

LA OTRA EDUCACIÓN MORAL

ANOTHER MORAL EDUCATION

Pedro Ortega Ruiz¹

Director Ripal, Colectivo Iberoamericano de
Pedagogía de la alteridad

España

ortega@um.es

RESUMEN

El autor presenta en este trabajo una propuesta de educación moral que tiene su fundamento teórico en la obra de E. Levinas. Ofrece una distinción entre ética y moral. Para el autor, ambos términos, utilizados indistintamente en el discurso pedagógico, tienen contenidos distintos. Mientras que la moral tiene como referente el cumplimiento de las normas o leyes de una comunidad, la ética, en cambio, tiene como referente al otro, sujeto histórico, en su situación de radical necesidad y vulnerabilidad. El autor presenta las "condiciones" para otra educación moral centradas en: a) abandono del idealismo; b) renuncia de sí mismo; c) testimonio; d) am-

pliar el horizonte moral; e) un nuevo lenguaje; y f) una actitud crítica.

PALABRAS CLAVE: educación, antropología, ética, moral.

SUMMARY

The author presents in this paper a proposal on moral education that has its theoretical foundation in the work of E. Levinas. It offers a distinction between ethics and morality. For the author, both terms, used indistinctly in the pedagogical discourse, have different contents. While morality has as its reference the fulfillment of the norms or laws of a community, ethics, on the other hand, has as its reference the other, the historical subject, in his situation of radical need and vulnerability. The author presents the "conditions" for another moral education centered on: a) abandonment of idealism; b)

¹ Filósofo, Doctor en Educación. Director Ripal, Colectivo Iberoamericano de Pedagogía de la alteridad España ortega@um.es <https://orcid.org/0000-0002-3882-0544>

renunciation of self; c) testimony; d) widening the moral horizon; e) a new language; and f) a critical attitude.

KEY WORDS: education, anthropology, ethics, morality.

INTRODUCCIÓN

“Educación moral la ha habido siempre. Ha sido una constante en la historia de la humanidad enseñar o transmitir a las jóvenes generaciones aquellos principios o normas de comportamiento, formas de vida, que se consideraban básicas para la conservación o perdurabilidad de la propia comunidad. No se da comunidad humana sin la obligatoriedad de cumplir u observar un determinado código de conducta que, en un momento concreto, interpreta los sentimientos, necesidades, valores y expectativas de esa comunidad” (Ortega y Mínguez, 2005, 379).

Desde antiguo el ser humano se ha preguntado por “lo bueno” y por “lo malo”; “¿Dónde está tu hermano?”, pregunta Yahvé a Caín. Y también se da la primera respuesta inmoral: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”. Hoy, como antes, la pregunta “¿qué debo hacer?” forma parte de nuestra vida diaria, con respuestas distintas según la concepción del hombre y de sus relaciones con los demás que se tenga. La preocupación por una vida *recta* ha estado presente en la historia del pensamiento, desde los griegos hasta hoy. ¿Se puede enseñar la virtud?, se preguntaba. Hay un texto de Platón (*Menón*) que deja esta pregunta en el aire: “¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud se adquiere mediante la enseñanza o mediante el ejercicio, o bien si no es consecuencia ni de la enseñanza ni del ejercicio, antes bien, es la Naturaleza la que se la da al hombre, o incluso si proviene de alguna otra causa”. En la actualidad hay cuatro grandes corrientes de pensamiento que sintetizan los modos distintos de responder a esta pregunta: a) La educación moral como desarrollo cognitivo; b) la educación moral como formación de hábitos virtuosos o educación del carácter; c) la

educación moral como ética del cuidado; y d) la educación moral como ética de la compasión. En este trabajo nos centraremos en esta última corriente de pensamiento que tiene en E. Levinas su principal referente.

ÉTICA Y MORAL

En el discurso sobre la *moralidad* de nuestras conductas es frecuente utilizar indistintamente “ética” y “moral”. Y ambos términos pertenecen a ámbitos muy distintos. Para Schopenhauer (1993), la ética no es la obediencia a las normas u obligaciones impuestas en una sociedad, ni la obligación derivada de un imperativo categórico, obligación que siempre vendría “desde fuera” del individuo. Para Schopenhauer (1993, 254) la ética es siempre una repuesta compasiva al otro, que nace del sentimiento que nos produce el sufrimiento y el dolor del otro. “Ese proceso es, lo repito, “misterioso”: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de la experiencia. Y, no obstante, es cotidiano”. Por qué unos responden acogiendo al necesitado y otros “pasan de largo”, ignorando al que está hundido en el dolor, no tiene fácil respuesta. La ética no se atiene a argumentos de la razón, la sobrepasa. Compadecerse y hacer propia la causa del otro entra en un ámbito que no responde a las categorías que gobiernan, a diario, nuestra conducta.

