



Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos,
Emociones y Sociedad

ISSN: 1852-8759

correo@relaces.com.ar

Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

Evans, Fred
Mente cosmopolita: matices en el "Manifiesto Cosmopolita" de Beck
Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos,
Emociones y Sociedad, vol. 11, núm. 31, 2019, pp. 20-31
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273265804003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck

Cosmopolitan Mind: Nuances on the “Cosmopolitan Manifesto” of Beck

Fred Evans *

Universidad de Duquesne, Estados Unidos
evansf@duq.edu

Resumen

Ulrich Beck propone un “manifiesto cosmopolita”. Afirma que cubre la “pregunta decisiva” de “si y cómo se puede desarrollar una conciencia de solidaridad cosmopolita”. Para ayudar ese desarrollo, propongo una ontología política que entiende la sociedad como una interacción creativa entre sus voces constituyentes. Este cuerpo de múltiples voces afirma a la vez tres virtudes políticas: la solidaridad, la heterogeneidad, y la fecundidad, es decir, la producción continua de nuevas voces a través de la interacción entre las otras. Sin embargo, este cuerpo dialógico constantemente se enfrenta a los tipos de “riesgos” que Beck pide que nosotros – los enunciadore de la carne y sangre de estas voces – resistamos como parte de nuestra solidaridad. Estos riesgos incluyen voces que se han aumentado al nivel de único dios verdadero, raza pura, fundamentalismo comercial del capitalismo, y otros “oráculos” que se presentan como discursos no revisables y tratan de eliminar la interacción creativa, la democracia agonística, de las otras voces. En este artículo, me concentraré en la ontología política básica, mostrando cómo las voces, este cuerpo social dinámico, proveen nuestras identidades y nos empujan a una tras otra de nuestras contestaciones sobre el significado apropiado del mundo que habitamos juntos. Después añadiré unas palabras sobre cómo esta ontología sugiere una manera de resistir los riesgos, los oráculos, sin sacrificar las tres virtudes políticas durante el proceso.

Palabras clave: Cosmopolitanismo; Ulrich Beck; Edmund Husserl; Michel Foucault; Ferdinand Saussure.

Abstract

Ulrich Beck proposes a “cosmopolitan manifesto.” He states that it addresses the “decisive question” of “whether and how a consciousness of cosmopolitan solidarity can develop.” To help that development, I propose a political ontology that views society as a creative interplay among its constituent voices. This multivoiced body affirms at once three political virtues: solidarity, heterogeneity, and fecundity, that is, the ongoing production of new voices via the interplay among the others. However, this dialogical body constantly faces the sorts of “risks” that Beck asks us, the flesh and blood enunciators of these voices, to resist as part of our solidarity. These risks include voices that are raised to the level of the one true God, the pure race, the market fundamentalism of capitalism, and other “oracles” that present themselves as nonrevisable discourses and attempt to eliminate the creative interplay, the agonistic democracy, of the other voices. In this paper, I will concentrate on the basic political ontology, showing how these voices, this dynamic social body, provides us with our many identities and propels us to one after another of our contestations about the proper meaning of the globe we inhabit together. I will then add a few words on how this ontology suggests a way to resist the risks, the oracles, without sacrificing the three political virtues in the process.

Keywords: Cosmopolitanism; Ulrich Beck; Edmund Husserl; Michel Foucault; Ferdinand Saussure.

* Profesor Titular en el Departamento de Filosofía y Coordinador del Centro de Investigaciones Interpretativas y Cualitativas en la Universidad de Duquesne, Pittsburgh, Pennsylvania Estados Unidos). Autor de *Public Art and the Fragility of Democracy: An Essay in Political Aesthetics* (Columbia University Press, 2019), *The Multivoiced Body: Society and Communication in the Age of Diversity* (Columbia University Press, 2008). Entre las otras publicaciones de Evans, se cuentan numerosos artículos y capítulos de libros sobre pensadores continentales que se han interesado en temas relacionados con la psicología, la política y la tecnología. Está escribiendo un nuevo libro sobre el cosmopolitanismo político.

Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck

Ulrich Beck propone un “manifiesto cosmopolita”. Dice que debe dirigirse a la “pregunta decisiva” sobre “si y cómo una conciencia de solidaridad cosmopolita puede desarrollarse”. Sin tal conciencia y las “instituciones correspondientes de la sociedad civil global y la opinión pública” –sin “diálogo global”– la democracia cosmopolita en una edad global sería imposible” (Beck, 2010: 225). Beck sostiene que el cambio climático, el colapso económico, y “riesgos compartidos” similares pueden motivar a la comunidad pública a entrar en tal diálogo. Pero mantiene también que estos tipos de exigencias no son suficientes por sí mismas: la libertad, la diversidad, la tolerancia, y otros valores compartidos también son necesarios para la democracia cosmopolita que él imagina (Beck, 2010). Pero si estos valores van a ser más que lemas, requieren una ontología política que los justificaría o sus variantes como objetivos para las sociedades heterogéneas y grupos subalternos que participarían en el diálogo global. En este artículo, construiré este tipo de ontología y sugeriré sus implicaciones para una ética política de cosmopolitanismo. La construcción revelará esta ontología como una “mente cosmopolita”.

Como una nota de apoyo, me referiré a veces a la ontología política como la “ontología de voces”. A medida que avance el texto, nombraré al cosmopolitanismo que prefiero, dependiendo del contexto inmediato, como cosmopolitanismo dialógico, de múltiples voces, agonístico, o “parrhesiástico”. Además, a fin de simplificar mi exposición lo máximo posible, normalmente trataré el globo como si hubiera un solo cuerpo mundial en vez de una plétora de naciones independientes. La tensión subyacente, entonces, es la que existe entre el cosmopolitanismo y la estructura actual de la globalización, que se centra en el capitalismo neoliberalista, por un lado, y la fracturación del globo en diferentes movimientos autoritarios o fascistas, por el otro. En este artículo, mi atención se fijará sólo en la ontología subyacente de la ética política

para el cosmopolitanismo que buscamos y no en las implicaciones que tiene para instituciones globales económicas, judiciales, y gubernamentales. Esto lo dejaré para el trabajo futuro que estoy planeando.

Mente cosmopolita: el eje espacial/diacrítico

Esta sección nos obliga a repasar algunos conceptos lingüísticos avanzados por Edmund Husserl, Michel Foucault, y Ferdinand Saussure. Culminará en lo que llamo eje espacial/diacrítico de la mente cosmopolita. En la sección siguiente trataré el eje temporal/dialógico de esta “mente.” Los dos juntos constituyen la base para la ontología política que apoya una versión de un gobierno cosmopolita que se acerca la democracia cosmopolita de Beck.

