

¿Qué mundo multipolar tras el fin de la hegemonía europea? La teoría de la transmodernidad de Enrique Dussel desde una perspectiva europea

What Multipolar World After the End of European Hegemony?
Enrique Dussel's Theory of Transmodernity From a European
Perspective

Hans Schelkshorn¹

 <https://orcid.org/0000-0001-8574-2983>

Resumen:

Con la teoría de la transmodernidad, Dussel esboza la visión de un mundo multipolar en el que se supera la era de la hegemonía global europea, surgida con la conquista de América en 1492, y las culturas del Sur Global son miembros iguales de una sociedad mundial. En las últimas décadas, sin embargo, han surgido nuevos centros regionales de poder en China, India, Irán, Arabia Saudí y Rusia, que siguen de forma más o menos radical una política antioccidental. Esto significa que ya vivimos en un mundo multipolar, como admiten ahora abiertamente algunos pensadores poscoloniales. Sin embargo, según Dussel, la transmodernidad no es un proyecto antieuropeo, sino que los logros emancipadores de la modernidad europea (en el sentido de la superación de Hegel) deben subsumirse en la transmodernidad. En su ética política, Dussel ha presentado una reinterpretación crítica de los derechos humanos y la democracia bajo el epígrafe de una “política popular”; el derecho internacional, en cambio, es sospechoso de colonialismo, como demuestra su crítica

¹ Instituto de Filosofía Intercultural de la Religión, Universidad de Viena, Austria.
Contacto: johann.schelkshorn@univie.ac.at

de Francisco de Vitoria. Dado que las nuevas potencias regionales persiguen ahora ellas mismas una política imperial, todos los Estados, incluidos los regímenes poscoloniales de izquierdas, se enfrentan en la actualidad a la decisión entre una política de zonas de influencia imperial o –esta sería la consecuencia de la transmodernidad de Dussel– un ulterior desarrollo crítico del derecho internacional.

Palabras clave: Enrique Dussel, filosofía de la liberación, crítica de la modernidad, autoritarismo, derecho internacional

Abstract:

With the theory of transmodernity, Dussel outlines the vision of a multipolar world in which the era of European global hegemony, which arose with the conquest of America in 1492, is overcome and the cultures of the Global South are equal members of a new global order. In recent decades, however, new regional centres of power have emerged in China, India, Iran, Saudi Arabia and Russia, which more or less radically pursue an anti-Western policy. This means that we already live in a multipolar world, as some postcolonial thinkers now openly admit. However, according to Dussel, transmodernity is not an anti-European project, but rather the emancipatory achievements of European modernity (in the sense of Hegel's *Aufhebung*) are to be subsumed in transmodernity. In his political ethics, Dussel has presented a critical reinterpretation of human rights and democracy under the heading of a "popular politics". The doctrine of international law, however, is suspected of colonialism, as his critique of Francisco de Vitoria demonstrates. Since the new regional powers are now themselves pursuing an imperial policy, all states, including left-wing post-colonial regimes, are now faced with the choice between a policy of imperial spheres of influence or - this would be the consequence of Dussel's transmodernity - a further critical development of international law.

Keywords: Enrique Dussel, philosophy of liberation, critique of modernity, authoritarianism, international law

1. Introducción: La filosofía de Dussel como una gigantomaquia sobre Europa

Con su extensa obra, que incluye numerosas monografías y un número casi inabarcable de artículos, ensayos y entrevistas, Enrique Dussel ha realizado probablemente la contribución más importante a una filosofía latinoamericana de la liberación. El impacto de la obra

de Dussel no se limita a América Latina. Al contrario, Dussel ha conseguido romper, al menos parcialmente, el muro de cristal que durante siglos ha ignorado las filosofías latinoamericanas en Europa y Norteamérica. Sobre todo, el diálogo con Karl-Otto Apel –las conferencias entre 1989 y 2007 tuvieron lugar alternativamente en Europa y América Latina– fue un acontecimiento filosófico-histórico. Hasta entonces, nunca una filosofía europea había entablado un diálogo de varios años con una filosofía latinoamericana (Schelkshorn, 2022, p. 3 y ss.). Además del diálogo crítico con la filosofía euronorteamericana, Dussel promovió también el diálogo Sur-Sur, es decir, el diálogo entre filosofías no europeas (Dussel, 2015).

Desde los años sesenta, Enrique Dussel desarrolló su pensamiento en planteamientos y revisiones siempre nuevos. Su "filosofía de la liberación", fundada desde principios de la década de 1970, contiene dos pilares centrales estrechamente vinculados: por un lado, una ética de la liberación que traduce la ética universalista de Kant en una analéctica de la praxis liberadora (Schelkshorn, 1992, p. 115; 1997, pp. 143-157; Levya 2018, p. 474), y por otro, una teoría universal-histórica de la modernidad que supera el eurocentrismo de la filosofía de la historia de Hegel, cuya sombra se extiende en la filosofía europea contemporánea. Dussel desarrolló tanto la ética de la liberación como la teoría de la modernidad en intenso diálogo con las filosofías europeas.

La concepción inicial de la "Ética de la liberación latinoamericana" (1973-1980) se inspiró en gran medida en Emmanuel Levinas. El examen intensivo de Marx y el diálogo con la ética del discurso llevaron a Dussel a una transformación radical de la concepción original de la ética de la liberación. En *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión* (1998), Dussel distingue entre el "principio material", es decir, la preservación y el desarrollo de la vida humana, en el que se procesa el diálogo con Marx, y el "principio formal", es decir, el principio de validez

consensual, en el que se integran las preocupaciones de la ética del discurso. Dussel adopta el tercer principio, la “factibilidad”, de Franz Hinkelammert (Dussel, 1998, pp. 91-307). La crítica de Dussel a la modernidad europea comienza con el *cogito* de Descartes, que se ha considerado repetidamente como el fundamento de la Ilustración europea desde Hegel hasta Husserl. Según Dussel, el *cogito* de Descartes debe interpretarse en el contexto de la expansión de las potencias ibéricas desde el siglo XV:

Antes que el *ego cogito* hay un –de ahí la célebre sentencia– *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”) (...). Desde el “yo conquisto” al mundo azteca e inca, a toda América; desde el “yo esclavizo” a los negros del África vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde el “yo venzo” de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa “guerra del opio”; desde ese “yo” aparece el pensar cartesiano del *ego cogito* (Dussel, 1996, §§ 1.1.2.2; 1.1.7.1).

