

*Política de lo universal y derechos humanos*¹

GABRIEL BELLO REGUERA
Universidad de La Laguna

LA EXPRESIÓN «POLÍTICA DE LO UNIVERSAL» puede parecer extraña. No más, sin embargo, que «política de la diferencia», «política de la identidad», «política del reconocimiento» o, incluso, «política de la teoría». Cada una implica a las demás y está implicada en ellas. Mi aproximación a este campo parte de la política del universal y se articula sobre tres hipótesis. Que el universal está cargado políticamente; que esta carga política es predemocrática; y que la única manera de soltarla es mediante el discurso postmetafísico.

I

La matriz de la política del universal es la relación de dominio/dependencia que mantiene con sus particulares: por ejemplo la del concepto (universal) de humanidad con sus diferencias genéricas, étnico-culturales e individuales. Se trata de un dominio totalitario. El concepto, núcleo identitario del universal, domina «todo» el espacio ocupado por los par-

¹ Este trabajo se ha realizado con la financiación del proyecto de la DGICYT PB97-1473.

ticulares y singulares. Y lo domina totalmente. Ese núcleo identitario es el criterio único de inclusión en y exclusión de el espacio lógico del concepto. La diferencia entre inclusión y exclusión se expresa en los diversos cuantificadores: el universal «todos», el particular «algunos» y los indexicales este, ese, aquel, con referencia singular.

Esta imagen del universal en su espacio lógico es una *alegoría* del patriarca o monarca en su espacio político. La alegoría es una metáfora continuada construída sobre una relación de semejanza. En este caso, la semejanza es entre la relación de dominio/dependencia real, entre patricarca/monarca y sus dependientes o súbditos, y la relación de dominio/dependencia alegórica (imaginaria) entre el universal y sus particulares y singulares. Entre el dominio político y el dominio lógico en el doble sentido del término: «poder sobre...» y territorio sobre el se ejerce (los dominios de X). En ambos casos, la relación de dominio opera entre el Uno (monarca, universal) y muchos (súbditos, particulares). Ahora podríamos aislar o separar la relación como tal de los dos casos, excluyéndolos del concepto lógico de ella, y obtendríamos un invariante estructural o universal: el del Uno que domina los muchos. A partir de aquí, basta una pizca de metafísica para reificar u ontologizar este invariante, y convertirlo en una estructura universal de la realidad: el eterno problema de lo uno y lo múltiple. Sería mejor decir que se trata de la inercia histórica y cultural del modelo monárquico-patriarcal de dominio del Uno sobre muchos, transfigurado alegóricamente y reificado por el pensamiento metafísico. No en vano su especialización es, precisamente, el dominio de Uno, el Ser, sobre muchos, los entes.

Conviene, entonces, distinguir bien entre el interior y el exterior del universal como espacio alegórico. El interior es el dominio de las relaciones lógicas a cargo del universal. El exterior, el de las relaciones políticas a cargo del monarca. La alegoría es el puente entre ambas. Pero en este punto debe entrar en escena el lenguaje que adopta dos o tres posiciones según lo situemos en el interior de la alegoría, en el exterior o en su función puente. En el interior el lenguaje es dependiente de la lógica y sus reglas que dominan la multiplicidad de los conceptos y su traducción lingüística. Esta dependencia se hace extensiva, mediante la relación semántica, al dominio ontológico o metafísico a cargo de la categoría de identidad. Esta a través del principio o ley del mismo nombre, es el Uno que domina las muchas entidades y sus representaciones mentales y lingüísticas. Aquí, en el dominio de la ontología (tan alegórico como el de la lógica) tiene lugar la exclusión aparentemente primordial u original, metafísica: el no-ser es excluido del ser, los accidentes de

la sustancia o esencia, las diferencias de la identidad. Pero estas exclusiones solo ocurren en el interior del espacio alegórico.

