

## El cosmopolitismo que viene: Derrida y el pensamiento fronterizo Latinoamericano\*

Fred Evans\*\*

Traducido por César Zamorano Díaz

### Resumen

En una era donde la diversidad es progresivamente aceptada como un valor tanto como un hecho, el cosmopolitismo ético-político debe proponer una noción de unidad global que sea compuesta en vez de impuesta por la diferencia. Jacques Derrida y Walter Dignolo ofrecen versiones distintas de esta visión del cosmopolitismo. La versión de Derrida está basada en su noción de “la democracia por venir”. Caracteriza esta noción como un mandato “incondicional” o cuasi trascendental. Dignolo se queja de este mandato como un “universal abstracto”. En su lugar ofrece una versión “crítica y dialógica” del cosmopolitismo basada más específicamente en “la diferencia colonial” o “el pensamiento fronterizo” de los grupos subalternos de América latina. Yo argumento que las referencias implícitas y explícitas de Derrida a

---

\* Recibido: junio 2017. Aceptado: julio 2017.

Este artículo es el fruto de muchas conversaciones y sesiones de intercambio inglés/español con César Zamorano, Carolina Gainza, Lizardo M. Herrera y Alejandro Sánchez Lopera. Nuestra amistad fue enriquecida al compartir el idioma, los trabajos y culturas del otro. También estoy profundamente agradecido por sus provechosas contribuciones a la excelente traducción de César Zamorano Díaz. (N. del A.) El presente artículo no ha sido publicado en su idioma original, por lo que esta traducción es la primera versión publicada. (N. del T.)

\*\* Duquesne University, Pensilvania, United States. Email: evansf@duq.edu

las “voces” sugieren una tercera alternativa. Esta opción impide ciertos problemas que podemos atender en los convincentes puntos de vista de Derrida y Mignolo acerca del cosmopolitismo. También esta opción preserva la universalidad que tiene el mandato incondicional de Derrida pero sobre la base de un tipo de immanencia material impulsada por el pensamiento fronterizo de Mignolo.

Palabras claves: cosmopolitismo, democracia por venir, igualdad, Derrida, pensamiento fronterizo, Latinoamérica, Mignolo, voces.

## **Cosmopolitanism to Come: Derrida and Latin American Border Thinking**

### **Abstract**

In an age where diversity is increasingly accepted as a value as well as a fact, ethico-political cosmopolitanism should propose a notion of global unity that is composed of rather than imposed on difference. Jacques Derrida and Walter Mignolo offer different versions of this view of cosmopolitanism. Derrida's version is based on his notion of “democracy to come”. He characterizes this notion as an “unconditional” or “quasi-transcendental” injunction. Mignolo castigates this injunction as an “abstract universal”. He offers instead “a critical and dialogic” view of cosmopolitanism that is based more specifically on the “colonial difference” or “border thinking” of Latin American subaltern groups. I argue that Derrida's many implicit and explicit references to “voices” suggest a third alternative. This contender avoids certain problems in Derrida's and Mignolo's otherwise compelling views of cosmopolitanism. It also retains the universality of Derrida's unconditional injunction but on the basis of the sort of worldly immanency urged by Mignolo's border thinking.

Keywords: cosmopolitanism, democracy to come, equality, Derrida, border thinking, Latin America, Mignolo, voice.

En un reciente y aclamado libro, Kwame Anthony Appiah nos señala que el cosmopolitismo considera dos ideales éticos. El primero es la obligación que tenemos hacia el otro global, una tarea que “alcanza más allá de aquellos con quienes estamos relacionados por lazos de parentesco o incluso lazos más formales de una ciudadanía compartida” (XV).<sup>1</sup> El segundo ideal se encuentra en dirección opuesta del primero; se mueve desde una “preocupación universal” por los otros al “respeto por la legitimidad de la diferencia” o las “prácticas y creencias que dan significancia a [las vidas humanas particulares]” (Appiah 2006, xv)<sup>2</sup>. El mismo énfasis que da Appiah a estos dos ideales, “preocupación universal” y respeto por la diferencia, sugiere que el cosmopolitismo debería ser asociado con lo que podríamos llamar una “unidad compuesta por la diferencia”, en vez de asociarlo con la idea más tradicional o jerárquica de una “unidad impuesta sobre la diferencia”.

Appiah complica esta caracterización del cosmopolitismo al sugerir otro ideal que puede unir aquellos ideales de solidaridad y heterogeneidad. Señala que la interacción entre culturas produce nuevas prácticas, ideas y formas de vivir (Appiah 2006, 103, 113). De esta manera tenemos que mirar dinámicamente a la unidad compuesta por la diferencia, esto es, como una creación en proceso de nuevas singularidades tanto como modificaciones de aquellas ya presentes. Si estamos de acuerdo con esto, podemos decir que la visión global que estamos discutiendo involucra tres ideales o virtudes políticas: solidaridad (unidad), heterogeneidad (diferencia) y fecundidad (la creación de nuevas singularidades, nuevas diferencias).<sup>3</sup> Estas tres virtudes juntas aseguran que la unidad de este cosmopolitismo socava intrínsecamente cualquier reclamo por hacerla equivalente a una forma homogeneizada de solidaridad.

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue escrito originalmente en inglés, por lo que todas las citas han sido traducciones de sus versiones en inglés hechas por el traductor en diálogo con Fred Evans.

<sup>2</sup> El mismo Appiah manifiesta lo que deparan sus dos ideales juntos apelando vagamente a una “demanda por una mera moralidad” y nuestra capacidad de respuesta a lo que Adam Smith llamó “razón, principio, conciencia, los habitantes de la franqueza” (174).

<sup>3</sup> Estos términos -unidad compuesta por la diferencia, solidaridad, heterogeneidad, y fecundidad- deben ser tomadas como lugares reservados para ser llenados por las diferentes interpretaciones de Derrida, Mignolo, y yo mismo.

En tanto que estamos en una era de la diversidad, una época en la cual estamos comenzando a ver este tipo de multiplicidad como un valor y no sólo como un hecho, es particularmente importante aclarar y hacer concreta la noción de cosmopolitismo como una unidad compuesta por la diferencia. Podemos contribuir a este propósito al considerar dos versiones dispares de este tipo de unidad. La primera versión es la “democracia por venir” de Jacques Derrida y la segunda es “el cosmopolitismo crítico y dialógico” o “*pensamiento fronterizo*” Latinoamericano de Walter Dignolo. Ellos representan posiciones opuestas acerca de los tópicos que estamos discutiendo: Derrida caracteriza su idea de la democracia por venir como un mandato “incondicional” o “cuasi-transcendental”; Dignolo repudia este mandato como “universal abstracto” e intenta basar el cosmopolitismo en una condición específica: la “diferencia colonial” o el *pensamiento fronterizo* de los grupos subalternos en América Latina y otros lugares.<sup>4</sup> Argumentaré que la diferencia entre estas dos atractivas posiciones sugiere una tercera alternativa. Este nuevo contendor mantiene la universalidad del mandato incondicional de Derrida, pero sobre la base de la inmanencia mundana propuesta por Dignolo.