Esto significa que la modernidad europea no comenzó con el racionalismo del siglo XVII, sino ya en 1492, es decir, al principio de la hegemonía mundial de Europa.

Sin embargo, la crítica de Dussel a la modernidad europea sigue vinculada a la filosofía europea. Nietzsche ya había remontado el *ego cogito* a un *voló*, o más exactamente a una voluntad de poder, diagnóstico que Heidegger retomó y continuó en su crítica de la modernidad europea. Según Heidegger, la razón moderna fundada por Descartes es un síndrome de poder que se manifiesta en la destrucción de la naturaleza y de los fundamentos ecológicos de la humanidad (cf. Schelkshorn, 2024, pp. 17-24). Siguiendo los pasos de Heidegger, Dussel reformula la crítica de Heidegger a la modernidad basándose en la experiencia del colonialismo. El síndrome de poder de la modernidad europea, como critica Dussel a la luz de la ética de

la liberación, consiste en la negación de la exterioridad de los pueblos no europeos a través de ideologías racistas y de la explotación capitalista. En palabras de Dussel (2006): “(...) modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (p. 40). Esto significa que Dussel desarrolla su filosofía latinoamericana, tanto la ética de la liberación como la teoría de la modernidad, en un permanente diálogo crítico con la filosofía europea, o en una “gigantomaquia sobre Europa” (Schelkshorn, 2018).

2. La transmodernidad y la subsunción de las potencialidades emancipatorias de Europa

En las siguientes reflexiones, me gustaría echar un vistazo al concepto de transmodernidad de Dussel, que me parece de eminente importancia hoy en día, en medio de una amenazadora escalada de conflictos militares: guerras en Europa del Este, Oriente Medio, África y el Sudeste Asiático. Con la teoría de la transmodernidad, Dussel esboza la visión de un mundo multipolar en el que se supere la era de la hegemonía global de Europa, surgida con la conquista de América en 1492, y las culturas del Sur Global sean miembros iguales de una sociedad mundial.

Mientras tanto, sin embargo, la idea de un mundo multipolar se ha convertido en una palabra de moda en la política internacional. Rusia, que actualmente libra una guerra de agresión contra Ucrania, se presenta ante la opinión pública mundial como portavoz del Sur Global y de su reivindicación de una sociedad mundial policéntrica. En su guerra contra Ucrania, Rusia cuenta con el apoyo económico y militar de China, Irán y Corea del Norte, que no solo se oponen a la hegemonía de Estados Unidos, sino que también rechazan los valores occidentales de los derechos humanos y la democracia. Con este telón de fondo, se plantea la cuestión no solo en el ámbito académico

de la filosofía, sino también en la política real: ¿qué mundo multipolar debería sustituir a la hegemonía geopolítica de Europa y Estados Unidos?

Dussel siempre ha entendido su filosofía como una interpelación a la filosofía euronorteamericana desde la perspectiva de la experiencia poscolonial de América Latina. Según Dussel, toda filosofía debe reflexionar sobre su *locus enuntiationis*, ya que se nos niega un punto de vista neutro desde ningún lugar o un punto cero de reflexión (Castro-Gómez, 2005). Por esta razón, abordaré la idea de transmodernidad de Dussel conscientemente como europeo, es decir, partiendo del contexto de mi experiencia europea.

Una mirada a la filosofía europea muestra que la pérdida de poder geopolítico de Europa ya se había diagnosticado en la propia Europa desde principios del siglo XX, más concretamente después de la Primera Guerra Mundial. Poco después de la guerra, Paul Valéry afirmó en su famoso ensayo de 1919: "*Que est l'esprit?*" (*¿Qué es el espíritu?*) que la Europa imperial, cuya hegemonía parecía intocable, también podía perecer como los antiguos imperios de Elam, Nínive y Babilonia: "Las civilizaciones sabemos ahora que somos mortales" (Valéry, 2016, p. 695). Dado que la pérdida de la hegemonía mundial es irreversible, según Max Scheler, Europa debía integrarse en una sociedad mundial policéntrica. Al igual que José Martí reclamó una "universidad americana" en la que se investigara la historia de los pueblos amerindios, Scheler reclamaba una universidad europea en la que se redefiniera la identidad de Europa (cf. Scheler, 1960, pp. 88-90, 185).

Y del mismo modo, José Ortega y Gasset (1983) constataba lo siguiente en "Las Atlántidas", texto publicado en 1924:

(..) en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte de la historia (...) si hasta el presente la "historia universal" había padecido un exceso de concentración en un punto

de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecidos a un cuadro cubista (p. 307).

Sin embargo, a pesar de la pérdida de poder político y militar, Europa mantuvo al menos su superioridad cultural y civilizatoria. Esto es particularmente evidente en Edmund Husserl, que diagnosticó la crisis de la ciencia europea y, por tanto, de la cultura europea. Sin embargo, según Husserl, Europa podía y debía superar la crisis por sí misma. La contribución de otras culturas a la superación de la crisis europea quedaba fuera de la imaginación de Husserl. Por el contrario, la autocuración de Europa desde el espíritu de la filosofía, más precisamente la renovación de una humanidad basada en la razón, abría simultáneamente el único camino posible hacia el futuro para todos los demás pueblos y culturas. En plena crisis, Husserl abogaba, pues, por “una europeización de todos los seres humanos extraños”, porque entendía que Europa es la única “portadora de una idea absoluta”, más concreto de la idea de la humanidad racional, y no “un mero tipo antropológico empírico como ‘China’ o ‘India’” (Husserl, 2008, p. 59). Cuando Husserl pronunció sus conferencias sobre la crisis de la ciencia europea en Praga y Viena, Italia libraba de nuevo una anacrónica guerra colonial contra el Reino de Abisinia.

La Segunda Guerra Mundial selló definitivamente la hegemonía mundial de Europa. Desde 1945, ha surgido un mundo bipolar entre Estados Unidos y la URSS con sus esferas de influencia. La Europa debilitada se quedó con el papel de aliado menor de Estados Unidos, la nueva superpotencia imperial junto a la URSS. Sin embargo, incluso después de la guerra, los pueblos de África y del sudeste asiático tuvieron que liberarse primero de las potencias

coloniales europeas (principalmente Inglaterra y Francia) en sangrientas guerras.