¿Qué ocurre, entonces, en el exterior? La dependencia lógica y semántica es sustituida por la dependencia política respecto del patriarca o monarca y sus leyes o disposiciones. Pero esta dependencia política puede serlo directa o inmediatamente o de forma indirecta o mediatizada. En la primera, vinculada al monarca, la pragmática de la comunicación sigue el modelo del Uno (el Hablante Único) que domina a los muchos (oyentes). La segunda, por su parte, está interferida por la pragmática cultural de la escritura, incluida la escritura filosófica o metafísica, cuya estructura repite –y ahí está el cariz político– el modelo del Uno (el Monarca-Filósofo) que domina a los muchos (oyentes/lectores) mediante el lenguaje oral u escrito. Podemos generalizarla como pragmática de lo imaginario o de lo mítico, en lo que Platón parece haber sido un maestro sin par. En este sentido la pragmática filosófica o metafísica es política por otros medios o en otro medio, el lingüístico-cultural.

En esta posición de pragmática cultural el lenguaje opera de «puente» entre el interior y el exterior de la alegoría. Lo hace mediante su función *productiva* o *constructiva* en la dinámica de la interacción comunicativa. En esta posición pragmática, el lenguaje es lo que nos permite *hacer cosas* con palabras (Austin) o producir, en el presente, efectos en conductas futuras (Peirce). Por eso la pragmática redefine el significado y la significación, mediante las categorías de acción, causa y efecto, que pueden explicar el potencial productivo o constructivo de la comunicación. Reconstruyen el lenguaje más allá de las categorías de expresión, referencia, verdad, validez, fundamento, etc., que lo encierran en una cárcel que, si atendemos a la pragmática del conocimiento metafísico y su génesis alegórica, resulta ser una cárcel simbólico-política: la del orden monárquico-patriarcal. No se trata de excluir las categorías cognitivas. Únicamente de recontextualizarlas pragmáticamente.

¿Cuáles son, entre tanto, las cosas que se pueden hacer, producir o construir con palabras? En principio, alegorías como política del universal. Y, si alegorías, ¿por qué no toda clase clase de figuras de significación, de uso retórico o poético y efectos más o menos inmediatamente políticos? Tomemos la inclusión y exclusión de particulares y singulares en el espacio lógico del universal humano, según el criterio identitario: la identificación o desidentificación con la identidad de ese universal («x es humano», «z no es humano»). Esta inclusión en y exclusión de un espacio alegórico (imaginario) es isomorfa con la inclusión y exclusión de individuos o grupos de individuos en un territorio político dado, según su identificación o desidentificación con la identidad política domi-

nante: la monárquico-patriarcal de turno. Más allá de la isomorfía, la operación política es la base productiva o constructiva de la imaginación alegórica, mientras que ésta queda instituida en instancia legitimadora de aquélla. La legitimación, entonces, constituye una acción del poder y, como tal, una operación política, solo que por otros medios o en otro medio: el simbólico-cultural. Es, visto de otro modo, la forma de producir y reproducir el vínculo social según la matriz política de base.

La legitimación, entonces, pertenece al tipo de cosas que no solo se puede hacer con palabras, sino que no puede hacerse de otro modo o por otro medio que no sea el potencial productivo/constructivo de la pragmática de la escritura y la lectura. Ninguna de las dos son internas al espacio lógico-semántico y su versión de la significación proporcionada por la filosofía clásica. Esta, al dejarlas fuera de foco, oculta su propia pragmática política: su política por medio de la teoría.

II

Desde la pragmática, en cambio, el universal resulta ser *relativo* al contexto histórico-cultural de la política monárquico-patriarcal. Esta afirmación es abiertamente paradójica o contradictoria. No solo rompe la oposición binaria usual entre el universal y los particulares. Anula la operación que excluye a estos del espacio lógico de aquel, y transgrede provocativamente la lógica de la identidad que sustenta el poder del universal. Deconstrucción sin paliativos.

