal calificado y competente que debería estar en las comisiones de organización y de orientación para, dada su experiencia y formación, facilitar el proyecto.

RECLAMAMOS

En tanto que universitarios y especialistas en los diferentes métodos propuestos para la enseñanza de la lecto-escritura, conocemos tanto las limitaciones como las virtudes de cada uno de los métodos, indistintamente del país donde hayan sido elaborados. Por ello defenderemos nuestro deber y nuestro derecho, como profesionales del área, de participar en la asesoría y la formación del personal involucrado en el programa

DEFENDEMOS

La alfabetización es un trabajo que ha venido haciéndose en el país desde hace muchos años aunque no con la fuerza y el apoyo que debió haber tenido por parte de los distintos gobiernos que se han sucedido en el tiempo, razón por la cual no se ha podido cristalizar el anhelo general de tener una nación completamente alfabetizada. En este momento el Estado venezolano toma este problema como bandera, lo cual apoyamos sin reserva, pero esto no obsta para que defendamos nuestro medio social, cultural y educativo, pues el proceso alfabetizador no es solo un problema de técnicas y métodos para la adquisición de una cierta habilidad sino también, y mucho, una manera de aprehender una visión del mundo y de insertarse en un determinado medio sociocultural. No en vano se ha dicho y repetido hasta la saciedad que "alfabetizar es hacer patria".