A diferencia de la filosofía europea, Dussel ya no describe la emergencia de una transmodernidad multipolar únicamente desde la perspectiva europea, es decir, desde la pérdida de su poder mundial, sino desde la perspectiva de los pueblos que han sufrido y siguen sufriendo bajo la hegemonía europea. El enfoque central no es el declive de Europa, sino el proceso de liberación de la modernidad colonial europea que supone, por un lado, una crítica de la lógica de poder de la modernidad europea y, por otro, una reapropiación creativa de sus propias tradiciones culturales. Por tanto, el proyecto de la transmodernidad rechaza tanto la mera expansión unilineal de la modernidad europea como la preservación folclórica de las tradiciones culturales de los pueblos no europeos. En palabras del propio Dussel, la transmodernidad surge de un proceso de una creatividad societal y cultural: “La ‘realización’ [de la transmodernidad] sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo im-posible para la sola Modernidad” (Dussel, 1994, p. 177).

Según Dussel, el proyecto de la transmodernidad no puede realizarse a través de la modernidad europea, sino solo a través de los movimientos de liberación del Sur Global, pero la transmodernidad no es un proyecto antieuropeo. Al contrario, como Dussel exige expresamente, los logros emancipadores de la ilustración europea, más concretamente el principio de la crítica racional, deben preservarse en la transmodernidad.

De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folclórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la

Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” que la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (Dussel, 1994, p. 178).

Mi pregunta es: ¿qué significa la subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad, o: ¿cuáles son los logros emancipadores de la modernidad europea que deberían incorporarse a la transmodernidad?

La idea de la emancipación racional consiste –como Dussel explica con gran claridad– sobre todo en el diálogo argumentativo, es decir, en el intercambio de argumentos. Sin embargo, a diferencia de Hegel –y posteriormente de muchas otras filosofías europeas hasta Habermas–, Dussel no ve en el pensamiento de Descartes el fundamento decisivo del principio racional de la modernidad, sino en Bartolomé de las Casas, que ya en el siglo XVI desarrolló una crítica de la violencia colonial y abogó por un diálogo argumentativo con los pueblos amerindios (Dussel, 1994, pp. 77-81; 2007, pp. 231-236).

La subsunción del potencial emancipatorio de la modernidad europea implica también como subraya Dussel explícitamente el rechazo del fascismo y del populismo. De ahí Dussel afirma principalmente los ideales políticos de la Ilustración –derechos humanos, democracia– como logros emancipadores de la modernidad europea.

Sin embargo, los ideales políticos de la Ilustración se entrelazan con las teorías coloniales y racistas, como es particularmente evidente en Locke (Dussel, 2007, pp. 268-282). Por ello, en su filosofía de la liberación, Dussel parte de una

reinterpretación crítica de los derechos humanos, la democracia y el Estado de derecho desde la perspectiva de los procesos de liberación en el Sur Global (Dussel, 2009, pp. 278-346, 396-437). En este punto, se abre un espacio para un importantísimo diálogo entre la filosofía europea y latinoamericana o las filosofías de todas las regiones de la sociedad mundial contemporánea. Chakrabarty también entiende su proyecto de provincializar Europa en este sentido, ya que también es consciente de que Europa se ha provincializado políticamente desde 1914: “That Europe, one could say, has already been provincialized by history itself” (Chakrabarty, 2008, p. 3). En este caso se trata más bien de provincializar los discursos políticos de la modernidad europea a la luz de la experiencia india. Al igual que Dussel, Chakrabarty también evita el simple antimodernismo: “European thought has a contradictory relationship to such an instance of political modernity. It is both indispensable and inadequate in helping us to think through the various life practices that constitute the political and the historical in India” (Chakrabarty, 2008, p. 6)

En la subsunción de Dussel de los potenciales emancipatorios de la modernidad europea –así como en la provincialización cualitativa de Chakrabarty de la modernidad política– la filosofía europea no puede permanecer al margen, sino que debe participar activamente en el discurso globalmente ampliado sobre la modernidad. En este sentido, tras una larga fase de recepción de filosofías latinoamericanas y las intervenciones en el diálogo entre Apel y Dussel (Schelkshorn, 1997), he iniciado una reinterpretación autocrítica de la modernidad europea (Schelkshorn, 2024). En un paralelismo fáctico con la distinción de Dussel entre el “contenido primario y positivo conceptual” de la Modernidad como “emancipación racional” y su “contenido secundario y negativo mítico” como “justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 1994, p. 174) veo amalgamas de logros racionales, síndromes de poder y momentos culturales particulares en los discursos filosóficos centrales de la modernidad europea. Sin embargo, la

modernidad como emancipación racional e ideología colonial no puede asignarse fácilmente a filosofías específicas, como Las Casas y Poma de Ayala frente a Sepúlveda, Hobbes y Locke. Más bien, los avances racionales y las ideologías coloniales están vinculados de forma compleja en numerosas filosofías de la modernidad europea.

La cuestión no es tanto si una determinada filosofía es una ideología colonial, sino más bien cómo los teoremas coloniales se amalgaman con elementos racionales y también culturales particulares y si –y en tal caso cómo– pueden desprenderse para rescatar los potenciales racionales. La perspectiva de una autocrítica de la modernidad europea esbozada aquí me parece importante no solo para una nueva filosofía europea sino también para el discurso global sobre la modernidad.

3. Francisco de Vitoria: ¿fundador del derecho de gentes o de la colonialidad?

Mi pregunta crítica a Dussel y a otros representantes del pensamiento decolonial en América Latina es si los potenciales emancipatorios de la Ilustración europea en el sentido hegeliano siguen estando conservados o asumidos en la subsunción (*Aufhebung*). Me gustaría explicar este problema utilizando el ejemplo del derecho internacional, que, según Kant, es uno de los ideales políticos centrales de la Ilustración europea junto con los derechos humanos y el Estado constitucional democrático. Como subrayó Kant en su ensayo "La paz perpetua" (1795), la revolución democrática debe encontrar primero su conclusión en un orden de paz mundial basado en el derecho internacional.