## Cosmopolitismo y Globalización

Podemos comenzar discutiendo las ideas del cosmopolitismo de Derrida y Dignolo haciendo en principio aquello en lo que están de acuerdo: confrontar la globalización “desde arriba”, la de las corporaciones y sus aliados gubernamentales. Derrida caracteriza esta forma de globalización como aquella que involucra los “efectos” de la “tecnociencia”, “las decisiones ético-políticas y las estrategias político-económico-militares” que conciernen a la apertura de las fronteras, la ley internacional, la legislación asociada y también “las limitaciones y desplazamientos de la soberanía” (Derrida 2002, 272-73). Derrida está particularmente preocupado que la “hegemonía lingüístico-cultural”, identificada como “anglo-americana”, “homogeniza” estas decisiones y estrategias. Además, la necesidad de tomar ventaja de la tecnociencia y las redes globales hace muy difícil para los países más pobres enfrentar el poder hegemónico que controla la diseminación de estos beneficios (373-74).

Derrida también es crítico de los cosmopolitismos “greco-cristianos” o “la herencia europea” que presagió la visión homogeneizadora y los esfuerzos de la soberanía mundial-global actual (Ibíd.). Dignolo comparte este punto de

---

<sup>4</sup> Beverley define subalterno como “aquellos que carecen del poder de auto-representación” (2004, 27, ver también 1).

vista negativo tanto de los cosmopolitismos anteriores como de los contemporáneos.<sup>5</sup> Agrega que no importa cuán bien intencionados puedan ser, los mejores esfuerzos históricos por un “diseño global” han estado dirigidos “por la voluntad de controlar y homogeneizar” (Mignolo 2000<sup>a</sup>, 721). Por ejemplo, Kant quería “la paz perpetua” para el periodo de la ilustración, pero también pensaba que los indios, africanos e hindúes eran incapaces de “madurez moral” y entonces deberían ser excluidos de los roles de liderazgo en cualquier orden cosmopolita (734). Asimismo, el énfasis del siglo veinte en los derechos humanos universales ha estado acompañado por el “colonialismo transnacional” de los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial y el presente neoliberal, la ideología “transnacional del mercado” (721).

Estas reflexiones de diseños globales llevan a Mignolo a sacar dos conclusiones. La primera refuerza la idea de Derrida que la globalización desde arriba tiene que ser confrontando por una “desde abajo”. Pero la segunda conclusión lo separa de Derrida y concierne a la forma de la respuesta cosmopolita que debería hacerse a la globalización. Para entender esto y los cargos específicos que Mignolo dirige contra el filósofo francés, primero debemos clarificar la idea de este último sobre la democracia por venir, esto es, su base para cualquier cosmopolitismo aceptable.<sup>6</sup>

### **Cosmopolitismo: La “democracia por venir” de Derrida**

De acuerdo con Derrida, la herencia europea de democracia y la idea de “democracia por venir” comparten una relación simbiótica. Debido a esta herencia, podemos hablar de democracia; pero debido a su dimensión “por venir”, no podemos cesar nunca de hablar de ella o cuestionarla. De hecho, Derrida indica que la democracia por venir funciona como un “llamado” a nosotros. Más específicamente, se apropia de la noción platónica de *chora* y dice que esta última es el “lugar” de la herencia de Europa y del “llamado a pensar en el evento *por venir*, de la democracia *por venir*” (2005a, xv, 28).<sup>7</sup> La *chora* “viene antes de cualquier cosa,” es lo que permite a esta herencia y a su llamado a “tomar lugar”, “existiendo” para ellos en vez de “para sí mismo”, aún sin formar “parte” de la democracia o cualquier cosa para la cual

---

<sup>5</sup> Mignolo 2000a, 723. Ver también Mignolo 2000b y 2010. Para una discusión útil acerca de la posición de Mignolo, así como del pensamiento latinoamericano y el cosmopolitismo en general, véase Eduardo Mendieta 2007, 2009.

<sup>6</sup> Derrida 2002, 339. Cf. Derrida 2003, 130 y Derrida 2002, 375-76.

<sup>7</sup> Para el uso de la noción de “llamado” de Derrida con respecto a la deconstrucción, véase Derrida 1994a, 27; y respecto de un “llamado” a un “deber” de la democracia europea, véase Derrida 1992a, 77-78.

crea un lugar (Derrida 2005a, xiv). La *chora* es más “heterogénea” de lo que actualmente toma lugar, que es mejor pensarla como un recipiente “irreemplazable y sin-lugar” y entenderla primeramente a través de sus dos progenies, la herencia y el llamado para lo que está “por venir”.<sup>8</sup>

La invocación de Derrida al “llamado” tácitamente refiere a la noción de “voz”. La presentación de este término es importante porque las voces constituyen el corazón del reino de lo político, especialmente en una forma específica que llamamos “democracia”. Entonces podemos pensar la sociedad como una interacción creativa de voces, un cuerpo dialógico de múltiples voces, cada una compitiendo con las otras para mantener o aumentar su grado de audibilidad. Precisamente por ello podemos decir que esta interacción dialógica constituye el cuerpo social al separar y juntar simultáneamente a los parlantes participantes. La interacción entre estos competidores produce modificaciones en sus discursos y también nuevas voces. Sin embargo, este cuerpo dialógico de la sociedad tiene también un lado siniestro: siempre está amenazado por la tendencia a levantar una de sus voces al nivel de un “oráculo”, esto es, como el Dios único y verdadero, la raza pura, el capitalismo globalizado repudiado por Derrida y Mignolo, o cualquier otro discurso que se plantee asimismo como definitivo y que no permita sufrir cambios significativos a la luz de lo que los enunciadores de las otras voces podrían ofrecer para su consideración.<sup>9</sup> Sólo la contra-memoria de la interacción creativa entre voces permite la resistencia una vez que un oráculo domina el cuerpo social.

En la ontología política de Derrida, podemos tomar el llamado de la democracia por venir como esta contra-memoria. Él clarifica su papel al hacer la sorprendente afirmación que la democracia por venir es una comunidad política “*im-posible*” (Derrida 2005<sup>a</sup>, 84,144). Es imposible porque “debe mantenerse” fuera del campo de “lo teórico, lo descriptivo, lo afirmativo y lo performativo” – de cualquier cosa que posiblemente podamos obtener en la teoría o en la práctica (84). En otras palabras, la democracia por venir es conceptualmente formal, un “formalismo”, “indiferente a cualquier contenido”, y no debe ser presentada como una descripción de alguna democracia posible (Derrida 1994b, 59).<sup>10</sup> Sin embargo, y como veremos, esta noción es una condición absolutamente necesaria para poder hablar sin más de democracia.

---

<sup>8</sup> Véase Derrida, 1995, 111, 125-26.), 111; para una útil discusión del sentido de *chora* en Derrida véase Lawlor 2007, 41-44.

<sup>9</sup> Para una detallada discusión de los “oráculos” y también de otros términos relacionados con la noción de “voz” y sociedad como “cuerpo de múltiples voces”, véase Evans 2008.

<sup>10</sup> También habla de “por venir”, “la forma necesaria del futuro”, como “necesariamente pura” y “mandato” (73).