En el ser humano hay una brecha profunda, una zona desprotegida que rompe con la lógica de la razón: el *ámbito de la ética*, el proceder contra toda lógica racional. Hay espacios en los que no es posible acudir a la razón o a códigos morales establecidos que justifiquen una determinada conducta. “Nos topamos con nuevas fronteras, señala Waldenfels (2015, 209), cuando sometemos a nuestra consideración los criterios que subyacen al enjuiciamiento de las acciones. Cuando alguien se remite a un orden vigente, sea este de naturaleza o moral. Ahora bien, hemos de partir del presupuesto de que todo orden es

contingente ya desde sus propios orígenes... Pero si todos y cada uno de los órdenes tienen sus fronteras, ello implica que los juicios tienen ciertamente razones a su favor, no *razones suficientes*. Estas se darían si nos halláramos, como pensaba Leibniz, en algo así como el mejor de los mundos". Estos espacios, a los que no llega la moral, son el campo de la ética. La conducta compasiva del buen samaritano en la parábola del pasaje evangélico es un buen ejemplo de ello. El sacerdote y el levita actuaron de acuerdo con la ley: les estaba prohibido mezclarse con un extranjero, gentil o alguien que no era de su religión, de su raza o etnia. El samaritano podría haber hecho lo mismo: pasar de largo y no socorrer al herido, pues este también era un extranjero para él. Pero antepuso la compasión al cumplimiento de la ley.

Desde la ética, solo se justifica una conducta si se tiene en cuenta el bien del otro, su situación de necesidad y ayuda. Es el otro, en su necesidad, quien "legisla y ordena". Es la experiencia del otro necesitado, como totalmente otro, la que se me impone, la que me hace responsable de él sin que pueda decidir aceptarlo o rechazarlo. "Rodeada de responsabilidad, que no deriva de decisiones tomadas por un sujeto "que contempla libremente", acusada en consecuencia dentro de la inocencia, la subjetividad en sí es el rechazo de sí; lo que quiere decir de modo concreto: acusada de lo que hacen o sufren los otros, responsable de lo que hacen o de lo que sufren" (Levinas, 2011, 180). A este espacio, en esta brecha, no llega la razón, ni la moral. "Es la ética que defiende lo insocial en lo social" (Waldenfels, 2015, 205).

En la ética kantiana se considera que la relación moral con el otro acontece una vez constituido el sujeto autónomo, independiente en su existencia como tal sujeto. Primero la ontología, después la ética; ésta podría considerarse como un "accidente" sobrevenido a la existencia del ser humano. Para Levinas, en cambio, la ética es una

dimensión constitutiva del mismo, nada sobrevenido, forma parte de su estructura radical. No hay sujeto humano sin la ética, sin la relación de responsabilidad hacia el otro, sin la dependencia del otro. Los humanos somos seres *para el otro*, y nos "explicamos" como humanos solo *desde el otro*. "El Sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios" (Levinas, 2011, 187).

Para Levinas (2015, 79), la ética "es la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad..., no viene a modo de suplemento de una base existencial; es en la ética... donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo". En Levinas, la subjetividad es responsabilidad, *sujeción* al otro que me singulariza y distingue al asignarme la tarea irrenunciable de acogerle y socorrerle, a la vez que me da la orden: "No me dejarás morir". La subjetividad no es un *para sí*, es un *para el otro*. El otro se resiste a ser poseído, asimilado por el Yo. Levinas (2002, 211) lo expresa en estos términos: "El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación solo es posible por la apertura a una dimensión nueva ... La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder". ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor del otro?, se pregunta Levinas. Y responde: "El prójimo me emplaza antes de que yo le designe, lo cual es una modalidad no del saber, sino de una obsesión y, con relación al conocimiento, un gemido de lo humano totalmente otro... Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido... sin poder preguntar:... ¿de dónde le viene el derecho de dirigirme?" (Levinas, 2011, 148). La *sujeción* al otro, como responsabilidad, es constitutiva del ser humano, forma parte de su *estructura radical*, está inserta en la misma entraña del ser humano. No puede dejar de ser *para el otro* sin dejar de ser *humano*. Pero esta responsabilidad en Levinas no es solo *ante o*

hacia el otro, como si fuese un acto libre de mi conciencia, “sino que *está instituida por el otro*, y tiene al otro como *fuerza y origen*. La verdadera responsabilidad proviene de un “afuera” absoluto del sujeto, de una trascendencia, de un imperativo ético que se confunde con el rostro mismo del otro. Es el otro, y solo él, quien me llama a la responsabilidad” (Romano, 2015, 216). Hay algo en nosotros, la extraña presencia del otro, que habita en nosotros desde el principio: *nuestra responsabilidad hacia el otro, hacia cualquier otro. La ética, como responsabilidad hacia el otro, es la forma de existir del ser humano.*