Sin embargo, el derecho internacional ya había sido establecido antes de Kant, en el siglo XVI, por Francisco de Vitoria en el contexto de la expansión colonial transatlántica de Europa. Tras su

redescubrimiento a finales del siglo XIX, Vitoria fue repetidamente celebrado en la filosofía europea como el fundador del derecho internacional. Por el contrario, Dussel interpreta el pensamiento de Vitoria como una “filosofía universitaria moderna” que “justifica el orden colonial” (Dussel, 2007, p. 206). Para Mignolo, Vitoria es un fundador de la colonialidad (Mignolo, 2011, p. 86 y ss.). Dussel y Mignolo se basan en la crítica de Carl Schmitt a la doctrina moderna del derecho internacional, que no era más que un *ius europaeum*, es decir, un derecho entre Estados europeos, pero no un derecho internacional. Según Dussel (2007) el pensamiento de Vitoria se manifiesta solo:

(...) el desarrollo de *ius gentium* de la Cristiandad medieval (...) como fundamentación del *ius gentium europaeum* –tal y como lo explica C. Schmitt– (...) no simplemente, internacional, simétrico, sino estrictamente como, derecho metropolitano, imperial, colonialista, eurocéntrico (...) Dichos derechos [*ius gentium*] se enuncian en nombre del, derecho de todos los pueblos, pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos (p. 209).

En este sentido, ya antes Antony Anghie también había criticado que Vitoria solo reconociera a los europeos como sujetos de derecho internacional, ya que a los sarracenos igualmente se les negaba el derecho a una guerra justa junto a los pueblos indios americanos (Anghie, 2004, p. 26).

Las interpretaciones extremadamente contradictorias exigen una cuidadosa exégesis del pensamiento de Vitoria a la luz del cosmopolitismo antiguo y medieval. Solo puedo resumir aquí los puntos más importantes². En principio, me gustaría plantear la cuestión sobre los posibles logros racionales de la doctrina vitoriana

² Véase mi extensa interpretación que incluye también el pensamiento de Ginés de Sepúlveda en: Schelkshorn, 2024, pp. 139-213.

del *ius gentium*. Esta pregunta solo puede responderse con el trasfondo del cosmopolitismo antiguo. En la antigüedad podemos observar una transición ambigua hacia el universalismo ético. La filosofía griega clásica, a saber, Platón y sobre todo la doctrina de Aristóteles sobre la esclavitud natural de los bárbaros, seguía vinculada a un particularismo ético que fue superado por los estoicos y los cristianos primitivos. Sin embargo, el universalismo ético del estoicismo y del cristianismo seguía siendo ante todo una práctica ético-espiritual que dejaba en gran medida intactas las instituciones, incluso la institución de la esclavitud. Además, el estoicismo y el cristianismo –después de Constantino– también aceptaron la idea de un imperio mundial que Roma había adoptado de los persas, aunque el imperialismo marcaba una dolorosa contradicción con su propio universalismo ético. Las ambivalencias del cosmopolitismo antiguo y medieval se repiten en los debates sobre la conquista de América. Joannes Maior reintroduce la doctrina aristotélica de la esclavitud natural de los bárbaros. Mercurio Gattinara, el canciller Carlos V defiende la conquista de las Américas con la idea del imperio mundial justificada filosóficamente por Dante Alighieri en su obra *De monarchia*. En este contexto, podemos describir con mayor precisión los logros racionales del cosmopolitismo de Vitoria.

En este sentido, Vitoria confirma de nuevo el universalismo ético del pensamiento estoico-cristiano. Así, en la *Relectio de Indis* la conclusión de la Sectio prima afirma inequívocamente: “(...) *nullus est servus natura* [que no hace nadie siervo por naturaleza]” ([1538-1539] 1967, I.1.16; p. 31). Además, como los pueblos amerindios son capaces de reinar por sí mismos, deben ser reconocidos como los legítimos amos sobre sus tierras, como subraya el autor citado. Por otra parte, Vitoria rechaza radicalmente la milenaria idea del dominio del mundo, resucitada con la ascensión de Carlos V: “*Imperator non es dominus totius mundi* [el Emperador no es dueño de todo el mundo]” ([1538-1539] 1967, I 2.1; p. 33). Asimismo rechaza las pretensiones papales de dominio mundial: “*Papa non est dominus*

civilis aut temporalis totius orbis [El papa no es señor civil o temporal de todo el orbe]" ([1538-1539] 1967, I 2.5, p. 46). Aunque limita la autoridad del papa a los dominios religiosos (*spiritualia*), Vitoria sigue apoyando la doctrina del poder indirecto del papa (*potestas indirecta*), de modo que, con respecto a la consecución de objetivos espirituales, el papa puede utilizar el poder mundano de los monarcas y príncipes cristianos.

Sobre esta base, Vitoria desarrolla una teoría del derecho internacional. Se trata de una novedad absoluta para la filosofía europea. Pues en la Antigüedad existía, por un lado, una filosofía de la *polis* y, por otro, una aceptación tácita del imperio mundial, por ejemplo en los estoicos. Sin embargo, no existe una filosofía del derecho internacional.

Vitoria basa la idea del derecho internacional, siguiendo inicialmente a Cicerón, en el derecho natural, cuyas normas no solo son válidas para los Estados, sino en general para todas las comunidades humanas, y con "el consentimiento de la mayor parte del orbe [*consensus maioris partis totius orbis*] es suficiente para hacerla vinculante, especialmente cuando es para el bien común de todos los hombres" ([1538-1539] 1967, I 1.3.3, p. 82). En resumen, *el ius gentium* está estrechamente vinculado al *ius naturale*, pero con el consenso hay una fuente importante para justificar normas más concretas tanto para el presente como el futuro.

Vitoria transforma la doctrina aristotélica de la sociabilidad de la naturaleza humana, que estaba enfocada a la comunidad limitada de la *polis*, en la visión utópica de una sociedad mundial comunicativa que abarque a todos los pueblos e incluso a todos los hombres. Así, el objetivo último del *ius gentium* de Vitoria no es una paz exterior entre Estados o reinos, sino una "sociedad y comunicación natural [*naturalis societatis et communicationis*]" ([1538-1539] 1967, I 3.1; p. 77) de todos los hombres de la tierra. Las leyes concretas de las naciones propuestas por Vitoria, a saber, el

derecho a viajar, a comerciar, a convertirse en ciudadano en un país extranjero y similares, se fundamentan en la visión de una sociedad global, en la medida en que estos derechos permiten y fomentan la comunicación entre los hombres de todo el mundo.

