

La relatividad de los derechos humanos: Más allá del etnocentrismo occidental

GABRIEL BELLO REGUERA

Universidad de La Laguna

El objetivo de este ensayo es enfocar los derechos humanos desde el otro lado de la universalidad: el de la relatividad, la particularidad y la diferencia. A estas alturas, todo lo que concierne a esas temáticas ha dado lugar a una bibliografía inabarcable, al menos para mí, poco habituado a frecuentarla. ¿Qué puede añadir alguien como yo, inexperto en la complejidad académica de los derechos humanos? ¿Qué es lo que pretendo al comprometerme a escribir sobre ellos y más en un texto breve y de temática inusual? Hacer dos sugerencias. Una, que los derechos humanos están afectados de una relatividad radical y la otra, extraer algunas consecuencias para su (supuesta) universalidad.

RELATIVIDAD LINGÜÍSTICO-COMUNICATIVA

Comenzaré aclarando lo que entiendo por relatividad para lo cual utilizaré la noción de *cronotopo* (tiempo-espacio, de *kronos*, tiempo, y *topos*, espacio) definido por M. Bajtin en la primera mitad del siglo pasado como “la *conexión esencial* de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” o bien como “la *unión* de elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto”. Lo relevante está en las palabras subrayadas: la conexión y la unión, que Bajtin remite expresamente a la teoría de la relatividad de Einstein mediante una transferencia semi-metafórica de la realidad física a la realidad lingüística¹. Se trataba de explorar la significación de la “ideología”, tan presente en la tradición marxista y soviética y lo que queda de ella², lo cual le llevó a explorar no la vieja filosofía de las ideas sino la estructura de

1 M. Bajtin, “Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela”, en su *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989, 237-8, subrayados míos. Aclaraciones interesantes sobre el cronotopo en D. K. Danow, *The Thought of Mikhail Bakhtin: From Word to Culture*. Londres: Macmillan, 1991, 39-41.

2 A. Ponzio, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideología contemporánea*, Madrid-Valencia: Cátedra-Universitat de Valencia, 1998.

la novela, la literatura, la mitología y el arte y, en fin de cuentas, del lenguaje y sus diversas configuraciones culturales.

En un ensayo sobre la literatura del argentino J. L. Borges, el mexicano C. Fuentes recurre al cronotopo bajtiniano como su clave hermenéutica y lo redefine así: “en el cronotopo se organizan activamente los acontecimientos de una narración [...] el cronotopo hace visible el tiempo de la novela en el espacio de la novela. De ello depende la forma y la *comunicabilidad* de la narración”³. Y refuerza la relatividad cronotópica bajtiniana recordando el postulado epistemológico de Einstein y Heisenberg según el cual “no puede haber sistemas de conocimiento cerrados y autosuficientes porque cada observador describirá cualquier acontecimiento desde una perspectiva diferente”, para lo cual necesitan hacer uso de un lenguaje diferente. Ello quiere decir que el espacio y el tiempo “son elementos del lenguaje necesarios para que el observador describa su entorno desde su propia perspectiva”. Y concluye que “el espacio y el tiempo son, pues, lenguaje” y que “el lenguaje puede alojar tiempos y espacios divergentes y convergentes”⁴. De lo que se puede inferir que el cronotopo y el lenguaje se solapan de algún modo y que ambos son relativos al punto de vista, la perspectiva o la mirada del observador, hablante o escritor, pero también a la del oyente o lector.

A partir de este marco teórico, Fuentes elabora su propia lectura de Borges: el intento de narrar o relatar por cualquier medio la imposibilidad –y por lo tanto la ausencia– de un cronotopo absoluto, único y último, encerrado en sí mismo, que implicaría una unión absoluta, universal, del espacio y el tiempo⁵; la imposibilidad, por tanto, de un relato o un argumento único y verdadero (como pretenden las religiones de sí mismas, y han pretendido algunas filosofías). Borges, fascinado por la metafísica, habría convertido el espacio y el tiempo en protagonistas de sus historias, solo que tratando de distanciarse sistemáticamente de su connotación absolutista y universalista, y de exponer o mostrar una y otra vez la relatividad de ambos o, si se prefiere, la relatividad de la realidad.