“El revestimiento de ideas” de Husserl

En sus escritos más tardíos, Edmund Husserl habla de un “revestimiento de ideas”, las cuales consisten en “símbolos” de teorías científicas cuantitativas. Asimismo, “abarcen todo” y por lo tanto representan el “mundo de la vida” – el mundo que es presente sensorialmente – para científicos y el público educado (Husserl, 2008: 93). Husserl también ve este “recubrimiento” de ideas como un “revestimiento de ideas”, debido a que oculta el mundo de la vida en sí, que él considera la fuente definitiva del significado y existencia del revestimiento (Husserl, 2008). Esta relación asimétrica entre el discurso y el mundo presentado sensorialmente, entre el habla y la percepción, otorga primacía a la percepción. De hecho, privilegiar lo sensorial es el emblema de la fenomenología, así como del empirismo. Pero este retrato de la relación entre el revestimiento de ideas y el dominio de lo sensorial puede ser impugnado a pesar de sus virtudes.

Inicialmente, podemos formular este reto a través de un ejemplo sencillo. La mesa en la que estoy escribiendo en este momento es de madera de cerezo y es grande, circular, y de color marrón rojizo. Para Husserl, la idea clave del grupo que compone

el revestimiento (“*garb*”/*kleidung*) simbólico de la mesa es su forma geométrica, una idealización de lo sensorial de la mesa. Quiere que nosotros hagamos una distinción tríptica entre la exactitud del ideal geométrico de la circularidad (circunferencia) de la mesa; el “esencialmente y no accidentalmente inexacto”, o “*anexacto*” (ni exacto ni inexacto), “concepto morfológico” de la figura vaga de la mesa (su configuración redonda o su redondez), es decir, de su “esencia morfológica” agarrada directamente por la intuición sensorial; y, por último, la superficie de la mesa en sí (Husserl, 1962; Deleuze y Guattari, 2004).

En las mismas páginas donde habla del revestimiento de ideas, Husserl también dice que este abrigo es un “método” para convertir “previsiones toscas” del mundo de la vida en las previsiones precisas de la ciencia. En el caso de la geometría, estos métodos incluirían las reglas para transformar la esencia morfológica de la mesa en la esencia exacta e ideal de su forma geométrica o para derivar teoremas de los axiomas y otros elementos del sistema geométrico. Su referencia al revestimiento de ideas como un método, por lo tanto, indica que los símbolos matemáticos (“ideas”) son parte de un sistema más abarcador o un conjunto de reglas para operar con estas ideas.

La caracterización de Husserl del revestimiento de ideas nos invita a ir en direcciones diferentes a las que a él le gustarían. La primera de estas direcciones se enfoca en su distinción nítida entre conceptos ideales y conceptos morfológicos. Afirma que los primeros “expresan algo que no se puede ‘ver’” y por lo tanto son diferentes a los conceptos morfológicos que “dan expresión a esencias directamente tomadas a la simple intuición” (Husserl, 1962: 165). La “naturaleza esencial de las cosas” en esta frase es equivalente a las “esencias morfológicas” de cosas que Husserl toma como el origen fenomenológico de la ciencia y el revestimiento de ideas o conceptos ideales. Husserl también dice que las ideas del revestimiento científico son como “‘Ideas’ en el significado Kantiano” y por lo tanto actúan como “límites ideales” (ideas regulativas) a los que las esencias morfológicas a veces “se ‘acercan’ más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca” (Husserl, 1962: 166). A pesar de su ocasional papel regulativo, la existencia de esta “*episteme*” del conocimiento científico o judicativo depende de la “*doxa*” o la “última originariedad” del dominio morfológico “al que por su sentido mismo se regresa” (Husserl, 1980: 48-49).

Esta distinción entre los dos conceptos y sus esencias correspondientes es *prima facie* correcta. Pero ambos conceptos se pueden llamar una vestidura de ideas en un sentido genérico. Cada uno

es un discurso diferente —ideas y reglas— que nos guía en lo que decimos sobre la mesa y los otros objetos perceptuales. Hablamos de algunos objetos en sus existencias ordinarias y otras veces en relación a su geometría formal u otros contextos extraordinarios. Además, nunca experimentamos el mundo que nos rodea sin que ya refleje uno u otro de los varios discursos que están a nuestra disposición. Incluso los bebés y animales no lingüísticos dan forma al mundo que los rodea en correspondencia con las actividades permitidas por las capacidades de sus cuerpos. Por lo tanto, la relación entre cuerpos expresivos y objetos perceptuales es la base de nuestro encuentro con el mundo y no un aparato que privilegia a uno u otro de los dos componentes de la relación. En el caso de seres lingüísticos como nosotros, los discursos sociales preceden nuestro nacimiento, ya establecidos por los seres que fueron los primeros en descubrirse como enunciadorees que se comunican lingüísticamente (incluyendo la lingüística de señas). Como sus enunciadorees, incorporamos estos esquemas discursivos en nuestra participación simultánea en el mundo sensorial. Dichos esquemas, o bien compuestos por ideas ideales o morfológicas, forman un revestimiento o una red que abriga la realidad y nos permite comunicarnos espontáneamente sobre esa realidad.

Las “formaciones discursivas” de Foucault

Podemos avanzar las ideas husserlianas como discursos al apelar a las obras de Michel Foucault y Ferdinand Saussure. Pongo a Foucault primero por razones expositivas: nos permite continuar sin interrupción con nuestro discurso sobre la vestidura de ideas como una capa de discursos extendida sobre el mundo perceptual. De hecho, el revestimiento de ideas como símbolos y reglas (método) parece similar a la noción de Foucault de “formaciones discursivas”. Uno de los primeros comentarios de Foucault sobre este tipo de formación lo articuló como un “*inconsciente positivo* del conocimiento” que funciona en “un nivel que elude la conciencia del científico, pero sin embargo es parte del discurso científico” (Foucault, 1970: 11). De acuerdo con las intenciones más generales de Foucault, este inconsciente es más amplio que el que informa a la ciencia y los científicos: se mantiene para todos los campos, inclusive aquéllos de los educadores, empresarios, políticos, artistas, y las muchas otras voces involucradas en nuestro mundo. Más específicamente, este tipo de inconsciente consiste en formaciones discursivas y sus reglas de formación subyacentes. Las reglas de formación establecen los objetos, tipos de enunciaciones, conceptos, y elecciones temáticas de los que

enuncian un discurso particular (Foucault, 2001: 62). Para Foucault, las enunciaciones son diferentes a “las frases” y “proposiciones”: una frase pertenece a un texto y es definido por las leyes de la gramática; una proposición es propia a un argumento y es gobernada por las reglas de la lógica, pero una enunciación se relaciona y se define por un discurso y sus reglas de formación. Por lo tanto, “cruza” estructuras tales como la gramática y la lógica y también unidades tales como sujetos y objetos (Foucault, 2001: 145).

Debemos notar dos cualificaciones más para los discursos. La primera trata del estatus de la identidad del enunciador de un discurso. El sujeto que enuncia una enunciación es determinado por las reglas que gobiernan a quienes pueden hacer tal enunciación. Por ejemplo, sólo aquéllos que oficialmente son jueces de la corte pueden pronunciar la enunciación, “el acusado es culpable de los cargos” (Foucault, 2001: 176). Esta pronunciación transforma al acusado en un criminal y sostiene a la persona que hace el juicio como un juez. Las enunciaciones que hacen los jueces pueden existir y repetirse sólo dentro del tipo oficial de la formación discursiva donde ocurren, y no separadamente; si son realizadas por alguien fuera de las instituciones oficiales, no son jurídicamente vinculantes y por eso son diferentes a las autorizadas a pesar de su similitud en apariencia. Por lo tanto, esta “materialidad repetible” es parte de la constitución de un enunciado: el grupo de palabras en un enunciado de un documento oficial es diferente al uso de las mismas palabras en una novela o una conversación, pero son tanto repetibles como diferentes la una de la otra, en cada uno de estos tres tipos de formación que acabo de mencionar (Foucault 2001).