Aunque Derrida se refiere a la democracia por venir como un formalismo, también sostiene que es “real” y “sensible”. Sin embargo, su realidad y sensibilidad son las de un “evento puro” más que de un objeto físico. Como evento puro, la democracia es al mismo tiempo “imprevisible” e “irruptiva”. Así, Derrida señala que la democracia por venir es “una venida imprevisible del otro”, de una ley, responsabilidad y decisión del otro, de “un otro en mí, otro más grande y más antiguo de lo que yo soy” (2005<sup>a</sup>, 84). Más específicamente, este “otro” es un “mandamiento incondicional” (90) y tiene “la estructura de una promesa” (85). Como mandamiento, es un “mandato” a ser una democracia pura presente y no aceptar nada menos que esto como la forma final de la democracia— incluso aunque esta forma final sea imposible y no tenga contenido condicional.<sup>11</sup> Además, esta demanda es implacable: “nunca me deja en paz y nunca me permite dejarla para después,” “llega sobre mí desde arriba,” “se lanza sobre mí y me agarra *aquí y ahora* de una forma no virtualizable, en actualidad y no en potencia” (84). Porque es real como una demanda “urgente”, no puede ser pensada como una “*Idea* o *ideal* (regulativo)”, especialmente una que implique una realización posible en el mundo (83-86).

Para capturar la temporalidad de esta demanda imposible, Derrida dice que la democracia por venir “debe tener la estructura de una promesa— y *así, la memoria de lo que lleva al futuro, lo por-venir, aquí y ahora*” (85-86). Esta memoria se abre al futuro o lleva el futuro aquí y ahora, pero como ninguna otra promesa; porque lo que promete, la democracia pura, es por principio “impresentable”. Por lo tanto, “por venir” no significa una “democracia futura que un día estará ‘presente’” ni tampoco la memoria de una democracia pasada que alguna vez estuvo presente; por el contrario, “por venir” significa “exposición” a una demanda que “se abre a sí misma, que nos abre al tiempo, a lo que está por venir sobre nosotros [...] al evento” o “a la imprevisible [e imposible] llegada [de la democracia pura]” (Derrida 2003, 97, 120). Esta demanda, entonces, “no espera por”, está incluso “más allá”, del futuro (Derrida 2005<sup>a</sup>, 87). En otras palabras, la mera imposibilidad de cumplir la promesa

---

<sup>11</sup> Porque Derrida refiere a un evento como “puro” (2005a, 84) y a la democracia por venir como un evento, la democracia por venir es también pura. “Puro” aparentemente refiere a su incondicionalidad, a la forma de la democracia por venir y otros eventos más que a algún contenido particular de esta o esa democracia posible, hospitalidad, don, perdón —por nombrar algunos conceptos que Derrida piensa tienen una forma incondicional y son “parte” de la forma de la democracia por venir. (149-50) Véase también Derrida 2007, 242; Derrida 1994b, 73; Derrida 2005b, 105.

del “por venir” de la democracia asegura que la demanda incondicional por esta organización política pura sea “imborrable” y, de esta manera, trascienda lo posible.

A pesar de la universalidad y pureza de esta voz trascendente o llamado, debemos ser cuidadosos al distinguirlo de los oráculos ya mencionados. La democracia por venir de Derrida es un oráculo en tanto que es universal y un llamado, pero es al mismo tiempo un anti-oráculo puesto que actúa como un mandamiento contra cualquier democracia u otra doctrina que proclame una finalidad. En otras palabras, funciona como una contra-voz que se opone a las totalizaciones y propone solo una voz imposible de sí misma, diseñada para interrumpir a cualquier usurpador de su trono necesariamente vacío. Más específicamente, Derrida afirma que la democracia por venir tiene que descender siempre del cielo de lo incondicional a la tierra de lo condicional, de lo imposible a lo posible. En particular, estos dos reinos son “absolutamente heterogéneos” y sin embargo “indisociables” el uno del otro. Por un lado, las democracias posibles requieren la democracia por venir incondicional como su “guía” e “inspiración” (Derrida and Dufourmantelle 2000, 79; 2005b, 104, 106). Por el otro, la democracia pura necesita relacionarse con “condiciones de todos los tipos” para “llegar” y ser algo más que un mero pensamiento utópico. Solo en el espacio entre estos dos polos “irreconciliables” e “indisociables”, solo entre un oráculo benigno y voces terrenales, “decisiones” y “responsabilidades” pueden ser tomadas (Derrida 2001, 44-45; 2005<sup>a</sup>, 74, 91-92). Debido a que Derrida combina lo incondicional con lo condicional, el estatus trascendental de lo incondicional es más propiamente referido como “cuasi-transcendental” (1999, 254).<sup>12</sup>

Vincular lo incondicional a lo condicional contribuye a la manera específica en la cual la democracia por venir es imposible. La indiferencia a cualquier contenido condicional de la democracia pura produce lo que Derrida llama la “auto-inmunidad”. Podemos llegar a clarificar el significado de este aporético concepto al considerar uno de los más importantes ejemplos de Derrida. Él indica que el mandato universal de la democracia por venir debe incluir lo

---

<sup>12</sup> Democracia por venir, hospitalidad y otros conceptos “infraestructurales” de Derrida son “cuasi-transcendentales” porque, a través del proceso que Derrida llama “reinscripción”, transforman los conceptos trascendentales tradicionales en “indecidibles” versiones de ellos mismos. Estas versiones de indecibles, aunque aún a priori o necesarias, son también indisociables de su tarea de interrumpir el carácter definitivo de cualquier posible democracia, hospitalidad, o cualquier otro evento contingente que han hecho posible como ese tipo de evento. Cf. Gasché 1986, 217; ver también 274, 276, 295-96, 316, and 317 y también Letich 2007, 9. Porque estos cuasi-transcendentales o “incondicionales” involucran el “espaciamento” del tiempo –la necesaria y continua divisibilidad del presente en el pasado y el futuro– Martin Hägglund 2008 se refiere a ellos como “ultratrascendentales” (10).



que llama “hospitalidad incondicional a los extraños” como parte de su forma. Estas voces foráneas abarcan aquellas que son absolutamente distintas de nosotros; el mandato debe ser una expresión de una “ética pura” que reconozca la “dignidad respetuosa” de lo “irreconocible” (2005<sup>a</sup>, 60) y “se exponga a sí misma sin límites a la llegada de los otros, más allá de derechos y leyes” (149; ver también 86).<sup>13</sup>

Derrida utiliza el término “vertical” para capturar el significado de estos “extraños”. Su verticalidad no se refiere a aquel que es “un simple trabajador, o un ciudadano, o alguien fácilmente identificable”, sino a “lo que está en el otro[...] que excede precisamente la horizontalidad de la expectación” (Derrida 2007, 243).<sup>14</sup> Dada esta hospitalidad incondicional, la democracia por venir es una invitación incluso a aquellos que argumentarían en contra de la democracia, votarían por su eliminación, o tratarían de derrocarla violentamente. La única manera de inmunizar a la democracia contra esta posibilidad es restringirla a quienes apoyan este tipo de régimen político. Pero esto, cree Derrida, destruiría el llamado de la democracia por una inclusividad universal y así inmunizar la democracia contra sí misma, y la haría sufrir una autoinmunidad fatal (2005<sup>a</sup>, 40-41, 63, 86-87, 101-102; 2003, 128-29).<sup>15</sup> Esta democracia pura es imposible, posible solo como imposible. (Derrida 2002, 344; 2007, 235-36)

A pesar de esta auto-inmunología, debemos seguir el mandato de la democracia y, en su nombre, nunca confundir ninguna de nuestras democracias

---

<sup>13</sup> La relación de la hospitalidad con la “ética pura” es también mencionada en Derrida 1999a, “esta posible hospitalidad con lo peor es necesaria porque así la buena hospitalidad puede tener una oportunidad, la oportunidad de dejar que lo otro venga” (35). Querer “buena hospitalidad” para “tener una oportunidad” es un imperativo ético, así como una preocupación política, por lo que aparentemente contradice el uso que Hägglund hace de esta cita (2008, 222n25) como apoyo al reclamo que la hospitalidad incondicional “no es un ideal ético” para Derrida (Hägglund, 2008, 103).

