

PRINCIPIOS DE NO DISCRIMINACIÓN Y ÉTICA DEL BIEN COMÚN: POR UNA PEDAGOGÍA DE LA INCLUSIÓN

ANGÉLICA MONTES MONTOYA

Universidad de Cartagena

DIANA LAGO DE VERGARA

Universidad de Cartagena

Resumen: El presente artículo (con un enfoque disciplinario desde la filosofía y la teoría pedagógica) parte de la problemática ¿Cuáles son los aportes y los límites de las políticas públicas de "lucha contra" la discriminación y/o de la "prevención" de la discriminación, en la construcción de sociedades más inclusivas? ¿Son suficientes las políticas de reconocimiento de minorías para construir y/o consolidar sociedades incluyentes? Para responder a estas preguntas iniciales se hace necesario, por un lado, explicar los contornos de las categorías discriminación y no-discriminación y, en segundo lugar, examinar la creencia en el hecho de que la educación en la conciencia de la discriminación y la aceptación de la diversidad, conducen necesariamente a prácticas de no discriminación. Luego mostraremos, no ya desde un acercamiento político o pedagógico, sino desde lo ético (ética del bien común) en qué medida la no-discriminación debe ser observado y comprendido como un acto de acción cívica que redunde en beneficio del conjunto de la sociedad y no únicamente como un acto de reconocimiento de una minoría. La ética del bien-común ganar en la construcción de prácticas de inclusión y sororidad de las diversidades. Pensar la no-discriminación desde un enfoque ético contribuye a la consolidación de los procesos pedagógicos de tratamiento de la diversidad, en marcha desde las políticas públicas de algunos Estados como el colombiano.

Palabras clave: ética del bien común, pedagogía, inclusión, diversidad, discriminación.

Abstract: This article (with a disciplinary approach from philosophy and pedagogical theory) starts from the problem. What are the contributions and limits of public policies to “fight” discrimination and / or “prevention” of discrimination, in the construction of more inclusive societies? Are minority recognition policies sufficient to build and / or consolidate inclusive societies? To answer these initial questions it is necessary, on the one hand, to explain the contours of the categories discrimination and non-discrimination and, secondly, to examine the belief in the fact that education in the awareness of discrimination and acceptance of diversity, necessarily lead to practices of non-discrimination. Then we will show, not only from a political or pedagogical approach, but from the ethical (ethics of the common good) to what extent non-discrimination must be observed and understood as an act of civic action that benefits the whole society and not only as an act of recognition of a minority. The Ethics of the common good win in the construction of practices of inclusion and sorority of diversity. Thinking non-discrimination from an ethical approach contributes to the consolidation of the pedagogical processes of diversity treatment, under way from the public policies of some states such as Colombia.

Keywords: Ethics of the Common Good, Pedagogy, Inclusion, Diversity, Discrimination.

Introducción

En este texto, presentaremos una reflexión en construcción sobre la “ética del bien común”, por lo que apelamos desde la escucha benévola de ustedes. En un primer momento, haremos unas aclaraciones conceptuales (1) luego presentaremos un con la ayuda de Habermas, Mouffe y Glissant algunos elementos que debe incluir la “ética del bien común”(2), luego pondremos a dialogar la noción de "creolización" con la de "hospitalidad" (Derrida) para mostrar la plasticidad teórica y política de estas dos nociones cuando se trata de pensar una “ética del bien común” más allá de la diferencia encarnada en la figura del “otro” (extranjero, indio, negro, mujer, etc.) (3).

1. Aclaraciones conceptuales: ética – bien común

Antes de presentar lo que llamamos una “ética del bien común”, es necesario especificar las dos nociones eje que componen el título de nuestro artículo. Es por ello que comenzaremos ofreciendo dos definiciones, una de ética y otra de bien común.

1.1. ¿Cómo entender la ética?