Sin embargo, a pesar del espectacular progreso en el desarrollo de un universalismo ético, la teoría del derecho internacional de Vitoria también contiene elementos de una ideología colonial que el pensamiento decolonial ha criticado, y no sin razón. La cuestión decisiva es si los elementos coloniales están intrínsecamente ligados al *ius gentium* de modo que la teoría del derecho internacional deba ser refutada como ideología colonial.

Ante todo, sin embargo, debemos rechazar una acusación central contra Vitoria, quien reconoce explícitamente a los pueblos no cristianos como sujetos del *ius gentium*³. Puesto que los pueblos amerindios deben ser reconocidos como legítimos dueños de sus países, según Vitoria, las relaciones entre Estados e imperios deben regirse por el derecho internacional, y no ya por la idea de imperio mundial. Por ejemplo, según Vitoria los otomanos tienen derecho a capturar e incluso esclavizar a los cristianos si invaden en una injusta guerra de agresión regiones turcas: “(...) *si christiani turcarum terras invaderent, turcae possent iure belli subdere christianos suae poestati et facere quod christiani essent servi*” ([1538-1539] 1967, p.133; Thumfart, 2012, p. 248). Vitoria también afirma expresamente la reciprocidad de las normas de derecho de gentes en relación con el derecho a la libre circulación: “(...) no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aun establecerse en ella, ni a a la

³ Véase también Alejandro Auat (2002), que corrige las “errores” de la interpretación de Vitoria por Anghie y Mignolo: “Vitoria discute (...) la igualdad de derechos de los amerindios, pues ni la razón del descubrimiento, ni la de infidelidad, ni la del pecado mortal, ni la de la inferioridad antropológica, impide que ellos sean ‘verdaderos dueños y señores’ de sus territorios” (p. 43).

inversa, si no redundase en daño de ellos a se les hiciera injustia; luego tampoco a los barbaros” ([1538-1539] 1967, I 3.1; p. 78).

Es decir, el derecho de gentes de Vitoria no es solo un *ius europaeum*. No obstante, su pensamiento contiene algunas justificaciones para la expansión colonial. Hay dos razones principales para ello. En primer lugar, según Vitoria las normas a aplicar en derecho internacional requieren el consenso de toda la humanidad. Sin embargo, Vitoria justificó las normas concretas del derecho internacional basándose en su teoría del derecho natural, es decir, sin diálogo con otros pueblos. En segundo lugar, según Vitoria, las violaciones de estas normas del derecho internacional pueden ser castigadas en una guerra justa. La combinación de estos dos elementos –determinación unilateral de las normas del derecho internacional y sanción de las violaciones mediante una guerra justa– transforma el derecho internacional de Vitoria en una justificación de la expansión imperial, aunque una guerra de conquista y una guerra para evangelizar a los bárbaros están estrictamente prohibidas.

Sin embargo, y esto es de crucial importancia, las distorsiones coloniales e imperiales del derecho internacional de Vitoria pueden corregirse, al menos parcialmente, con la ayuda de la propia idea de Vitoria de un consenso entre la humanidad como foro donde se determinan las leyes de gentes. En otras palabras: debemos pensar con Vitoria contra Vitoria. Más concretamente, debemos fortalecer el principio de consenso frente a las determinaciones arbitrarias de Vitoria sobre las leyes internacionales; de esta manera podemos preservar el derecho internacional sin ignorar las amalgamas con elementos coloniales⁴. Asimismo, Vitoria pervierte su teoría epocal

⁴ Una plantilla para esta corrección ya existe en la escolástica española tardía, donde se criticaron aspectos específicos del *ius gentium* de Vitoria. Por ejemplo, Las Casas y De Soto dejan claro que los derechos a viajar y utilizar los recursos naturales no pueden reclamarse sin obtener el acuerdo previo de los pueblos amerindios, véase: Cavallar, 2002, p. 111 y ss.

del derecho internacional por la afirmación incuestionable de la superioridad de la religión cristiana sobre todas las demás religiones. Por ello, solo los cristianos tienen derecho a evangelizar a otros pueblos. Viceversa, los amerindios o los sarracenos no tienen derecho a evangelizar en Europa. Además, Vitoria sitúa rigurosamente las tradiciones culturales de otros pueblos en el marco constrictivo de un orden mundial específicamente cristiano, que fue criticado por Mignolo y Quijano como "colonialidad". Y aún más, si los misioneros cristianos fueron asesinados, se permite a los imperios cristianos defender este derecho internacional mediante una guerra justa. Esto significa que la teoría del derecho internacional de Vitoria solo puede salvarse mediante la deconstrucción de la pretensión de superioridad del cristianismo.

4. Una mirada a la política mundial hoy: la decisión entre el derecho internacional o una política de zonas de influencia imperial

En conclusión, me gustaría echar un vistazo a la política mundial actual a la luz de la transmodernidad de Dussel. Mi pregunta particular es, ¿por qué la subsunción de la teoría del derecho internacional en la idea de transmodernidad, que el propio Dussel descuida, reviste hoy una importancia particular?

Observamos hoy que el derecho internacional está siendo radicalmente cuestionado tanto por los movimientos y partidos de extrema derecha como por los de la izquierda poscolonial. Por un lado, la extrema derecha –inspirada por pensadores como Oswaldo Spengler, Carl Schmitt y otros filósofos del fascismo– sustituye el derecho internacional por la coexistencia espacial de grandes grupos

culturales o civilizaciones. En estas teorías los derechos humanos y el derecho internacional son meras ideas particulares del Occidente sin validez universal. Por otra lado, la izquierda poscolonial pone el derecho internacional bajo sospecha de ideología como una mera justificación del imperialismo occidental.

Como hemos visto, Dussel, Mignolo, pero también Mbembe, hacen referencia a la crítica de Carl Schmitt al derecho internacional moderno. Esto no carece de peligro, porque el propio Schmitt rechaza el derecho internacional; por ello, Schmitt critica también el universalismo ético-global de Vitoria, en el que los títulos jurídicos de “descubrimiento” y “ocupación” parecen sumergirse en la “igualdad general de la humanidad” (cf. Schmitt, 1950, p. 75 y ss.). La objetividad ahistórica ignora por completo los conceptos de “descubrimiento” y “ocupación”.

