

Extrait du El Correo

<http://www.elcorreo.eu.org/La-Politica-de-la-liberacion-de-Enrique-Dussel>

« La Política de la liberación » de Enrique Dussel

- Reflexions et travaux -

Date de mise en ligne : mardi 4 janvier 2011

Copyright © El Correo - Tous droits réservés

Nuestro objetivo es el de resumir la filosofía política de Enrique Dussel desarrollada a lo largo de la última década, especialmente en su aspecto histórico y arquitectónico. Las transformaciones de la política contemporánea necesitan de una igual renovación del pensamiento político, tanto en el ámbito de la justicia global y la radicalización de la democracia.

En el presente texto vamos a recorrer brevemente las investigaciones más recientes del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Su larga obra, ya desde los años 60, ha estado consagrada a la construcción de una nueva *ontología transmoderna* que asuma la existencia de las víctimas excluidas por el discurso filosófico y, sobre todo, por la práctica histórica y sus instituciones. En este proyecto teórico de liberación que abarca más de 60 obras, Dussel ha puesto énfasis especial en una reinterpretación ética de Marx y, con ella, la construcción de una ética de la liberación. De hecho, su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, de 1998, cabe considerarla como la culminación de toda su biografía intelectual, muy influida principalmente por la obra de Lévinas, Marx y, sobre todo, la realidad histórica de América Latina como pueblo excluido y dominado.

Con estas premisas en el horizonte, la filosofía de Dussel, lejos de haber llegado a su final, ha experimentado una renovación al articularse con las corrientes actuales del pensamiento político : Ernesto Laclau, Antonio Negri, Giorgio Agamben o John Holloway, junto al la relectura de los clásicos del siglo XX : Antonio Gramsci, Carl Schmitt, Jürgen Habermas, Hannah Arendt, John Rawls, etc. Desde 1998 hasta nuestros días están apareciendo las obras más importantes de Dussel, en lo que cabría llamar su « período de madurez ». Desde 2001, fecha de la edición de *Hacia una filosofía política crítica*, y a lo largo de la década de 2000, ha destinado sus esfuerzos a la construcción de una política de la liberación, en consonancia con su anterior ética de la liberación y, todavía antes, su filosofía de la liberación, que data de los años 70 del siglo pasado. Como dice el mismo autor, la política de la liberación se trata de un campo de aplicación (como tantos otros) de la ética, ya que la ética no tiene un campo específico sino que se manifiesta en todos los campos prácticos : la economía, la política, los medios de comunicación, el deporte, etc.

Si en la *Ética de la liberación* encontramos una introducción histórica, una fundamentación de principios y una crítica, ahora ocurrirá lo mismo con la política, solo que a cada una de dichas partes le dedicará todo un libro. Esta trilogía es un proyecto cuya envergadura recuerda al de Hegel, salvando las diferencias. Lo cierto es que difícilmente podremos encontrar en la actualidad un autor con la misma voluntad de sistema que la obra de Dussel. Este proyecto se encuentra esbozado en su pequeño libro *20 tesis de política* [1], publicado en 2006. La fecha no es casual, no sólo porque coincide con una « primavera política » latinoamericana, con los nuevos movimientos sociales (los piqueteros de Argentina, el MST en Brasil, los cocaleros de Bolivia, etc.), junto a un paralelo giro político progresista con Néstor Kirchner, Lula o Evo Morales, sino porque ese año es también la cita electoral a las presidencias de México. Dussel aspira a una regeneración de la clase política, comenzando desde abajo con las comunidades de base y recorriendo el espectro que abarca desde los medios de comunicación o los cuadros políticos de base hasta los partidos. La política debe entenderse, parafraseando a Kant, conforme al postulado de la « vida perpetua », una idea regulativa que debe movilizar el horizonte de toda acción, institución o principio político.

La primera gran obra de este período [2] es su *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, de 2007. Consiste en un trabajo histórico que pretende una subversión de la filosofía política tradicional, tanto para el esquema convencional que se sigue a nivel universitario como para el debate propio de la filosofía occidental. Bajo la idea del *giro descolonizador* plantea la cuestión desde una perspectiva mundial, al hilo del discurso político que ya está presente en las primeras grandes civilizaciones (y evitando, como veremos, la antropología de las sociedades tribales y los pueblos originarios) : Egipto, Mesopotamia, China, India, el imperio Azteca y el imperio Inca, grandes culturas de enorme complejidad en su organización política (que Dussel interpreta siguiendo la narrativa simbólica

que le inspiró Ricouer). En este sentido, Dussel insiste en demostrar el antecedente de la cultura egipcia y la cultura comercial fenicia en la formación del *demos* griego.

