



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091134
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Treinta años de diálogo norte-sur. Una retrospectiva narrativa¹

Thirty years of North-South dialogue. A narrative retrospective

Hans SCHELKSHORN

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

johann.schelkshorn@univie.ac.at

Universidad de Viena, Austria

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7091134>

RESUMEN

El presente artículo proviene del discurso del autor en la conferencia del aniversario del diálogo filosófico Norte-Sur. Se hace un recorrido histórico de los 30 años del desarrollo, de lo que actualmente sería, la filosofía intercultural. Desde el diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, hasta Raúl Fornet-Betancourt, al cual se dedica este discurso.

Palabras clave: historia; intercultural; discurso.

ABSTRACT

This article is taken from the author's speech at the anniversary conference of the North-South philosophical dialogue. It is a historical review of the 30 years of the development of what today would be intercultural philosophy. From the dialogue between Karl-Otto Apel and Enrique Dussel, to Raúl Fornet-Betancourt, to whom this speech is dedicated.

Keywords: history; intercultural; speech.

Recibido: 17-05-2022 • Aceptado: 24-08-2022

¹ Traducción de mi discurso en la conferencia de aniversario del diálogo filosófico Norte-Sur publicado en: Hans Schelkshorn, *Dreißig Jahre Nord-Süd-Dialog. Ein narrativer Rückblick*, in: Raúl Fornet-Betancourt (ed.) *eligionen als Lebens- und Denkformen/Religions as Ways of Life and Thinking/Religiones como Formas de Vida y de Pensamiento. Dokumentation des XIX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Aachen: Verlagshaus Mainz 2020, pp. 79-90



INTRODUCCIÓN

Debido a mi participación – desde el primer encuentro en Friburgo de Brisgovia – en las conferencias del diálogo filosófico Norte-Sur, es decir, por haber sido en cierto modo “testigo histórico”, fui invitado por Raúl Fonet-Betancourt a escribir una retrospectiva narrativa. Con mucho agrado he aceptado su invitación, aun cuando, no pudiendo limitar mi narrativa a lo episódico, me vea obligado a recurrir a la gran narrativa de la filosofía, es decir, la reflexión sobre la modernidad.

Antes de abordar diversas estaciones y temas del diálogo Norte-Sur, quisiera primeramente expresar mi más profunda gratitud al espíritu rector de los encuentros, Raúl Fonet-Betancourt, quien con el diálogo Norte-Sur ha realizado un trabajo pionero en el más amplio sentido de la palabra, en el que se han construido a lo largo de más de treinta años innumerables puentes entre investigadores, investigadoras e instituciones de todos los continentes. Lo digo basado en mi propia experiencia. Ya desde la segunda conferencia del programa de diálogo, que dio lugar en la Ciudad de México, tuve la oportunidad de conocer numerosos y numerosas colegas de Latinoamérica, con quienes intercambio ideas filosóficas y mantengo un vínculo de amistad hasta la fecha. Aun cuando ya desde años atrás me había ocupado de la filosofía latinoamericana, fue hasta los primeros encuentros “en el lugar” que logré por vez primera sumergirme en el *pensamiento latinoamericano*. Una experiencia que desencadenó un descentramiento irreversible en mi pensamiento. Desde entonces percibo con dolor las barreras eurocéntricas de algunos temas y debates de la filosofía europea. En otras palabras, me convertí de repente en un extraño al interior de mi propia comunidad académica.

Además, Raúl Fonet-Betancourt no solo ha construido con el diálogo Norte-Sur una red de trabajo filosófico intercontinental, sino también ha introducido un nuevo capítulo en la historia de la filosofía de la historia. El diálogo Norte-Sur constituyó ya desde su primera fase de 1989 a 1997, en la que el diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel pasó a ocupar el centro de la atención, toda una novedad histórico-filosófica. Pues nunca se había confrontado una filosofía europea con una filosofía americana en un proceso de diálogo por años bajo condiciones de igualdad.