En segundo lugar Fuentes lee en Borges una relación irónico-crítica con la metafísica ya que, siendo una expresión paradigmática de la aspiración “humana” a la unidad absoluta y universal, acaba por revelarse como “eurocentrista” con todo lo que eso tiene de sospechoso. Con lo cual el relativismo de Borges se distancia de los “proponentes europeos de una naturaleza humana universal

3 C. Fuentes, “Jorge Luis Borges. La herida de Babel”, en su *La geografía de la novela*. Madrid: Alfaguara, 1993, 63.

4 C. Fuentes, “Jorge Luis Borges. La herida de Babel”, 59-60.

5 Además de la separación del espacio y el tiempo, otra forma de absolutización es la absorción de uno por el otro: del tiempo por el espacio (eterno) y del espacio por el tiempo (de los Grandes Relatos de Emancipación).

e invariable que, finalmente, resulta ser la naturaleza humana de los propios proponentes europeos –generalmente miembros de la clase media ilustrada”.

Fuentes desvela a Borges como un “neoplatonista perverso: primero postula una totalidad, enseguida demuestra su imposibilidad”⁶. La búsqueda del tiempo y del espacio absolutos ocurren “mediante un repertorio de posibilidades que hacen de lo absoluto imposible o, si ustedes lo prefieren, relativo”⁷. La historia de las religiones y de la metafísica son ejemplos de la relativización de lo sagrado y lo absoluto en sus diversas y respectivas expresiones escriturales, libros sagrados, tratados, imaginarios, etc. En la que habría que incluir, obviamente, la historia de sus respectivas lecturas, recepciones o interpretaciones: como la que Fuentes hace de Borges y Bajtin o, salvando las distancias, la que yo estoy haciendo de él.

Como Fuentes señala: “[e]l cronotopo absoluto, la esencia casi platónica que Borges invoca una y otra vez en sus cuentos, se vuelve relativo gracias a la lectura. La lectura hace gestos frente al espejo de lo Absoluto, le hace cosquillas a las costillas de lo Absoluto, obliga a la Eternidad a sonreír... como Borges, tú y yo, sus lectores, debemos convertirnos en artistas: escogemos, relativizamos, elegimos...” [...] de ahí “el reconocimiento del otro, el compañero, el amante, el enemigo o yo mismo en el espejo de la invención”⁸.

Quisiera insistir, por mi parte, en la significación del otro en la obra de Bajtin, vinculada a la apertura, la pluralidad y la diferencia del cronotopo y su relatividad. La noción clave es, en este punto, la *heteroglosia*: la diversificación o alteración interna del lenguaje, monocultural o multicultural, cuya dinámica genera otras categorías como la exotopía y la alteridad. Y, sobre todas ellas, el *diálogo*⁹, clave de la propuesta estética bajtiniana extensible a la cultura en general y a la “ideología”, que habría de costarle a Bajtin su marginación de la escena dictatorial que estructuraba la cultura y la comunicación soviéticas.

RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA Y FILOSOFÍA

La relatividad lingüística, elaborada en términos estéticos por Bajtin y Fuentes, posee una indudable significación para la filosofía en general que se

6 C. Fuentes, “Jorge Luis Borges. La herida de Babel”, 60-1 y 63.

7 C. Fuentes, “Jorge Luis Borges. La herida de Babel”, 66.

8 C. Fuentes, “Jorge Luis Borges. La herida de Babel”, 67 y 53.

9 M. Bajtin, “Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela”, 403. Sobre la relevancia del diálogo en Bajtin, M. Holquist, *Dialogism. Bakhtin and his World*. Londres: Routledge, 1990, y Z. Todorov, *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique, suivi de, Écrits du cercle Bakhtine*. París: Seuil, 1981. Sobre alteridad y heteroglosia G. S. Morson y C. Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford University Press, 1990, 426; y A. Ponzio, *La revolución bajtiniana*, sobre todo los caps. XI y XII en los que aborda el entramado conceptual de la alteridad de Bajtin con la de Levinas.

puede explorar desde la divergencia y la convergencia. En ambos casos, la clave metódica es la *unidad indisoluble* del espacio y del tiempo, materializada en el diálogo, de la cual se sigue la imposibilidad de separarlos o absolutizarlos¹⁰. La presencia o la ausencia de esta absolutización marcan dos tipos de filosofía: una cerrada a la relatividad por cualquier medio y, por tanto, articulada en torno a un lenguaje único y último que haga justicia a lo absoluto, el fundamento o la universalidad. Otra abierta a esa misma relatividad hasta el punto de constituir una de sus diversas encarnaciones lingüísticas. La primera es propia de una política cultural y una comunicación autoritarias, predemocráticas y antidemocráticas, que excluyen el diálogo en igualdad de condiciones. La segunda, en cambio, solo puede tener lugar en el contexto de una política cultural democrática cuya espina dorsal es, justamente, el diálogo o la conversación.