<sup>14</sup> Véase también Derrida y Duformantelle 2000, 53, 54, 57, 65, 79-81, 124-25, 147-48, 149, y Derrida 1994b, 65.

<sup>15</sup> Las nociones de “deconstrucción” y “*différance*” de Derrida— de “espaciamento”, esto es, “devenir-espacio del tiempo” (un “afuera”) y “devenir-tiempo del espacio” (“prórroga”)— son su base primaria por lo que genéricamente podemos llamar “interminabilidad” o “indecidibilidad” en los dominios del lenguaje y la experiencia (Derrida 2005a, 35, 38-39, 45, 142). La idea de espaciamento garantiza que la democracia o cualquier otro concepto es indecible. Tal indecidibilidad es política en el sentido negativo en tanto previene declaraciones demasiado autoconfiadas respecto de una privilegiada o definitiva noción de democracia. Pero el equivalente para la idea de “deconstrucción”/“*différance*” y la indecidibilidad que esta produce es la “autoinmunidad” en el contexto de la idea derridiana de democracia por venir. (Derrida 2005a, 39,45) La relación entre la autoinmunidad y una política positiva por una democracia por venir será presentada más adelante. Por razones de espacio, he consignado estas importantes y bien conocidas nociones de la deconstrucción y *différance* en esta nota.

posibles y sus grados de hospitalidad como finalidad (Derrida 2005<sup>a</sup>, 86). Solo cuando nuestros oídos estén abiertos al mandato y a la promesa de la democracia por venir pueden las voces del cuerpo social entrar en un diálogo democrático. Solo con esto pueden tener la apropiada garantía contra la aceptación de nada menos que la pura democracia como la definitiva. En otras palabras, la democracia por venir, su incondicionalidad y su carácter de mandato como guía, es la condición necesaria y universal para la aporía o autoinmunidad en el corazón de cualquier democracia posible (cf. Derrida 2005b, 159, 165, 232; 1999b, 253). Sin la democracia por venir como parte de la democracia, esta última puede ser siempre definida en una forma que restrinja su “legítima” pertenencia.

Ahora podemos ver que tanto la democracia por venir como el cosmopolitismo democrático por venir son compatibles con la idea de una unidad compuesta por la diferencia y las tres virtudes políticas del cosmopolitismo. Específicamente, esta democracia pura provee la solidaridad o la unidad por medio de su herencia europea y lo que es una parte indisociable de ésta: el mandato y la promesa que concierne una democracia imposible más inclusiva que cualquier democracia posible. Esta voz es universal en tanto su “llamado” se mantiene por todos los tiempos y para todos los pueblos que hablan de la democracia. Del mismo modo, la heterogeneidad es asegurada por la prescripción de una hospitalidad universal—cada “quién” o cada “qué” es incluido, todas las voces que posible o imposiblemente podrían venir. Finalmente, la fecundidad está indirectamente favorecida por la interminabilidad de la democracia por venir, por su rechazo a aceptar cualquier democracia posible como concluida. Este rechazo conlleva siempre la posibilidad de incitar la producción de nuevas democracias, más inclusivas, aunque aún necesariamente limitadas. De hecho, la afirmación de estas dos últimas, heterogeneidad y fecundidad, asegura que la unidad de esta democracia pura sea de un tipo especial que ahora y siempre socaba cualquier forma homogeneizante de unidad.

### **Cosmopolitismo: el “pensamiento fronterizo” de Mignolo**

A pesar de la promesa del “cosmopolitismo por venir” de Derrida, Mignolo saca sus conclusiones desde la historia de los “diseños globales” que cuestionan la capacidad de un mandato cuasi-trascendental para proveer una unidad compuesta por la diferencia para una sociedad global. La primera de estas conclusiones se refiere al estatus de Europa como fuente de la democracia y el cosmopolitismo. Como hemos visto, Derrida relaciona estas dos ideas

con la herencia de Europa. Él es, sin embargo, muy cuidadoso al aclarar que esta Europa se enfrenta con “otros cabos” o voces no europeas.<sup>16</sup> Más específicamente, Derrida señala que debemos “convertirnos en guardianes de una idea de Europa, de una diferencia de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse a sí misma en su identidad y [...] se da identidad [a sí misma] a partir de la alteridad, desde otro título y el otro del título, desde otra orilla completamente diferente” (Derrida 2002, 27-30). En otras palabras, la voz líder de Europa, su herencia, está tan atravesada por otras voces que no podemos asignarle una identidad teleológica o cualquier otra forma de estricta identidad, no podemos legítimamente convertirla en cualquiera de los oráculos que históricamente han reclamado o reclamarían hablar por ella.

En respuesta, Mignolo argumenta que incluso esta mirada de la hibridez y apertura europea no es suficiente para constituir un cosmopolitismo para nuestra época. Europa aún sería aquella que “incluye” y por lo tanto, ella misma estaría “más allá de la inclusión”. Los subalternos tendrían sólo el estatus de “los incluidos” (Mignolo 2010, 736)- habrían “sido participados” en vez de personas “participando” (743). En otras palabras, Mignolo siente que cualquier cosmopolitismo que parta de una Europa de cualquier tipo, pasa por alto lo que llama “colonialidad” o “la lógica de opresión y explotación escondida bajo la retórica de la modernidad, la retórica de la salvación, el progreso, la civilización, el desarrollo, etc.” (2010, xlix). Así, la política del *cosmos* debe comenzar desde la perspectiva de la “diferencia colonial”, esto es, “la irreductible diferencia de la exterioridad [o de grupos subalternos] del mundo moderno/colonial” y tiene que “desligarse” del legado político y epistemológico de Europa (Mignolo 2000<sup>a</sup>, 733, 743). De hecho, Mignolo proclama que hoy “las voces silenciadas y marginalizadas se están posicionando a sí mismas dentro de las discusiones sobre los proyectos cosmopolitas en vez de esperar ser incluidas” (736).

Mignolo continúa esta línea de crítica objetando otro de los planteamientos de Derrida: que “toda cultura es originalmente colonial”. Mignolo plantea que esta visión de la cultura es un “universal abstracto” y pasa por alto la historia de la colonialidad. Todas las culturas pueden ser “coloniales” en un sentido igualitario y posmoderno del término, pero en realidad los subalternos pagan un alto precio por su estatus híbrido en comparación con los miembros de los grupos dominantes. Como resultado, ellos son más propensos a tomar

---

<sup>16</sup> La herencia de Europa, por tanto, ha construido en sí misma un principio de autocrítica y reconocimiento de la alteridad que ayuda a constituir su cuerpo social. Ver Derrida 1992a, 10, 15, y Gasché 2009, esp. 265-70, 284-286, 298, 299-300, y 301.

seriamente la idea de diferencia colonial y tomar una actitud muy distinta de aquellos que se benefician del orden global actual. Así Mignolo proclama “la variabilidad interna de la ‘differe/a/nce’ [de Derrida] no puede trascender la diferencia colonial” y que “la deconstrucción debe ser subsumida y transformada por la decolonialización”. Mignolo plantea, en resumen, que el cosmopolitismo debería basarse en la esfera inmanente o la historia del “mundo moderno/colonial” en vez de estar basado en una alteridad incondicional y en cuasi-trascendentales. (733)