El mutismo intercontinental reinante no era ninguna casualidad. Pues mientras que la filosofía europea, pese a todas sus ambivalencias, ha procurado un cierto proceso de intercambio con el “Oriente” desde el siglo XIX hasta la fecha, continuaron siendo Latinoamérica - junto con África - hasta hace poco tierra incógnita en las historias de la filosofía europea. Bajo la influencia de la filosofía hegeliana de la historia, de la que la filosofía postidealista apenas pudo librarse, continuó Latinoamérica hasta el siglo XX siendo considerada por la filosofía europea simplemente como un continente no filosófico. Dado que el espíritu absoluto se desplaza de Este a Oeste, concretamente de China a Berlín, carece Latinoamérica de un “lugar” en la historia universal desde la óptica hegeliana. Y dado que la historia mundial y la historia de la filosofía son inseparables para Hegel, tampoco puede existir, en consecuencia, ninguna historia de la filosofía latinoamericana, a menos que se trate de la expresión de una idea ya contenida en el espíritu europeo. La vida espiritual en América es – según el famoso veredicto de Hegel – solo un “Widerhall der Alten Welt (el eco del Mundo Antiguo)” (Wilhelm Hegel: 1986, p.114). Por este motivo, Hegel no puede dejar de reconocer el hecho de que la filosofía europea misma desde el siglo XVI haya emigrado y haya intentado echar raíces en el Sur de América.

DESARROLLO

La filosofía europea llegó a América, en efecto, sirviendo a los intereses de los poderes ibéricos, pero logró desarrollar al mismo tiempo y en medio de sus embrollos ideológicos con el poder colonial, asombrosas perspectivas críticas en el “Nuevo Mundo” del siglo XVI. Solo por mencionar algunos ejemplos: Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún rompen ya desde el siglo XVI con la lógica del pensamiento imperial-cristiano. En el siglo XVIII critica la filosofía latinoamericana y el discurso racista de las filosofías ilustradas. Los grandes filósofos naturalistas del siglo XVIII, en particular de Buffon y de Pauw, describen América como un continente geológicamente joven, es decir, inmaduro. El desfavorable clima húmedo propicia el

surgimiento de una fauna y una flora inferiores, en la que solo animales y seres humanos degradados pueden sobrevivir. Además, según de Pauw incluso los mismos europeos decaen, víctimas de una degeneración racial, cuando son expuestos por largo tiempo al clima americano.

Las doctrinas mismas de Buffon y de Pauw fueron asimiladas por las cúspides de la filosofía ilustrada alemana, en particular por Kant y Hegel¹. Por el contrario, Francisco Clavijero, un jesuita de México, desarrolló una crítica sin miramientos del racismo de la Ilustración. En su obra *Historia antigua de México* (1781) presenta Clavijero, quien personalmente dominaba la lengua de los aztecas, un amplio panorama de las culturas indígenas de Mesoamérica. Además, Clavijero rechazó de manera contundente el reproche de de Pauw acerca de la degeneración de los europeos en América, el cual en última instancia ponía en duda su propia identidad como sujeto científico. "Si Pauw hubiera escrito sus Investigaciones filosóficas en América, podríamos sospechar la degeneración de la especie humana bajo el clima americano" (Clavijero, 1991, p. 503). La resonancia de la obra de Clavijero no tuvo, sin embargo, ningún efecto visible en la Ilustración europea. Solo Alexander von Humboldt supo valorar los estudios de Clavijero profundizándolos con investigaciones propias realizadas en aquellas regiones. Hegel, en cambio, no tuvo conocimiento ni de Clavijero ni de Humboldt, pese a que este último impartía cursos en aquel tiempo – al igual que Hegel – en Berlín.