Un ejemplo extendido y familiar puede hacer esta idea de formaciones discursivas más accesible. Podemos pensar en nuestras universidades como expresables en términos de un “discurso universitario”. Esta formación incluye enunciaciones y reglas que especifican sus valores —la verdad y la difusión del conocimiento— así como el estatus oficial de los profesores y los estudiantes. En el caso de los profesores, las reglas de formación especifican sus cualificaciones y comportamientos típicos que se espera de ellos en la sala de clase, en conferencias, y otras funciones relacionadas a los valores de la universidad; igual para los estudiantes. El discurso universitario incluso abarca el arreglo no lingüístico de los asientos en el lugar educativo. Durante el día y la noche, una u otra de las muchas formaciones discursivas que enunciamos nos definen y también los objetos y valores relevantes a la situación en lo que nos encontramos en un momento dado.

Las relaciones diacríticas de Saussure

Ahora podemos invitar a Saussure a entrar en nuestra conversación sobre la vestidura de ideas de Husserl y las formaciones discursivas foucaultianas. Pondré a un lado algunas de las complejidades de la noción de “signos” de Saussure, la diferencia entre *la langue* (el idioma como un sistema sincrónico y que se puede investigar científicamente) y *la parole* (el lenguaje hablado) y, como parte de *la langue*, su división entre una dimensión “sintagmática” (el orden sintáctico o secuencial de signos, por ejemplo, en una frase) y una dimensión “asociativa” (el orden semántico o paradigmático de signos) (Saussure, 1945). Sin embargo, necesitamos concentrarnos en la última noción mencionada de Saussure, la dimensión “asociativa” o “el orden paradigmático de signos” (Saussure, 1945: 154).¹ Los estudiosos de la lingüística de Saussure se refieren frecuentemente a este orden como un sistema “diacrítico”. Una manera fácil de caracterizar un sistema diacrítico es pensar cómo cada uno de nuestros conceptos de color, por ejemplo, “verde”, se establece por su contraste con “rojo”, “blanco”, y los otros conceptos de color; lo mismo vale para los fonemas de un idioma y sus signos en general. Añadir un término nuevo pero relacionado con cualquiera de estos tres conjuntos de diferencias afectará los significados de todos los otros elementos en su conjunto. Es decir, la unidad o totalidad del sistema es determinada por la interrelación (las diferencias) entre sus términos en lugar de un término que subordine los otros dentro de su alcance —una forma de unidad diacrítica o diferencial en vez de una totalizante. Los elementos de este tipo, entonces, son un “equilibrio complejo de términos que se condicionan recíprocamente” (Saussure, 1945: 146).

Discursos diacríticos

Podemos resumir estas revisiones del revestimiento de ideas de Husserl. Sustituimos las ideas husserlianas con las formaciones discursivas y hablamos de la “vestidura” como compuesta por estas formaciones. Tiene sentido porque vimos que incluso Husserl tuvo que poner los conceptos ideales que componen la vestidura en el contexto más amplio de un “método”, es decir, las ideas y las reglas para manipular o definir los anteriores. Añadimos la noción de relaciones diacríticas a

1 Para decirlo con más exactitud, los conceptos y signos tomados independientemente los unos de los otros se definen negativamente entre sí, es decir, por su contraste con o “diferencia” frente a los otros conceptos o signos. Cuando se toman como signos (es la única manera en la que pueden existir realmente), Saussure se refiere a sus “diferencias” entre sí como “oposiciones” (Saussure, 1945: 147).

la mezcla, pero reemplazamos “signos” u, otro ejemplo, “fonemas”, con formaciones discursivas como los nuevos elementos en la red diacrítica. Los comentarios de Husserl sobre los conceptos ideales de la geometría proveen un ejemplo de cómo estas dos revisiones trabajan juntas. Podemos aceptar fácilmente que los términos diferentes en el discurso de la geometría Euclidiana —las líneas, los puntos, el círculo, el cuadrado, y las otras figuras y elementos— son relacionados diacríticamente entre sí. Pero lo mismo es cierto cuando hablamos de las geometrías riemannianas, lobachevskianas, y otras no euclidianas: cada una de estas deben referir implícitamente a las otras como parte de su propio significado diferencial. De hecho, las dos geometrías anteriores se crearon a través de negar el postulado de las líneas paralelas según la geometría euclidiana, una posibilidad siempre latente en esta última. Del mismo modo, el concepto morfológico de la forma sensorial redonda es lo que es debido a su diferencia con el concepto ideal de la circularidad y también las otras figuras que componen el sistema de tales configuraciones sensoriales. Para ponerlo en una fórmula, cada formación discursiva es lo que es debido a sus diferencias con las otras. Nuestra mente colectiva es el conjunto de todas estas formaciones relacionadas diacríticamente.

Nos comunicamos sobre nuestro entorno dentro de las restricciones impuestas por el conjunto de formaciones discursivas cuyo acceso es posible para cualquier interlocutor de este mundo. Nunca existimos fuera de tal sistema. Nuestro deseo o percepción de algo es siempre específico (deseo para dormir, o amar, etc.), no genérico. Debido a esto, y también a que la relación diacrítica del nombre de la cosa con los otros nombres en su sistema de conceptos determina su significado, se sigue que el sistema diacrítico forma nuestros deseos, modos cognitivos y, en última instancia, a nosotros mismos. Además, este sistema se produce socialmente y, teniendo en cuenta que hemos reemplazado la noción de Saussure de signos con formaciones discursivas, “pues la lengua no está completa en ninguno [de los individuos], no existe perfectamente más que en la masa” (Saussure, 1945: 41). De hecho, Saussure habla de un “lazo social” que constituye el lenguaje: “Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales [“formaciones discursivas” para nosotros] almacenadas en todos los individuos, entonces topáramos con el lazo social que constituye la lengua” (Saussure, 1945: 41).

Esta vestidura de formaciones discursivas relacionadas diacríticamente constituye el eje espacial/diacrítico de la mente cosmopolita. Podemos conceptualizarla como una red virtual de patrones discursivos relacionados diacríticamente.

Podríamos incluso pensar en estas formaciones por analogía con la “nube” cibernética (*the “cloud”*) en la cual una sociedad archiva sus ideas y después las recupera durante diálogos entre sus participantes. En tanto participantes, en tanto enunciadore de estos discursos, los hacemos concretos en el acto de comunicarnos. Dado que logramos de una manera u otra comunicarnos con extranjeros donde sea que viajemos en el mundo, podemos aceptar, para decirlo otra vez, que esta vestidura de ideas constituye nuestra mente cosmopolita: la nube virtual contiene estos patrones discursivos y hacemos uso de ellos como una parte necesaria de nuestra existencia como criaturas lingüísticas.