Hacer depender la ética de la razón (como lo hace la ética kantiana) y no del sentimiento de compasión hacia el otro necesitado de ayuda, es caer en un dogmatismo que ya denuncia Schopenhauer (1993). La moral kantiana, entendida como forma imperativa, como doctrina de los deberes, se ubica necesariamente, como único fundamento, en el dogmatismo de la moral teológica. “La afirmación del puro deber como hecho de la razón, al margen de la naturaleza, no deja de producir la impresión de un cierto dogmatismo que, para evitar el permanente regreso al infinito que caracterizaría a los intentos usuales de fundamentación, pondría arbitrariamente un punto de partida incuestionable, a partir del cual cabría desarrollar todos los criterios morales que la ética necesita” (González, 2015, 232).

¿Dónde se sitúa la ética, y dónde la moral? En Levinas, la ética es una respuesta compasiva en la que los marcos referenciales (tradiciones, costumbres, valores, normas, códigos...) son puestos en cuestión (Mélich, 2010). Su referente es el sujeto histórico que demanda una respuesta compasiva en su situación de necesidad, no un principio universal que le “obligue” a esa conducta. Como tal respuesta *compasiva* al otro en su situación de necesidad supone una fractura, una quiebra en la misma estructura radical del ser humano. La ética en Levinas es

des-poseción, des-interés, vaciarse de sí mismo para responder del otro, sin más argumentos que su estado de necesidad. La moral, por el contrario, responde al mandato de códigos o prescripciones legales que una comunidad se ha dado a sí misma y que garantiza la pertenencia a esa comunidad. “La moral está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el “interior” de un imaginario social; la ética, en cambio, es la respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe todo imaginario social” (Mélich, 2010, 227).

La ética se configura como “la respuesta a la experiencia del mal, del sufrimiento, una respuesta a una interpelación imposible de prever y de planificar, a una demanda que irrumpe de forma radical, que llega sin avisar y que rompe todos nuestros planes y todas nuestras expectativas, todas nuestras normas y todos nuestros códigos” (Mélich, 2010, 228). La moral está sujeta al cumplimiento de las normas o códigos socialmente establecidos en una comunidad, la ética, en cambio, es ruptura, transgresión, sin más norma que la obediencia al sufrimiento y necesidad del otro. La moral forma parte de las costumbres y orden social, no puede sobrevivir si no es en el “interior” de un imaginario social; la ética, en cambio, es la respuesta transgresora al sufrimiento del otro que rompe con todo el proceder social. La conducta *moral* no va unida, necesariamente, a la conducta *ética*. “Se puede ser un buen ciudadano cumpliendo las normas o prescripciones legales establecidas, y ser, al mismo tiempo insensible al dolor y sufrimiento del otro, a su situación de excluido de la sociedad. Ética y moral se mueven en escenarios distintos, no se identifican. La ética responde a la experiencia del sufrimiento, y la moral, al cumplimiento de la norma o la ley” (Ortega y Romero, 2019, 166-167).

La ética levinasiana más que discurso, es vivir con la mirada puesta en el otro para responder a su demanda; es prestar atención a la voz del

otro que *llevamos dentro*; ese otro del que no nos podemos separar. “La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar” (Levinas, 2015, 85). La ética es “obedecer” al mandato inapelable del otro desde la “autoridad” de su miseria y desnudez, desde su sufrimiento, sin que yo pueda hacer oídos sordos a su llamada. “En Levinas, hay una clara voluntad de sustituir la autorreflexión, la autoconciencia, fundamento de la ética individualista, por la relación con el otro colmo propuesta de una moral alternativa; un distanciamiento de la ética como amor propio y el anclaje en otra que construye su significado a partir de la relación con el otro” (Ortega, 2004, 15).

La respuesta ética es siempre imprevista porque la presencia del otro necesitado acontece sin previo aviso. Es un encuentro, un acontecimiento inesperado que nos sorprende y nos “trastorna” porque hemos de *hospedar* a alguien con el que no habíamos contado. Por ello, no es posible acostumbrarse a vivir éticamente, a la respuesta compasiva. En la moral, por el contrario, no hay lugar para la sorpresa, todo está regulado de antemano. Solo nos vemos obligados por la autoridad o fuerza de la ley, pero no por la autoridad de alguien concreto. En la moral no hay un referente, *alguien* ante quien responder, solo ante la sociedad, como colectivo, y con frecuencia se responde impelido por la fuerza del castigo. La respuesta *responsable*, *ética* al otro se resuelve siempre en la *acogida*, en el hacerse cargo del otro necesitado, como el buen samaritano; es plena disposición (*heme aquí*) ante la presencia vulnerable del otro. Esta experiencia original, única, es una manifestación (epifanía) del otro en la vulnerabilidad de su rostro, en la realidad de su existencia. En adelante, ya nada será igual para ambos, el que acoge y el acogido. Han entrado en una nueva forma de vida del *uno para el otro* “de gratuidad total, que rompe con el interés; un *para* de la fraternidad humana al margen de todo sistema