En lugar de una teoría corregida del derecho internacional, Dussel deposita todas sus esperanzas en los movimientos de liberación del Sur Global, de los que surgirá en el futuro un orden mundial policéntrico. No es posible determinar de antemano cómo será exactamente este orden mundial. Según Dussel, la tarea de la filosofía no es actuar como vanguardia intelectual en el diseño de una utopía social prefabricada, que los movimientos de liberación solo tienen que realizar, sino reflexionar críticamente sobre los criterios éticos de la práctica de liberación de los oprimidos. En resumen: la filosofía de la liberación es ante todo una ética de la liberación. En esta perspectiva, el propio Dussel interpretó *Das Kapital* de Marx como una ética (cf. Dussel, 1990, pp. 429-449).

Sin embargo, la ética de la liberación no se limita a la justificación de principios éticos, sino que esboza al mismo tiempo una aguda crítica de la modernidad europea, que durante 500 años ha degradado a todos los demás pueblos y culturas a periferias y semiperiferias dependientes.

Este diagnóstico ya no me parece corresponder a las realidades geopolíticas actuales. No cabe duda de que Estados Unidos y Occidente siguen siendo una potencia hegemónica con fuertes intereses imperiales. Sin embargo, en las últimas décadas han surgido nuevos centros regionales de poder en China, India, Irán, Arabia Saudí y Rusia. Esto significa que ya vivimos en un mundo multipolar, como afirman abiertamente algunos pensadores poscoloniales como Mbembe: “(...) que Europa dejó de ser el centro de gravedad del mundo. De hecho, éste es el acontecimiento o, cuanto menos, la experiencia fundamental de nuestra época” (Mbembe, 2016, p. 22).

Sin embargo, el mero aumento cuantitativo de los centros de poder no conduce todavía a una sociedad global más humana. En las últimas décadas las políticas identitarias han cobrado fuerza tanto en Europa y Occidente como en numerosos países del llamado Sur Global. Me refiero a los movimientos de neo-derecha en Europa y Estados Unidos, al gobierno nacionalista hindú de la India, a la teocracia islámica de Irán, a la China comunista y a la Rusia de Putin. Todos estos movimientos y partidos de régimen rechazan más o menos categóricamente la idea de los derechos humanos y el derecho internacional como imperialismo cultural occidental. Los ideales políticos de la ilustración ya no son, como exige Dussel con la idea de la transmodernidad, “subsumidos” críticamente, es decir, reinterpretados críticamente y así preservados, sino negados abiertamente en nombre de su propia cultura, ya sea el confucianismo, el islam o el cristianismo ortodoxo. Todas las organizaciones de derechos humanos están prohibidas en Rusia. Al mismo tiempo, Rusia financia a casi todos los partidos de neo-derecha de Europa. Rusia y China han formado una alianza con el régimen neoderechista de Hungría para bloquear las decisiones de la Unión Europea.

Los movimientos y Estados poscoloniales de izquierda, especialmente en África y América Latina, no niegan explícitamente

los derechos humanos y la democracia en general. Sin embargo, como también exige Dussel, la “democracia liberal”, que es una superestructura sobre el capitalismo, debe ser superada por la política popular⁵. Ciertamente, los estados occidentales también aseguran su paz dentro de la sociedad a través de estructuras económicas neocoloniales, especialmente a través de una economía del extractivismo en el Sur Global. Por lo tanto, Dussel utiliza acertadamente la ética de la liberación para justificar las luchas de resistencia contra la lógica de la maximización del beneficio capitalista a través de la explotación de la naturaleza y de las personas.

Sin embargo, en vista de las tendencias autoritarias de algunos de los regímenes poscoloniales (Venezuela, Nicaragua, etc.), hay que ser prudentes a la hora de criticar la democracia liberal occidental como una mera superestructura del capitalismo. Esto se debe a que la llamada “democracia liberal” también representa un intento de mediar un universalismo ético con el *ethos* particular de una nación o Estado, de crear un espacio para el debate público pluralista y de domesticar el poder estatal mediante el principio de la separación de poderes. En el sentido de subsumir los potenciales emancipadores de la modernidad europea, Dussel ha defendido por tanto con razón la idea ilustrada de las libertades políticas mediante el principio formal de la ética (Dussel, 1998, pp. 167-233). En vista de la pandemia de autoritarismo que se extiende por todas las regiones del mundo, incluida Europa, por supuesto, la defensa crítica de las libertades políticas se ha convertido en una tarea urgente que ya no debe contraponerse a los derechos sociales, como ocurría durante la Guerra Fría.

⁵ Dussel distingue entre populismo y política popular; véase: Dussel 2012; 2022, pp. 83-107, 133-151. Por razones de espacio la teoría de la democracia de Dussel no puede ser discutida aquí.

La política de la identidad también niega el derecho internacional. Igualmente en esta cuestión Europa tiene que evitar cualquier tipo de arrogancia. El derecho internacional fue y sigue siendo controvertido en Europa. Así los partidos de extrema derecha en Europa están sustituyendo el derecho internacional por la idea de la coexistencia de grandes grupos culturales, cada uno con sus propios centros de poder. La proclamación por parte de la neo-derecha de una política de zonas imperiales de influencia puede inspirarse en importantes corrientes de la filosofía europea. Hegel ya había sustituido la doctrina del derecho internacional de Kant por una filosofía imperial de la historia del espíritu absoluto. Hacia 1900 numerosas filosofías se burlaban del derecho internacional como una utopía ilusoria o como una tapadera ideológica de las relaciones de poder imperiales existentes. La política de zonas de influencia imperial condujo en última instancia a la catástrofe de la Primera Guerra Mundial. Solo a partir de 1918 y de la victoria sobre el régimen nazi se reavivó en Europa la conciencia del derecho internacional.