Pero este énfasis en la comunicación ya ha transformado el eje espacial/diacrítico de la mente cosmopolita en una versión dinámica de sí misma. Entonces, tal vez podemos respirar un suspiro de alivio, debido a que el eje espacial por sí mismo sería muy estático y restringido en comparación con la manera en la que experimentamos la vida social como dinámica, desafiante y variada. Por eso, tenemos que empezar a interrogar el eje temporal/dialógico de la mente cosmopolita para ver si en relación con el otro eje puede ofrecernos un modelo satisfactorio de nuestra sociedad global.

Mente cosmopolita: el eje temporal/dialógico

Pasando del eje espacial al eje temporal requiere un término más dinámico que discursos y sus relaciones diacríticas. Particularmente es el caso cuando recordamos que el cosmopolitanismo es una noción ético-política. Nos acercamos al término que queremos cuando consideramos que lo político tiene que ver sobre todo con qué cuales voces se escuchan y cuáles no. Lo “ético” en “ético-política” simplemente provoca la pregunta adicional de si *deben* escucharse todas las voces y, de ser así, en qué sentido. De hecho, la justicia es un término ético-político y se puede concebir como una promoción de la audibilidad equitativa de todas las voces sociales en la sociedad global, así como la provisión de las condiciones materiales para hacerlo posible. Es decir, “las voces” tiene que ser el término básico al cual recurrimos cuando transformamos el eje espacial y sus voces relacionadas diacríticamente en las voces dialógicas del eje temporal. Además, la voz tiene un estatus ontológico sorprendente. No es ni puramente mental ni puramente material, es una fuerza siempre en exceso de sus palabras, pero nunca separable de ellas. Por tanto, se escapa de la dualidad mente-cuerpo y el problema de su interacción entre las dos que ha plagado las filosofías tradicionales de la mente.

La transformación del eje espacial/diacrítico tiene otra implicación, la más grande de todas. La vestidura de ideas, de discursos relacionados diacríticamente, ya no flota sobre nosotros como una nubecita que cubre a nosotros y a las cosas como una capa. Las voces en las que se han convertido los discursos sólo alcanzan este estado cuando sus enunciadores participan en la reflexión abstracta, es decir, cuando pausamos momentáneamente, ponemos en espera, nuestro involucramiento dinámico con estas voces. Pero esta pausa normalmente es interrumpida al ser arrojados de nuevo a la interacción creativa entre las voces, como si fuéramos tomados por ellas para la continuación de lo que los seres lingüísticos empezaron cuando se convirtieron en tales criaturas la primera vez, cuando pronunciaron por primera vez un patrón de pensamiento que habría muerto sin la aparición simultánea del medio lingüístico que la fortuna biológica lanzó en nuestra dirección. Por lo tanto, ahora la vestidura encierra los enunciadores de sus ideas dentro de la interacción de las voces en la que siempre se está convirtiendo salvo por la impresión engañosa dejada por esas pausas infrecuentes. Los enunciadores todavía pueden tener acceso a todas las voces, pero ahora, en este modo temporal, algunas de ellas están más disponibles que otras, dependiendo de la historia de la participación del enunciador en el diálogo con los otros y las interrupciones vicarias del ambiente. El plano estático se convierte en un devenir dinámico.

Tres ventajas de voces

La pertinencia de voz al dominio político, como acabamos de ver, es una de sus ventajas. Otra es su especificidad: una voz es siempre especificable debido a que el discurso que expresa es casi siempre al menos parcialmente claro. Por ejemplo, los enunciadores de la voz de la geometría euclidiana glorifican en su claridad y coherencia; otros están satisfechos con la utilidad y accesibilidad inmediata de los discursos cotidianos y los conceptos morfológicos. Una tercera ventaja de la voz es su flexibilidad. La noción de voz puede hacer referencias a todo, desde el habla individual hasta los semáforos y los demás artefactos que construimos para que hablen por nosotros. Puede también referirse a las voces de tales formaciones grandes como la nación, la naturaleza o lo sobrenatural. Esta gama de referencias es tan incluyente como la de la noción más pasiva y posiblemente menos informativa de “identidad”. De hecho, la noción de identidad a menudo equivale a un estereotipo particular impuesto sobre nosotros desde fuera en vez de los discursos enunciados por nosotros y que constituyen quiénes somos en cualquier

momento. La voz de una minoría, es decir, sus logros sociales, las articulaciones de su propia historia, y sus prácticas culturales, es más importante para ellos y la mayoría (lo sepan o no) que las etiquetas impuestas sobre ellas. Además, la noción de voz de un grupo étnico o de otro tipo muestra que tal vez haya un aire de familia entre un conjunto de prácticas discursivas, un conjunto de muchas voces similares, pero no una identidad estricta que reduce la heterogeneidad del grupo a una totalidad homogénea. Por lo tanto, hay tres ventajas de la voz: su pertenencia política, especificidad y flexibilidad.

Más allá de estas ventajas, están los papeles que las voces juegan como participantes principales en un cuerpo global dialógico. Podemos pensar en el mundo como un lugar poblado por voces que compiten entre sí por una mayor audibilidad. Adoptamos estas voces según se hagan relevantes. De acuerdo con nuestro ejemplo anterior, ocupamos en vez de crear la voz profesoral cuando enseñamos en la universidad. Podemos matizar estas posiciones, pero sólo porque ya están formadas históricamente e institucionalmente para nosotros, esperando que las enunciamos. Podemos referir a la interacción agonística entre voces debatiéndose como un diálogo, pero en el sentido de la palabra elucidada por el lingüista ruso, Mikhail Bakhtin: el diálogo es “una lucha entre puntos de vista sociolingüísticos” en vez de un intercambio guiado por una verdad trascendental (Bakhtin, 1981: 190). En su interacción dialógica, estas voces ya están siempre convirtiendo el lugar que ocupan —aquí, el planeta— en la materia de sus intercambios discursivos y prerrogativas políticas. Las interacciones entre ellas simultáneamente las juntan y las mantienen separadas, formando el cuerpo dialógico o multivocal de la sociedad mundial. Estas voces, entonces, están lejos de ser una mera colección de vocalistas individuales. Además, su primacía y la interacción entre sí significan que sus enunciadores —los “vocalistas”— son intrínsecamente dialógicos en lugar de ser seres monológicos.

Tres componentes de voces

Las voces del cuerpo mundial consisten en tres componentes principales: cada voz es encarnada y enunciada por uno o más sujetos, expresa un discurso específico; y siempre está explícita o implícitamente respondiendo o dirigiéndose a las otras. El primero de estos tres, los sujetos enunciadores, proveen los aparatos corporales responsables de producir los signos expresivos de la voz. El papel de mi cuerpo en producir una voz particular también hace ésta voz la mía, y lo mismo es verdad para tu cuerpo y su voz correspondiente y, asimismo, para las obras de arte y

los demás artificios que creamos para representarnos (ellos llegan a ser las voces que articulan). El segundo componente, los discursos, son intersubjetivos y consisten en lo que cada voz expresa, por ejemplo, los conceptos morfológicos e ideales considerados anteriormente. Cualquiera de estos discursos, sus palabras y gestos en su conjunto, pueden ser expresados de varias maneras mientras se mantienen fieles a la voz singular, al “sentido,” que cada uno expresa.² La enunciación de cualquiera de estos discursos es simultáneamente la subjetivación de sus enunciadores y de las cosas a las que se refieren. Es decir, los discursos de estas voces establecen las identidades de sus enunciadores (las “interpelan”), dan estatus legal o institucional a ciertos documentos, atribuyen significado social a los nombres de objetos y personas, y realizan estos efectos en todos los dominios de la sociedad.