También en el siglo XX permaneció oculta la filosofía latinoamericana como en una densa niebla que solo algunas veces permitió pasar algunos rayos de luz. Así, presentó Francisco García una ponencia sobre las corrientes filosóficas contemporáneas en América en 1908 en Heidelberg. En el período entre guerras lograron introducirse intelectuales latinoamericanos en foros de diálogo internacional. José Carlos Mariátegui fue miembro del grupo Clarté. Alfonso Reyes participó en las charlas de la "Société des esprits". En 1930 presentó Coriolano Alberini en Alemania destacadas ponencias sobre la filosofía alemana en Argentina. Después de la Segunda Guerra Mundial volvió la filosofía latinoamericana nuevamente a pasar desapercibida tanto por lado del pensamiento europeo como del norteamericano².

En este trasfondo resulta claro el significado histórico del programa de diálogo de la filosofía de la liberación latinoamericana y de la ética del discurso de Karl-Otto Apel. El diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel representa un giro crucial en la precaria historia del pensamiento latinoamericano con el pensamiento europeo. Al mismo tiempo, sin embargo, continuaron presentes de manera clandestina la exclusión y el menosprecio por siglos del pensamiento latinoamericano por parte de la filosofía europea. Dos observaciones al respecto:

Como dije anteriormente, el programa de diálogo inició en diciembre de 1989 en Friburgo. En aquél entonces, recién titulado como doctor, peregriné a Friburgo con el fin de conocer personalmente a Enrique Dussel, cuya ética de la liberación había tratado de manera detallada en la tercera parte de mi disertación³. Karl-Otto Apel presentó en su ponencia a la ética del discurso como una ética global de la responsabilidad basada en una transformación postmetafísica de la filosofía trascendental kantiana (Apel, 1990). Dussel, por el contrario, puso a la ética del discurso en su totalidad bajo sospecha de ideología (Dussel, 1990). Al hablar de una "historia universal de la humanidad fundamentalmente posibilitada por la cultura occidental" (Dussel: 1990, p. 76). Apel hacía caso omiso de la milenaria era colonial de manera sistemática⁴. La intención

¹ Véase al respecto: Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle Paris 1749-1788*; Cornelis de Paw, *Recherches philosophiques sur les Americaines*, London 1771. Véase también al respecto: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *Werke* 12, p. 107, lugar en el que se le atribuye a Oceanía una "inmadurez física".

² Véase al respecto: Eduardo Mendieta, Introduction, en: Eduardo Mendieta, *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*, Bloomington/ Indianapolis 2003, p. 1: "one of the most amazing things about the bibliographical work on philosophy published in English over the last decade or so is its utter silence about Latin American philosophy and philosophers." ["una las cosas más asombrosas del trabajo bibliográfico sobre filosofía publicada en inglés a lo largo de la última década, es su total silencio acerca de la filosofía latinoamericana y de los filósofos latinoamericanos."]

³ Publiqué esta parte de mi disertación tras la "autorización" personal de Dussel: Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

⁴ Dussel hace referencia aquí a Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt am Main 1973, p. 263

emancipadora de la pragmática trascendental apeliana debía de radicalizarse mediante una praxis liberadora basada en una economía trascendental.

En la discusión sobre la ponencia de Dussel, Apel ubicó de manera espontánea a la ética de la liberación en la así llamada parte B de su ética del discurso, en la cual se tratan asuntos relacionados con la aplicación histórica del principio discursivo. Lo que significa que la ética del discurso se encargaría, según Apel, del problema de la fundamentación, mientras que a la ética de la liberación le correspondería, por el contrario, la aplicación regional de la moral de principios en el contexto latinoamericano. Esta división del trabajo, en la que la filosofía europea busca mantener su monopolio, por lo menos en el plano de la abstracta ética de principios, tropezó al principio con un consternado extrañamiento y finalmente con un vehemente rechazo por parte de Dussel. Ya que, si bien Dussel desarrolló la ética de la liberación en los años setentas como una ética sensible a su contexto⁵, ésta se comprendía a sí misma y al mismo tiempo como una ética universal que inspirada por las teorías de la dependencia criticaba con todo rigor las asimetrías de poder globales. Una crítica a los universalismos imperialistamente distorsionados es, sin embargo, únicamente posible – de ello estuvo Dussel siempre consciente – por medio de una ética universalista⁶. Un proyecto en el que Dussel reelaboró de manera creativa en los años setenta temas centrales de Lévinas, más tarde de Marx y posteriormente al diálogo con Apel también de la ética discursiva. Esto significa que los retos de la modernidad exigen – al respecto coincidieron Apel y Dussel – una ética global. El diálogo de la ética latinoamericana de la liberación con la ética discursiva fue por ello una disputa sobre las posibilidades, límites y principios de una ética global. Disenso reinó únicamente en torno a la pregunta de cómo podría fundamentarse una ética universalmente válida.