VARIANTE ABSOLUTISTA

Para empezar por la primera recurriré a ejemplos tiempos y espacios separados o absolutizados que forman parte de nuestras raíces culturales más antiguas. Se trata de dos constelaciones mitológicas bien conocidas: la que construye un tiempo imaginario o fantástico abstraído del espacio-tiempo real y relativo, y la que crea un espacio imaginario o fantástico abstraído o separado del espacio-tiempo igualmente real y relativo.

La mitología del tiempo absoluto y separado del espacio-tiempo real y relativo cuenta con un ejemplo clásico donde los haya: el de la Filosofía de la Historia hegeliana, con su ascendencia y su descendencia, y su diseño de un tiempo único, global o globalizado dentro de dos límites absolutos: un origen y un final, entre los cuales discurre o transcurre sometido a leyes deterministas. Al estar encajado entre esos dos límites, ese tiempo se transmuta en un “espacio de tiempo” o en un tiempo espacializado; o, si se prefiere, en un tiempo absorbido por el espacio que, en fin de cuentas, no difiere mucho del espacio absoluto al que me referiré después. El final de ese tiempo acumula, además, dos significados decisivos: ser, también, el fin del mal y el comienzo del bien y, por tanto, el que dirime la diferencia entre ambos en su acepción absoluta o totalitaria: entre la totalidad del bien y la totalidad del mal. En lo cual quizá esté la razón de ser de los Grandes Relatos de Emancipación, cuya última versión es el neocosmopolitismo convocado para llenar el vacío dejado por la versión penúltima: el comunismo.

10 “Absolutizar” y “separar” son sinónimos: “absoluto” viene del latín *ab-solutus*, cuyo significado castellano es “suelto” que viene a ser lo mismo que separado. Más complejo es el significado de “imposibilidad” referida a la separación o absolutización del espacio y del tiempo: las cuestiones claves son: a) cuál es la condición o estatus de esa imposibilidad, b) ¿cuáles son las consecuencias de transgredir esa imposibilidad, es decir, de proceder a la separación y la absolutización?

En mi opinión estamos aquí ante una constelación mitológica de ascendencia religiosa –bíblica y agustiniana– cuya versión originaria es el “tiempo providencial”, predeterminado por la Divina Providencia onnisapiente y su omnipotente, cuya visión única da significado y valor igualmente únicos al universo entero. De ahí su significación *uni*-versal en su doble acepción: alcance total u omniinclusividad y *unicidad* de su punto de vista que descalifica, estigmatiza y condena cualquier otra visión con su significado y su valor alternativos. Sobre todo, cuando esta constelación mitológica oficia de ideología de un estado totalitario ya sea teocrático como el Vaticano y ciertos estados árabe-islámicos (ahora en aguda crisis autoritario/democrática), o bien como los estados utópico-cráticos como los inspirados en la utopía comunista. O bien, finalmente, como los estados que se debaten entre la ideología democrática oficial y el autoritarismo financiero separado del espacio-tiempo democrático al que, sin embargo, controla y somete. En lo cual parece consistir la crisis global que diseña nuestra contemporaneidad.

Vayamos ahora a las mitologías del espacio absoluto que, por su parte, ha dado lugar a diversas variantes como el espacio ideal platónico, paradigma metafísico por excelencia, integrado por microespacios cerrados en sí mismos, como las ideas y conceptos clausurados por límites claros y distintos y, acaso, las esencias, las sustancias y naturalezas aristotélicas. O como la eternidad, un espacio ilimitado o infinito, situado como el anterior más allá del tiempo y medio ecológico en el que las religiones sitúan las almas, los espíritus y los fantasmas¹¹. O como el espacio utópico totalitario, distinguiéndolo del de las utopías democráticas. O, finalmente, el espacio de las identidades étnicas o culturales encerradas en sí mismas, al estilo nacionalista, y refractarias a todo lo que provenga de su exterioridad: lo extranjero o extraño. No es muy difícil asociar estas mitologías a una forma de comunicación autoritaria, predemocrática y antidemocrática, en la que el diálogo abierto a cualquier opción queda situado en el lugar del mal que hay que combatir y destruir.