El tercer componente de voces, su “responsividad” (capacidad de respuesta) mutua, provee al discurso con un carácter mucho más dinámico. Una voz está siempre ya en una relación de responsividad con otras voces. No existe primero y actúa después; desde el principio se dirige o responde a las otras voces en su esfuerzo por mantener o aumentar su audibilidad en el foro social. Incluso cuando aparentemente se dirige hacia otra voz en forma independiente, es parte de un intercambio dialógico que la ha precedido y ha creado un lugar para su enunciación. Más generalmente, nos despertamos por la mañana ya pensando, es decir, hablando con nosotros mismos o con otros seres reales o imaginarios; y esto continúa por todo el día hasta que dormimos, y a menudo este proceso prosigue en nuestros sueños con nuevas variantes. Podemos pensar que iniciamos y dirigimos estos diálogos, pero es igualmente cierto que nos hacen sus cómplices y nos llevan en los intercambios entre sus voces constituyentes. Si terminamos un diálogo, inmediatamente somos parte de otro. Por lo tanto, somos criaturas dialógicas, y la sociedad que habitamos es la interacción dialógica entre las voces que enunciamos.

2 Aunque una voz es inseparable del discurso que expresa, sus enunciadores pueden variar las maneras en las que expresan su discurso. Por ejemplo, una voz puede matizar *ad infinitum* el significado de la democracia, expresándolo de varias maneras, hasta tal punto que se trasformaría en una monarquía u alguna otra forma de gobierno claramente diferente. Asimismo, la voz de la geometría del espacio puede variar desde un espacio Euclidiano a uno fenomenológico u otras maneras de articular lo que es el espacio. Es decir, todas las ideas discursivas son *anexactas* en el sentido dicho anteriormente.

Las emociones y la identidad elíptica

La responsividad está íntimamente relacionada con nuestras emociones y también a lo que yo llamo nuestra “identidad elíptica” con respecto a las voces. En cuanto al primero, las voces son encarnadas a través de sus enunciadores y por lo tanto las emociones del último son parte de los discursos expresados por estas fuerzas vocales. Por ejemplo, si digo en una manera sardónica que el Trumpismo (la combinación de la intolerancia, el autoritarismo, el canallismo y la indiferencia a la igualdad social y económica) va a hacer “*America Great Again*”, mi discurso dice lo contrario de lo que significaría si yo adoptara un tono de apoyo; mi respuesta emocional marca mi discurso como anti Trumpista. Incluso un esfuerzo para expresarse neutralmente sobre un asunto —un tipo de calma distante— es un discurso diferente que expresa la misma idea con otro tipo de emoción.

La pregunta de la identidad, como la de las emociones, ayuda a impartir su subjetividad y también agencia activa a los enunciadores involucrados en las interacciones entre estas voces. No tenemos una identidad estricta en cuanto a las voces que enunciamos. Sólo somos “elípticamente” idénticos a ellas. Somos las voces cuyos discursos pronunciamos, y estas voces son nosotros; pero también ellas siempre son más que nosotros, lanzándonos en la trayectoria establecida por su impulso hacia la audibilidad e interacción entre sí. Como he indicado antes, siempre nos encontramos en uno u otro intercambio dialógico. Por lo tanto, siempre tenemos más que decir, ver y sentir de lo que sabemos inmediatamente. Por esta razón, estos intercambios dialógicos son tanto personales como anónimos, son nuestros esfuerzos y a la vez la trayectoria hacia delante de los diálogos que nos constituyen como sus interlocutores.

Si sentimos que esta relación entre nosotros y voces es paradójica, tal vez sea debido a una estructura prominente de muchas lenguas, la relación binaria entre la voz gramaticalmente activa y pasiva: podemos decir que hacemos algo o, alternativamente, que algo nos pasa a nosotros, pero no tenemos un recurso gramatical similar para captar el espacio entre las dos, la manera del entre-dos donde realmente existimos. Necesitamos un vocabulario nuevo para escaparnos de esta lógica binaria de lo pasivo y lo activo y expresar la manera en que continuamente estamos “deviniendo” en vez de “ser” nuestras voces —asentándonos en una voz, reafirmando una que hemos estado hablando o deslizándonos en otra, deviniendo su enunciador. Cualesquiera que sean los detalles de este vocabulario prometido, la democracia y la ciudadanía tienen poco

sentido a menos que tengamos un grado de agencia en forjar nuestro destino.

Podemos resumir esta relación elíptica entre nosotros y las voces al decir que cuando hablamos transformamos los patrones abstractos de la lengua en voces y sus relaciones dialógicas; sin embargo, estas voces simultáneamente establecen los parámetros de nuestra existencia –nuestras identidades a través del discurso que acompañan la voz– así como nuestro estatus como participantes en el movimiento dialógico que caracteriza el cuerpo social: la lengua se hace diálogo, y los sujetos se convierten en los enunciadore de las voces. En otras palabras (para repetirlo de nuevo), las voces nunca son meramente personas hablando entre sí; más bien, son las fuerzas vocales que nos proveen con nuestras vidas clamorosas como sus enunciadore.³ Pero vamos a ver también que nuestras relaciones elípticas nos permiten, como sus enunciadore, introducir cambios e incluso crear nuevas voces.

Cuasivoces e hibridad dialógica

Lo que se ha dicho hasta ahora ignora cómo el cambio discursivo toma lugar en el cuerpo social cosmopolita. Una exposición de las nociones de la “cuasivoz” y la “hibridez dialógica” cancelará este déficit. En páginas anteriores dije que “en su interacción dialógica, estas voces siempre ya están convirtiendo el lugar que ocupan –aquí, el Planeta Tierra– en la materia de sus intercambios discursivos y prerrogativas políticas”. Esta relación entre las voces y el planeta puede ser invertida –el planeta con las voces– al introducir la noción de cuasivoz. El planeta, sus objetos y otras fuerzas, no son voces en el sentido de hablar uno de nuestros lenguajes lingüísticos. Sino como cualquier poeta, científico, y los demás sabemos, participamos en el mundo material como algo que alterna entre invitar nuestra interacción con él y rechazarnos. Los poetas regresan a la montaña, pero esta vez la montaña interrumpe sus poemas anteriores sobre ella cambiándolos por poemas nuevos; lo mismo que los científicos quienes posiblemente han pensado que su geología original y teorías de evolución contaban el relato completo de la montaña; y lo mismo ocurre otra vez cuando intentamos escalarla y fracasamos, o descubrimos nuevos senderos en los intentos sucesivos. Esta respuesta cuasivocal del mundo a nosotros se

mantiene aun cuando el mundo se concibe como si careciera de nuestros artefactos o si presentara la forma artefactual con la que lo hemos cubierto después de siglos de involucrarlo. En ambos casos, la relación es recíproca: desarrollamos nuestros discursos sobre el planeta, creando cambios en él para nosotros, y él interrumpe las vocalizaciones que nosotros hacemos al respecto. Debido a que el discurso más comprensivo sobre el planeta por seres lingüísticos es político, nos limitamos aquí al tema de la ontología política de voces.