El diálogo entre Apel y Dussel marcó – pese a todas las deficiencias que no deberían de guardarse en silencio – un nivel de reflexión hasta la fecha significativo para una filosofía intercultural. Ya que la filosofía intercultural no debería de agotarse en un “grato” intercambio de diversas perspectivas mundiales, en las que las relaciones de poder en la modernidad global sean subestimadas o pasadas por alto. El diálogo de la ética discursiva con la ética de la liberación también se distancia claramente de los actuales discursos post- y decoloniales que tienden abiertamente a desacreditar, desde una perspectiva teórica de poder, toda forma de pensamiento uni-versalista, incluyendo la pregunta misma por criterios éticos universalmente válidos.

La filosofía intercultural – también lo demuestra de manera notable el diálogo entre Apel y Dussel – es eminentemente una disputa en torno a la Modernidad global. Apel reacciona en torno a las consecuencias y efectos colaterales de la civilización técnico-científica. Dussel reacciona, por el contrario, en torno al abismo social que divide a la sociedad mundial. A partir de este trasfondo resultan comprensibles las diversas estrategias de fundamentación que – como he intentado mostrarlo – no deben de excluirse mutuamente y muy bien podrían complementarse⁷.

En segundo lugar, quisiera ilustrar el modo como las relaciones de poder de la modernidad global influyen de manera profunda los discursos interculturales a partir de un episodio aparentemente sin importancia que tuvo lugar durante el quinto evento del diálogo Norte-Sur en Eichstätt (2.-6. 4. 1995). En la discusión sobre su ponencia en Eichstätt, Dussel puso de relieve que la filosofía de la liberación, pese a su terminología europea, seguía siendo al mismo tiempo incomprensible para los europeos. Ya que, si bien la filosofía latinoamericana retoma, por un lado, numerosas corrientes de la filosofía europea, también les añade, por otro lado, nuevas connotaciones semánticas a partir de las respectivas experiencias propias e historias discursivas. Con este problema me topé yo mismo hace algunos años, una y otra vez, en mi confrontación con las filosofías latinoamericanas. Por una parte, como lector europeo me resultaban las

⁵ Los dos primeros tomos de los cinco en su totalidad de la ética de la liberación publicados por Dussel en los años setenta llevaron por ello como título: Para una ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires 1973 (Nota de H.Sch.).

⁶ Ante la “ocupación” del ámbito universal por las potencias imperiales es – como ya había hecho mención en su ética José Vasconcelos, uno de los filósofos mexicanos más significativos de la primera mitad del siglo XX – la reflexión retrospectiva sobre del contexto latinoamericano el ineludible desvío hacia la búsqueda de una ética universalmente válida. Véase al respecto: José Vasconcelos, Ética, México 21939, p. 9-56.

⁷ Véase al respecto: Hans Schelkshorn, Diskurs und Befreiung. Studien zu philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, Atlanta-Amsterdam 1997.

terminologías y conceptos plenamente familiares, por otra parte, me acompañaba seguido el vago presentimiento de no haber comprendido cabalmente aspectos cruciales de la argumentación. Fue hasta el momento en el que empecé yo mismo a sumergirme en la historia de la filosofía latinoamericana que logré tomar conciencia del hecho de que Dussel y otros representantes del pensamiento latinoamericano no solo hacían referencia a la filosofía europea, sino que seguido hacían referencia también a la historia de la filosofía latinoamericana, una historia que hasta ese momento me era completamente desconocida.