Antes de volver al “cosmopolitismo crítico y dialógico” que Mignolo ofrece a cambio de la democracia por venir de Derrida, podemos reforzar la carga de “abstracción” que el pensador latinoamericano lanza contra su contraparte europeo. En particular, podemos notar que la democracia como tal, nunca puede implicar la forma de la incondicionalidad y por consiguiente la autoinmunidad que Derrida le atribuye. La democracia es un compromiso con un diálogo ineludible, con una siempre posible respuesta, con la idea que otros puntos de vista deben ser oídos y medidos, y que ninguno, incluso aquellos que inicialmente nos llevan a anular la democracia, pueden ser considerados como definitivos. Entonces la democracia siempre tiene que mantener abierto un espacio o arena agonística para el intercambio dialógico, siempre debe permanecer democrático. Derrida mismo sugiere esto cuando afirma que otra expresión de la forma incondicional de la democracia es su ilimitada “auto-crítica”: la democracia es el único “paradigma constitucional” en el cual uno tiene, “en principio [...] el derecho a criticar todo públicamente, incluso la idea de democracia” (2005a, 87). Sus bien conocidas nociones de *différance* e “indecibilidad” también apoyan implícitamente este compromiso de ilimitada autocrítica y diálogo.

Pero el compromiso a este tipo de intercambio implica que la democracia no puede por principio, como parte de su mandato, extender la hospitalidad incondicional a un supremacista blanco, patriarcal o a otros grupos que critican la democracia e intentan, a través de procedimientos electorales o medios coercitivos, cancelar el diálogo sobre este asunto. La hospitalidad de la democracia, para ser legítima, tiene que cumplir con la *condición* de que a tales grupos no debiera permitirse, de ninguna manera, bloquear el diálogo abierto intrínseco a la *polis* democrática, sin importar qué otros derechos estos grupos hayan recibido – tiene que hacer, como condición, que el mandato incondicional de Derrida sobre la hospitalidad sea, en sí mismo, antidemocrático. La *polis*, para ser democrática, nunca podría ser indiferente al *contenido*: solo podría incluir como voces que puedan gobernar a aquellas que viven por el compromiso a continuar dialogando, a mantener el espacio

siempre abierto al disenso, incluso a sus propios puntos de vista. Un voto que cierra este espacio sería un aparato procedimental para tomar decisiones, pero no es un voto *democrático*, hecho en nombre de un intercambio dialógico continuo o para propósitos prácticos que sean reversibles. En oposición a Derrida, esto significa que la democracia nunca es ni necesaria ni intrínsecamente autoinmune. La democracia puede limitar algunos grupos legítimamente—inmunizarse contra ellos—sin sufrir una fatalidad de origen endógeno. En otras palabras, cerrar el espacio dialógico de la democracia se debería a un factor *externo*, por ejemplo, la ignorancia de la *polis*, la debilidad o el miedo durante un periodo de extrema escasez, en vez de una contradicción aporética o autoinmunidad propia de sí misma. Por ello, la hospitalidad, la autocrítica, y otros aspectos intrínsecos de la democracia -de hecho, la democracia en sí misma- dependen de la creencia y la práctica que un espacio agonístico debiera siempre mantener abierto el debate entre las voces de la *polis*<sup>17</sup>.

Habiendo considerado estas críticas a la democracia por venir y a la base incondicional o cuasi trascendental que supone proveer para la solidaridad y las otras dos virtudes políticas, ahora debemos mirar cuidadosamente el “cosmopolitismo crítico y dialógico” de Mignolo. Este punto de vista global incluye el pensamiento fronterizo, esto es, “el reconocimiento y la transformación del imaginario hegemónico [Eurocéntrico] desde la perspectiva de la gente en posiciones subalternas” (2000<sup>a</sup>, 736-737). Estas transformaciones incluyen la “nueva conciencia mestiza”, “el marxismo modificado por las lenguas y cosmologías amerindias” y formas similares de identidades híbridas. A través de sus híbridas conciencias, estos grupos subalternos intentan ofrecer nuevas formas de entender la justicia, la democracia, los derechos, el conocimiento y otros importantes conceptos políticos y epistemológicos. Esto es, ellos abogan por “*pensar desde conceptos dicotómicos más que organizar el mundo en dicotomías*” tales como lo europeo versus no europeo. El pensamiento fronterizo es “lógicamente” un “locus de enunciación dicotómico” e “históricamente” una actividad “localizada al [interior o exterior] de los bordes del sistema mundo moderno/colonial” (2000b, 45).

Mignolo aclara esta noción de dicotomías o “pensamiento fronterizo” al conectarla a la idea aliada que denomina “diversalidad” o “diversidad como proyecto universal [...] desde perspectivas subalternas” (2000<sup>a</sup>, 743). Este

---

<sup>17</sup> Para una mayor detallada presentación de este argumento, ver Fred Evans “Cosmopolitanism ‘To Come’: Derrida’s Response to Globalization,” in *A Companion to Derrida*, eds. Zeynep Direk and Leonard Lawlor (London: Wiley-Blackwell, 2014), 550-565, y “Derrida and the ‘Autoimmunity’ of Democracy,” *Journal of Speculative Philosophy*, Special SPEP Edition, en prensa, 2016.

tipo de diversidad, continúa, es la “incesante práctica” de “cosmopolitismo crítico y dialógico más que una huella de un futuro y una sociedad ideal proyectada desde un solo punto de vista (o universal abstracto) que nos llevará (¡nuevamente!) al paradigma griego y al legado europeo” (744). La referencia aquí de Mignolo a un “universal abstracto” cubre las ideas teleológicas de sociedad de Hegel y otros tanto como las ideas de *différance* y democracia por venir de Derrida. Mignolo gráficamente nos hace ver su significado al pedirnos imaginar la civilización occidental como un gran círculo, cuya periferia es interceptada por una serie de círculos más pequeños, aunque, aparte de esta intersección, se encuentran desconectados entre sí. Entonces, la diversidad o el pensamiento fronterizo “será el proyecto que conecta los diversos satélites subalternos, apropiando y transformando los diseños globales occidentales [...] [y construyéndose a sí mismo] sobre sus ruinas” (745). Esto, por lo tanto, difiere de los cosmopolitismos oraculares de tipo cristiano, kantiano, neoliberal y otros cosmopolitismos oraculares que comenzaron desde el centro del gran círculo antes de caer en “ruinas”.

Para ilustrar esta idea de pensamiento fronterizo, Mignolo apela al movimiento zapatista contemporáneo en Chiapas, México. Señala que la hegemonía del gobierno mexicano, orientada por occidente, significa que los zapatistas son forzados a usar el término “democracia” en sus negociaciones políticas. Pero ellos no la definen en su significado individualista y contractual apoyado por la filosofía política europea. Por el contrario, ellos apelan a “la reciprocidad,” a “la vida comunitaria,” el valor de la “sabiduría” o la experiencia acumulada, y otras ideas y prácticas que provienen de la “organización social Maya.” Esto no implica que los zapatistas posean la interpretación correcta de la democracia. Pero sí significa que la democracia es lo que Mignolo llama “un término conector” y que los Zapatistas deben intentar proponer continuamente una nueva interpretación de ésta porque servirá por un tiempo a sus necesidades y posiblemente a todos los habitantes de México –“por un tiempo”, porque Mignolo sostiene que, como término conector, la democracia es intrínsecamente un término interminable. (793; ver también 744)

Podemos ver aún más la importancia de la idea de “diversidad” de Mignolo al conectarla con la noción de *resentimiento* de Nietzsche. Si la lucha subalterna fue hecha meramente para resistir o derrocar oráculos originados en Europa, equivaldría sólo a una forma reactiva de existencia, subsistiendo aisladamente como la negación de algo. La única motivación para el cosmopolitismo bajo estas circunstancias sería una unidad temporal o solidaridad entre los subalternos basada en la existencia de un enemigo en común. Una

vez que este adversario, eurocentrismo o neoliberalismo, desaparece, no habría otro lazo que mantenga unidos a los subalternos. Pero Mignolo sugiere que esta resistencia es en nombre de la diversalidad, o, en palabras nuestras, una afirmación de la sociedad global que llamamos cuerpo dialógico, que pasa por continuas metamorfosis a través de nuevas ideas producidas por el pensamiento fronterizo.