Y en el presente, ciertamente, los Estados occidentales, especialmente Estados Unidos, como demuestran las numerosas intervenciones en América Latina y, sobre todo, la guerra de Irak, violan reiteradamente el derecho internacional. Pero entretanto la política de zonas de influencia imperial ya no es monopolio de Occidente. Por el contrario, en los conflictos geopolíticos actuales, las potencias regionales del Sur Global también aplican abiertamente una política de zonas de influencia imperial sobre la base de una política de identidad antioccidental. En Rusia, la política imperial se basa en la ideología euroasiática, cuyas raíces se encuentran en el movimiento eslavófilo del siglo XIX. Para la Iglesia Ortodoxa Rusa, pilar ideológico del régimen de Putin, las fronteras de Rusia no se encuentran dentro de las fronteras del Estado ruso. Desde esta perspectiva, Rusia permitió la supresión violenta del movimiento democrático en Bielorrusia y lanzó una guerra de agresión contra Ucrania, que debe ser devuelta al territorio ruso como una provincia

renegada y “rusificada” de nuevo tras una occidentalización artificial. China ocupó y sinicizó el Tíbet a mediados del siglo XX; hoy los uigures están siendo sinicizados en campos de reeducación. China también ha apoyado –junto con Rusia– al régimen militar de Myanmar. Desde la revolución de 1978, Irán ha llevado a cabo una política ofensiva de zonas imperiales de influencia mediante movimientos militares en Irak, Líbano y Yemen luchando por la hegemonía en el Oriente Medio con Arabia Saudí.

La nueva constelación geopolítica también refleja en parte la historia de la expansión imperial de principios de la era moderna. La conquista de los pueblos amerindios no fue más que una expansión espectacular entre otras. Entre el siglo XVI y XVIII el imperio otomano realmente consolidó su dominio sobre el Medio Oriente, Europa Sudoriental y el Magreb. En esta época China duplicó bajo la dinastía manchú el territorio de su imperio y los zares de Rusia ampliaron su reino hasta el mar pacífico. Esto significa que el periodo comprendido entre los siglos XVI y XVIII seguía siendo un mundo multipolar entre imperios rivales, porque el inicio del dominio global de Europa no está más marcado por el año de 1492 sino por la Revolución Industrial de principios del siglo XIX.

Con este trasfondo histórico, los conflictos actuales pueden situarse en un contexto más amplio. Tras la traumática experiencia de verse amenazada por las potencias europeas y Japón en los siglos XIX y XX, China intenta defender las fronteras del imperio que creó en el siglo XVIII. Rusia, por su parte, intenta restablecer su antiguo poder imperial tras el colapso de la URSS. Las aspiraciones independentistas de los pueblos de Europa del Este –la República Checa, Hungría, Polonia, Rumania, Ucrania, los países bálticos y otros– representan, por tanto, un proceso de descolonización frente al imperialismo ruso. Como numerosos Estados de Europa del Este son ahora miembros de la OTAN y los Estados occidentales apoyan a Ucrania, importantes movimientos y regímenes del Sur Global –paradójicamente de acuerdo con la extrema derecha en Europa–

apoyan la lucha de Ucrania no como una lucha por la liberación, sino como una política imperialista de la OTAN.

Esta interpretación puede ser plausible basándose en la experiencia histórica de América Latina, que ha sido víctima de la política imperialista estadounidense durante más de cien años. En este punto, sin embargo, debemos recordar una vez más los límites del *locus enuntiationis*. A pesar de la historia de victimización, la perspectiva latinoamericana también es limitada. Porque los Estados de Europa del Este tienen su propia historia de victimización, a saber, las décadas de represión del estalinismo en la URSS –esta es su experiencia histórica particular– y por ello se han adherido voluntariamente a la OTAN. De forma similar, los gobiernos de izquierdas de América Latina después de la Segunda Guerra Mundial buscaron el apoyo de la URSS contra la política imperial de los Estados Unidos, aunque la URSS utilizó la fuerza militar para reprimir su política imperial contra los levantamientos de Berlín (1934), Budapest (1956) y Praga (1968).

Los regímenes poscoloniales de América Latina y África niegan en principio la idea del derecho internacional. Sin embargo, como ha demostrado una mirada a Dussel, Mignolo y Mbembe, la idea del derecho internacional se sitúa genealógicamente desde el principio en el contexto del colonialismo europeo. Tampoco en el concepto de transmodernidad de Dussel puede encontrarse una filosofía positiva del derecho internacional depurada de elementos coloniales. La omisión tácita del derecho internacional, que seguía siendo la piedra angular de la filosofía política de Kant, no es solo una laguna teórica, sino también un caldo de cultivo para las autocontradicciones ideológicas en la praxis política.

En general, el mundo multipolar del presente parece ser un lugar para la multiplicación de las autocontradicciones ideológicas. Las contradicciones de Occidente –proclamaciones de derechos humanos y derecho internacional, por un lado, alianzas con

dictaduras y violaciones del derecho internacional por intereses económicos, por otro— han sido objeto de crítica durante mucho tiempo por parte de los movimientos poscoloniales, pero también por parte de la sociedad civil de la propia Europa. En Europa, por ejemplo, hubo una fuerte solidaridad de la sociedad civil con los movimientos de liberación de Vietnam, Sudáfrica —incluso políticos europeos visitaron a Nelson Mandela en la cárcel— y América Latina, especialmente en los inicios de la revolución sandinista en Nicaragua.

En el mundo multipolar, sin embargo, las autocontradicciones ideológicas ya no son monopolio europeo. Bajo el hechizo de la anacrónica dicotomía "Occidente capitalista vs. Sur Global", algunos regímenes poscoloniales de izquierda del llamado Sur Global, especialmente de América Latina, han establecido alianzas con Rusia e Irán, que justifican sus políticas de zonas de influencia imperial y de represión interna con una ideología nacional-conservadora de base religiosa, en la que no solo se reprimen con toda contundencia las libertades políticas, es decir, cualquier oposición, sino también los movimientos por los derechos de las mujeres, los derechos de las minorías y los derechos de las minorías sexuales⁶.

En consecuencia, llego a la siguiente conclusión: la transmodernidad de Dussel dibuja un mundo multipolar, pero en el que los ideales políticos de la ilustración europea se transforman críticamente. Sin embargo, en el mundo multipolar actual todos los estados y movimientos políticos se enfrentan a la disyuntiva de elegir

⁶ Incluso en el conflicto entre Israel y Hamás, apenas hay actores que no estén enredados en contradicciones. Europa y Estados Unidos han reaccionado demasiado tarde ante las violaciones del derecho internacional humanitario por parte de Israel. Sudáfrica ha presentado una acusación contra Israel por la guerra de Gaza ante el Tribunal Internacional de Justicia —esto es un signo positivo para el reconocimiento del derecho internacional—, pero al mismo tiempo Sudáfrica ha realizado maniobras militares conjuntas con Rusia tras el inicio de la guerra de agresión contra Ucrania, lo que resta credibilidad a las críticas contra Israel.

entre un orden mundial basado en el derecho internacional, que sin duda debe seguir desarrollándose, y una política de zonas de influencia imperial. Las líneas de frente entre los modelos alternativos de un orden político mundial ya no discurren entre "Occidente" y el Sur Global, sino a través de todas las regiones del globo. La extrema derecha europea desprecia el derecho internacional tanto como algunos regímenes del Sur Global. Por esta razón, al igual que las ideologías de dominación de la modernidad europea, las ideologías imperialistas de otras potencias del mundo multipolar actual también deben convertirse en objeto de un discurso crítico poscolonial verdaderamente global.