En la discusión de Eichstätt de 1995 un participante europeo se sintió indignado por la afirmación de Dussel sobre la “necesaria incomprendibilidad” de la filosofía latinoamericana. La filosofía busca sin embargo –en ello residía su objeción– siempre un acuerdo. Aun cuando no siempre sea posible lograr una comprensión adecuada, la filosofía no puede renunciar de antemano al intento de una comprensión. Además, todos aquellos o aquellas, que como Dussel se empeñen en la incomprendibilidad de su pensamiento para otros, demuestran con esa actitud que han dejado, en última instancia, de hacer filosofía.

La afirmación “¡Esto ya no es más filosofía!” tuvo el efecto de un atentado explosivo en Dussel, quien totalmente paralizado dirigió su mirada fija a los colegas europeos atravesándolos hasta en los huesos. Esta escena, que, por supuesto no fue conservada en ninguna grabación de la documentación, tiene, sin embargo, un significado simbólico que no habría de subestimarse. Ya que la pregunta, de si el pensamiento de Dussel es realmente filosófico, toca una herida desde hace mucho tiempo latente y extremadamente dolorosa de la filosofía latinoamericana.

Para entender esto, debemos echar una mirada breve en la historia de la filosofía latinoamericana. La filosofía latinoamericana ha negado, en medio de todas sus aspiraciones por autonomía espiritual, su propia historia. Bajo la influencia del veredicto de Hegel de ser “eco del Mundo Antiguo” estaba muy difundida la convicción en Latinoamérica de que la investigación y la apropiación crítica del propio pensamiento histórico no valían la pena. Fue a partir de la Segunda Guerra Mundial, justo cuando Europa pierde definitivamente la hegemonía mundial, que la filosofía latinoamericana, más exactamente la “historia de las ideas”, dirige su atención, esta vez de manera decidida, a su propia historia⁸.¹² Bajo la supervisión de Leopoldo Zea se elaboró la historia de la filosofía de manera sistemática en un proyecto de investigación continentalmente vinculado en numerosos países. En medio de la auto apropiación colectiva de la propia y por largo tiempo silenciada historia del pensamiento, cuestionó Augusto Salazar Bondy, quien también había publicado estudios significativos sobre la filosofía de la historia peruana, no obstante, la autenticidad de la filosofía en Latinoamérica de manera radical. La filosofía latinoamericana había sido –según Augusto Salazar Bondy en su escrito ¿Existe una filosofía de nuestra América? (1968) – permanentemente una apología del poder colonial y neocolonial y finalmente no había logrado echado raíz alguna en el suelo americano. La respuesta de Leopoldo Zea, rector espiritual de la “historia de las ideas”, no tardó mucho en manifestarse. Sin negar las confusiones ideológicas, Zea defendió en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) a la filosofía latinoamericana que no se limitaba meramente a reproducir las estructuras de poder (neo-)coloniales y que, partiendo siempre de nuevos impulsos, rompía constantemente con ellas. En la réplica de Zea a Salazar Bondy hay un aspecto que hasta la fecha a mí también como filósofo europeo me ha puesto a pensar. Según Zea, el propio escepticismo en la filosofía latinoamericana implica una duda en la plena capacidad racional de los seres humanos en Sudamérica, una duda que tal y como Zea mismo lo pone de relieve, se remonta hasta el siglo XVI. Ya que en el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas pusieron los europeos a discusión si y, en caso afirmativo, hasta qué medida, los pueblos amerindios eran seres dotados de razón. La duda en la humanidad de los pueblos indígenas del así llamado “nuevo mundo” fue extrapolada según Zea a partir de la segunda mitad del siglo XVIII también a los criollos, cuyas demandas de igualdad de derechos en el imperio español fueron objeto de estricto rechazo, tanto por los simpatizantes de la monarquía como por los republicanos. Desde entonces se sintieron los criollos, como subraya Zea, también como humanos de segunda clase.