Hay, sin embargo, un tercer ejemplo que aún la absolutización o separación del tiempo y la del espacio: la filosofía kantiana que no se presenta a sí misma ni como mitología ni como filosofía al estilo tradicional, metafísico, sino como autocrítica de la razón filosófica, supuesta expresión suprema de la razón humana. Como bien se sabe, el método kantiano es el *análisis trascendental* que tiene por objeto el *espacio lógico o racionalidad*, constituido por categorías

11 *El País*, 16 de enero de 2011, publica en la Sección vida&artes un reportaje titulado “El Papa concluye la reforma de la eternidad” que, según resume a continuación, consiste en redefinirla como “un fuego interior” en lugar de como “estado físico” (supongo que querrá decir “metafísico”). Lo que a mí me interesa es que esta redefinición muestra su condición relativa, no absoluta.

a priori que estructuran o construyen la forma de la experiencia empírica. Dos de esas categorías son, precisamente, el espacio y el tiempo separados uno del otro o absolutos en sí mismos lo cual, por lo demás, parecía entonces normal pues coincidía con la imagen que daba de ellos la ciencia física de la época, la de Newton, que los representaba como absolutos.

Sin embargo, esta coincidencia no debe llamar a engaño. El espacio y el tiempo newtonianos eran conceptos empíricos, susceptibles de ser verificados o falsados mediante experimentos y pruebas igualmente empíricas. Mientras que los kantianos son conceptos lógicos que escapan a tales ataduras metódicas. Esta diferencia habría de ser decisiva en la historia posterior. La versión newtoniana del espacio y el tiempo habría de ser desmentida por la teoría de la relatividad de Einstein, que los sustituye el espacio y el tiempo separados y absolutos por un espacio-tiempo unificado y relativo. Sustitución que, sin embargo, no parece haber afectado a la versión kantiana porque sus conceptos lógicos quedan fuera del alcance del método científico, lo cual pudiera tomarse como un síntoma positivo para la lógica y la racionalidad kantianas. Pero, por otro lado, ¿cómo seguir valorando positivamente una representación del espacio y del tiempo, cuya lógica o racionalidad absolutista contradice la lógica relativista einsteiniana con toda su complejidad científica? ¿Puede dar para tanto una pretendida autonomía de la racionalidad filosófica?

VARIANTE RELATIVISTA

Este interrogante podría responderse negativamente si hubiera un modo o método filosóficos que pudiera transferir la crítica relativista einsteiniana de la física absolutista newtoniana a la filosofía absolutista kantiana. Y, si no me equivoco, ese método existe y no es otro que la relatividad lingüística de Bajtin que abre este ensayo. En un pasaje breve de su ensayo citado “Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela”, Bajtin refiere a cómo su noción de cronotopo es dependiente de la relatividad einsteiniana, relata su asistencia en 1925 a una conferencia sobre el cronotopo en Biología, inspirada en misma teoría einsteiniana y, en una nota a pie de página, cuenta su discrepancia con la versión kantiana del espacio y el tiempo de los que dice: “no las consideramos “transcendentales”, sino formas de la *realidad más auténtica*”¹². Lo que no dice en esta nota –pero muestra en toda su obra– es que “la realidad más auténtica” no es (o no es sólo) la realidad física de Einstein, que también, sino la realidad lingüística y su despliegue dialógico que, sin dejar de ser física, es más cosas.

12 M. Bajtin, “Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela”, 238, nota 2. La referencia a la conferencia sobre el cronotopo en Biología está en la p. 237, nota 1.

Precisamente ahí, en la realidad lingüística y comunicativa, es donde la relatividad bajtiniana se aproxima, hasta converger con ella, a la tendencia filosófica que emerge con fuerza en la época de Einstein y de Bajtin y se proyecta sobre todo el siglo XX y lo que va del XXI. Me refiero al “giro lingüístico” del que aquí únicamente podré ofrecer algunos hitos de forma impresionista.