preestablecido” (Levinas, 2011, 161). Desde la ética de la compasión, el que compadece no se pregunta “qué debo hacer”, sino “de quién soy prójimo”; no es la obligación de responder por un imperativo formal, sino por la “autoridad” de la persona concreta necesitada que me demanda una respuesta inapelable; es la imposibilidad de cerrar los oídos a la voz interior que nos dice y nos manda: “No Matarás” al otro que sale a tu encuentro. *La ética es la atadura compasiva que nos liga al otro sin que podamos librarnos de él.*

EDUCACIÓN MORAL

Hablar de educación “moral” en este trabajo es un contrasentido, si se mantienen las diferencias profundas entre “moral” y “ética”. Es más coherente hablar de educación *ética*. Si se mantiene aquí el término de educación “moral” es tan solo por acomodarnos al uso habitual que de este término se hace en el discurso pedagógico en el que ambos términos se utilizan indistintamente.

Mientras que la ética levinasiana tiene un contenido *material* (no formal) referido a la respuesta concreta que damos a las distintas situaciones en las que el ser humano se ve interpelado, aquí y ahora, por el otro necesitado, la moral kantiana, en cambio, prescinde del sujeto concreto como referente moral. En Kant es el principio universal de la igualdad y dignidad de la naturaleza humana la que nos impone una determinada conducta. Para Levinas, el otro es contemplado como sujeto *histórico*, constitutivo de la relación ética. “En este acontecimiento (ético) no sale a nuestro encuentro la “naturaleza humana” del otro, ni su cultura o identidad. Ni siquiera la idea de dignidad del hombre, sino la realidad concreta, histórica del otro, la vulnerabilidad del pobre reflejada en el rostro, la radical necesidad del hombre finito abocado a la muerte. La ética no acontece en el mundo de los universales abstractos, sino en la comunión de los hombres y mujeres concretos” (Ortega y Romero, 2019, 160). Para los autores de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno,

1994) la ética es *denuncia y resistencia* al mal histórico de este mundo; surge de la experiencia de sufrimiento del otro y se traduce en compasión y compromiso para transformar las situaciones injustas. No es la aspiración a una vida feliz situada más allá de la historia concreta de cada hombre o mujer. La ética, más que discurso o argumento, es, ante todo, *praxis, un quehacer compasivo, que tiene como referente al ser humano necesitado*.

La naturaleza de la ética levinasiana tiene unas inevitables consecuencias para la educación, y específicamente para la educación moral. En la ética levinasiana subyace una nueva antropología que rompe con la visión del hombre como ser autónomo, autosuficiente, instalada en el pensamiento occidental, que ha impregnado el discurso pedagógico y la praxis educativa. Todo el pensamiento occidental está impregnado de idealismo. Él nos ha enseñado que nuestra forma de conocer las cosas, el mundo que nos rodea se produce a través del concepto, y el concepto es siempre una abstracción de lo concreto. “El conocer siempre puede convertirse en creación y aniquilamiento, el objeto que se transforma en concepto puede convertirse en resultado. Mediante la supresión del singular, mediante la generalización, el conocer es idealismo” (Levinas, 2011, 148). Esta forma de conocer implica “violencia”, asimilación del Otro al Yo. Es la lógica de la razón, del “interesamiento”, la estructura básica del ser que no puede dejar de ser “violento”. La ética levinasiana representa el paso de una estructura óptica de identificación basada en la concepción de un ser *en sí y para sí*, a una concepción histórico-fenomenológica del ser humano como Otro no asimilado al Yo, representada en “el extranjero, el huérfano y la viuda”.

Un ser que se constituye *desde* el otro y *para* el otro obviamente condiciona los presupuestos de la educación; su discurso y su praxis educativa

no pueden situarse frente al otro desde la distancia, ni contemplar al otro como objeto o destinatario de una intervención que viene pensada y ejecutada “desde fuera”, desde la obligación del imperativo categórico kantiano. En tal caso, la experiencia de vida del educando no cuenta como contenido educativo, es tan solo un pretexto para la acción supuestamente educativa del educador o profesor.