⁸ Véase al respecto: Hans Schelkshorn, *Widerhall der Alten Welt oder ein verpflanzter Baum? Zur Debatte über die Geschichte der Philosophie im südlichen Amerika im 20. Jahrhundert*, en: Rolf Elberferld (ed.), *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*, Hamburg 2017, p. 65-95.

En la pregunta planteada más bien de manera casual por el colega europeo en Eichstätt, se ponía de manifiesto para Enrique Dussel – y esto debería de quedar claro en este corto excurso – un cuestionamiento milenario del pensamiento latinoamericano; un cuestionamiento que no únicamente en el diálogo de Apel y Dussel, sino también en el diálogo filosófico Norte-Sur constituyó, en general, un contenido oculto difícil de captar que – a pesar de que no pudo ser documentado de manera directa en las publicaciones – influyó discursos enteros.

Desde mediados de la década de los noventa, Raúl Fonet-Betancourt transformó el diálogo filosófico Norte-Sur en un discurso global sobre la Modernidad con el fin de entablar un diálogo entre las filosofías de todas las regiones del mundo. Como fue el caso del diálogo entre Apel y Dussel, las conferencias fueron celebradas no únicamente en Europa, sino también de manera regular en países del sur global como, por ejemplo, en Chennai/India en 2007.

El cambio del “locus enuntiationis” tiene justamente un significado para los filósofos y las filósofas europeos que no habría de subestimarse. Ya que el encuentro en “lugares” fuera de Europa hace tomar consciencia inmediata de las condiciones materiales de la filosofía – condiciones que con frecuencia pasan desapercibidas por la filosofía académica europea o son subestimadas en su relevancia. Además, el diálogo filosófico Norte-Sur organizado por Raúl Fonet-Betancourt ha rebasado también las fronteras de la filosofía académica. Al respecto quisiera destacar la conferencia de 2014 en la Universidad de la Tierra, el centro cultural de los Zapatistas en San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México), que hizo posible, más allá de la mirada etnológica, un encuentro directo con el pensamiento de tradiciones indígenas. La problematización de la filosofía académica puede también vincularse con tradiciones europeas, en particular con la filosofía existencialista, pero también con ciertas corrientes del marxismo. Ya que las corrientes de pensamiento desde Schopenhauer pasando por Kierkegaard hasta llegar a Sartre y Camus convergen, más allá de sus respectivas diferencias, en la pregunta: ¿Con qué filosofía podemos vivir o por lo menos minimizar nuestra complicidad con la injusticia social? En este trasfondo es el diálogo Norte-Sur un correctivo significativo frente a la filosofía académica hegemónica, en la que la calidad del pensamiento está subordinada a rigurosos criterios cuantitativos (rankings anónimos, número de publicaciones, etc.).

CONCLUSIONES

Llego al final de mi narrativa. Treinta años de diálogo Norte-Sur son, sin duda, un motivo para celebrar. Treinta años en un programa de diálogo tan único no transcurren sin dejar huella. Un aniversario es siempre una oportunidad para revisiones y reorientaciones. A partir de este trasfondo, quisiera concluir con una observación sobre la reestructuración de las relaciones de poder que me parece importante tomar en cuenta para futuros procesos de diálogo.

El diálogo Norte-Sur surgió bajo la oscura sombra del dominio imperial europeo que a partir de 1945 se trasladó a Estados Unidos de Norteamérica. La hegemonía geopolítica de Europa o del Occidente ha condenado desde el siglo XIX a numerosas regiones del mundo a una inhumana lucha de supervivencia política, económica y cultural. Incluso China, cuya historia se remonta a más de 3000 años de antigüedad, se vio expuesta a lo largo del siglo XX a la amenaza de ser dividida por potencias europeas y por Japón, es decir, al peligro de desaparecer del escenario mundial. En este trasfondo, la idea de una sociedad mundial policéntrica, tal y como lo sugiere Enrique Dussel, entre otros, con el concepto de “transmodernidad”, constituye el marco de referencia casi obligado para filosofías interculturales en general y para el diálogo Norte-Sur en particular. En este contexto se encuentra la filosofía europea, como es natural, bajo sospecha general de complicidad con estructuras de poder imperiales. Una sospecha expresada con toda claridad por Enrique Dussel ya desde en la primera conferencia en 1989. Sin embargo, Dussel por lo menos mantuvo siempre a la vista, a lado del mito victimario imperial, también el potencial emancipador de la modernidad.