Al decir «relativo a» no quiero referirme al relativismo como tesis ética y metaética en oposición binaria al universalismo igualmente ético y metaético. Me parece uno de los enredos del binarismo axiológico y su modelo de disyunción excluyente («O X o Y pero no ambos»: ¿quién lo manda?). Me refiero, más bien, a que el universal pragmático no es ucrónico ni utópico, como la generalidad lógica, sino *cronotópico*². No planea sobre el espacio y el tiempo, como un alma en pena metafísica, al estilo clásico, sino que solo se da en el purgatorio del espacio-tiempo monárquico-patriarcal.

Esta condición cronotópica del universal explica la existencia histórica de hasta ocho universalismos o «políticas del universal». Su relación con el cronotopo Imperial (Imperio: monarquía de monarquías) es

² «Cronotopía» de la palabra «cronotopo», acuñada por M. Bajtin a partir del concepto einsteiniano de espacio-tiempo, para usarla en sus estudios de filosofía de la literatura.

una hipótesis plausible, a poco que se considere la relación del universalismo greco-romano-cristiano con el Imperio Romano y sus modelos orientales. Después, la pista de la conexión «universal/imperial» puede seguirse a través de Sacro Imperio Romano Germánico, pasando por el Imperio Colonial Español, hasta el imperialismo colonialista francés, el imperialismo democrático, liberal y colonialista inglés, y los dos imperialismos de la Guerra Fría: el comunista y el neoliberal que logró alzarse con el santo y la limosna. Pese a ello, no conviene olvidar el universalismo islámico y su proyecto imperial otomano, presente de algún modo en el panarabismo contemporáneo. Ni tampoco al potencial universalismo confucianista, aunque solo sea porque su correspondiente imperialismo no solo es el más viejo del planeta sino también porque puede llegar a ser el más nuevo.

Estos diversos universalismos pueden ser diferentes en el contenido pero no lo son en la forma: todos son igualmente cronotópicos y responden al modelo de la política del universal. Conocemos la significación pragmática de este modelo: oficiar de instancia legitimadora del dominio totalitario sobre un espacio político real, correspondiente a una monarquía (patriarcado de patriarcas) o a un imperio (monarquía de monarquías).

III

Uno de esos universalismos o políticas del universal es el de los derechos humanos universales que, además de compartir ciertos rasgos con todos los otros, posee algunos propios y específicos. Comparte, por ejemplo, con los otros su cronotopía monárquico-patriarcal-imperial (MPI) pero en una de sus versiones más características: el patriarcado euro-norteamericano moderno y contemporáneo. Este patriarcado hereda de algunos de sus precedentes el hábito del dominio de otros (otros patriarcas, otras monarquías, otros Imperios: el Azteca y el Inca por el español; este por inglés y el norteamericano; el soviético por el norteamericano).

Por razón de esta cronotopía MPI globalizada, la teoría de los derechos humanos universales comparte con los otros la estructura de la política del universal en su forma clásica: con pretensiones de validez y fundamentación apoyadas en alguna teoría metafísica de la verdad (en versiones filosófica o teológica). Es bien sabido que estas son las garantías de cualquier sistema simbólico que instaure jerarquías axiológicas con funciones legitimadoras y conviene recordar que la metafísica es la alegoría original del Uno, el Ser, que domina los muchos, las entes, de cualquier especie o género.

Ahora bien, la cronotopía de los derechos humanos tiene una parte diferencial y específica. Es relativa a la cronotopía euro-norteamericana moderna y postmoderna, en la que tienen lugar dos fenómenos más cercanos de lo que parece a primera vista: la democracia y discurso postmetafísico. La metafísica es la forma filosófica de la pragmática MPI, el Uno (Hablañte/escríbiente) que —antes del libre pensamiento— lectura— domina los muchos (lectores/oyentes). El discurso postmetafísico, en cambio, se sugiere como la elaboración filosófica, en términos pragmáticos, de la comunicación democrática. Esta, al instaurar la reversibilidad de las funciones pragmáticas de hablañte/oyente, rompe la dependencia comunicativa de los muchos respecto del Uno.