Hay una segunda manera en que las voces y sus discursos pueden ser interrumpidos o cambiados por otra razón. Involucra un factor lo más fundamental de quiénes y qué somos. Vimos en nuestra conversación de Saussure que cada discurso (ahora podemos decir “voz”) se establece como lo que es a través de sus diferencias con los demás. Esto implica que la voz con la que cada uno de nosotros nos identificamos refiere implícitamente a toda la vestidura de voces que componen la mente cosmopolita. Cuando conversamos, por ejemplo, sobre la democracia, citamos a propósito el discurso de esa política en nuestras declaraciones sobre ella desde el punto de vista de las voces particulares que enunciamos. En tanto que el discurso de la democracia es también una voz que muchos comparten, nosotros “redoblamos la voz” cuando lo citamos dentro de nuestro discurso. Pero también nos referiremos “sin intención” a voces monárquicas, fascistas, y otras no democráticas que son relacionadas diacríticamente con la de la democracia, aun cuando no sean parte del intercambio explícito (Bakhtin, 1981: 358-66). Estas voces están “en” la red dinámica de voces que constituyen nuestra mente colectiva. Podemos referirnos a esta vestidura también como una “preconciencia social” o como el “inconsciente positivo” de Foucault y “el vínculo social que constituye la lengua” de Saussure. Dependiendo de la situación, estas voces diferentes a las cuales nos referimos tácitamente en nuestra conversación enfocada tienen características destacadas diferentes, diferentes niveles de audibilidad, lo cual significa que siempre están a nuestra disposición, pero algunas están más cercanas, otras más distantes, dependiendo de nuestra memoria, la materia y los interlocutores. A nivel individual, nuestro involucramiento en esta interacción nos constituye a cada uno de nosotros como una identidad a través de la alteridad o una “hibridez dialógica”. En otras palabras, cada voz –y por lo tanto sus enunciadore también– es parte de la identidad de las demás y a la vez de su “otro”.

Dado el alcance dialógico de estas interacciones –las muchas voces y los muchos discursos activos en cualquier diálogo– podemos ver

³ Como adictos a cuentos sobre el origen, podemos presumir que hubo una comunidad anterior, en la que los cuerpos estaban vinculados intrínsecamente por gestos no lingüísticos. Este grupo se sometió a una “deterritorialización” de tipo deleuziano, convirtiendo la comunidad prelingüística en un cuerpo de voces intersectadas y sus enunciadore en seres lingüísticos. Para la noción de “deterritorialización,” véase Deleuze y Guattari (2004).

que ésta es tierra fértil para que estos intercambios competan con las cuasivoces en interrumpir discursos, producir cambios en los discursos, así como incluso en crear nuevas voces. Por ejemplo, la interacción política entre *Republicanos* y *Demócratas* en los Estados Unidos produce el Trumpismo; del mismo modo, el encuentro de los Conquistadores con los Mayas y los otros grupos indígenas en México creó los nuevos mestizos étnico culturales de ese país (Bakhtin, 1981: 192-197; Hanks, 1996: 278-90). Y, finalmente, nuestra visión de la mente cosmopolita agonística y multivocal emerge del énfasis en la unidad del modernismo y el enfoque en la heterogeneidad y la fecundidad (la producción de nuevos valores y modos de vida). Pero las voces nuevas no son una síntesis cerrada de las voces que las han precedido; las otras voces continúan compitiendo entre sí y con su nueva progenie para conseguir mejor audibilidad.

La metamorfosis, la temporalidad, y la ontología

Tres implicaciones de suma importancia se siguen de la idea de que cada voz es parte de la identidad de las demás, y a la vez su otro, en combinación con la creación de voces nuevas a través de la interacción entre las otras. La primera de estas implicaciones empieza con la parte anterior de la oración de arriba: cada voz es parte de la identidad de las demás. Implica que la creación de una voz nueva produce un cambio en todas las otras debido a la relación interna que ellas comparten. Más dramáticamente, el ser mismo de la mente cosmopolita es su metamorfosis continua, un cuerpo dialógico que, paradójicamente, se mantiene igual pero sólo como siempre diferente (Bakhtin, 1981: 197).

La segunda implicación concierne a la temporalidad de la mente cosmopolita: los intercambios dialógicos entre estas voces y su temporalidad inmanente implican que cualquier idea final de cosmopolitanismo y sus condiciones quedan siempre y sólo “por venir” (Derrida, 2005: 14). Esta temporalidad paradójica se debe a la interacción entre voces del cuerpo cosmopolita. La interacción dialógica proyecta los enunciadores de estas voces delante de sí mismos asegurando que una palabra final es imposible. Incluso si el mundo actual expirara, la forma de este tipo de estar juntos permanecería virtual. Cualquier grupo de cuerpos futuros similares a los nuestros requeriría una vestidura de voces parecida para convertirse en seres dialógicos y, de esta manera, encarnaría la temporalidad que queda siempre y sólo “por venir”.⁴ Esto implica que cualquier

afirmación del significado de cosmopolitanismo existe como una invitación necesaria a una respuesta. En otras palabras, el cosmopolitanismo es este diálogo agonístico y abierto sobre sus características entre las voces que lo constituye. Entonces, cada afirmación acerca de su destino es un señuelo para contestarla; cualquier afirmación que se jacte de finalidad estaría siempre ya destinada a la posibilidad de ser interrumpida por una respuesta futura. Mas necesitamos una razón ética-política para explicar por qué los participantes deben usar esta estructura temporal necesaria de un modo positivo para promover y explorar el cosmopolitanismo. Este asunto se tratará en la próxima sección.

La tercera implicación de las voces dialógicamente relacionadas es su estatus ontológico. La ontología de las voces es “trascendental”, la condición de posibilidad de otra cosa. La mente cosmopolita, incluso sus dos ejes, es trascendental de dos maneras. Debido a la vestidura de voces espaciales/diacríticas (el primer eje) y su afirmación que cada voz es parte de las demás y simultáneamente su otro, la mente cosmopolita garantiza dos de sus características: hace posible el estatus de los enunciadores de las ideas como seres diacríticos y también el estatus de la solidaridad (“cada voz es parte de las demás”) y la heterogeneidad (“cada una es también el otro de las demás”) como dos de las tres virtudes políticas. Debido a su eje temporal/dialógico, la mente cosmopolita posibilita la creación de voces nuevas y las metamorfosis resultantes de su ser global. También hace posible la tercera virtud, la fecundidad, es decir, la producción de voces nuevas a través del intercambio creativo de las otras. Pero la “condición trascendental” no significa “trascendente”: la mente cosmopolita no existe separadamente de los cuerpos que transforma en criaturas dialógicas. En resumen, esta condición es *del* cuerpo cosmopolita para el cual es la condición ontológica.

Esta perspectiva de la ontología de voces, su estatus transcendental inmanente, es la base para establecer nuestra ética política del cosmopolitanismo agonístico, del cual hablaremos ahora.

empuje inmediato de los sujetos activos. Podríamos descubrir que esta versión inmanente de temporalidad se aproxima a la idea de Maurice Merleau-Ponty referente a que “el tiempo es alguien”, un “único impulso que es la mismísima subjetividad”, y, simultáneamente, algo en el cual estamos “situados”, “porque me descubro empeñado en el mismo” (Merleau-Ponty, 1994: 430); o la idea de Gilles Deleuze de que “el ser unívoco es la pura forma del Aión” sugiriendo que dicho Ser y “el Aión” están vinculados como “el tirar único [de los dados] del que se distinguen cualitativamente todas las tiradas” y que estas “tiradas” son “cualitativamente distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno” es decir, el Ser – (Deleuze, 2005: 131-148; Deleuze y Guattari, 2004: 258-259, para una descripción de Ser que es equivalente a la dada para Aión).

4 Este cambio a una fuente “inmanente” para la temporalidad de “por venir” podría ser preferido por aquellos, como yo, que hallan la noción de Derrida de la democracia por venir como cuasitrascendental y sus variantes, demasiado distantes del

La ética política del cosmopolitismo agonístico

Debido a que cada voz es parte de las demás y a la vez su otro, una afirmación de la voz de uno mismo o de cualquier otra voz da valor a todas. La ontología de voces que acabamos de describir es nuestro “destino”: somos los enunciadore de voces que nos preceden y nos proyectan por delante de nosotros mismos al interior de la interacción entre sí. Podemos seguir a Nietzsche y asumir este destino —*amor fati*— o rechazarlo (Nietzsche, 2009: 276). Poniendo a un lado por ahora las condiciones que pueden guiarnos a rechazarlo, afirmamos este destino por lo menos anónimamente cada momento en el que participamos en un diálogo con otros, o incluso cuando pensamos que es una forma de diálogo interior. ¿Cuál manera de interactuar juntos, entonces, es la vía más apropiada para expresar este *amor*? ¿Cuál es la ética política más apropiada para la mente cosmopolita?

Dado lo que hemos observado antes, afirmar la mente cosmopolita incluye la valoración de las tres virtudes políticas: la solidaridad, la heterogeneidad, y la fecundidad. Esto significa que ninguna de las tres se puede sacrificar en el altar de cualquiera de alguna de las otras dos. Este compromiso, entonces, celebra a la vez e igualmente lo que compartimos (la solidaridad), lo que nos diferencia (la heterogeneidad), y las voces nuevas que creamos a través de nuestra interacción dialógica (la fecundidad). Pero ciertamente esta celebración implica compartir la verdad sin importar cuán tenue ésta sea. Esta noción de compartir la verdad es parecida a la antigua noción griega de *parrhesía* y sus elaboraciones por Foucault (Foucault, 2010). El significado principal de *parrhesía* es decir la verdad y oír a los demás valientemente. *Decir* la verdad es valiente debido a los riesgos que puede conllevar: la ira de grupos quienes no quieren oírla, o nuestra propia incomodidad con los cambios que tal veracidad pueda producir en nuestras vidas individuales, o en la estructura de la sociedad. *Oír* a los otros es valiente cuando ejemplifica una manera abierta para admitir cambios en nuestro discurso a la luz de lo que otros digan —un requisito necesario para el diálogo, sea consensual o de desacuerdo.

Este compromiso de hablar y oír parrhesiásticamente constituye nuestra solidaridad mundial. Simultáneamente afirma también la heterogeneidad al oír receptivamente a los otros y la fecundidad, debido a que hablar y oír valientemente produce cambios fortuitos en nuestros discursos, la producción de voces nuevas, y, por consiguiente, la metamorfosis de la mente cosmopolita. Es decir, nuestra ontología de voces no sólo afirma las tres virtudes políticas, sino que además ejemplifica lo que antes reconocimos como “la unidad compuesta por

la diferencia” y no como una “unidad impuesta sobre la diferencia.” Por la misma razón, esta ontología a la vez resuelve el dilema de la diversidad al esquivar tanto un tipo homogéneo de unidad, así como la heterogeneidad como fragmentación. Aunque es más amplia que las nociones formales de democracia, podemos entender el tipo de cosmopolitismo democrático que Beck defiende como una instanciación de la interacción ontológica creativa entre voces.

El compromiso con la *parrhesía* se extiende al concepto de la ciudadanía global. La ontología que hemos estado desarrollando implica una perspectiva de la ciudadanía que supera sus dos paradigmas principales, el comunitarismo y el liberalismo. El comunitarismo se refiere a la religión, la raza, o alguna otra forma de identidad común y una noción del bien; el liberalismo defiende una forma abstracta de universalismo, por ejemplo, las leyes que protegen la libertad de expresión y otros derechos del individuo. En contraste, el cosmopolitismo parrhesiástico combina el énfasis comunitario en la identidad con la inclinación de los liberales por el universalismo. La “identidad por la alteridad” (Derrida, 1992: 29) de todas las voces significa que cumplen simultáneamente con las dos posiciones rivales: tienen la identidad compartida que es valorada por los comunitarios (cada uno es parte de la identidad de los demás), pero también la universalidad y la individualidad preferidas por los liberales a través de los derechos y otros principios relativamente abstractos (todas las voces están incluidas, pero también cada una persiste en su alteridad). Debido a que la afirmación de cualquier voz es la de todas, tenemos una doble ciudadanía. Podemos ser los ciudadanos *legales* de un país en particular, pero también tenemos una membresía *substancial* en un cuerpo cosmopolita que incluye todas las voces reales, así como aquéllas del pasado y las que vendrán. El cumplimiento de esta identidad dual, entonces, implica la realización de los actos de ciudadanía que nos afirman y las otras voces que componen el cuerpo global al que todos pertenecemos.