Teóricos y teóricas de-coloniales como Walter Mignolo amenazan, en cambio, con reducir a la modernidad europea en su totalidad al colonialismo⁹.

No es en absoluto mi intención subestimar el peligro del imperialismo europeo. La expansión imperialista es indudablemente un factor constitutivo de la génesis de la Modernidad, un factor que sigue vigente en muy diversas dimensiones de las relaciones de poder de la sociedad mundial global. Sin embargo, sigue abierta la pregunta acerca del papel que la filosofía europea en un futuro diálogo Norte-Sur podría y debería de asumir. Ciertamente es y será una tarea urgente de las filosofías europeas abrirse sin reserva alguna a las diversas tradiciones de pensamiento del Sur global. La filosofía europea tiene más de un siglo de rechazo discursivo – sin duda un síntoma de arrogancia imperial – por compensar.

No obstante, me parece que la filosofía europea misma tiene hoy en día una contribución que aportar al discurso global sobre la modernidad. Ya que la filosofía europea ha desarrollado, en medio de un furor imperial histórico único, también un potencial crítico que ha inspirado hasta ahora luchas sociales a nivel mundial. En el siglo XVI aportaron Francisco de Victoria y Las Casas el fundamento del derecho de las naciones y de la idea de una ética global de la responsabilidad. De Hobbes a Kant ha diseñado la filosofía europea la compleja construcción de un estado de derecho democrático basado en derechos humanos, que, pese a todos sus flancos débiles y distorsiones racistas, pertenece, no obstante, a lo mejor que la filosofía europea ha podido hasta ahora llegar a concebir. No por pura casualidad luchan hoy en día hombres y mujeres por los derechos humanos y por un estado democrático. Sé que Europa, justamente en asuntos de derechos humanos y democracia, se ha hecho al mismo tiempo culpable de una imperdonable hipocresía y que continúa haciéndose culpable de ello, lo que con razón es puesto en evidencia, sin miramiento alguno, por la moderna crítica decolonial. Por ello, nos confrontamos con la pregunta, de si una filosofía desacreditada por el colonialismo e imperialismo estaría en condiciones o no, de hacer una aportación constructiva en el diálogo global de las filosofías.

Yo abogaría por una cautelosa afirmación, no solo por razones intrafilosóficas, sino también por razones políticas. Ya que la situación geopolítica se ha transformado de manera masiva en los últimos treinta años. La visión conjurada por largo tiempo en discursos interculturales de una sociedad global policéntrica se ha convertido mientras tanto en una realidad. Sobre todo, China ha vuelto a colocarse de manera decisiva en el centro de la política mundial, tal y como lo ha puesto de relieve el mismo presidente Xi Jinping. A consecuencia de la pérdida de poder geopolítico del Occidente, la resolución de conflictos cae cada vez más en manos de poderes regionales. Un orden estructural de poder policéntrico, como una mirada al Cercano Oriente lo muestra, no significa en sí un paso hacia más humanidad. Ciertamente, la reciente inestabilidad del Cercano Oriente fue ocasionada por la intervención militar del Occidente. Sin embargo, el mar mediterráneo se ha convertido cada vez más en un campo de batalla de los intereses de poder de Irán, Arabia Saudita, Rusia y Turquía. En Asia oriental, por el contrario, el brazo imperial del Occidente es limitado por la política expansionista de China. En pocas palabras, la lógica de expansión imperialista ha dejado de ser monopolio exclusivo del Occidente.