Sin embargo, más allá de estas tipificaciones ideales de indudable significación metódica, el hecho cierto es que la cronotopía de los derechos humanos universales, la democracia y el pensamiento postmetafísico, está contaminada por el SIDA del sistema MPI: el dominio de Uno sobre muchos. El patriarcado o patriciado euro-norteamericano, ha demostrado una extraordinaria capacidad de adaptación a un medio socio-cultural formado por el mestizaje histórico entre la no-democracia heredada del patriarcado ancestral, y su propio compromiso con la democracia. Ello le ha obligado a elaborar sistemas de legitimación hipercomplejos, capaces de ajustarse a las dos bandas. Siete de las democracias europeas más duraderas y estables son, a la vez, monarquías que, no por constitucionales, dejan de *personificar*, en sus respectivos espacios políticos, la alegoría del dominio de Uno sobre muchos. También son Imperialismos nostálgicos que, desde siglos atrás, vienen siendo capaces de distribuir equitativamente el componente democrático y el predemocrático. El primero hacia dentro, el segundo hacia fuera: los espacios colonizados y neocolonizados.

El climax de este mestizaje político de altura lo constituye la democracia más antigua y masiva (entre las modernas), la norteamericana. Lo mucho o poco que tenga de democracia lo reserva para su propio territorio. Hacia fuera, en cambio, no solo es, *de facto*, un Imperio. Es, hasta la fecha, el único Uno que domina la totalidad o globalidad planetaria de los muchos.

Perfecta coincidencia entre metafísica y política, entre la política imperial y la política del universal, cuya versión contemporánea es la universalidad de los derechos humanos. De hecho, esta teoría ya ha legitimado casi dos guerras imperiales del Norte contra el Sur. En esta circunstancia los derechos humanos universales son, la vez, democráticos y predemocráticos o, dicho en una jerga venerable, condiciones de posibilidad y, a la vez, condiciones de imposibilidad de la democracia.

Esta tremenda paradoja no solo inspira la política de los derechos humanos llevada a cabo por la Comunidad Imperial, sino también la política de la universalidad de tales derechos. La decisión de la «Conferencia Mundial de derechos humanos», celebrada en Viena en 1993, de afirmar y reafirmar la *universalidad* de los Derechos humanos, con exclusión de otras perspectivas culturales³ (a las que no se reconoce posibilidad de aportar nada a la teoría), no es menos predemocrática que las decisiones de la «Comunidad Imperial» (Gobiernos democrático-monárquico-Imperiales del Norte Occidental) de juzgar la aplicación de los derechos humanos (por parte de Gobiernos del Sur-Oriente), según sus propios intereses utilizando dos varas de medir. Una, quizá la democrática, para los amigos o socios (Israel, las monarquías árabes del Golfo, China, Rusia en Chechenia, etc.); otra seguramente la monárquico-imperial, para los enemigos o díscolos (Cuba, Irak, Serbia, etc.).

IV

Esta paradoja no tiene solución política perceptible en el horizonte histórico. Tampoco puede ser elaborada, cuanto más resuelta, por el pensamiento metafísico y su crédito lógico-semántico. La metafísica, constituía sobre la matriz del dominio del Uno, el Ser Imperial Global, sobre los muchos, ahora globalizados, es la alegoría ejemplar de la política del universal monocultural global que domina los particulares y singulares multiculturales.

Si queda alguna salida es a través de las sugerencias del pensamiento postmetafísico, contemporáneo de la democrática y los derechos humanos y surgido en el contexto de la pragmática filosófica. Su significación es de gran alcance, y su efecto político inmediato se produce sobre la *identidad* en su sentido clásico: como categoría metafísica nuclear de la ley o principio del mismo nombre. Centro alegórico supremo, la identidad es el Uno metafísico que domina la totalidad de los muchos: las entidades (política de la identidad), sus representaciones conceptuales (política del concepto), y sus expresiones o traducciones lingüísticas (política del lenguaje). Este predominio o prepotencia de la identidad tiene su cenit en el caso de la identidad *humana*. Ella es la que domina la

³ Cf. J. Rubio Carracedo, «Globalización y diferencialidad de los derechos humanos», 2000, epígrafe 5. Agradezco al Prof. Rubio Carracedo una copia de este ensayo inédito, de próxima publicación en F. R. Dallmayr y J. M. Rosales, eds., *Beyond Nationalism? Sovereignty and Citizenship*. Lanham, MD-Oxford: Lexington Books, 2001.

política del universal en su versión de los derechos *humanos*. Es, otra vez, el Uno cuya Ley (el principio de identidad) domina sobre todos los casos particulares y singulares de humanidad. Nada expresa mejor este dominio que la expresión «universal concreto»: cada caso particular o singular está pre-dominado o con-figurado por la identidad humana universal en toda su pureza metafísica. La misma pureza que resulta ser la clave de la política de la identidad, abierta o encubierta, que lo es, a su vez, de la política del universal humano.

Pero esta pureza es imaginaria: ucrónica y utópica, mientras la identidad humana ha sido y es cronotópica: relativa al patriarcado etnocentrista, nacionalista e imperialista. Parece haber, entonces, un equívoco entre la cronotopía de esta identidad y la ucronía y la utopía de la identidad humana universal. ¿Cómo entenderlo? El problema está en que, en la política del universal, la identidad patriarcal, cronotópica, ha estado representada por la identidad metafísica, ucrónica y utópica. Con este disfraz, la identidad patriarcal se ha hecho pasar por identidad humana.

Esta impostura alcanza al nacionalismo y al imperialismo occidental u occidentalismo. En ambos, una identidad imaginaria cubre con sus alas puras la totalidad del espacio al que identifica o universaliza: nacional o imperial (occidental o global). Las exclusiones de no-occidentales (Leyes de Extranjería) en nombre de la identidad humano-occidental⁴, son análogas a las exclusiones de no nacionalistas en nombre de la identidad humano-nacional⁵. Dos aplicaciones no tan diversas de una y la misma política de la identidad.

En este totalitarismo de la identidad (particular-nacional o particular-imperial) el discurso post-metafísico introduce dos categorías que, sin excluir a aquella, desafían su dominio totalitario sobre el espacio de la significación, incluía la significación política. Me refiero a las categorías de *diferencia* y la *alteridad*, cuya exclusión era, precisamente, tarea prioritaria de la metafísica como política del universal. La diferencia y la alteridad inciden en el núcleo mismo de la política del universal: en su contenido y en su forma. El universal postmetafísico es, si algo, *indecidable* a la manera lógica y semántica clásica. No se puede determinar su identidad porque, debido a la presencia activa de la diferencia y la alteridad, la identidad no está presente a sí misma –a su concepto uni-

⁴ «Humana»: la del derecho humano de «propiedad»: sobre el territorio, el mercado de trabajo, etc. «Occidental»: se trata de la humanidad en versión occidental.

⁵ La identidad nacionalista es la única identidad humana sobre su territorio.

versal— ni al principio ni al final ni en medio. Y si la identidad universal humana es indecible, una de dos: o es sustituida por un simulacro impuesto por la violencia (patriarcal-monárquico-imperial), o es el efecto de una *negociación* intergenérica e intercultural en los contextos políticos en los que se negocian identidades y diferencias. En ellos interviene el universal humano como criterio, norma o medida de equivalencia. Ahora bien, como este universal no es patrimonio particular o propiedad privada de ninguno de los interlocutores intergenéricos o interculturales, tiene que ser el objeto prioritario de la negociación.