La primera es el pragmatismo norteamericano, originado a finales del siglo XIX¹³, que es el que introduce –antes que Bajtin– la semiótica pragmática o comunicativa en la filosofía. De él cabe mencionar dos contribuciones decisivas: (i) la primera es la *transformación semiótica* de la lógica trascendental kantiana¹⁴ que, en el presente contexto, supone la sustitución del espacio y el tiempo de las ideas y los conceptos y su lógica formal, por el espacio y el tiempo de los signos y su dinámica comunicativa o intercomunicativa: pragmática. Lo cual implica, en segundo lugar, (ii) que la actividad semiótica o acción de significar, intercambiar e interpretar signos, excede el espacio interior de la conciencia individual moderna y requiere una comunidad de comunicación o significación: de intercambio e interpretación de signos. Pero una comunidad real o empírica: histórica, social, científica, política o cultural, no una comunidad ideal como la postulada por los neokantianos Apel y Habermas con su pretensión de retranscendentalizar o rekantianizar la pragmática.

La segunda es la filosofía de Wittgenstein quien en el *Tractatus* de 1922 sostiene que “los límites del lenguaje significan los límites del mundo”, con lo cual desplaza a los conceptos y categorías *a priori* kantianas de la condición de constructivas de la experiencia empírica por estructuras lingüísticas como las proposiciones. Pero treinta años más tarde, en 1952, en las *Investigaciones filosóficas*, el mismo Wittgenstein radicaliza su posición postmetafísica: al declarar que el lenguaje no es tanto un conjunto de proposiciones lógicas que enmarcan los hechos del mundo, cuando un conjunto de juegos con reglas propias y diferenciadas que operan entrelazados con las formas de vida en las que están integrados. Casualmente, estas formas de vida de Wittgenstein y su relatividad lingüística resurgen hoy con fuerza inusitada solo que bajo otras denominaciones: como teorías multiculturales o multilingüísticas, e interculturales o interlingüísticas. Y multihistóricas, ya que cada cultura y cada lengua

13 Sus raíces están Ch. S. Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism*, Vol. 5 de *Collected Philosophical Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965. Algunos de estos ensayos pueden verse en versión castellana en Ch. S. Peirce, *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica, 1965; son los siguientes: “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” (1868), “Cómo esclarecer nuestras ideas” (1878) y “Temas del pragmatismo” (1905). A. Ponzio explora la convergencia de Bajtin con Peirce en *La revolución bajtiniana*, cap. VIII.

14 K. O. Apel, “De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental”, en *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, Vol. II.

tiene su propia historia irreductible a la de otras. Que todas ellas puedan ser integradas en una historia “universal” es uno de esos imaginarios que siempre quedan, derridianamente, para otro día.

La tercera muestra es la filosofía postmoderna en su núcleo teórico más duro: el trabajo de deconstrucción de las bases filosóficas del fundamentalismo, el absolutismo y el universalismo y su autoritarismo político estructural. En este cronotopo, el postmoderno, la relatividad lingüística de Bajtin se revela como otra versión de la contingencia del lenguaje de R. Rorty y de la *difference* de J. Derrida que, con su doble dimensión de espaciamento y aplazamiento temporal, se revela como otra variante la unión indisoluble del espacio y el tiempo que define el cronotopo bajtiniano. R. Rorty cuestiona radicalmente la idea misma de un lenguaje único y último, universal, que oficiaría de espejo de la realidad en sí, pues cada tradición o movimiento filosófico, cada ideología política y cada religión dispone de su propio vocabulario último, su propio absoluto, lo cual significa que unos y otros se relativizan mutuamente. Por su parte, Derrida deconstruye el mito metafísico por excelencia de una presencia privilegiada y pura anterior al lenguaje. Al estar interferida o intermediada por la escritura (filosófica) y su estructura grafemática o sígnica, el contacto inmediato con dicha presencia siempre queda para después: sin signos no podemos significarla pero los signos se interponen una y otra vez entre ella y nosotros¹⁵. En este cronotopo relativista R. Rorty redefine el pragmatismo como una crítica del *autoritarismo* patriarcal¹⁶, endémico en la filosofía tradicional, entendiendo por tal una forma de comunicación articulada en torno a la necesidad, indiscutible o indialogable, de someter toda práctica lingüística a la autoridad última de un fundamento que opera de norma o patrón absolutos. Una comunicación que excluye el diálogo o la conversación relativizados por la perspectiva diversa de cada interlocutor.