En los desplazamientos de las relaciones geopolíticas de poder han aparecido alianzas turbias, a decir verdad, no solo por parte de los innumerables acuerdos ya conocidos de las potencias occidentales con déspotas y dictadores militares, sino también alianzas de movimientos y gobiernos de izquierda, particularmente en Latinoamérica, con regímenes autoritarios o fascistas, en particular con el Irán y Rusia. Además, la sociedad mundial, pasando por alto toda frontera cultural, ha sido a su vez inundada recientemente por una ola violenta de políticas identitarias que rechazan de manera abierta un estado de derecho democrático basado en los derechos humanos. Los frentes de las luchas sociales y políticas discurren hoy en día menos entre el Occidente y el sur global que a través de regiones enteras del mundo. En una lucha común antidemocrática se encuentran hoy en día unidos el nacionalismo hindú, el fundamentalismo islámico y cristiano, visiones de una unión euroasiática o de un nuevo reino otomano, así

⁹ Véase al respecto: Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, p. 193-198 (Capítulo: Die zwei Paradigmen der Moderne); Walter Mignolo, *Delinking. The Rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality*, en: *Cultural Studies* 21 (2/2007), p. 449-514.

como movimientos neoderechistas o populistas de derecha en Europa y en los Estados Unidos en una alianza difusa y difícil de entender.

En el diálogo Norte-Sur ocupó la crítica al estrecho eurocentrismo de los ideales políticos de la ilustración europea por largo tiempo el centro de atención de los debates. Esta tarea no ha sido de ninguna manera concluida y deberá continuar en el futuro. Sin embargo, los frentes ideológicos también han sido desplazados por las nuevas relaciones geopolíticas de poder. Derechos humanos y democracia no sólo deberían de liberarse de su carga eurocéntrica, sino que ahora también tendrían que fundamentarse y defenderse nuevamente. Bajo estas circunstancias se enfrentan las filosofías orientadas interculturalmente a una doble tarea. Por una parte, debe dirigirse la crítica contra las ideologías imperiales y autoritarias en todas las regiones de la sociedad policéntrica, por otra parte, es necesario desplegar, a través del diálogo intercultural, el potencial humanista de todas las culturas, para evitar la recaída global en una era autoritaria.

Rescatar las “reservas de humanidad” (Alfonso Reyes) de las diversas culturas para contrarrestar nuevas recaídas en la barbarie fue y ha sido exactamente el impulso del pensamiento y obra de Raúl Fornet-Betancourt. Así quisiera también expresarte al final, querido Raúl, mi más personal agradecimiento. La participación en el diálogo Norte-Sur, así como en los otros foros de diálogo interculturales, que tú por décadas dirigiste con una, a mi juicio, inimaginable energía, han dejado huella en mi pensamiento y en mi vida de manera decisiva. Mi identidad filosófica y personal es inseparable de los numerosos encuentros y diálogos que tú me posibilitaste – por ello quisiera darte las gracias de todo corazón.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. (1990). “Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, Verlag der Augustinus Buchh, Aachen, p. 10-40.

CLAVIJERO, F. (1991). *Historia antigua de México*. Porrúa, México. p. 503.

DUSSEL, E. (1990). “Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, Verlag der Augustinus Buchh, Aachen, p. 69-96.

HEGEL, G. W. F. (1986). “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, en: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 12, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

BIODATA

Hans SCHELKSHORN: Director del Departamento de la Filosofía Intercultural de la Religión de la Universidad de Viena. Presidente de Sociedad Vienesa de Filosofía Intercultural; Coeditor de "Polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren". Participante del Diálogo Norte-Sur organizado pro Raúl Fornet-Betancourt. Estudió de teología y filosofía en Viena y Tubinga, 1989. Doctorado de teología en 1989; doctorado de filosofía en 1994.; habilitación en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena en 2007. Monografías: Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel (1992); Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (1997); Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne (2009).

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo

