

Uribe Botero, A.

Reconocimiento y humildad : lo que media en la inclusión del otro
Revista Internacional de Filosofía Política, Núm. 26, 2005, pp. 89-106
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202606>



Revista Internacional de Filosofía Política
ISSN (Versión impresa): 1132-9432
jhernandez@fsof.uned.es
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
México

Reconocimiento y humildad: lo que media en la inclusión del otro¹

ÁNGELA URIBE BOTERO*

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario - Colombia

En 1994 la compañía petrolera Occidental de Colombia solicitó ante el Ministerio del Medio Ambiente una licencia para llevar a cabo trabajos de exploración de petróleo en un lugar conocido en la cartografía colombiana como «Bloque Samoré». Este bloque abarca una franja de 209.000 hectáreas de extensión y está ubicado en las faldas del piedemonte llanero de la Cordillera Oriental colombiana. Allí habita desde antes de la colonia la comunidad indígena U'wa. Desde 1991, la Constitución Colombiana condiciona la concesión de las licencias ambientales a una serie de consultas, en las cuales, tanto los responsables de la ejecución de los proyectos como los habitantes de las zonas donde éstos se llevarían a cabo, evalúan su bondad en términos de las implicaciones sobre las condiciones de vida de quienes habitan la zona.² En respuesta al mandato constitucional, la Occidental alegó ante el Ministerio del Medio Ambiente que dicha condición había sido previamente cumplida. Demostró para ello que entre 1992 y 1993 los representantes de la compañía se reunieron 33 veces con los miembros de la comunidad U'wa. Sin embargo, con base en una evaluación sobre las condiciones en las que tuvieron lugar estas reuniones, y tras haber constatado algunas dificultades en términos del alcance de la participación en ellas, el Ministerio ordenó la realización de dos nuevas reuniones para el mismo propósito. Dichas reuniones se llevaron a cabo en Arauca, entre los días 10 y 11 de enero de 1995. Tomando como fuente el acta de las reuniones, elaborada por el Ministerio del Interior³ y acudiendo a su propia experiencia como funcionaria del estado, la antropóloga Margarita Serje imagina y reconstruye así parte de la escena del encuentro entre los funcionarios estatales, los representantes de la Occidental y los representantes de la comunidad indígena:

Los funcionarios del Estado y de las petroleras se sientan en un estrado alto, al frente, al lado de un tablero o de una cartelera. La reunión se inicia con el anuncio de que la moderación estará a cargo de la Directora de Asuntos Indígenas [...] Se prosigue, como es usual en este tipo de rituales, con la lectura del orden del día, donde se enumera la secuencia de las intervenciones. Se informa que se trata de una consulta previa, prevista por la Ley. Se aclara que es una reunión de información y consulta y que la secretaría de la misma la asumen los representantes del

Estado. Después [...] se hace una exposición sobre el derecho indígena a participar en las decisiones que les afectan, citando leyes y decretos. Seguidamente se exponen la «política de hidrocarburos del Gobierno Nacional» y los términos del contrato firmado por el estado con la Oxy [...] así como las características del proyecto en cuestión: sus objetivos y las condiciones económicas, socioculturales y ambientales.⁴

Durante los días en los que tuvo lugar este encuentro los representantes de la comunidad indígena expresaron la necesidad de ampliar el proceso de la consulta, de manera que éste incluyera a todos los miembros de la comunidad y no sólo a sus representantes. Sin embargo, el Ministerio del Medio Ambiente consideró que el proceso de consulta había concluido con estas dos reuniones. Desde entonces los representantes de la comunidad U'wa han venido cuestionando abiertamente las condiciones en las cuales se realizó la consulta, manifestado, de paso, su rechazo al proyecto; han acudido a otras instancias gubernamentales, a las organizaciones sociales y han impuesto demandas ante la Corte Constitucional y ante el Tribunal Superior, exigiendo derechos de participación, derechos de autonomía y derechos a la integridad cultural. Lo anterior, amén de que el conflicto entre la Occidental y la comunidad U'wa aún no se resuelve, ha desatado una enorme confusión jurídica acerca de la legitimidad de la consulta de 1995.⁵

Bien podría pensarse que la llamada «confusión jurídica» constituye en una medida importante el conflicto. Los protagonistas dejan de ser dos (la petrolera y los U'wa) y el rango de participación conflictiva se amplía a La Defensoría del Pueblo, al Tribunal Superior, a la Corte Suprema de Justicia, a la Corte Constitucional, al Distrito Superior de Santafé de Bogotá, al Consejo de Estado, a tres ministerios y a Ecopetrol.⁶ Bien podría pensarse, incluso, que tras el papel protagónico que han pasado a ocupar las distintas instancias que han intervenido en el conflicto se evidencia una profunda contradicción en el sistema jurídico nacional.⁷ Sin embargo, al margen de este hecho resulta pertinente rescatar del ámbito de la ética la posibilidad señalar un camino para determinar las condiciones que deberían cumplir las consultas entre los gobiernos nacionales y las comunidades indígenas. Un punto de partida para llevar a cabo esta tarea es caracterizar el tipo de escena descrito arriba acudiendo a términos que la definan como un encuentro ejemplar entre personas con concepciones de mundo enfrentadas. Por razones históricas y culturales, quienes protagonizan esta escena no sólo no comparten, sino que están radicalmente distanciados por las concepciones de mundo que adoptan. La Multinacional, así como los funcionarios del Estado presentes en la reunión, bien podría decirse, constituyen la instancia moderna del conflicto. Con frecuencia cuando se intenta definir la modernidad, se habla, más que de un episodio en la historia de Occidente, de una manera de ser y de concebir el mundo. Se recurre para ello a los valores

que definen y promueven esa manera de ser y de concebir el mundo: el progreso, el desarrollo, los derechos humanos, el individualismo. La comunidad indígena U'wa, por su parte, constituye la instancia tradicionalista en el conflicto. Lo anterior remite, como en el caso de la modernidad, también a una serie de valores a partir de los cuales comunidades como éstas definen y promueven su relación con el mundo. Para caracterizar el tradicionalismo se habla, entonces, de costumbres ancestrales, de comunidad, de arraigo a mitos, a un territorio y a seres suprasensibles.

Los más importantes representantes de la filosofía contemporánea han trabajado insistentemente en torno a la pregunta acerca de bajo qué condiciones, morales y jurídicas podrían construirse espacios de convivencia entre personas y grupos de personas separadas por las concepciones de mundo que adoptan. Con el propósito de destacar algunos de los aspectos que en el caso U'wa trascienden al ámbito jurídico de las posibilidades de llegar a un acuerdo de convivencia, este trabajo constituye una reflexión en torno a la siguiente pregunta: ¿en qué términos debería ser satisfecha la exigencia normativa de incluir las diferencias culturales a la hora de debatir asuntos de justicia? En otras palabras, ¿cómo realizar el principio moral del reconocimiento universal a las diferencias a través de procedimientos comunicativos? y, parafraseando a Habermas, ¿cómo debería tener lugar la inclusión del otro?

Para cumplir con el propósito de ofrecer una respuesta plausible a esta pregunta, en la primera parte de este artículo se introduce el término «opresión», tal como ha sido definido por Iris Marion Young en su libro *Justice and the Politics of Difference*. Lo anterior constituirá el marco teórico a través del cual, a mi manera de ver, se abre paso para entender aquello que está en juego en los reclamos de la comunidad indígena U'wa. En la segunda parte del trabajo se llevará a cabo una ampliación del concepto de opresión teniendo en cuenta el análisis de los aspectos, no sólo sociológicos, sino filosóficos y normativos que se relacionan con él. Para ello acudo a la propuesta moral contenida en el libro *Lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth. Con lo anterior se pretende ofrecer un marco de reflexión que desde una perspectiva amplia permita responder a la pregunta sobre qué forma, o qué formas de dolor están en juego en el conflicto U'wa. Una vez resuelta esta cuestión, en la última parte de este artículo, se intentará retomar la pregunta planteada arriba, con el propósito de destacar algunas de las condiciones que, según Iris Marion Young, deberían cumplirse a la hora de sentar las bases morales para que la gente distanciada por las concepciones de mundo que adopta pueda comunicarse en torno a lo justo. Intentaré con ello responder a una pregunta que quedó abierta con ocasión del análisis que Honneth lleva a cabo sobre el dolor, a saber: ¿Cómo atender a los relatos sobre el dolor social?

1. Opresión

Hay buenas razones para pensar que con la propuesta de Habermas de introducir una serie de reglas previas a todo proceso de deliberación sobre asuntos de justicia, terminan por limitarse las posibilidades de incluir las diferencias, cuando estas son radicales.⁸ Sin desestimar las bondades del riguroso esfuerzo emprendido por Habermas en su propósito de ofrecer los rasgos, las premisas y las condiciones de unas normas de moralidad en las que quepamos todos, lo cierto es que a la hora de enfrentar casos concretos de encuentro entre concepciones de mundo el modelo habermaseano exige más de lo que la realidad social puede ofrecer. Bien puede pensarse que dicho modelo no sólo exige más de lo que la realidad social puede ofrecer, sino que incluso impone a esa realidad condiciones que bordean los límites de la injusticia.⁹ Algunas de las críticas a las pretensiones de conducir los diálogos sobre la justicia acudiendo a las normas de argumentación podrían expresarse en términos que no sólo se originan en el debate académico sobre filosofía política, sino que resultan del desconcierto cotidiano que sufren aquéllos a quienes se busca acoger en los modelos rígidos que se imponen a las posibilidades de entenderse y de llegar a acuerdos.

Las ideas eran buenas, pero al gobierno se le debía hablar en su lengua para que nos entendieran. Y nos tocaba valernos de otras formas de organizarnos que el gobierno daba como medios para llegar a él. Por eso nos sometimos a conformar organizaciones sin tener claros conocimientos. De allí que nada funciona como es, porque ninguno conoce ni está preparado.¹⁰

Quizás, contra Habermas: no todo lo que se habla puede ser traducido a un argumento y en consecuencia, la exigencia del mejor argumento para aceptar las condiciones impuestas por una norma de moralidad puede contener rasgos de ficción que la realidad social no acepta. De allí que resulte pertinente explorar otras posibilidades de hablar sobre lo justo, que, por una parte, se atengan a condiciones de universalidad, y por otra, le abran el paso a formas alternativas de expresarse que no necesariamente tengan que cumplir con las condiciones de inteligibilidad impuestas por el modelo habermaseano. Un camino firme que conduzca a llenar el vacío entre no entenderse y entenderse gracias a que se ha ofrecido el mejor de los argumentos puede ser aquel que se construye, no en la medida en que los conflictos entre personas con concepciones de mundo enfrentadas sean vistos desde el propósito de llegar a un acuerdo, sino desde lo que acá llamaré la perspectiva del dolor. Este giro abre paso a la formulación de la hipótesis que quisiera trabajar a lo largo de este artículo: si la unidad en la comunicación moral no se concibe desde la posibilidad de traducir a argumentos aquello que la gente dice cuando reclama justicia, quizás sí se conciba anticipando el dolor como un lugar de encuentro.¹¹ La hipótesis sugiere que si hay

un rasgo común que identifica a los participantes en los encuentros conflictivos donde está en juego lo moral, éste sale a relucir, no a partir de condiciones argumentativas sino a partir de la capacidad compartida de ver en el otro un sujeto de dolor.

Un primer paso para desarrollar la hipótesis así planteada será establecer un vínculo entre el concepto de injusticia social y el concepto de dolor social. Partiré para ello de la definición que lleva a cabo Iris Marion Young del término «opresión». Lo anterior sugiere un matiz que resulta de mi interpretación del texto de Young, a saber, que en la definición que esta autora lleva a cabo del término «opresión» se establece una relación que, aunque implícita, es de clara sinonimia con el término «injusticia social». Por otra parte, la elección de trabajar la hipótesis partiendo de un análisis del concepto de opresión (v.g.: injusticia social) se justifica en la medida en que, a mi manera de ver, es a partir de dicho análisis cómo se destacan los méritos del giro en la perspectiva de los trabajos académicos sobre la justicia. Esto es, mientras no quede claro qué es en últimas padecer el dolor social (la injusticia), difícilmente se podrán anticipar términos comunicativos para llegar a acuerdos sobre lo justo.

Desde la perspectiva de Young, la mejor manera de delimitar el concepto «opresión» es entendiéndolo, en primer lugar, como una forma de rechazo social que sucede en las relaciones entre grupos de personas, no entre individuos.¹² Lo anterior presupone que las relaciones sociales difícilmente se entienden al margen del hecho de que los procesos de formación de la identidad individual pasan necesariamente por la pertenencia a un grupo social: el de las mujeres, el de los negros, el de los indígenas, el de la clase trabajadora, el de los hombres blancos, el de los dueños de los medios de producción, el de la cultura hegemónica, etc. Una intuición que resulta del preámbulo que anticipa Young a la definición del término «opresión» es la siguiente: dado que al hecho de tener una identidad es esencial el pertenecer a un grupo social, todos formamos parte, o bien de los grupos oprimidos o bien de los grupos opresores. Así, si somos mujeres, difícilmente nos salvamos de la condición de víctimas que nos impone una cultura dominada por hombres; si formamos parte de la clase trabajadora, estamos expuestos al inminente riesgo de sufrir la explotación, si somos indígenas padecemos las consecuencias de las intenciones de nacionalización homogeneizantes que ejerce la cultura dominante. En consecuencia, no ser mujer, no pertenecer a la clase trabajadora, no ser un indígena y, en general, no formar parte de alguno de los grupos oprimidos nos convierte en miembros de grupos opresores: el de los hombres, el de los blancos, el de los dueños de los medios de producción, el de la cultura hegemónica, etc. El análisis que hace la autora del término continúa para aclarar que quienes padecen la opresión sufren con ello de ciertas formas de inhibición contra la posibilidad de desarrollar y de ejercitar capacidades, pensamientos o sentimientos.¹³ Dichas formas de inhibición se traducen en cinco formas de manifestarse el rechazo social de unos

grupos contra otros, esto es, en cinco formas de injusticia.¹⁴ Para los propósitos de este trabajo no hace falta detenerse en ellas. Importa sólo destacar un aspecto central de la definición del término, a saber: que la opresión es una condición sufrida por los grupos sociales, no por los individuos. Antes de entrar a caracterizar las cinco formas de injusticia, en sus palabras los «rostros de la opresión», la autora anticipa la siguiente advertencia: además de las características abstractas que comporta el hecho de sufrir la opresión (esto es que quienes la sufren están, directa o indirectamente privados de ejercer sus capacidades, de participar en la vida pública y de expresar sus necesidades) no es mucho lo que se puede decir sobre la serie de rasgos comunes, específicos que describan la condición de ser oprimido. Todo intento de describir las causas esenciales de la opresión y sus rasgos específicos conduce inevitable y desafortunadamente a infructuosas disputas acerca de qué forma o formas de opresión son más graves, más fundamentales o más dolorosas.¹⁵ De allí que no haya lugar a hablar de «la injusticia social», sino de «formas de injusticia», de «formas de opresión». Quizás la autora tenga razón, quizás para hablar de injusticia no sea necesario encontrar un patrón de dolor, uno y el mismo para todas las formas de rechazo social, de manera que los grupos oprimidos consigan con ello hacer comparaciones para determinar cuál de ellos sufre más y con eso destacar las urgencias sociales a las cuales deben responder las instituciones. Sin embargo, no creo que la sana omisión de un patrón de dolor que permita medir qué tanto se sufre excluya la posibilidad de identificar claramente aquello que, después de todo está en juego en la injusticia. Es decir, qué es lo que en últimas resulta doloroso en la opresión. Es más, la virtud de lo que llamé el giro en el análisis de la justicia resulta quizás más evidente si a la pregunta sociológica por los rostros del dolor anticipamos algo sobre aquello que está a la base de todas las formas de dolor, cualquiera que éstas sean. Esto es, si a la pregunta que reclama una descripción sobre a quiénes duele la injusticia y cómo se ejerce ella, anticipamos la pregunta acerca de qué, específicamente es lo que resulta doloroso en la injusticia, sabremos mejor qué ha de ser lo que se prescriba para reducir ese dolor. Con el propósito de ilustrar lo anterior atendamos a la siguiente expresión de dolor:

Llegó a nuestro territorio la gente nueva llamada *Riowa*. Ellos traen otra forma de vivir, de pensar, de hablar, de gobernar y de trabajar. *Riowa* no comprendió la organización de U'wa porque eran ambiciosos, querían tener mucha tierra.

Peleaban por ser ricos. Se mataban por la plata. Todos querían mandar. Como tenían tanta hambre de riqueza, se aprovecharon de U'wa bajo amenazas y atropellos e intimidaciones, a veces con engaños. Nos robaban a nuestras mujeres y las violaban, nos ponían a trabajar para ellos y nos quemaban los ranchos para que desocupáramos las tierras. Fue así como se fueron acabando con las comunidades que había. Siete comunidades se encuentran desapareci-

das, tuvieron que buscar refugio en otra parte o se integraron forzosamente a la «civilización». Algunas comunidades fueron extinguidas porque llegó la viruela con la colonización. Con la llegada de *Riowa* llegó nueva cultura, nuevas creencias, enfermedades, trajo vicios y vino la división entre los mismos indígenas. Ya no hay respeto hacia los mayores y ahora no sabemos dónde estamos parados. Ya no tenemos cacería ni pesca porque *Riowa* trajo la forma de acabarlos. Los *Werjayás* no hacían sus trabajos por miedo a que los mataran y por eso se fue acabando todo y cambiando poco a poco por otra cultura [...]»¹⁶

Si nos atenemos a la propuesta de análisis de Young, no hay rasgos comunes que permitan identificar qué es aquello que en términos de dolor se padece cuando se es víctima del robo, de la violación, de las enfermedades, de la pobreza, y del temor. La intención de clasificar todas estas formas de dolor bajo una misma categoría resulta, como vimos, infructuosa. Por otra parte, a partir de la manera cómo Young introduce el término «grupo social» para ofrecer una explicación del término «opresión» podría derivarse la siguiente hipótesis de la interpretación que ella haría del dolor expresado en la cita: Todo lo que se puede decir de las formas de dolor expresadas por quien así habla es que son propias del hecho de pertenecer a una comunidad indígena, del hecho de que la historia haya convertido a las comunidades indígenas en clase trabajadora, del hecho de que, por lo tanto, sean pobres y del hecho de que estas comunidades están conformadas también por mujeres. Young, añadiría, en términos muy abstractos, que todas estas formas de dolor tienen como consecuencia que quienes forman parte de la comunidad U'wa ven inhibida la posibilidad de desarrollar y de ejercitar capacidades, pensamientos o sentimientos. ¿Es esto, realmente todo lo que se puede decir acerca de la expresión de dolor contenida en la cita? ¿No hay lugar, en efecto, para identificar algo común al temor, a la pobreza, al robo, a la explotación y a las enfermedades originadas en la invasión de un territorio?

Con base en el análisis de los términos «desprecio» y «reconocimiento», en la siguiente sección intentaré responder a estas preguntas, recurriendo a la propuesta moral de Axel Honneth, contenida en su libro *Lucha por el reconocimiento*. Intentaré con ello destacar las dificultades que resultan de poner el acento del análisis de la injusticia en el hecho de que los procesos de identidad se relacionan directamente con la condición de pertenecer a grupos sociales y por lo tanto, en el hecho de que quienes son víctimas de la injusticia son, en primera instancia los grupos, no los individuos.

2. Desprecio y autoestima

Para lo que sigue propongo cambiar la perspectiva desde la cual se da cuenta del dolor contenido en la cita 16. Esto es, si desviamos la atención teórica de las características sociológicas destacables en el reclamo U'wa a sus características

normativas, morales, quizás contrario a lo que Young cree, sí consigamos atender con rigor a las fuentes de dolor implícitas en la cita. Uno de los resultados que espero obtener con esta propuesta de desviar la atención de una aproximación sociológica a la cita de una aproximación moral, es que quede claro, contra Young, en qué medida para llevar a cabo un análisis de los aspectos que se relacionan con el dolor, la pregunta acerca de quién lo padece (si son los individuos o los grupos) adquiere una importancia secundaria. Según mi interpretación de la propuesta de Honneth, en términos generales, el fenómeno de la injusticia social sí podría, en efecto, ser relacionado con dos rasgos específicos de la vida moral, estrechamente vinculados entre sí. Dichos rasgos están para el autor a la base de todos los vínculos intersubjetivos, independientemente de si éstos se establecen entre individuos o entre grupos. Ellos son: por una parte, el hecho de que somos psicológicamente vulnerables a la manera cómo los otros se relacionan con nosotros y, por otra, el hecho de que, en general, tenemos el deseo de llevar a cabo una vida buena, una vida lograda.

Al parecer contamos ya con algo que podría entenderse como la estructura del puente que vincula el dolor social con su base normativa, a saber, la necesidad psicológica que tenemos los seres humanos de establecer con los otros redes de interacción positiva, para el propósito de llevar una vida buena. Lo anterior se entiende mejor a la luz de la comprensión por parte de Honneth del término «dolor social» como «heridas morales». Si las heridas morales, por su parte, pueden ser vinculadas a hechos vividos como injustos, entonces, de nuevo, aquello que media entre ellas y el carácter injusto de la forma cómo son vividas es la necesidad psicológica de la autoestima social, de la integridad personal, en últimas traducible al deseo de llevar una vida buena.¹⁷ Una injusticia, en ese sentido, (análogo al de Young), se define como algo que «destruye el presupuesto constitutivo de la capacidad para actuar».¹⁸ Este presupuesto constitutivo coincide con una condición psicológica que se define a partir del carácter de los vínculos que se establecen con los otros. Así, según Honneth, a las distintas formas como, en términos generales, se establecen los vínculos con los otros corresponde una forma específica en la que puede tener lugar el deterioro psicológico y, en esa medida, una forma de daño moral, una injusticia. Dichos vínculos son a su vez traducidos por el autor en términos de estratos de la referencia social y remiten a formas particulares de manifestarse, ya sea de desprecio o de reconocimiento. Acudiendo al análisis del término «reconocimiento» llevado a cabo en su momento por Hegel, así como a algunos aspectos del trabajo en psicología social de G.H. Mead,¹⁹ Honneth propone tres modelos de reconocimiento (v.g., tres modelos de desprecio):²⁰

En primer lugar, en la medida en que nos relacionamos con otros como sujetos concretos y singulares, a través de necesidades y de deseos que tienen un valor indispensable para disfrutar de bienestar físico, construimos vínculos

mediados, ya sea por el afecto o por el desprecio. Un buen ejemplo de las maneras perversas de responder a estas necesidades con agresiones físicas deliberadas está contenido en la cita transcrita arriba: «Nos robaban a nuestras mujeres, las violaban [...] Los *Werjayás* no hacían sus trabajos por miedo a que los mataran». Los resultados de estas maneras de sufrir el dolor social son la indefensión y el temor. En términos de autoestima esto es traducible a una sensación dolorosa de dependencia física en relación con los otros, esto es, al sentimiento de estar expuesto físicamente a la voluntad de otro. En casos extremos, esta forma de desprecio puede incluso herir la confianza en la «capacidad autónoma de coordinación del propio cuerpo».²¹

En segundo lugar, en la medida en que nos relacionamos con los otros como sujetos autónomos, capaces de formular nuestros propios juicios y, por lo tanto, capaces de adquirir conciencia sobre nuestros propios actos, construimos vínculos mediados por el respeto. Las relaciones entre ciudadanos libres e iguales caracteriza de manera ejemplar este estrato de la referencia social. El resultado doloroso del fracaso en las relaciones entre ciudadanos es, de nuevo, la pérdida de la autoestima, manifiesta esta vez en «la incapacidad de referirse a uno mismo como interlocutor en igualdad de derechos con sus congéneres».²² Para ilustrar esto recojamos parte de la cita n.º 16: «Como traían tanta hambre de riqueza se aprovecharon de U'wa bajo amenazas, atropellos e intimidaciones, a veces con engaños. [...] nos ponían a trabajar para ellos y nos quemaban los ranchos para que desocupáramos las tierras».

Finalmente, en la medida en que nos relacionamos con otros de manera que reconozcamos o, en su defecto, de manera que despreciemos el valor positivo de sus capacidades y de la forma particular de vida que llevan, entonces, o bien promovemos o bien profanamos una tercera forma de autoestima. El resultado de que los vínculos entre personas que llevan formas de vida diferentes sean positivos es el sentimiento autoestima social que acompaña al hecho de considerar valiosa la vida que se escogió o a la cual se pertenece por razones históricas, culturales o económicas. Por su parte, el resultado doloroso del rechazo por parte de otro contra la forma de vida que se lleva es, también en términos de autoestima, la dificultad de comprenderse a sí mismo como alguien cuyas cualidades y características son valiosas.²³ Valga, de nuevo, la cita en la que se expresa el dolor U'wa para ilustrar esta forma de desprecio: «Llegó a nuestro territorio la gente nueva llamada *Riowa*. Ellos traen otra forma de vivir, de pensar, de hablar, de gobernar y de trabajar. *Riowa* no comprendió la organización U'wa porque eran ambiciosos [...]. Fue así cómo se fueron acabando las comunidades que había. Siete comunidades desaparecieron, tuvieron que buscar refugio en otra parte o integrarse forzosamente a la civilización [...] ahora no sabemos dónde estamos parados».

Si se tiene en cuenta lo anterior, y con ello el análisis contenido en la propuesta de Young, podría inferirse la siguiente conclusión, puesta en los tér-

minos de una definición. El concepto «injusticia social» remite a diversas formas de inhibir la habilidad de las personas para desarrollar sus capacidades y para expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos (Young). El presupuesto constitutivo de la capacidad para actuar que así se inhibe, añadiría Honneth, es el de la autoestima social. Esto es, la posibilidad de verse a sí mismo como una persona que lleva o puede llevar una vida íntegra, una vida lograda.

El análisis del concepto de reconocimiento llevado a cabo por Honneth se amplía para mostrar en qué medida el tener una imagen positiva de sí mismo en relación con cada uno de los estratos en los cuales se desarrolla la vida social y, en última instancia, tener una vida lograda, depende no tanto del reconocimiento debido por parte de los otros, sino de las luchas que se emprendan para obtenerlo. Esto es, entre la necesidad psicológica de verse a sí mismo como alguien que lleva una vida lograda y el reconocimiento por parte de los otros de que, en efecto, eso es así, media una lucha contra los peligros de que eso no sea o no pueda ser así; una lucha contra el desprecio; una lucha contra la sensación de verse expuesto e indefenso, contra la incapacidad de verse a sí mismo como un interlocutor válido, en igualdad de derechos y, por último, contra el hecho de ver profanada la dignidad de la propia forma de vida, ya sea ésta individual o compartida. Lo anterior muestra de qué manera la relación sistemática de las tres formas de desprecio con las tres formas de reconocimiento se construye a partir de una serie de motivaciones para dar la lucha. Dicha lucha se concibe, entonces, como aquello que media entre una y otra forma de desprecio y una y otra forma de reconocimiento.

Hasta acá sólo se ha respondido de manera parcial a la pregunta planteada en la introducción a este trabajo. Dicha pregunta, como vimos, era la siguiente: ¿Cómo incluir al otro en diálogos sobre la justicia, si no es anticipando unas reglas precisas de participación discursiva? Algo se gana para el propósito de responder a esta pregunta, si el centro de la atención sobre las posibilidades de incluir al otro se sitúa no tanto en las normas que posibilitan la comunicación, como en los rostros del dolor. Algo se gana, por otra parte, y esta vez con Honneth, si los rostros del dolor son vistos desde una perspectiva filosófica, más que sociológica. En este sentido, aquello que se gana es precisamente el núcleo normativo que no tiene en cuenta el análisis de Young y que resulta indispensable a la hora de responder a la pregunta sobre qué es lo que está en juego en las luchas contra el dolor, independientemente de si éstas se dan entre grupos o entre individuos. Sin embargo, si bien la estructura de análisis de Honneth, construida a partir los tres modelos de reconocimiento, permite entender con precisión las principales características del dolor expresado en la cita de la comunidad U'wa, en términos de una propuesta, no es mucho lo que se avanza con los tres modelos de reconocimiento. De allí aún quede por resolver la cuestión acerca de cómo atender a los relatos sobre el dolor. La siguiente sección constituye un intento por mostrar de qué manera el marco de reflexión

propuesto en las secciones 1 y 2 podría ser integrado a la propuesta de una ética comunicativa. El resultado de ello será un vínculo entre el análisis de aquello que está en juego en la lucha U'wa y la manera cómo podría ir tomando forma una propuesta para atender al dolor social que se expresa en ella.

3. Reconocimiento y asimetría

La pregunta con la que se introdujo este trabajo remite a la posibilidad de resolver las dificultades que imponía el recurso procedimental propuesto por Habermas a la inclusión de las diferencias.²⁴ Sin embargo, las sospechas contra lo que bien podría considerarse como el carácter rígido de las reglas del discurso no echan por la borda todas las bondades de una ética comunicativa. Quizás para superar los obstáculos que impone la propuesta de Habermas, baste con mostrar en qué medida las posibilidades de entenderse con el otro no se limitan a su capacidad para hacer inteligible una narración, v.g., a su capacidad para traducir el mito a un argumento. Como se verá, aun cuando a la luz de las críticas de Iris Marion Young la propuesta de Habermas en torno a una ética discursiva resulta limitada a la hora de sentar las bases de un acuerdo mediado por condiciones de moralidad, dicha autora rescata el valor de la propuesta de una ética comunicativa como la única manera de expresar el respeto moral.²⁵ Ahora bien, si se acepta la propuesta de Honneth de entender la reflexión en torno a las luchas por el reconocimiento a partir de los rasgos específicos que definen el dolor social (el desprecio y la autoestima), de lo que se trata ahora es de responder a la pregunta sobre qué es aquello que acompaña al hecho de ser testigo del dolor con las posibilidades de incluir al otro. Los elementos de reflexión ofrecidos por Honneth constituyen una herramienta teórica valiosa a partir de la cual se develan las implicaciones normativas de la expresión del dolor U'wa. Sin embargo, en la estructura normativa propuesta por el autor la respuesta a la pregunta acerca de cómo se ejerce el reconocimiento, resulta, a mi manera de ver, insuficiente. De la reflexión de Honneth, en su libro *Lucha por el reconocimiento*, bien podría concluirse que aquellos a quienes corresponde la tarea de otorgar reconocimiento a la lucha U'wa, les basta con ejercer este compromiso en la forma de no privar a los miembros de esta comunidad de sus necesidades físicas, respetarlos como ciudadanos y considerar valioso el proyecto de vida que ellos tienen. Bien se puede no vulnerar la integridad física de una persona, bien se le pueden incluso reconocer sus derechos de ciudadano, y hasta considerar valiosa la forma de vida que llevan. Sin embargo, ¿Qué puede decirse acerca de los medios a través de los cuales se ejercen estas tres formas de reconocimiento? Una respuesta bastante plausible a esta pregunta es la obvia remisión a las cartas constitucionales, propias de las sociedades democráticas. Pues bien, la Carta Constitucional Colombiana consagra todos los derechos, a

su vez traducibles a cada uno de los modelos de reconocimiento propuestos por Honneth: en ella están contenidos derechos a la integridad física, derechos a la satisfacción de necesidades materiales, derechos civiles de expresión y de asociación. La constitución Colombiana es incluso más generosa que eso: en ella están contenidos también la serie de derechos relacionados con el hecho de pertenecer a una cultura distinta a la hegemónica (derechos culturales y colectivos). Los representantes de la comunidad U'wa conocen la Carta constitucional Colombiana; es más, con frecuencia recurren a ella para traducir sus expresiones de dolor en reclamos por derechos. Sin embargo, si se tienen en cuenta algunos de los factores que han contribuido a que el conflicto Occidental *vs.* U'was se convierta en un encuentro con características de lo que Lyotard llamó un «diferendo»,²⁶ es claro que la propuesta de reconocimiento, tal como la entiende Honneth y tal como se expresa en las cartas constitucionales democráticas, no basta para que quienes dan la lucha por el reconocimiento sean sujetos con una plena integridad moral. Para ilustrar lo anterior vale la pena describir parte de una escena comparable a la descrita arriba, esta vez en las palabras de un representante de la comunidad U'wa.

Más de 500 indígenas del pueblo U'wa [...] se reunieron con los Ministros del Interior, de Medio Ambiente y de Minas [...] Expusimos en forma clara y concreta nuestra posición [...] El gobierno admitió que nunca antes se había dado un proceso de diálogo como el de ahora. Pero, ¿De qué clase de diálogo hablan? Vinieron solamente a exponer sus posiciones y propuestas y luego se fueron apresuradamente. Teníamos programados dos días para dejar las cosas en claro, pero por culpa del retardo de los ministros en llegar y de su afán por irse, la programación quedó inconclusa y la situación general es de desconcierto [...]. Comprobamos una vez más que el gobierno no entiende ni escucha.²⁷

Como lo muestra la cita, la respuesta a la pregunta sobre aquello que falta para otorgar reconocimiento en un sentido pleno contempla, más que la disposición de otorgar reconocimiento en las tres formas expuestas por Honneth, y aún más que la disposición de participar en un diálogo sobre aquello que está en juego en el conflicto, la disposición de adoptar una actitud ampliamente flexible en relación con aquello que el otro tiene para decir. En principio y, con Habermas, dicha respuesta sí parece encontrarse en una forma de ética comunicativa. Sin embargo, el resultado del proceso comunicativo no debería estar necesariamente condicionado a la posibilidad de traducir a argumentos aquello que no son argumentos. En lo que sigue se mostrará cómo el concepto de asimetría propuesto por Young en su libro *Intersecting Voices*, puede servir como herramienta para establecer un vínculo que medie entre el dolor social, tal como ha sido expuesto por Honneth, y una ética comunicativa en la cual haya lugar para el otro. El éxito de dicho empeño depende de la posibilidad de

independizar la pregunta por la inclusión del otro del propósito de llegar con él a un acuerdo. En efecto, si lo que está en juego en la ética comunicativa, más que un acuerdo, es la inclusión del otro, probablemente se sepa mejor qué es aquello que habría que emprender para incluirlo, y probablemente también se pueda prescindir de las reglas que regulan el diálogo. La disposición a aceptar la independencia entre incluir al otro y la posibilidad de llegar con él a un acuerdo abre los ojos a un hecho que suele no tenerse en cuenta cuando se está en diálogo con él. En una situación de diálogo y, en general, en toda situación en la cual esté de por medio la inclusión del otro, difícilmente es posible adoptar su punto de vista. Las situaciones de diálogo sobre moralidad se caracterizan por condiciones en las cuales unos y otros se expresan a través de registros diferentes. Lo anterior remite, según Young, al concepto de asimetría, según el cual no hay algo así como «ponerse en el lugar del otro», o «adoptar su punto de vista».²⁸ Los argumentos de Young para proponer que se tome en serio la condición de asimetría en todo intento de transar moralmente con el otro se amplían para incluir, además de la imposibilidad ontológica de ponerse en su lugar, otros dos aspectos que se relacionan más claramente con las consecuencias indeseables de forzar el entendimiento proponiendo artificialmente la posibilidad de situarse en el lugar del otro. Veamos uno por uno los argumentos de Young en favor de la asimetría.

Los términos «diálogo con el otro», «inclusión del otro», «entendimiento con el otro» sugieren la presencia de algunos rasgos en el otro, a partir de los cuales éste adquiere determinadas características. El otro es precisamente otro porque proviene de un contexto histórico diferente al propio; porque ha vivido una historia privada diferente a la propia, porque sus emociones, sus planes de vida y sus hábitos lo sitúan en un lugar cuyas fronteras son difícilmente superables. Por más capacidad imaginativa que se tenga, por más intentos que se emprendan para traducir las condiciones que hacen diferentes a unos de otros, e incluso, por más similitudes que logremos encontrar con el otro, nunca podremos concluir que, en efecto, estamos en su situación y que, por lo tanto, «lo entendemos». Aun cuando el encuentro con el otro puede muy bien constituirse en una lección de moralidad, en el sentido de que el punto de vista del otro media entre el propio punto de vista y la posibilidad de que éste trascienda a un punto de vista ampliado, de hecho, y en términos de Young, dicho encuentro de ninguna manera lo lleva a uno hasta el lugar en el que el otro se encuentra, tanto como para adoptar su punto de vista.²⁹ El encuentro con otro siempre está mediado, no sólo por las historias, los hábitos y los proyectos de vida de cada uno, sino también por los rasgos que definen la relación particular que se tiene con el otro. Así, Young:

Aquello que somos se constituye en una medida importante a partir de las relaciones que construimos con los otros, junto con la experiencia pasada de esas relaciones. Así, el punto de vista de cada uno de nosotros en relación con

una situación particular es, en parte, el resultado de nuestra experiencia de la manera cómo las otras personas nos ven. Es difícil saber cómo podríamos suspender nuestra propia perspectiva, que está mediada por nuestra relación con los otros, con el propósito de adoptar su perspectiva, mediada, a su vez, por su relación con nosotros.³⁰

Los argumentos de tipo moral y político contra los intentos de ponerse en el lugar del otro y que en Young derivan de la imposibilidad ontológica de hacerlo, son los siguientes.³¹ En primer lugar, la idea de simetría tiende a oscurecer el hecho de que el otro es diferente, pues bien puede ser el caso que mientras se presume la posibilidad de adoptar el punto de vista del otro, lo que realmente ocurre es que se proyecta sobre él la propia y particular perspectiva. Aquello que se ve como la historia, los hábitos y las necesidades del otro pueden no ser más que una versión distorsionada de esas historias, de esos hábitos y de esas necesidades, pues para poder traducir lo específico y diferenciado que viene del otro, se han anticipado las semejanzas con la propia historia, los propios hábitos y las propias necesidades. Lo anterior tiene como consecuencia que aquello que se ve como simétrico puede no ser más que una manera de perpetuar arbitrariamente relaciones de privilegio y opresión. Contra las propuestas morales que presuponen la posibilidad de desplazarse desde la propia posición hacia la del otro, como un medio para garantizar el éxito de los acuerdos sobre moralidad, Young propone, a cambio, el concepto de asimetría recíproca. Desde la perspectiva de dicha autora la asimetría recíproca se expresa en una estructura de comunicación guiada, no tanto por los argumentos, como por el don y por la pregunta.³² El término «asimetría recíproca» sugiere, de entrada, que del hecho de constatar las dificultades ontológicas de asumir la perspectiva del otro no se deriva necesariamente una imposibilidad en la comunicación. Donde hay comunicación hay también algunos rasgos de simetría, por limitados que éstos sean. De allí que a estas alturas de la propuesta de Young resulte pertinente rescatar el lugar del dolor como una de las posibilidades de sentar un vínculo entre el reconocimiento y la comunicación moral. Si bien, por lo dicho, difícilmente es posible adoptar el punto de vista del otro, ello no quiere decir que él no pueda ser visto como una víctima del dolor. Aun cuando no se llega nunca a sentir el dolor de la misma manera como el otro lo siente, lo que sí es verdad es que bien puede ser que el dolor, el simple hecho de tener la capacidad de sentirlo, nos vincula con el otro. Yendo un poco más lejos, quizás sea el dolor lo que más claramente nos vincula con los otros, con todos los otros.

Ahora bien, uno de los argumentos que más fortalece la crítica de Young contra la ética discursiva de Habermas es precisamente aquel que cuestiona el presupuesto del consenso como punto de partida para convocar a un encuentro comunicativo donde esté en juego lo moral. ¿Cómo, entonces, trascender el propio punto de vista sin intentar superar las diferencias a través de un consenso? Para responder a esta pregunta Young acude al concepto de humildad. Tal como la

entiende la autora, la humildad es una disposición moral gracias a la cual en una situación comunicativa se asume que hay aspectos de la condición del otro que no se pueden reducir a la propia condición y, en consecuencia, que el lugar del otro difícilmente puede ser visto desde la perspectiva en la que se está. Dicha disposición pone a las partes en la actitud de ceder, esto es, en la actitud de revisar sus esquemas temporales, en la actitud de escuchar y de reconocer la situación de diálogo como un proceso de aprendizaje.³³ La posibilidad de incluir al otro, entonces, está mediada, no precisamente por esa suerte de sensibilidad hermenéutica³⁴ que, según Habermas, constituye un elemento esencial en el propósito de traducir a argumentos lo dicho por el otro y por lo tanto de llegar a un acuerdo con él. Así, más que la capacidad interpretativa, en el estar abierto al otro lo que se pone en juego es, por una parte, la disposición de ver en él un posible objeto de dolor social y, por otra, la capacidad de asombrarse ante lo que él tiene para decir, la humilde actitud de quien se expresa con preguntas, reconociendo así sus propios límites. Dicha actitud presupone aceptar que en todo acto comunicativo siempre habrá algo que quede por fuera de aquello que se sabe del otro. Reafirmarse en la capacidad de estar abierto a lo que el otro tiene para decir implica que se cede en cosas, que del diálogo con el otro no se espera a cambio ninguna retribución, como quien suscribe un contrato, sino, que se actúa como quien hace y acepta un regalo, en últimas, como quien está asombrado y se abre humildemente a la capacidad de asombro del otro.

Incluir al otro, entonces, sugiere, no tanto escucharlo para evaluar en qué medida su voz puede ser integrada a un proceso crítico de argumentación cuyo resultado sea el punto de vista objetivo. Incluir al otro sugiere, más bien, situarse ante él como alguien que escucha asombrado un relato sobre el dolor que causa ver inhibidas las posibilidades de llevar una vida lograda. Una buena manera de sentir que se está en comunicación con alguien que cuenta un relato sobre el dolor no es creyendo que se siente lo que éste siente y por lo tanto que se entiende lo que él dice, sino más bien y sobre todo, preguntando y estando abierto a la preguntas.

Como vimos, el análisis del concepto de reconocimiento llevado a cabo por Honneth se sitúa más bien del lado de quien da la lucha por él, que del lado de quien lo otorga. Dicha perspectiva tiene la ventaja antes considerada de develar las características específicas que comporta sufrir el dolor social. Por otra parte, el propósito de situarse del otro lado del reconocimiento, es decir, el propósito de responder a la pregunta sobre cómo, en efecto, se ejerce el reconocimiento llevó al concepto de asimetría propuesto por Young. Así, quien otorga un genuino reconocimiento, quien en últimas incluye al otro, no sólo, no vulnera su integridad moral, su deseo de llevar una vida lograda. Además de esto, quien incluye al otro sabe atender a los relatos sobre su dolor; se abre, con preguntas, humildemente, a la posibilidad de que quienes no argumenten tengan, sin embargo, algo para decir.

NOTAS

1. Este trabajo forma parte del proyecto «Decisión y acción en la ética empresarial», financiado gracias a Colciencias y el BID. Agradezco a Leticia Naranjo, Leonardo Ordóñez, Adolfo Chaparro y Francisco Cortés por sus valiosos comentarios a una versión previa de este texto.

* Ángela Uribe Botero. Ética, Responsabilidad Social y Empresa. Escuela de Ciencias Humanas. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia.

2. *Constitución política colombiana*, artículo 330.

3. Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio del Interior, «Acta de la reunión de información y consulta previa», enero 11 de 1995.

4. Margarita Seje, «Los mapas del caso U'wa». Manuscrito.

5. Ver Beatriz Eugenia Sánchez, «El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena.» Y Jesús Alberto Motta, *Ibita U'wa*, p. 221.

6. Jesús Alberto Motta, *Ibita U'wa*, p. 221.

7. La evaluación de las implicaciones que esto ha tenido para resolver el caso está sujeta a una investigación ulterior.

8. Ángela Uribe, *Berito Cobaría. ¿El otro de la inclusión discursiva?* Manuscrito.

9. Ver, por ejemplo: Jean François Lyotard, *La Diferencia*, y Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, pp. 97-121.

10. Citado por Esperanza Aguablanca y María Eugenia Romero, «U'wa (Tunebo)», p. 181.

11. Para una propuesta en este sentido ver: Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991

12. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 40.

13. *Ibid.*, p. 39.

14. *Ibid.*, pp. 48-63.

15. *Ibid.*, p. 40.

16. Citado por Esperanza Aguablanca y María Eugenia Romero, «U'wa, (Tunebo)», p. 180.

17. Axel Honneth, «Reconocimiento y obligaciones morales», pp. 9-10.

18. Axel Honneth, «Reconocimiento y obligaciones morales», p. 3.

19. Las referencias de Honneth a Hegel remiten a *Los Jenaer Schriften*. Ver Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, pp. 21-30. Las referencias a Mead remiten, por su parte a *Gesammelte Aufsätze y a Identität und Gesellschaft*. Ver Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, pp. 114-147.

20. La reseña que acá se presenta de los tres modelos de reconocimiento es un resumen de los aspectos más importantes del extenso análisis del concepto «reconocimiento» llevado a cabo por Honneth en: *Kampf um Anerkennung*, en «Reconocimiento y obligaciones morales» y en «Integridad y desprecio».

21. Axel Honneth, «Integridad y desprecio», p. 81.

22. *Ibid.*, p. 82.

23. Axel Honneth, «Integridad y desprecio», pp. 82-83.

24. Algunas de estas dificultades aparecen reseñadas en: Ángela Uribe, «Berito Cobaría: ¿el Otro de la inclusión discursiva?» Manuscrito.

25. Iris Marion Young, «Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought», pp. 40-41.

26. Para ampliar este aspecto del conflicto ver: Ángela Uribe, «Berito Cobaría: ¿El Otro de la inclusión discursiva?».

27. *Comunicado U'wa*, mayo 30 de 1997.

28. Iris Marion Young, «Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought», pp. 40-46.

29. *Ibid.*, p. 47.
30. *Ibid.*, p. 47. La traducción es mía.
31. *Ibid.*, p. 43.
32. *Ibid.*, p. 39.
33. *Ibid.*, p. 49.
34. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, p. 74. En el original, en alemán: *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 60.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUABLANCA, Esperanza y Eugenia ROMERO, «U'wa (Tunebo)», en *Geografía humana de Colombia. región de la Orinoquía*, tomo III, vol. 2, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (año) pp. 143-184.
- ARENAS, Luis Carlos, «La lucha de los U'wa contra la explotación petrolera: un estudio de caso de una lucha local que se globalizó», Manuscrito.
- CORREA RUBIO, François, «Sierras paralelas. Etnología entre los Kogi y los Uwa», en *Geografía humana de Colombia. región Andina Central*, tomo IV, vol. 3, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 11-108.
- HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. En castellano: *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999.
- HONNETH, Axel, «Integridad y desprecio», en: *Isegoría*, n.º 5, 1992, pp. 78-92.
- , «Reconocimiento y obligaciones morales», en: *RIFP*, n.º 8, 1996, pp. 5-17.
- , *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- SÁNCHEZ, Beatriz Eugenia, «El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena.» en *De Sousa Santos*, Boaventura y García, Mauricio (Comp.), *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá: Cociencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de Coimbra...2001, pp. 110-131.
- SEJE, Margarita, «Los mapas del caso U'wa», agosto del 2001, Manuscrito.
- YOUNG, Iris Marion, «Five Forms of Oppression», en *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, pp. 39-65.
- , «Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought», en: *Intersecting Voices*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, pp. 38-59.