Para algunos pensadores, “moral” y “ética” tienen el mismo significado: el primer término proviene de la palabra latina *mores* y el segundo de la palabra griega *ēthos*, que ambos significan “morada” o “costumbre”. Sin embargo, desde el análisis de la filosofía mientras que la ética se refiere a las elecciones axiológicas preferenciales de todos, elecciones fundamentalmente subjetivas (máximas); la moral corresponde a una perspectiva más universalista (imperativo categórico). De manera que podemos hablar de un problema ético o moral, cuando están en juego o en cuestionamiento los ideales que dan sentido a nuestras vidas y a las reglas que nos sentimos obligados a respetar.

Si no tenemos en cuenta el contexto histórico (situado), podemos decir que la ética se enfrenta al problema del valor prescriptivo de la norma, es decir, a la naturaleza obligatoria de la norma. La moral se relaciona con la justicia y la equidad. Así, cuando uno examina si una “máxima” es buena para mí, estamos una reflexión ética; por el contrario, es de naturaleza moral cuando puedo desear que una “máxima” se cumple como ley general para todos, que pueda convertirse de esta forma en un imperativo categórico universalmente válido.

En este mismo sentido el filósofo Jürgen Habermas en su texto “*Uso pragmático, ético y moral de la razón práctica*” (1983), explica al hablar sobre la ética, que la ética se centra en la noción del bien (responde a la pregunta ¿qué debo hacer?). Se trata de la aspiración a la autorrealización, es decir, el poder que tiene un individuo de tomar decisiones y que decide de una vida auténtica (capacidad de toma decisiones sobre la forma de su propia

existencia). En este sentido la ética busca identificar las “máximas” que guían la vida de un individuo en circunstancias específicas.

En otras palabras, la ética responde a las preguntas: ¿quién soy yo? ¿Qué deseo?, Responder a estas preguntas es dar cuenta de nuestras “preferencias fuertes” (fundamentales) acerca de nosotros y de nuestro propio proyecto de vida (Charles Taylor, “Ética de la Autenticidad”).

1.2. ¿Qué es el bien común?

La noción del “bien común” no es nueva, ya que la antigua Grecia esta expresión tuvo su lugar en los tratados de filósofos como los de Aristóteles (Bénédicte, 2010). Posteriormente serán los textos de los religiosos de la Edad Media y la doctrina social de la Iglesia (Tomás de Aquino en el siglo XIII) en donde hallaremos este “hábito” de hablar sobre el *bien común*, es decir, lo que para ellos es actuar (por uno mismo y por los otros) en aras de una vida que es buena para todas las personas, empezando por los más pobres¹.

Mucho tiempo después nacerá la expresión “Interés general” en el marco del siglo XIX. Esta noción se refiere al interés compartido por los miembros de una comunidad política (Estado-nación), en el sentido de que sus miembros dependen unos de otros para mantener de pie las instituciones del Estado y la sociedad en sí. Aquí hay un fuerte sentido político de lo que sería bueno, de lo que supone la idea misma de “bien común”.

Ahora bien, ¿de qué está constituido el bien común? Desde el punto de vista filosófico y político, El “bien común” nos remite a la idea del “compartir”: un compartir que estaría centrado en la solidaridad. La solidaridad se presenta entonces como herramienta de creación de cohesión fuerte entre los miembros de un Estado-nación, por encima de todo tipo de identidades (étnicas, raciales, sexuales, políticas, religiosas, etc.). De la misma manera, lo común también puede referirnos a una realidad compartida por todos, un enlace que hace comunidad.

Después de aclarar qué entendemos por ética y por “bien común”, expliquemos cómo entender la “ética del bien común”

1.3. Una ética del bien común

¿Qué es una ética del bien común? ¿Qué ganamos al pensar en la no discriminación desde una ética del bien común? En los contextos contemporáneos de nuestras sociedades pluriculturales y multiétnicas, se requiere pensar en la necesidad de identificar las particularidades (étnicas, raciales, sexuales, políticas, religiosas, etc.) de los individuo o grupo de individuos, para operar su reconocimiento, pero al mismo tiempo creemos

¹ En las comunidades religiosas el bien supremo es el Bien común, es decir, Dios es la salvación y el bien. De ahí surgen dos principios mayores del cristianismo moderno: primero, el “destino universal de los bienes” y la “solidaridad” (mantenernos juntos, haciendo un parte de un mismo cuerpo) como semejantes, hijos de Dios.

indispensable que este ejercicio de acompañamiento y visibilización de las minorías, no termine por construir un discurso de la diferencia/identidad como un fin en sí mismos. Es en este sentido en el que se requiere volver la mirada para pensar cómo lograr una “ética del bien común”, que nos ayude a la inclusión extensa, que nos permita co-construir un sentido compartido de sociedad y de país, ello desde un repensar estrategias de prácticas pedagógicas que incluyan esta perspectiva.

Pensamos que estamos obligados a hacer este ejercicio, ciertamente teórico como el que proponemos hoy, pero también político, sobre todo, para llegar a responder a las preguntas desde contextos reales: ¿cómo podemos encontrar, en medio de carácter heterogéneo y pluralidad, la posibilidad de un espacio político de encuentro? ¿En el espacio de la ética (política) del bien común? Para comenzar este proceso, es necesario utilizar una nueva gramática, por eso proponemos el trabajo conceptual de Edouard Glissant, particularmente su noción de "creolización", para ponerlo en relación con las nociones de “ética de la discusión” (Jürgen Habermas), de “agonista” (Chantal Mouffe) y de “hospitalidad” (Jacques Derrida).

2. Ética del bien común: entre comunicación y tensiones (Habermas – Mouffe-Glissant)

Cuando nos acercamos a una lectura de la “ética del bien común”, inmediatamente recordamos que esta tiene lugar entre hombres y mujeres, cada uno cargado con sus propias maletas de identidad (política, cultural, religiosa, etc.), es decir, que no les falta su propia visión del mundo y su propia idea del bien personal. Por lo tanto, una “ética del bien común” presupone un diálogo necesario, consentido y abierto, entre las personas que desean reflexionar sobre lo que pueden tener en común a pesar de las divergencias que eventualmente les separan.

Si partimos de la idea de que todos y todas somos seres de comunicación, es decir, que somos capaces de dialogar porque tenemos la capacidad y competencia de la palabra, pareciera claro que esta competencia (la comunicación) debe estar en el centro de nuestras capacidades de cooperación y en la co-construcción de cualquier forma de convergencia que nos conduzca a establecer “el bien común”. La comunicación en este sentido no buscaría establecer un diálogo entre “iguales” (entiéndase personas que coinciden en ciertas características étnica, raciales, políticas, etc.) en aras de construir la propia diferencia como un fin en sí mismo.

Esto último inevitablemente nos llevaría a una no salida, la del conflicto, porque cada identidad es en sí misma valiosa y necesaria para la construcción de La comunidad política (Nación). Es por eso por lo que la salida de un estancamiento debería tender hacia algo más importante más allá de las identidades, pero ¿qué es más importante que la vida misma?

Es a partir de la idea básica de “comunicación”, de diálogo entre los distintos (no iguales entre sí) que podemos establecer lo que Habermas denomina “ética de la

discursiva”². Es decir, que la “ética discursiva” de Habermas constituye una tentativa por mostrar cómo los individuos, en una sociedad moderna, podrían orientar y organizar racionalmente sus vidas especificando cómo establecer acuerdos motivados racionalmente; No solo sobre cuestiones de verdad, sino también sobre cuestiones de rectitud ética y moral.

Precisamente, pensar en la “ética del bien común” como una nueva lectura de la noción de lo común, supone integrar el carácter comunicativo de los humanos y no pensar en lo común como sinónimo de “interés general”, es decir, como el conjunto de aquellas cosas que nos conviene aceptar sin oponernos y en nombre de la Nación y la estabilidad política de las instituciones de un Estado: estamos hablando de que en nombre del “interés general” se acepta la violencia legítima del Estado, la democracia representativa, la organización de la distribución de la riqueza en nombre de la justicia social, etc. Por el contrario, la idea de la “ética del bien común” que proponemos debe referirnos a lo que es más orgánico y biológico, la vida misma. No importa las identidades, más allá hay un ser vivo, un organismo vivo.

Si la “ética del bien común” está orientada a buscar un acuerdo acerca de las condiciones mínimas de comprensión mutua en torno a lo cual podemos coincidir, por encima de las diferencias y las identidades que cada grupo busca defender, ello en una situación de intercambio verbal para establecer principios razonables o valores mínimos, entonces nos parece que lo mínimo común es la vida y su respeto.

Para salvar al humano de la nada que proviene de la despiadada confrontación de posiciones, en la que cada uno está convencido de que tiene razón en su agresión y en la defensa de sus valores. Existe una posibilidad de comunicación, de diálogo sobre la convicción (explícita o inconsciente) del valor de una vida, la mía, por supuesto, pero también la de mi prójimo. Este es el caso específico en que se encuentra Colombia y su comunidad política y mundo social. Una sociedad en la que cada grupo desde sus necesidades, heridas,

Principio de no discriminación y ética del bien común: por una pedagogía de la inclusión legítimo deseo de reconocimiento y de reparación, parece olvidar con frecuencia la necesidad de precisar y definir qué nos permitiría lograr una idea de “comunidad” que sería bueno para todos y todas en tanto que miembros de un mismo y único cuerpo político.

Ahora bien, a propósito de Colombia y de conflicto, vale recordar que la característica de la democracia es el ser agonista, ello implica que esta incluye la disidencia y el debate implacable (Mouffe, 2009). De modo que, desde la noción de agonística, la democracia no es más un río pacífico en el que todos encuentran su lugar sin necesidad de luchar o de resistir. Nuestras así llamadas sociedades democráticas están siempre en un frágil equilibrio, de ahí la necesidad de diálogo y discusión incesante. Ello es indispensable ya

² Recordemos que desde esa perspectiva habermasiana “solo las normas que puedan cumplir con la adhesión de todas las partes interesadas como participantes de una discusión práctica pueden ser válidas” (Habermas, 1983).

que la “reabsorción” armoniosa de las alteridades no es posible, dado que la otredad no es domesticable.

Por lo tanto, nos parece obvio que en la situación actual de nuestras sociedades quebrantadas por la reafirmación de identidades, se impone lo que llamamos la tensión-sostenida (para referirse al carácter constante y latente de la conflictividad que acompaña a cada proceso político y social)³, la cual rodea inextricablemente la existencia de la heterogeneidad dentro de las sociedades democráticas contemporáneas en general y, a partir de esto, siempre debemos tener en cuenta que en la democracia el no acuerdo no debe ser experimentado como un fracaso sino como una prueba de la misma salud del sistema democrático.

No podemos pensar en el “bien común” sin tener en cuenta además de la “comunicación” (Habermas) y de esta tensión-sostenida (Montes, 2018) la de Creolización del Martiniqués Edouard Glissant. Para Glissant, decir de un pueblo o una sociedad que es *créole* significa que es un pueblo o sociedad compuesta e inextricable. El mundo *créole* es un mundo que no reclama la unidad, sino que aspira a la diversidad como un fin en sí mismo, un mundo en el que lo inesperado siempre está presente. Esto es posible porque, a diferencia del multiculturalismo, la criollización no busca identificar individualidades con sus perfiles bien definidos, sino alimentar la complejidad de la identidad, su condición de rizoma, en constante transformación y formación, orgánicamente viva y no atávica.

En resumen, la “ética del bien común” que estamos formulando debe construirse de manera voluntaria y con plena conciencia de esta realidad *créole* y agonista que no puede borrar ninguna división de identidad e ideología de la política, pero que requiere de mucha dosis de estrategias de comunicación.

2.1. ¿Cuándo operaría la ética del bien común?

Veamos esto a partir de un ejemplo, el de la cuestión de la hospitalidad y los extranjeros. Vivimos, como antes de nosotros otras generaciones, tiempos de incertidumbre, desconfianza y nihilismo, con una tendencia a rechazar al extranjero en la figura del inmigrante, a rechazar la diferencia y todo eso no se parezcan a nosotros. El miedo y la falta de empatía parecen ser las consignas en estos tiempos complejos donde todos buscan, sobre todo, protegerse y proteger a los suyos. En este contexto, ¿qué lugar debería ocupar la hospitalidad en la política y cómo enfrentar el fenómeno de la inmigración? Para intentar responderlo, lo invitamos a un viaje en tres etapas: primero, un rápido paso por el origen etimológico y el uso político del término Hospitalidad, luego, le mostraremos cómo la Hospitalidad no puede tener su existencia en la política, si no comprendemos que somos parte de una criollización (Edouard Glissant), finalmente presentaremos algunos puntos a modo de conclusión.

³ Concepto trabajado por Angélica Montes en varios de sus artículos.

3. La hospitalidad: un desvío histórico y filosófico

El término hospitalidad se define en el diccionario como “el hecho de recibir a alguien bajo el techo de uno, para alojarlo de forma gratuita”. El término tiene su origen etimológico en la palabra hospital (Hospitalis domus, hogar de huéspedes en 1175), aparece en el siglo XII para designar “caridad” y hace referencia desde el siglo XVIII el “hogar”. De hecho, el que es hospitalario recibe en su casa, él o ella lo reciben y lo hace con atención fraterna.

Pronto, el vocabulario de la hospitalidad será utilizado masivamente en la “filosofía pública” francesa republicana. Como explica la filósofa Magali Bessone, “la metáfora del hospital se impuso en Francia a fines del siglo XX: el ciudadano es el huésped acogedor en su territorio como extranjero invitado. Este paradigma se basa en un elemento principal: la analogía postulada entre una práctica individual y una práctica colectiva”. Es decir, la bienvenida excede la casa y se asienta como un principio político de dar la bienvenida al otro que viene de otra parte, del extranjero.

En Francia, como en otros lugares, la hospitalidad se convierte así en una herramienta de lenguaje político recurrente, especialmente cuando se trata de hablar y pensar sobre la inmigración. El filósofo Jacques Derrida en uno de los textos fundadores de su pensamiento político titulado “De l’Hospitalité”, explica cómo pensar la hospitalidad más allá de los hospitales y el hogar. En 1997, en una entrevista con el diario *Le Monde*, Derrida dijo sobre su libro “De l’Hospitalité” que hay dos formas de entender este concepto: ya sea como “hospitalidad ilimitada” o como “hospitalidad condicionada”. La primera es abrirse al otro, a la otredad, sin restricción, es decir, estar en una actitud de hospitalidad “radical”, de puertas abiertas e infinitas. La segunda, a la inversa, sería limitada, una actitud de recepción tímida y no siempre entusiasta. Para Derrida, estas dos hospitalidades heterogéneas están presentes en nuestras sociedades, ya que no hay cultura o vínculo social sin un principio de hospitalidad.

Estamos tentado de creer que cuando la hospitalidad es limitada, establece leyes que circunscriben la bienvenida para designar mejor “la identidad” de este otro que viene, o que quiere establecerse “en casa”. Entonces podemos pensar en una “recepción más concreta”, es decir, limitada en número y duración porque este otro no es “como nosotros” y, además, probablemente no quiera parecerse ya que sus raíces están en otra parte. Esta situación de transición pone en tela de juicio su integración en el grupo, y a la nación.

En ambos casos, la hospitalidad (ilimitada o condicionada) requiere la alteridad porque la hospitalidad existe en la medida en que uno imagina que pertenece a un elemento (una casa, una nación, un estado, una cultura, etc.), un hogar (territorio) dimensional y geográficamente localizado: dejaré “entrar” al otro, me pondré en una actitud de hospitalidad frente a este otro. Es en virtud de su presencia que me daré cuenta, no solo de mi propia existencia como diferente de lo que soy en relación con él, sino también porque la “presencia” del otro me permitirá tomar conciencia de la existencia de mi “hogar”. Mi identidad y mi “hogar” se construyen, por lo tanto, mediante la exclusión

de otro: excluyo al otro de mi identidad y de mi “hogar”. Este acto fundacional de mi presencia en el mundo social está atravesado por esta ambigüedad: esta necesidad del otro, esta otro que sin embargo rechazo.

Ante esta situación, ¿cómo salvar la hospitalidad frente al miedo del exterior? La respuesta proviene de otro lugar, de otro francés, Edouard Glissant, un hombre negro de las Indias Occidentales que experimentó la experiencia de inmigración en su juventud, dejando su isla de Martinica para ir a la metrópolis.

3.1. La criollización como base de una hospitalidad política abierta

En esta parte, tratamos de mostrar las caras nuevas que el concepto de hospitalidad puede captar en la figura de un autor desconocido fuera del campo del pensamiento francófono. Es Edouard Glissant y su noción de creolización que mencionamos hace unos instantes.

Glissant habla de nuestro mundo como un “Todo-mundo” y lo designa como un tipo de Chaos-Monde donde la diversidad ya no es un obstáculo, sino una forma completamente diferente de estar en el mundo, de existir en el mundo. Él llama a “Todo-mundo” el mundo tal como se realiza finalmente en su totalidad, es decir, sin tierra incógnita, sin una mancha blanca en el mapa, ya que ejerce sobre nosotros una influencia inmediata y mediada, y como se desarrolla con total imprevisibilidad” (Glissant, 1997).

El mundo universal sería entonces un mundo de increíbles mezclas, impulsos, intuiciones, repulsiones que hacen que la sensibilidad de los diversos pueblos se mezcle de manera inextricable (irremediablemente).

Al leer al autor, nos damos cuenta de que la creolización es un acontecimiento propio de la naturaleza humana. A partir de esta observación, la pureza se convierte en neurosis, la del pensamiento continental de que se puede suponer que es el eurocentrismo tan criticado por las teorías poscoloniales, entre otras.

A partir de ahí, el autor propone pensar en la identidad-relación, es decir, una identidad que no se puede definir. Permanece abierta, es rizómica, porque está en movimiento y solo puede estar en este movimiento. La identidad en Glissant aparece como un proceso inacabado. No tiene ninguna esencia en el sentido filosófico, que define qué es un sujeto, es decir, qué tiene un sujeto en particular y que lo diferencia de otros individuos. La creolización es escuchar lo que los imaginarios sociales tienen que decir, porque nos interesa escuchar si queremos “vivir juntos”. Para el autor, el discurso sobre los imaginarios supone el hablar de las expresiones del ser humano más allá de las razas y de los a priori deterministas; El imaginario se expresa aún mejor en literaturas, idiomas, música, pinturas (las artes). Sin embargo, solo una mirada cuidadosa de las raíces y el entretreído del imaginario permitirá vivir bien en el mundo venidero.

Es por todas estas razones que el pensamiento de Glissant llama nuestra atención y se conecta con la “ética del bien común”. La noción de creolización es recibida con gran entusiasmo por aquellos que están interesados en las relaciones interculturales en Francia

y en otros lugares. Algunos pensadores ven este concepto como un nuevo enfoque para responder la pregunta de la ¿cómo podemos vivir juntos sin dejar de ser diferentes e iguales? Nosotras responderemos que podemos vivir juntos en la diferencia si aceptamos la naturaleza compuesta y compleja del ser. La relación y el compartir sin límites y sin jerarquía será el futuro para una sociedad culturalmente armoniosa y políticamente pacífica.

Tanto Derrida como Glissant llaman nuestra atención sobre el hecho de que el principio de hospitalidad de nuestros Estados no puede romperse en el altar del egoísmo de las identidades (étnicas, raciales, políticas, nacionales, culturales, etc.) sin consecuencias. De hecho, el que cierra la puerta al que llega pensando solo en sí mismo, de alguna manera se está desmoronando, incluso negando su propia identidad, ya que vivimos en un mundo donde es ilusorio y engañoso para apoyar un discurso de la existencia “clara e impecable de mi identidad” como algo absolutamente diferente de la identidad del extranjero.

De hecho, así como no hay una virtud ética importante cuando extendiendo una mano fraternal a mi prójimo, cuando vengo en ayuda de quien es parte de mi casa; no hay ninguna virtud política en una hospitalidad que piense en la recepción a la luz de las prácticas jurídico-políticas del tratamiento de la inmigración detrás de una supuesta buena voluntad para dar la bienvenida a los “otros” en casa. Debemos ver con Glissant que ya no damos la bienvenida a “otros”, sino que abrimos la puerta a otros similares.

Para concluir

En este artículo hemos presentado nuestra reflexión en torno a las nociones de “ética” y de “bien común”, para luego ir asociándola a tres categorías “comunicación” (Habermas), agonística (Mouffe) y creolización (Glissant) con la intención de ir construyendo un primer esbozo de lo que llamamos la “ética del bien común”. Esta última podríamos ahora definirla como una orientación de las relaciones, fundadas en el uso comunicativo de los sujetos quienes partiendo de la intención de lograr un acuerdo que permita un proyecto común de sociedad (país) deberá aceptar 1) que lo propio de las comunidad política es el descenso y la conflictualidad, es decir, que estamos constantemente inmersos en tensiones-sostenidas; en situaciones de constante negociación que no necesariamente se resolverán de forma definitiva y a nuestro favor. Por lo que hay que aprender a gestionar esta conflictualidad y no ver en ella un fracaso sino una oportunidad 2) que toda sociedad es *créole*, es decir, no existen identidades acabadas y definida, de hecho toda identidad (étnica, racial, política, etc.) que se fija corre el riesgo de petrificarse y hacerse intolerante negándose y negando a las otras identidades la posibilidad de la cooperación en rizoma 3) la derrida hospitalidad, el gesto de acoger al otro debe dejar de ser la virtud ética de la caridad íntima (en la que abro la puerta del “hogar” a quienes no son de aquí o son iguales a mí) para convertirse en una política del reconocimiento en un sentido más amplio, que piense la humanidad como *créole*.

Desde la “ética del bien común”, ¡está claro que el otro absoluto no existe! Si el mundo está atrapado, como lo recuerda Glissant, en la creolización, el otro que llega de territorios ajenos al mío, no es fundamental e irremediablemente incompatible a las otras geografías y las otros acerbos culturales que lo reciben.

Pensar en una “ética del bien común” requiere así, comenzar un proceso de re-creación de nuevas estrategias pedagógicas que permitan integrar los elementos antes citados (comunicación, agonística, creolización y hospitalidad) en la reflexión de los procesos de comprensión de las realidades en los territorios de un Estado. Esto es, que le abran la puerta a la necesaria complementariedad de dos procesos: el primero, el reconocimiento de las particularidades (étnicas, raciales, sexuales, políticas, etc.) al interior de una sociedad (y en el marco de un estado de derecho. El segundo, la construcción de una idea de lo común en medio de la diversidad con el fin de evitar luchas sectorizadas que propendan por el beneficio de un “nosotros” que se muestre ajeno o poco concernidos con lo que ocurre con los “otros” dentro de una misma comunidad política (Estado-nación). Se trata de dos procesos que han de dialogar en situación de complementariedad, en aras quizá de un punto vértice de encuentro, el carácter de órganos vivos que somos, la vida misma.

Referencias bibliográficas

Glissant, Édouard (1997). *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard.

Habermas, Jürgen (1983). *Morale et communication. Certains parlent d'une éthique de la communication pour se référer à la proposition de Habermas*. Paris: Ed. Flammarion.

Mouffe, Chantal (2009). *Entorno a lo político*. Buenos Aires: FCE.

Sère, Bénédicte (2010). Aristote et le bien commun au Moyen-Âge: une histoire, une historiographie. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32. 277-291.