RELATIVIDAD DIALÓGICA Y DERECHOS HUMANOS

Lúcidamente, Rorty acabó proponiendo la una redefinición de la filosofía como *política cultural*¹⁷ en la que es fácil distinguir dos variantes, una autoritaria, predemocrática y antidemocrática, arraigada en la larga y pesada tradición patriarcal, y otra democrática, mucho más leve históricamente y, por lo tanto,

15 Cf. mi ensayo “Jacques Derrida: metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad”, en A. Sierra González y D. Fernández Agis, eds., *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX*. Barcelona: Laertes, 2010.

16 R. Rorty, “El pragmatismo como una liberación del Primer Padre”, en *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000.

17 R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers 4*, Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

interferida por la anterior más de lo deseable en aspectos decisivos como los religiosos y económicos. Hoy vivimos esta interferencia y su dialéctica ambivalente en el espacio global y en diversos espacios locales –especialmente en el mundo árabe aunque no solo– lo cual puede contribuir a explicar la debilidad de la democracia y la consiguiente desorientación política.

Esta ambivalencia entre democracia y autoritarismo no podría dejar de afectar a los derechos humanos. El varias veces citado Rorty trata de cortar este nudo gordiano al redefinir unos derechos humanos desconectados de su *fundamento* filosófico (ideal, racional o natural) ya que dicha conexión fundamentalista es un resto claro y terminante de autoritarismo¹⁸. Y para no quedar limitados al texto rortyano es pertinente utilizar un ejemplo de la ambivalencia entre autoritarismo y democracia en la entraña misma de los derechos humanos; el significado del término *humano* que pasa por ser la clave semántica de los derechos de la misma denominación. Estamos hablando, entonces, del significado de la humanidad, que ha sido interpretado tradicionalmente en función de su *esencia*¹⁹ metafísica (o de su naturaleza o de su racionalidad) de las que emanaría el sentido de todos y cada uno de los derechos humanos que, de este modo, serían inequívocamente universales y absolutos. Radicados en ese espacio esencialista abstracto o abstraído del tiempo, estarían a cubierto de la relatividad, y en una posición autoritaria inequívoca: antes ellos lo único que cabe es la obediencia y el sometimiento ciegos, al margen de la cualquier diferencia, novedad o desacuerdo, y justifican la violencia ejercida en su nombre como la occidental en Oriente Medio.

Hoy, sin embargo, esta visión metafísica de la humanidad y de los derechos humanos es críticamente inviable: vivimos en la era postmetafísica (además de postmoderna, postcolonialista y postautoritaria: este de derecho aunque no de hecho) que, como he intentado mostrar a lo largo de este ensayo, coincide con la era de la relatividad. Y en el vacío dejado por la humanidad esencial o, más propiamente, *uni*-esencial, se ha instalado o se está instalando, para quedarse, una humanidad *multi*-cultural²⁰. Y si la primera es alérgica al diálogo, al que sustituye y suplanta con su implantación autoritaria, la segunda solo puede vivir en el espacio-tiempo del *diálogo intercultural* que, de este modo, se revela como el cronotopo de los derechos humanos y su pretendida universalidad. Esta, sin embargo, desplazada del universo absolutista y autoritario, ha de ser redefinida en el nuevo marco relativista y dialógico.

18 R. Rorty, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000.

19 E. P. Haba, “El lenguaje de los derechos humanos como mal menor”, *Criterio jurídico* (Pontificia Universidad Javeriana de Cali), Vol. 8, nº 2, 2008, 26.

20 C. Galli, *La humanidad multicultural*, Madrid: Katz, 2010.

Me parece que en este marco convergen autores de procedencia diversa, interesados en el futuro de los derechos humanos y la universalidad sostenibles en términos postautoritarios, de cuya reunión me reconozco el único responsable. Me refiero a J. de Lucas, J. Rubio Carracedo, J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, U. Beck y tantos otros, en cuyas obras se pueden rastrear, en una lectura apresurada, los siguientes puntos de convergencia.

(1) Rechazo radical, sin paliativos, de la versión euro-occidental, moderna y tardomoderna de unos derechos humanos que confunden lo liberal con lo humano, y cuyo universalismo se solapa con el colonialismo y el imperialismo, ambos autoritarios y violentos. Rechazo, por tanto, de una universalidad única, omniinclusiva de todo lo que se le someta y se identifica con ella, y omniexcluyente de todo lo demás: una universalidad totalitaria (al estilo providencialista)²¹.

(2) Aceptación de una universalidad y unos derechos humanos *negociados* y, por tanto, *dialógicos*, ya que una y otros son relativos a un contexto cultural dado y determinado²². Dada, sin embargo, la pluralidad interna y externa de contextos culturales, lo que nos encontramos son universalidades o universalismo en competencia (por ejemplo entre las religiones globales²³, o entre todas ellas, el liberalismo y el marxismo), y la única alternativa a la violencia con que se ha pretendido imponer una sobre todas las otras, es un universalismo dialógico “que responda a las adaptaciones razonables interculturalmente convenidas”²⁴.

(3) El diálogo intercultural es, obviamente, *interlingüístico* lo cual pone en juego la traducción o traductibilidad de las distintas versiones de los derechos humanos, cuyas dificultades estructurales obligan a pensar en un proceso complejo e ilimitado con el fin de evitar dos extremos: uno, la inconmensurabilidad y la incomunicabilidad intercultural y, otro, la imposición solapada de la homogenización a cargo de uno de los interlocutores interculturales²⁵, como ha sido costumbre en uno de ellos: el occidental. Toda esta dinámica se atiene a una lógica democrática que hoy está alcanzando a la religión y a aquello con lo que dice religar: lo sagrado o la divinidad.

21 J. Rubio Carracedo, “¿Derechos liberales o derechos humanos?”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000, 166-8.

22 J. Butler, “Reescenificación del universal: hegemonía y límites del formalismo”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2003, 41.

23 Sobre el enfrentamiento de los universalismos religiosos: U. Beck, *El dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós, 2008, 171 ss.

24 J. Rubio Carracedo, “¿Derechos liberales o derechos humanos?”, 168-9.

25 J. Rubio Carracedo, “¿Derechos liberales o derechos humanos?”, 166.

(4) Este universalismo está avocado al futuro, no es *priori* o de partida ni de llegada a un final feliz sino, como subraya uno de los autores citados, J. de Lucas, *de parcours*²⁶, de transición o movimiento más allá de un presente siempre inconcluso. Su vinculación a un diálogo abierto a su extensión e intensificación ilimitadas y democráticas, acosado por las diferencias cronotópicas de sus diversos interlocutores, hace que la universalidad siempre quede diferida o aplazada al porvenir: para otro día, de lo cual se hace eco el siguiente texto de J. Butler:

No será un metalenguaje ni la condición de la que proceden todos los lenguajes. Será el trabajo de transacción y traducción que no pertenece a un sitio único, sino que es el movimiento entre los lenguajes y tiene su destino en ese movimiento mismo [...] no asimilar lo indecible al *dominio* de lo decible, para albergarlo allí, dentro de las normas de *dominación* existentes, sino destruir la confianza en la dominación, demostrar qué equívocas son sus pretensiones de universalidad²⁷.

(5) A todo lo cual es preciso añadir que el movimiento dialógico no tiene que ir necesariamente siempre en la misma dirección o en dirección única, como la que señala la esclerotizada imagen de la flecha del tiempo de raíz inequívocamente totalitaria e imperial. Esa imagen del tiempo también debería ser democratizada y, por lo tanto, sustituida por la de un conjunto abierto de flechas que apuntan en direcciones y sentidos diferentes, coherentes con las diversas modernidades emergentes a partir de mezclas y mestizajes interculturales en los que la presencia euro-occidental no es más que uno de los elementos monoculturales en juego. En este contexto, finalmente, también sería bienvenida una tercera imagen del tiempo: la del “jardín de los senderos que se bifurcan” del cuento de Borges²⁸.

26 J. de Lucas, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy, 1994, 99.

27 J. Butler, “Universalidades en competencia”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, 184, subrayados míos.

28 J. L. Borges, “El jardín de los senderos que se bifurcan”, en el volumen *Ficciones*. Madrid: Alianza-Emecé, 1975.