En el grado en que el cosmopolitismo dialógico de Mignolo valora la diversalidad, comparte el énfasis de Derrida sobre la interminabilidad de éste o cualquier otro término importante. De forma más detallada, los dos pensadores se inclinan hacia la idea de una unidad compuesta por la diferencia y sus virtudes políticas de solidaridad, heterogeneidad, y fecundidad. Sin embargo, Mignolo piensa que estos valores están basados en el afán subalterno por cambiar el *status quo*, por cuestionar más que continuar la herencia de Europa, para sostener la diversalidad como un fin en sí mismo y al mismo tiempo como una vía para una interpretación dialógica de los términos políticos y epistemológicos más importantes. En otras palabras, Mignolo piensa que el cosmopolitismo tiene una base que es inmanente al cuerpo dialógico de la sociedad y, más específicamente, al pensamiento fronterizo iniciado por las voces subalternas y su resistencia a los oráculos europeos y neoliberales. Para él, esta inmanencia implica que no necesitamos apelar a una voz cuasi-transcendental o incondicional de la democracia por venir.

### **Cosmopolitismo y el cuerpo dialógico de la sociedad**

Aunque Mignolo ha aterrizado la noción de voz, su idea de la diversalidad no parece proveer una base firme para la solidaridad. Mignolo no puede seguir a Derrida y trata a la diversalidad como un “universal abstracto” o un mandato “cuasi-transcendente” para una forma global de hospitalidad incondicional o autocritica. Pero no ofrece otro fundamento para la diversalidad a menos que ya tengamos una inclinación hacia ella.

Sin embargo, un apoyo más firme para la diversalidad y la forma de solidaridad que ella puede permitir es replegado en muchas de las acotaciones menos explotadas que Derrida hace acerca de las “voces” y que Mignolo presenta en relación a “la hibridez” en la cultura y la sociedad de los subalternos de Latinoamérica. En el caso de Derrida, algunas de estas acotaciones están contenidas en su respuesta a una pregunta de la feminista francesa, Hélène Cixous. Derrida dice que para él mismo “un monologismo, la univocidad, una sola voz [...] es imposible, y la plurivocidad es una necesidad no ficticia”. El agrega que al escribir a menudo tiene que “cambiar voces [...] hacer a varias

personas hablar [...] y que lo esencial viene de alguna manera de otra voz, de otra voz en mi [...] la cual es la misma y no es la misma” (Cixous 2009, 50). En otro texto, Derrida dice que lo que lo inspiró a comenzar a escribir fue “el sueño adolescente de preservar una huella de todas las voces que estuvieron transitándome,” y que “en lo más profundo este es todavía mi deseo más inocente”.<sup>18</sup> Parte de esta preservación de las huellas toma lugar cuando alude a sus raíces en la Argelia francesa y se refiere a sí mismo como un “híbrido europeo sobre-colonizado” (Derrida 1992<sup>a</sup>, 7).

Todavía quedan dos modos más en los cuales Derrida refuerza su alianza a la idea de las voces híbridas. Primero, su trabajo sobre Husserl provee argumentos convincentes para la imposibilidad de la idea misma de una voz unívoca, de una que no está inmediatamente abierta a su otro (Derrida 1973, 85-89). Segundo, ya hemos repasado su planteamiento que no tiene sentido hablar de la identidad europea sin notar cómo está atravesada y es dependiente de todas los “otros cabos” o voces internas y externas a ella.

Mignolo también parece aceptar esta noción de las voces dialógicamente híbridas. Usualmente se limita a sí mismo al tipo de identidad que cree caracterizar a los grupos subalternos –una mezcla de lo tradicional y lo moderno o discursos eurocéntricos. Pero Mignolo a veces alude a una idea más rica de hibridez que puede proveer un mejor apoyo a la solidaridad en el contexto de su cosmopolitismo inmanente y emancipatorio. Esta idea de hibridez tiene sus raíces más fuertes en dos fuentes que Mignolo elogia: los Zapatistas y la idea de “mestizaje” defendida por Gloria Anzaldúa (1999), María Lugones (1994), y otras chicanas y chicanos, así como también por muchos teóricos latinoamericanos.<sup>19</sup> Restringiendo *mestizaje* a sus significado cultural en oposición a su sentido biológico, Lugones lo representa como “algo en el medio de un ni/o [...] simultáneamente afirmando (un) estado impuro, múltiplemente cuajado y rechazando la fragmentación en partes.” Ella agrega que al mantener este estatus híbrido el mestizo o mestiza desafía el “ojo categórico” que “dividiría todo lo impuro [...] en elementos puros [...] con el propósito de control” (1994, 460).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Derrida 2000b, 35; citado en Häggglund 2008, 156. Ver también 157.

<sup>19</sup> Para algunas de las referencias a hibridez y mestizaje, ver especialmente Mignolo 2000b, 14-16, 129, 320. Ver también Mignolo 2010, xlv. En una nota al pie del último texto mencionado, Mignolo dice que el pensamiento del mestizo difiere de la “diversidad” y “heterogeneidad” presente en Europa porque estas últimas “están todas basadas en la asumida universalidad de la cristiandad occidental, de la filosofía y la ciencia secular occidental. El resto del mundo está ausente, o atrasado en el tiempo o en algún otro lugar esperando a los civilizadores” (175n33).

<sup>20</sup> La noción de mestizaje ha tenido una controvertida historia en Latinoamérica. El estadista y académico



Esta caracterización del *mestizaje* además captura el sentido en el que los Zapatistas se piensan a sí mismos y a los indígenas de Chiapas. En sus comunicados oficiales, los Zapatistas mencionan frecuentemente que su movimiento está compuesto por diferentes grupos étnicos, donde cada uno habla una lengua distinta. Debido a esta diversidad de lenguas y los diferentes puntos de vista que ellos personifican, los Zapatistas usan el término “voz”. Ellos plantean, por ejemplo, que su “voces comenzaron su travesía hace cientos de años atrás” (CCRI-CG 1995, 62) y que esto es un “viento que viene desde abajo” que susurra “de un mundo nuevo, tan nuevo que es solo una intuición en el corazón colectivo”. Los Zapatistas piensan este “corazón colectivo” como voces que responden unas a otras más que existiendo aisladamente. Más importante, ellos hablan de su propia voz como atravesadas por los diferentes lenguajes sociales de los otros grupos –que hay muchos mundos, cada uno haciendo eco del resto, donde cada cual debe ser escuchado. Por ejemplo, ellos señalan que “el hombre y la mujer con tierna furia hablan con una voz llena de las voces de todos” (47; 165, 170, 181). Y en un comunicado proclaman: “sus voces, hermanos y hermanas, y la de todas aquellas personas desplazadas, hablarán a través de nuestra voz” (147; 176). Esta noción de voces que intersectan es articulada con particular elocuencia por uno de los voceros líderes de los Zapatistas, el Subcomandante Marcos. Describe el tipo de organización política que dirige como “un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces que, en la cara de la sordera del Poder, elije hablar a sí misma, reconociéndose como una y muchas, sabiéndose a sí misma como igual en su aspiración para escuchar y hacerse oír, reconociéndose como diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman.”<sup>21</sup>

Estos comentarios marginales por Derrida y Mignolo sobre voces híbridas indican un fundamento para una noción de solidaridad que complementa con las otras dos virtudes políticas, la heterogeneidad y fecundidad. La interrelación entre estas voces, su ser atravesada y resonando unas con otras, sugiere que ellas están conectadas diacríticamente como las palabras en un discurso. En un tratamiento de género, por ejemplo, el significado de “hombre” y “mujer” es determinado tanto por sus diferencias entre sí como por alguna otra razón. En esta misma manera, el significado de una voz y su discurso es

---

José Vasconcelos y otras figuras originalmente asociaron esta idea con su significado biológico y la idea de razas mezcladas como superior a una raza “pura”. Pero desde un punto de vista más contemporáneo, académicos latinoamericanos toman estrictamente el *mestizaje* en el sentido de hibridez cultural, esto es, el conjunto de diferentes culturas que ayudan a componer y aún yacen activas en cualquier cultura. Ver por ejemplo Mignolo en el uso ideológico en México de *mestizaje* (2000b, 320) y también Grijalva 2004.

<sup>21</sup> Subcomandante Marcos 1996, 112; citado y traducido por John Holloway 1996, 171.

lo que es, al menos parcialmente, por cómo difiere de las otras voces. Por lo tanto, la idea de la democracia contiene una referencia tácita a su opuesto, la autocracia, y no podría tener el significado que tiene sin su mención implícita o explícita a ese discurso y a muchos otros. Más profundamente, la unidad diacrítica entre estas cosas significa que cada una de ellas es parte de la identidad de las otras y simultáneamente el “otro” de ellas. En tanto que cada una es parte de la identidad de las otras, la auto-afirmación espontánea de cualquiera de ellas es la valoración de las otras. Entonces, esta relación interna provee una base teórica para la solidaridad. Además, la afirmación de estas voces inmediatamente va a incluir la valoración de su alteridad también. Así, la heterogeneidad es afirmada desde el mismo momento como unidad social.

Pero aún hay más: el significado concreto de esta afirmación consiste en oír las otras voces. Como parte de la afirmación de estas voces, este oír no puede ser un mero registro o descarte de lo que ellas tienen para decir. Debe involucrar una suerte de encuentro en donde los enunciadores de las voces están preparados para modificar posiblemente sus discursos a la luz de lo que las otras tienen para decir. De hecho, la a menudo fortuita creatividad de este tipo de oír y hablar, de esta hibridez dialógica, produce regularmente nuevas voces. Un ejemplo es la emergencia de la cultura mestiza mexicana a partir del enfrentamiento entre las voces de los españoles y los pueblos indígenas de esa parte del nuevo mundo. La hibridez que resulta no es una síntesis cerrada de las otras dos, porque ellas todavía compiten entre sí en la voz de su prole. En otras palabras, la interacción dialógica entre las voces del cuerpo social significa que la tercera virtud política, la fecundidad, es también incluida en la afirmación del cuerpo dialógico de la sociedad. Esta fecundidad es aún una metamorfosis de ese cuerpo: la producción de cada nueva voz significa un cambio en todo lo demás, en la misma manera que un género nuevo transformaría el significado de “hombre” y “mujer”, o una nueva voz que emerge del conflicto entre los zapatistas y el grupo étnico dominante de México significaría un cambio en el sentido de “indígena” y “mestizo”. El ser del cuerpo social es entonces su metamorfosis continua.

La auto-afirmación de estas voces también juega otro rol en la constitución del cuerpo dialógico de la sociedad. Esto implica una resistencia contra los oráculos que terminarían la interacción creativa entre las voces y por eso destruiría incluso el cuerpo mismo que dio origen a estas voces nihilistas. Esta noción de resistencia nos vuelve a Derrida y la hospitalidad incondicional y la auto-crítica que piensa es demandada por la democracia por venir. La valorización del cuerpo dialógico por oír a los otros significa que todas las voces deben ser oídas, esto es, tener el efecto posible de llevar a una revisión

en el discurso propio.<sup>22</sup> Este ideal ético-político de oír a las voces corresponde a la exhortación de Derrida de que todos nosotros “nos escuchemos unos a otros [*nous devons nous entendre*] en los idiomas [de cada uno]” (1992<sup>a</sup>, 60).

La necesidad estructural de oír todas las voces resonando al interior de sí mismas y de la sociedad también tiene una consecuencia pragmática. Por ejemplo, siempre es posible que no hayamos entendido correctamente el discurso de los supremacistas blancos, o que erróneamente tomamos otros discursos como abogando esta doctrina cuando en realidad no lo hicieron. Es también posible que a través del dialogo que algunos de estos enunciadores de esta forma de racismo puedan llegar a rechazarlo y encontrarse a sí mismos adoptando un nuevo y más democrático discurso sobre la raza. Además, un rechazo a oír otras voces, incluso el discurso de los supremacistas blancos, convertiría la idea de sociedad como cuerpo dialógico en un oráculo, en vez de dejarla permanecer como una constante metamorfosis de la realidad que es cuando los discursos excluyentes no son dominantes. Entonces oír otras voces responde tanto a razones pragmáticas como a una necesidad estructural.

Aunque el cosmopolitismo democrático no puede “excluir a los que excluyen” al rehusar *oír* voces antidemocráticas, puede y si es fiel a sí mismo, debe excluir a los supremacistas blancos y a otros oráculos nihilistas antes que se conviertan en las voces que formulen políticas para la sociedad. Las políticas basadas en estos oráculos incluirían el rechazo a oír voces dichas por uno o más grupos en la sociedad o que contradigan sus principales principios. Más importante, violarían el principal mandato de la democracia planteado en la sección anterior: mantener siempre un espacio para contrargumentos que se puedan plantear en el cuerpo social. Estos contrargumentos y las políticas que ellos promueven son ellos mismos democráticamente legitimados en tanto no anulen el espacio para nuevos contrargumentos y discursos aliados, en tanto no anulen el *agón* o la arena para el intercambio creativo entre voces y la valoración del ideal de su audibilidad igualitaria. Así, rechazar incluir la supremacía blanca u otros oráculos nihilistas como posibles fuentes de la política no aumentaría ni el rechazo a la democracia, ni sufriría la fatal autoinmunología que Derrida cree que tal acto implicaría. En términos más po-

---

<sup>22</sup> “Odiar hablar”, lo cual es violencia más que comunicación, cuenta como una excepción a esta demanda por escuchar. Sin embargo, determinar la distinción entre esto y una crítica legítima puede algunas veces presentar un problema.

sitivos, sería *condicionar* la democracia en la exclusión de oráculos nihilistas como voces que formulen políticas para la sociedad; sería hacerla parcial en vez de “indiferente” al contenido.