La ética levinasiana aparece vinculada a una determinada concepción del hombre como ser corpóreo, finito y contingente. Porque somos finitos es posible la ética. Nunca estaremos “ajustados” a una conducta perfecta, no somos seres de posibilidades absolutas. En un mundo de absolutos solo sería posible la moral, no la ética (Mélich, 2018). Pero en vano los seres humanos invocamos lo absoluto. En nuestra condición de seres corpóreos no hay un punto absoluto de referencia que lo explica y ordena todo. Nos vemos obligados a ir respondiendo, a tientas, a las situaciones que nos demandan una respuesta, siempre provisional, no movidos por una razón universal, trascendental, sino por un sentimiento de compasión hacia el otro necesitado. La condición corpórea del ser humano obliga a la ética, y también a la educación, a hacerse cargo de él en su circunstancia o situación en la que inevitablemente vive todo ser humano. Esta se constituye en contenido esencial de la acción educativa. Si la educación contempla al ser humano en su integridad, la circunstancia forma parte inseparable de él. No hay ser humano sin circunstancia. Y sin circunstancia tampoco hay educación.

Desde estos presupuestos la educación “moral” se configura como una acción responsable de *acogida, hospitalidad* al otro en su situación de necesidad, que lleva al “reconocimiento de la radical alteridad del educando, de su dignidad inalienable, en salir de uno mismo para reconocerse en el otro” (Ortega, 2004, 13). Hacer de la acogida y la hospitalidad una práctica en

la educación supone el abandono de una concepción idealista del ser humano y de una moral que ha hecho de la “obligación y el deber” su objetivo prioritario. Y no es la pregunta *qué debo hacer* el objetivo de la educación, sino “poner” al educando delante de quien debe responder. Si el otro, en su situación concreta de vida, no es el referente de la acción educativa, habrá entonces discurso, quizás brillante, pero no educación. Entender la educación como una acción *responsable* que se traduce en acogida y hospitalidad “nos libera de un intelectualismo paralizante, y nos obliga a hacer recaer la actuación educativa no tanto en las ideas, creencias y conocimientos cuanto en la *persona concreta* del educando” (Ortega, 2004, 15)

La educación como acción *responsable* que se traduce en la *acogida y la hospitalidad* que aquí se propone tiene las señas de identidad de la pedagogía de la alteridad. Toda la educación moral, desde la ética levinasiana, descansa sobre un único pilar: la *responsabilidad incondicional*. “Deber que no ha demandado consentimiento, venido a mí traumáticamente, sin comenzar, venido sin dejar opción, venido como elección en la que mi humanidad contingente se hace identidad y unicidad, por la imposibilidad de sustraerse de la elección. Deber que se impone más allá de los límites del ser y de su aniquilamiento, más allá de la muerte, como una puesta en déficit del ser y de sus recursos. Identidad sin nombre” Levinas, 2005, 15).

Y no podría ser de otra manera porque el ser humano es, por naturaleza, *responsabilidad*. Al otro lo llevamos dentro. Nada se explica en el ser humano si no es *desde* el otro y *para* el otro. No hay existencia *humana* si no es en la responsabilidad hacia el otro. Sin ética no hay ser *humano*. Levinas no deja lugar a dudas: “La subjetividad está estructurada como el *otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia... La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, según un modo que también

difiere de la presencia de los interlocutores, uno al lado del otro en un diálogo en el que están en paz y de acuerdo uno con el otro. El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro” (Levinas, 2011, 71-72).

La propuesta de la educación moral, desde la ética levinasiana, está configurada sobre la *responsabilidad*. Pero ¿cómo nos hacemos responsables del otro? La ética del *cuidado* (Noddings) acude a la *empatía*, a la afectividad como recurso principal para la educación moral, dejando a la responsabilidad en un segundo lugar o, simplemente, ignorándola. No niego la utilidad del uso de esta estrategia, pero es claramente insuficiente. La responsabilidad hacia el otro pasa necesariamente por la superación de los límites que nos marca la empatía o la afectividad. Somos también responsables del otro aún *a nuestro pesar*, aún de aquel a quien no profesamos ninguna simpatía. La responsabilidad es incondicional. El *otro* que “llevamos dentro” no distingue entre enemigos y amigos, entre malos y buenos, solo el rostro del *otro* necesitado de compasión. El buen samaritano del pasaje evangélico (Lc. 10, 30-38) no preguntó por la religión, raza o nación a la que pertenecía el hombre caído junto al camino. No le dio tiempo a hacerse estas preguntas. Respondió haciéndose cargo de él, quebrantando su ley, y, quizás, violentando los sentimientos de pertenencia a su comunidad (samaritana). Solo le movió la *compasión* que trasciende la benevolencia o la caridad mal entendida.

¿Y cómo educar en la responsabilidad? ¿Se puede enseñar la compasión? Solo indicaré las “condiciones” para educar en la responsabilidad o en la compasión, que son términos redundantes en el pensamiento de Levinas:

a) Ante todo *huyendo de todo idealismo*, presentando al otro en su realidad histórica, que vive en una situación o circunstancia, en la única manera de vivir que tiene cualquier ser humano.

En la antropología y ética levinasianas no existe el hombre “ideal”, universal, abstracto. No se acoge a la naturaleza humana, ni a su inteligencia o cualidades, sino al ser vulnerable que sufre y goza, que vive en la precariedad de la contingencia. Es el ser humano *histórico*, corpóreo, nuestro interlocutor, nuestro compañero de viaje, y de éste debemos responder cuando pretendemos educar. “En una relación educativa no hay lugar para la abstracción que cierra los ojos a la singularidad de cada ser humano, a la circunstancia que le condiciona” (Ortega, 2016, 256). Se es responsable ante *alguien*, no ante una idea o ente abstracto, sacado del tiempo y del espacio. La ética kantiana solo contempla dignidad e igualdad, huye de las situaciones incómodas del hombre en “este mundo”. Para la ética kantiana se debe respetar al otro porque es “persona”, porque posee “dignidad”. Pero “la cuestión no es cómo uno se comporta con el que es como él, con el que está incluido en su comunidad, en su especie, en su raza; la cuestión no es cómo uno se relaciona con el que es persona, humano o digno, sino al revés, con el que *no* lo es” (Mélich, 2010, 234). La ética “metafísica” (idealista) puede convertirse en un mecanismo perverso que justifique quiénes tienen dignidad y quiénes no. El testimonio de Primo Levi en su obra: *Los hundidos y los salvados* es el mejor paradigma de hasta dónde se puede deshumanizar al hombre y negarle su dignidad. El punto de partida de la ética “idealista” no le permite asumir las “contradicciones” en las que el ser humano necesariamente se ve envuelto; no está pensada para dar respuesta a lo que está pasando “aquí, abajo”, sino para confrontar derechos con supuestas violaciones de los mismos, siempre en una situación ideal del discurso. Pero la respuesta ética no se da en el vacío, afecta a *toda* la persona en su situación; y es respuesta no solo de la razón, también es afectiva, corpórea. Responde toda la persona. Y esto supera al idealismo.

b) La educación moral, desde la ética levinasiana, exige la *renuncia de sí mismo*, vaciamiento y des-posesión de sí, en el lenguaje de Levinas. Nadie acompaña al otro en *su* camino de construcción personal si antes no aparca sus intereses, prejuicios, objetivos para hacer suyos los intereses y objetivos éticos de aquel a quien pretende educar. El camino se recorre compartiendo éxitos y fracasos. “Hasta que el educando (el otro) no ocupe un lugar en la vida del educador, no será real la significación ética del otro. Habrá sólo una pregunta que espera respuesta, pero aún no habrá educación” (Ortega y Gárate, 2017, 174). El educador-profesor está tentado a plasmar su modelo o estilo de vida, sus creencias o convicciones en sus alumnos o educandos, ignorando que su función no es conquistar a nadie, sino acompañar al otro en *su* proyecto de vida. La tentación de imponer puede eclipsar, con frecuencia, la tarea más humilde y respetuosa del acompañamiento. Los valores éticos no se imponen, se exponen u ofrecen desde el testimonio.

c) La educación moral se hace desde el *testimonio*. Los valores éticos se aprenden si se hacen presentes en la experiencia del educador. Su aprendizaje no depende de la persuasión o fuerza del discurso, sino de la coherencia entre discurso y praxis. El valor ético no es solo la idea o concepto que se tiene de él (su contenido objetivo), sino, además, *experiencia*, y esta se da siempre vinculada a la vida concreta de cada ser humano. El testimonio se da no tanto por lo que se *dice*, sino por lo que se *hace*. “Del mismo modo que el poeta o el músico, además de técnica poseen esa sensibilidad que les hace ser realmente buenos poetas o buenos músicos, el maestro sabe transmitir la compasión aunque no sepa (ni pueda) explicarla. El testimonio se desliza entre los intersticios de sus palabras en los espacios vacíos de sus palabras” (Mélich, 2010, 279). El maestro, si pretende educar, de ser creíble, acompañando sus palabras con los hechos, su conducta con el testimonio de su

enseñanza. “El maestro está permanentemente “expuesto” ante sus alumnos. Sus palabras, sus silencios y sus actos son observados y procesados, y suelen servir como modelo de conducta. Es la “servidumbre” del maestro, la de ser imitado, para bien o para mal” (Ortega y Gárate, 2017, 122).

d) *Ampliar el horizonte ético*. La responsabilidad no acaba con el que está junto a nosotros. Siempre hay un *tercero* representado en las figuras literarias del “extranjero, del huérfano y de la viuda”, en expresión de Levinas. Los lazos que nos vinculan con los *otros* de otras comunidades están representados en el rostro herido de cualquier hombre o mujer con quien nos encontramos en nuestro camino. En la ética levinasiana no hay “extranjeros”, todos habitamos una misma casa, que a todos nos pertenece por igual. Restringir el ámbito de la responsabilidad a lo inmediato o local es un sinsentido, cuando las relaciones interhumanas no reconocen fronteras, y el daño causado en cualquier parte de nuestro planeta repercute en el resto. La pandemia producida por el Covid-19 nos lo ha venido a recordar. Es el *otro*, de cualquier parte del mundo, a quien “llevamos dentro” y de quien debemos responder. Nuestra responsabilidad no está referida solo a los humanos, también a cualquier forma de vida, al medio ambiente, a toda la naturaleza. “El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo solo es para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros” (Papa Francisco, 2015, n.º 95).

e) *Un nuevo lenguaje*. El lenguaje que utilizamos es el ropaje con el que nos damos a conocer y nos mostramos al otro; y nunca es neutro o indiferente, siempre es significativo. Hay diferentes lenguajes y diferentes éticas. Cada ética utiliza el más adecuado a su modo de entender su relación con el otro, y está mediado por su

concepción del hombre y de la ética. El lenguaje de la ética kantiana se aleja de lo provisional y frágil del ser humano, instalándose en el mundo de lo universal y de las “bellas ideas”. Su “mundo” es los derechos humanos como declaración de principios, pero se resiste a ponerles nombre en aquellas personas que carecen de esos derechos. Es la ética “discursiva” de Habermas; olvida que hay ética no porque tengamos conciencia del mal o del bien, sino porque tenemos *experiencia* del sufrimiento y somos testigos de él. Y el sufrimiento, el dolor tiene su propio lenguaje.

En la ética del *cuidado* (Noddings) su anclaje en el desarrollo de la empatía y de la afectividad, en la creación de un ambiente de cordialidad y aproximación al otro, facilita el ponerse en lugar del otro, establecer relaciones interpersonales de respeto, de reconocimiento mutuo. Desde este modelo de educación moral se hace difícil incorporar la situación o circunstancia del otro como elemento constitutivo de la educación moral. Cae en un reduccionismo de la ética que la desnaturaliza. Su actuación queda reducida al mundo de lo privado, *íntimo*. La denuncia de las situaciones que ofenden la dignidad de las personas, y también las actuaciones que degradan las formas de vida de nuestro planeta, no encuentran sitio en este paradigma de educación moral.

La ética levinasiana, a diferencia de la ética del cuidado, acentúa la radicalidad del ser humano como ser frágil, vulnerable, necesitado de compasión. Al hablar del rostro como *significación* del otro lo hace en términos de fragilidad y miseria: “Despojada de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es indigencia” (Levinas, 2005, 60). El ser humano es un ser estructuralmente necesitado del otro. La fragilidad, la vulnerabilidad le afecta en su misma esencia. La insistencia de Levinas en el uso de las figuras literarias “extranjero, huérfano y viuda” para expresar la necesidad y

la vulnerabilidad del ser humano no es una licencia literaria, responde a su clara intención de ver reflejado en ellas al ser humano enraizado en *su* circunstancia; y esta siempre es precaria, frágil, humana, demasiado humana. La ética del cuidado ignora esta “circunstancia”, de ahí que hablen, también, lenguajes distintos.

f) *Actitud crítica*. La ética, a diferencia de la moral, es “transgresora”, es crítica, sobrepasa la obligación de acomodarse a la norma sin ponerla en cuestión. Si hay ética es precisamente porque habitamos un mundo abierto, no cerrado, siempre en transformación. “Nunca hay ni puede haber reconciliación con el mundo porque en la vida no hay propiamente ni leyes, ni códigos completamente establecidos, cerrados, porque vivir es habitar un trayecto de imposible clausura” (Mélich, 2010, 91). Educar para la “transgresión”, la ruptura, es una manera de responder a una exigencia del ser humano: nadie viene a este mundo para repetir lo ya establecido, sino para *comenzar algo nuevo*. Y la educación siempre es un *nuevo nacimiento*. Incorporar una actitud crítica a la acción educativa libera del letargo y de la in-significancia, de la rutina y del cansancio. Educar para la responsabilidad es tomar conciencia de que habitamos un mundo imperfecto, ambiguo, no acabado. Desde la ética (no desde la moral) no es posible educar para el “ajuste”, porque el hombre no es, ni puede serlo, un ser “encajado”, vive permanentemente en “despedida”. Este modo de educar exige una actitud vigilante para detectar e interpretar, desde la ética, “lo que está pasando” en la sociedad de la que formamos parte; denunciar lo inhumano que suele acompañar a lo humano; y actuar desde la *compasión*, como el buen samaritano del pasaje evangélico, paradigma de la ética.

CONCLUSIÓN

Al proponer “otra educación moral” reivindico una manera distinta de entender al hombre en su relación con el mundo y con los demás;

reivindico otra ética y otra antropología, condición indispensable para construir “otra educación moral”. El ser humano que conocemos sólo se entiende en su relación con los demás, en el tejido de relaciones que va construyendo a lo largo de su vida. Nada operamos en el vacío; hasta las conductas aparentemente más irrelevantes tienen su explicación en las creencias o convicciones que tenemos, o como dice Ortega y Gasset, nos tienen ellas a nosotros. Creencias que van modulando y dando un *sentido* a nuestra vida. Nos movemos siempre en la tensión del sentido, en la tensión de la ética. “El deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta al sentido” (Levinas, 2005, 56).

Educar para responder *del* otro que “llevamos dentro”, y nos constituye en sujetos morales, es el objetivo de la “otra educación moral” que aquí se propone, y que encuentra en la ética levinasiana su soporte necesario. Educar exige tomarse en serio al otro (educando) de quien debemos responder, no solo en la adquisición de conocimientos y competencias para el ejercicio de una profesión, sino, además, para el ejercicio de la ciudadanía responsable. La educación se hace “a pie de obra”, escrutando la urdimbre de vida de cada educando, conociendo e interpretando la circunstancia o contexto en el que vive cada uno, de tal modo que sea la *circunstancia* la que forme parte indispensable del proceso educativo. No hay educación “por encargo”, ni importada. Toda educación es respuesta a este y esta, aquí y ahora, en la inmediatez de la experiencia.

Los valores éticos se aprenden por mimesis, a través de la experiencia o del testimonio de aquellos que los hacen presentes, no necesariamente a través del discurso prefabricado venido de “fuera”. Ello obliga al educador a una constante labor de innovación y creación de formas nuevas de responder a los educandos en

sus situaciones concretas. Y en esta tarea, la función del educador-profesor no es delegable.

Esta forma de entender la educación conlleva una concepción del ser humano, no ajena a lo que le sucede en su vida real; que vivir es siempre comenzar, iniciar algo nuevo, porque nada está dado para siempre; que vivir es una tarea, un quehacer que se hace en comunión *con* y *para* los demás. Una vez más: es necesaria otra antropología y otra ética enraizadas en la vida del ser humano de “aquí abajo”, este que piensa, sufre y goza. “No es lo categórico ni lo absoluto, lo claro y lo distinto, la coherencia y la fortaleza, lo que caracteriza fundamentalmente el modo de ser humano, sino lo circunstancial y lo preposicional, lo relativo y lo dativo, lo frágil y lo contradictorio” (Mélích, 2010, 15). Desde esta concepción del hombre como ser histórico *con* y *para* los demás es posible “otra educación”.

BIBLIOGRAFÍA

- González, A. (2015) El surgir de la ética, *Apeiron. Estudios de Filosofía*, 3, 231-247.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1994) *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta).
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme), 6ª edic.
- Levinas, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme), 5ª edic.
- Levinas, E. (2015) *Ética e infinito* (Madrid, Machado Edit.).
- Levinas, E. (2005) *Humanismo del Otro Hombre* (Madrid, Siglo XXI) 6ª edic.
- Mélích, J. C. (2010) *Ética de la compasión* (Barcelona, Herder).
- Mélích, J. C. (2018) *Contra los absolutos* (Barcelona, Fragmenta).
- Ortega, P. (2004) La educación moral como pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, 227, pp. 5-30.
- Ortega, P. y Mínguez, R. (2005) La educación moral, ayer y hoy, en: *Homenaje al Profesor Alfonso Capitán* (Murcia, Universidad de Murcia), pp. 379-405.
- Ortega, P. (2007) La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, Vol.19, 117-137.
- Ortega, P. (2013) La pedagogía de la alteridad como paradigma de la educación intercultural, *Revista española de Pedagogía*, 256, 401-422.
- Ortega, P. (2016) La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad, *Revista Española de Pedagogía*, 264, 243-264.
- Ortega, P. y Gárate, A. (2017) *Una escuela con rostro humano* (Mexicali, Cetys-Universidad).
- Ortega, P. y Romero, E. (2018) La pedagogía de la alteridad como paradigma de la educación para la paz, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, Vol. 30, 1, pp. 95-116.
- Ortega, P. y Romero, E. (2019) *A la intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (Barcelona, Octaedro).
- Papa Francisco (2015) *Laudato si. Sobre el cuidado de la casa común* (Roma, Editrice Vaticana).
- Romano, C. (2015) El otro me llama a la responsabilidad, *Apeiron. Estudios de filosofía*, 3, 215-230.

Schopenhauer, A. (1993) *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Madrid, Siglo XXI).

Waldenfels, B. (2015) La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad, *Apeiron. Estudios de filosofía*, 3, 205-214.