Más bien, la transmodernidad surge a través de movimientos de liberación o movimientos de la sociedad civil desde abajo comprometidos tanto con una economía justa y solidaria como con las libertades políticas. Ciertamente, los compromisos estratégicos son inevitables en política internacional. Desde esta perspectiva, los Estados BRICS intentan construir una alternativa al dominio de las naciones industrializadas occidentales en la esfera económica. Sin embargo, las cuestiones de las libertades políticas, que también están en el centro del principio formal de la ética de Dussel, no deben convertirse en algo despreciable o un lujo superfluo. Por lo tanto, la transmodernidad no puede ser realizada por los regímenes autoritarios como Rusia, China, Irán y sus aliados de la extrema derecha en Europa, sino más bien que estos gobiernos reflejan el amanecer de una nueva era totalitaria. El pensador indio Amartya Sen advirtió recientemente, no sin razón, de una "pandemia de autoritarismo" en el mundo global.

En lugar de las alianzas entre los regímenes poscoloniales de izquierda con los mulás de Irán y Putin, la transmodernidad crece por diálogos y redes de solidaridad de los movimientos de la sociedad civil de Europa y América Latina, por ejemplo, con los movimientos democráticos de oposición en Irán, especialmente con los movimientos de mujeres y de la juventud, y en Rusia, con algunos de

cuyos representantes que tienen que vivir en el exilio, al igual que con otros movimientos sociales y democráticos en el mundo global. Y, por último, pero no por ello menos importante, el diálogo intercultural global de filosofías es un elemento esencial de la transición a la transmodernidad, que Dussel promovió con increíble energía durante muchas décadas como casi ningún otro pensador.

Referencias bibliográficas

Anghie, Antony (2004). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Auat, Alejandro (2020). Geocultura, situacionalidad, y opción descolonial. La filosofía latinoamericana y la encrucijada del siglo XVI. En: P. Meschini y L. Paolicchi (Eds.), *Discursos y políticas de la descolonialidad* (pp. 39-49). Mar de la Plata: EUEDEM.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cavallar, Georg (2002). *The Right of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*. Aldershot: Ashgate.

Chakrabarty, Dipesh (2008). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. (New Edition). Princeton: Princeton University Press.

Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. (Cuarta edición corregida).

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, Enrique (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta.

- Dussel, Enrique (2012). Cinco tesis sobre el populismo Enrique Dussel". En: Márquez Restrepo, M.L., et al. (eds.). *El eterno Retorno del populismo en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 159-180
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2022). *Política de la Liberación: Volumen III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta.
- Levy, Gustavo (2018). *La filosofía en México en el siglo XX: un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. México: Secretaría de Cultura.
- Habermas, Jürgen (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. (2 vol.). Berlin: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*. (Traducción de J. V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Ned Ediciones.
- Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ortega y Gasset, José (1983). Las Atlántidas [1924]. En J. Ortega y Gasset, *Obras completas*. (Vol. III, pp. 283-316). Madrid: Alianza.
- Scheler, Max (1960). Die Wissensformen und die Gesellschaft. En M. Scheler (Ed.), *Gesammelte Werke VIII*. Bern, Munich: Franke Verlag. (Segunda edición).
- Schelkshorn Hans (1992). *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Schelkshorn Hans (1997). *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi.
- Schelkshorn, Hans (2018). La gigantomaquia sobre Europa: Enrique Dussel y las interpelaciones del monólogo europeo sobre la modernidad. En: J. G. Gandarilla Salgado y M. Moraña (Eds.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. (pp. 261-282). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schelkshorn, Hans (2022). Treinta años de diálogo norte-sur. Una retrospectiva narrativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revistainternacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 27(99), 1-9.
- Schelkshorn, Hans (2024). *Rethinking European Modernity. Reason, Power and Coloniality in Early Modern Thought*. Bloomsbury: London.
- Schmitt, Carl (1995). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Thumfahrt, Johannes (2012). *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie: Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*. Berlin: Kadmos.

Valéry, Paul (2016). La Crise de l'esprit [1919]. En P. Valéry, *Œuvres. (Tomo I, pp. 695-710)*. (Edición, presentación y notas de M. Jarrety). París: Librairie Générale Française (La Pochothèque).

Vitoria, Francisco de ([1538-1539] 1967). *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*. (Edición de L. Pereña). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Hans Schelkshorn

Director del Instituto de Filosofía Intercultural de la Religión, Universidad de Viena, Austria. Ha realizado estudios de Teología y Filosofía en Viena y Tubinga; donde se recibió de Doctor en Teología (1989), Doctor en Filosofía (1994) y ha alcanzado su habilitación (2007) en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena. Presidente de la Sociedad Vienesa de Filosofía Intercultural y coeditor de *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren (Polylog. Revista para la filosofía intercultural)*. Entre sus principales intereses de investigación se encuentran: las teorías de la modernidad, la filosofía intercultural (enfocada en especial en la filosofía latinoamericana), la filosofía de la religión y la filosofía práctica.

De 1989 a 1997 tuvo participación en el diálogo entre la ética de la liberación (Enrique Dussel) y la ética del discurso (Karl-Otto Apel) y en el diálogo Norte-Sur organizado por Raúl Fornet-Betancourt.

Es autor de numerosos trabajos publicados, entre ellos se puede mencionar: *Ética de la liberación. Introducción a la filosofía de Enrique Dussel / Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels* (Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1992); *Discurso y liberación. Estudios sobre la ética filosófica de Karl-Otto Apel y Enrique Dussel / Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (Rodopi: Amsterdam-Atlanta, 1997); *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009) / *Rethinking European Modernity: Reason, Power and Coloniality in Early Modern Thought* (London: Bloomsbury Academic, 2024).