El mismo mandato a oír otras voces que sirva, en principio, para inmunizar a la democracia de una política autocrática u oracular, al mismo tiempo la asegura de ser una puerta abierta a una revisión infinita y a una autocrítica.<sup>23</sup> En efecto, la afirmación de una sociedad como dialógica nos compromete a oír voces que siempre pueden desafiar la imperante caracterización de ese cuerpo. Este desafío puede significar cuestionar el sentido de alguna o todas las virtudes indicadas por Appiah (2006) en su libro sobre el cosmopolitismo presentado al comienzo de este ensayo. Estos tres, solidaridad, heterogeneidad y fecundidad están diacríticamente relacionadas: cada una refiere tácitamente a las otras. La relación interna entre estos tres ideales pone algunos límites sobre lo que podemos decir acerca de ellos, de hecho, provee sus líneas de variación indefinida con alguna dirección, sin negar su interminabilidad. Más específicamente, una legítima revisión de la idea de solidaridad no podría abolir la idea de heterogeneidad o fecundidad, y viceversa. Además, la afirmación intrínseca de oír las voces de la sociedad siempre asegurará que nuevas y distintas articulaciones de estas tres virtudes sean posibles.<sup>24</sup> En efecto, la idea siempre abierta de la sociedad global como un cuerpo de múltiples voces implica que puede funcionar como una interrupción de cualquier oráculo que reclamaría una definición final del cosmopolitismo dialógico y por eso intenta terminar la invitación endógena a oír otras voces —que son parte de la identidad de las demás y, al mismo tiempo, su alteridad. En otras palabras, su insistente indefinibilidad garantiza que la versión del cosmopolitismo como cuerpo de múltiples voces no sea un oráculo.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Quizás la noción de una “invitación” más que un “mandato” podría caracterizar mejor la incitación endógena del cuerpo compuesto por múltiples voces.

<sup>24</sup> En efecto, este llamado transforma la “abstracta” noción de *différance* de Derrida, la fuerza lingüística que mantiene una prórroga indefinida del significado o la identidad, en un indefinido efecto de interacción entre las voces que disputan.

<sup>25</sup> En la terminología de Derrida, lo que llamamos un oráculo sería el de “soberano”. La versión de múltiples voces del cosmopolitismo es de esta manera un “antioráculo” o “antisoberano” y su liderazgo debe siempre, *qua* liderazgo democrático, afirmar el cuerpo de múltiples voces y de ahí sus tres virtudes políticas. Al mismo tiempo realizar un tipo de liderazgo que deja su particular discurso abierto a cambios y a ser reemplazado por otros líderes democráticos. Además, yo he argumentado en otra parte que esta versión de la democracia y la sociedad de múltiples voces o dialógica finalmente implica el socialismo de mercado o comunismo democrático (o posmoderno) como su expresión y base económica. (ver Evans, 2008 y 2013).

Hemos pasado de un cosmopolitismo como un cuasi-trascendental, una democracia siempre por venir, a un cosmopolitismo como pensamiento fronterizo o diversalidad. Al incorporar la diversalidad al interior de la noción del cuerpo dialógico y sus tres virtudes políticas, hemos preservado el estatus inmanente de esta forma de diversidad, dando una base –una unidad, una motivación y una universalidad– tan fuerte como el “otro” incondicional planteado por Derrida. Por la misma razón, suscribimos al énfasis de Mignolo en la audibilidad igualitaria y especial de las voces subalternas en la composición de cualquier orientación hacia un nuevo mundo. Pero incluso si nuestro cosmopolitismo debiera tomar esta forma de múltiples voces, merece este elogio solamente porque comparte con sus otros dos protagonistas el deseo de oír una miríada de voces y resistir la explotación global que tanto Derrida como Mignolo han condenado en el nombre de dos ideas superlativas, “democracia por venir” y “pensamiento fronterizo”.

## Referencias

- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 2nd. ed. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton and Company.
- Beverly, J. (2004). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham, NC: Duke University Press.
- CCRI-CG (Comite Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional) (1995). *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, trans. Frank Bardacke, Leslie Lopez, and the Watsonville, California Human Rights Committee. New York, NY: Monthly Review Press.
- Cixous, H. (2009). “Jacques Derrida: Co-Responding Voix to You”, in *Derrida and the Time of the Political*, ed. Pheng Cheah and Suzanne Guerlac. Durham, NC: Duke University Press.
- Derrida, J. (2007). “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, in *The Later Derrida*, ed. W. J. T. Mitchell and Arnold I. Davidson. Chicago, IL: Chicago University Press, pp. 223-243.
- Derrida, J. (2005a). *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, CA: Stanford University.

- Derrida, J. (2005b). *The Politics of Friendship*, tans. Georges Collins. London: Verso.
- Derrida, J. (2003). “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida”, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, in *Philosophy in a Time of Terror*, ed. Giovanna Borradori. Chicago: Chicago University Press, pp. 85-136.
- Derrida, J. (2002). *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed., trans. Elizabeth Rottenberg. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London: Routledge.
- Derrida, J. (1999a). *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. M. Nass and P.-A. Brault. Standford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1999b). “Marx & Sons”, in *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker. London: Verso, pp. 213-269.
- Derrida, J. (1995). “Khora”, *On the Name*, trans. ed. Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 89-127.
- Derrida, J. (1994a). “The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida”, Peter Brunette and David Wills, trans. Laurie Volpe, in *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, ed. Peter Brunette and David Wills. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 9-32.
- Derrida, J. (1994b). *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1992a). *The Other Heading: Reflections on Today’s Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Nass. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1992b). *Acts of Literature*, ed. D. Attridge. London: Routledge.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. and Anne Dufourmantelle (2000). *Of Hospitality*, trans. Rachel Bowlby. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Evans, F. (2013). "The Clamor of Voices: Neda, Barack, and Social Philosophy", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 17 (2), Fall/Automne, 2013, 158-177.
- Evans, F. (2008, 2011). *The Multivoiced Body: Society, Communication, and the Edge of Diversity*. New York: Columbia University Press.
- Gasché, R. (2009). *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Grijalva, J. C. (2004). "Vasconcelos o La Búsqueda de la Atlántida. Exotismo, Arqueología y Utopía del Mestizaje en *La Raza Cósmica*", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXX, No. 60, Lima-Hanover, 2do. Semestre de 2004, 329-345.
- Häggglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Holloway, J. (1996). "Dignity's Revolt", in *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, eds. J. Holloway and E. Pelaez. London and Sterling, VA: Pluto Press, pp. 159-98.
- Lawlor, L. (2007). *This is not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature*. New York, NY: Columbia University Press.
- Letich, V. B. (2007). "Late Derrida: The Politics of Sovereignty", in *The Later Derrida*, ed. W. J. T. Mitchell and Arnold I. Davidson. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Lugones, M. (1994). "Purity, Impurity, and Separatio", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19:2, 458-479.
- Mendieta, E. (2009). "From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism", *Ethics and Global Politics*, 2.3, 241-258.
- Mendieta, E. (2007). *Global Fragments: Globalization, Latinamericanisms, and Critical Theory*. Albany, NY: SUNY Press.
- Mignolo, W. (2010). "Introduction: Immigrant Consciousness", in Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, trans. María Lugones and Joshua M. Price. Durham, NC: Duke University Press.
- Mignolo, W. (2000a). "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", *Public Culture* 12:3, 721-748.

Mignolo, W. (2000b). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Subcomandante Marcos, “Interview”, *Chiapas*, no. 3, 1996, 109-117.