Resistir a los oráculos

Esta ética política también debe afirmar la resistencia a los oráculos y a la homogeneidad que tratan de imponer sobre la mente cosmopolita, lo cual consiguen con demasiada frecuencia. Lo que denomino los oráculos es el lado más oscuro de la mente cosmopolita. Un oráculo es una voz erigida al nivel de “único Dios verdadero”, “la raza pura,” el fundamentalismo del mercado, o cualquier discurso que se presenta como una doctrina universal,

necesaria, y no revisable. La aparición de los oráculos tiene dos fuentes principales. La primera está relacionada con lo que a la vez constituye la riqueza de la mente cosmopolita: las muchas voces que resuenan dentro de nosotros y en la sociedad. Este clamor débil produce un nivel bajo nivel de angustia —la preocupación que nosotros, de hecho, la sociedad global misma, podemos ser agobiados por la cacofonía de todas estas voces compitiendo entre sí por la audibilidad. Podemos vivir fácilmente con este nivel de charla constante, apreciando la manera en la que estimula nuestra existencia, pero la angustia es exacerbada en los tiempos de invasión, colapso financiero, plagas, o amenazas catastróficas. Por lo tanto, la angustia exacerbada puede resultar en la amplificación de una voz a nivel de un oráculo junto con la voluntad de sus enunciadores en aras eliminar las otras voces y reducir la interacción creativa entre sí. Esta contracción aumenta más la tendencia hacia la autoridad absoluta, la limpieza étnica, el homicidio, la violación masiva, y otras variaciones de formas horribles o más sutiles de la discriminación y el odio. Dos oráculos actuales son el fundamentalismo mercantil del neoliberalismo y el fascismo. Estos oráculos tratan de abrumar el cosmopolitanismo que actuaría como una contra-memoria contra ellos y los otros oráculos. Sin embargo, esto implica tres problemas que nuestra versión del cosmopolitanismo agonístico tiene que resolver: la paradoja de “excluir los excluidores”, el posible estatus oracular del cosmopolitanismo agonístico mismo, y el asunto del relativismo ético.

Hemos notado que cada voz es parte de la identidad y, simultáneamente, el otro de las demás. Pero esta relación incluye estas voces que son oráculos junto con voces cuyos enunciadores participan en la interacción creativa entre voces. Dado que no queremos valorar la supremacía blanca y otros oráculos, ¿cómo podemos “excluir a los que excluyen” sin violar la ontología de voces propuesta? La respuesta a esta paradoja requiere hacer una distinción entre oír voces y apoyar voces que hacen políticas. Celebramos la audición de todas las voces como parte del *amor fati*. Aparte de su fidelidad a este tipo de amor, escuchar a los enunciadores de oráculos es bueno porque es posible que hayamos malinterpretado sus posturas la primera vez y a lo mejor podríamos persuadirlos de cambiar su discurso. Pero la afirmación del cuerpo multivocal del mundo —de la interacción creativa entre voces— implica que no podemos afirmar los oráculos como voces que hacen políticas para la sociedad, ya que son nihilistas en el sentido de destruir el cuerpo mismo que es el origen de todas las voces, incluso las suyas. Entonces, una

de las implicaciones de “excluir a los que excluyen” es que las virtudes políticas de la solidaridad incluyen el compromiso de resistir a todos los oráculos, así como afirmar la interacción creativa entre las voces y las tres virtudes políticas.

Pero esta conclusión plantea un segundo problema: la perspectiva del cosmopolitanismo agonístico ¿hace también afirmaciones no revisables? ¿No es un oráculo también? ¿Y no es esto notable particularmente en su resistencia a otros oráculos? Sin embargo, la insinuación negativa de estas preguntas pasa por alto lo que se dijo antes sobre la temporalidad inmanente de la mente cosmopolita. Debido a esta temporalidad siempre y sólo “por venir,” aumentada ahora por el compromiso con la *parrhesía*, cada afirmación sobre el cosmopolitanismo es intrínsecamente una invitación a una respuesta. El diálogo, por lo tanto, es interminable, el significado del cosmopolitanismo nunca decidible definitivamente, salvo que establece un espacio abierto ineliminable para el intercambio agonístico sobre su naturaleza. Y que este intercambio es finalmente idéntico al cuerpo dinámico cosmopolita, su ser es la actuación pura de su naturaleza a través de todos los debates sobre las enunciaciones interminables de lo que es. Las decisiones provisionales todavía pueden tomarse de acuerdo con el “a priori dialógico” de la teoría de la verdad que se introducirá más tarde. En tanto que cada expresión de la naturaleza de la mente cosmopolita sirve intrínsecamente como un señuelo a una contra respuesta, el cosmopolitanismo y su ética política es un anti oráculo y no un oráculo. Esta auto interrupción de cualquier afirmación final sobre él lo identifica como anti oracular. El cosmopolitanismo parrhesiástico, por lo tanto, responde con éxito a la acusación de la oracularidad tanto como lo hizo con respecto a la paradoja de excluir a los que excluyen a los demás.

El relativismo y el a priori dialógico

La apertura endógena del cosmopolitanismo parresiástico, su antioracularidad, sugiere que nuestra caracterización de él en todo momento debe ser fatalmente relativista, es decir que cualquier definición de él valdría como cualquier otra. Es verdad que el futuro no es finalizable por adelantado. Pero vivimos en nuestra situación histórica inmediata, no directamente en las que vendrán después de nuestra desaparición. Para nuestra situación, en sí misma, no parece ser cierto ni falso a priori que haya una versión del cosmopolitanismo más meritoria que otra. Por lo tanto, tenemos que optar por lo que podemos llamar una verdad del tipo “a priori dialógico”. De acuerdo

con esta noción, una expresión de cosmopolitanismo podría hacerse más convincente que las otras voces que compitan con ella sobre este tema. Sin embargo, en este caso sólo sería así en el sentido de ser lo más convincente relativa a las otras voces de su época. Además, tiene que parecer la alternativa más convincente que podamos imaginar para el futuro en este momento. Las nuevas voces que vendrán siempre podrán debilitar el estatus de esta voz anterior apoyada por esta verdad a priori dialógica que es restringida por el tiempo, la cual, dado la temporalidad inmanente de lo “por venir,” es como debería ser.

Estos comentarios concluyen nuestra caracterización de la ética política del cosmopolitanismo. Ojalá que la ontología de voces y su ética política correspondiente hayan demostrado ser convincentes. El siguiente paso para los futuros trabajos será la aplicación de esta visión del cosmopolitanismo a una crítica de sus antípodas, la globalización y el fascismo, así como las posturas sobre la economía global, las relaciones entre las instituciones nacionales y globales, la adjudicación de problemas globales, la ecología mundial, y otros asuntos similares –los “altos riesgos” de los que habló Beck en su “manifiesto cosmopolita”. En cada caso, la respuesta sería cómo los riesgos materiales en cuestión reflejen o se desvíen de la ética política encarnada en la sociedad global. Esta preocupación refleja el énfasis de Beck en la libertad, la diversidad, la tolerancia, y otros valores éticos que como él complementan sus problemas de alto riesgo. La mesa está servida, entonces, para acercarnos a estos temas más específicos del cosmopolitanismo.

Bibliografía

- BAKHITIN, M. (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*. TX: University of Texas Press.
- BECK, U. (2010) “The cosmopolitan manifesto”. *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge, Polity Press, pp. 217-228.
- DELEUZE, G. (2005) *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. y F. Guattari (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

- DERRIDA, J. (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- _____ (1992) *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- FOUCAULT, M. (2010) “El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros”, en: *II. Curso en el College de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2001) *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____ (1970) *The order of things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- HANKS, W. (1996) *Language and communicative practices*. Boulder: Co, Westview.
- HUSSERL, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____ (1980) *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México D.F.: UNAM.
- _____ (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- NIETZSCHE, F. (2009) “La ciencia jovial”, en *Nietzsche, Vol. I*. Madrid: Gredos.

Citado. EVANS, Fred (2019) “Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 10-21. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/678>.

Plazos. Recibido: 22/03/2019. Aceptado: 11/08/2019.