El libro sigue un esquema pretendidamente anti-eurocéntrico, reduciendo la historia de Europa a una simple etapa más de la historia de las prácticas políticas. Dussel recuerda una y otra vez que, hasta el siglo XV, siglo de la *invasión* de América, Europa Occidental era un rincón del mundo alejado de las grandes rutas del tráfico comercial árabe, indostánico y chino. De hecho, la verdadera hegemonía mundial no la alcanzará hasta las fechas de la Revolución Industrial inglesa en 1800, derrocando así el hasta entonces predominio de China, según una original interpretación de A. G. Frank [3].

Dussel utiliza el término de la liberación en esta *Política de la liberación* en el sentido de tratar de liberar la filosofía de los encubrimientos teóricos occidentales que ocultan la riqueza histórica, cultural e intelectual de los distintos períodos del pasado, las distintas formaciones políticas y las múltiples reflexiones de lo político. Reducir el pensamiento a un estrecho viaje desde Grecia hasta EEUU o a un corto tiempo desde el mundo Antiguo hasta la Posmodernidad son algunas de las simplificaciones tradicionales que, todavía hoy, se siguen cometiendo con una inocencia que tacha de helenocéntrica (por instalar el origen de la filosofía política en la Gracia antigua), occidentalista (por menospreciar la importancia filosófica de los textos orientales de Europa, como Bizancio) y eurocéntrica (por el menosprecio generalizado a todas las producciones del mundo alejadas de Occidente). Dussel no elabora una mera historia de las ideas políticas, ni tampoco un sistema de ideas políticas. Antes bien, se trata de un metarrelato (en el sentido de Lyotard), inevitablemente subjetivo y situado desde una perspectiva latinoamericana. Con seguridad, se trata del primer libro dedicado a una historia política que incorpora el pensamiento latinoamericano dentro del marco histórico mundial [4]. Este enorme relato no sólo desmonta la estructura filosófica occidental, sino que además tiene una triple intención : demostrar la mundialidad milenaria de la filosofía y la práctica política, reconstruir el relato filosófico latinoamericano originario desde la Modernidad en el siglo XVI, y legitimar el estatuto epistemológico de la propia filosofía del autor, la filosofía de la liberación. Es más, nuestro autor defiende la universalidad de su filosofía puesto que representa el marco teórico de toda filosofía que esté, por un lado, contextualizada en una praxis temporal y geográfica concreta y, por otro lado, elaborada desde una perspectiva no occidentalizada. Su categoría fundamental, que va a desarrollar posteriormente, es el concepto de *pueblo* como fuente del poder político y víctima encubierta por la mayoría de sistemas políticos de la historia.

Aunque sea brevemente, es interesante destacar la importancia que Dussel atribuye al siglo XVI portugués y español, una etapa intelectual que vivió el « Yo conquisto » de Hernán Cortés cien años antes de que Descartes, alumno de jesuitas españoles en La Flèche, proclamara el famoso « Yo pienso ». El primer debate moderno es el que dirime la escolástica española del siglo XVI en torno a la justificación de la conquista contra los indígenas sin alma (como hizo Ginés de Sepúlveda) o su defensa como alteridad radical (como hizo Bartolomé de las Casas). Éste último representaría, 300 años antes que Kant, la primera crítica del presente :

Con esto España quedaría redefinida como el primer Estado « moderno », y América Latina, desde la conquista, sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad. Moderna, entonces, en tanto que es la « otra cara » bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaron una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el *inicio de la filosofía de la Modernidad. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía política moderna a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o un Francisco Suárez* [5].

En 2009 publica su *Política de la liberación II. Arquitectónica*, uno de sus libros más importantes hasta ahora, si no el que más. Este es un trabajo de *ontología política* que subsume los principios de su *Ética de la liberación*, donde la *pretensión de bondad* (pues en ética no cabe hablar de un acto perfecto) es reinterpretada en la política como *pretensión de justicia* (pues en política no cabe hablar de acciones o instituciones perfectas, sin discordia ni efectos

negativos) :

Se trata de una subsunción determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La « pretensión de bondad » del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada « pretensión política de justicia », en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política *como política*. El que no cumple con las exigencias normativas de la política no es sólo un mal ético, sino que comete una injusticia *política*, cuyas contradicciones, debilitamiento del ejercicio del poder consensual (*potentia*), ineficacia o corrupción (fetichismo de la *potestas*) se dejará ver a corto o largo plazo [6].

Siguiendo de cerca a Schopenhauer, establece que la fuente del poder está en nuestra *voluntad-de-vivir*, en la afirmación de nuestra supervivencia por nuestras intenciones y acciones. Este momento, que es previo a toda constitución política, representa un *fundamento afirmativo del poder* (en contra de una larga tradición europea que entiende el poder como dominación : Hobbes, Kant, Webber, Schmitt, Foucault, etc.). Se trata de un *poder-actuar* inmanente como capacidad para afirmar la vida. Este primer momento del poder, y ahora siguiendo a Spinoza, se « manifiesta » como *potentia*, como capacidad popular en tanto que fundamento positivo de lo político (o también *poder político* en-sí) de instituir y estabilizar el poder-vivir en instituciones de poder político *obedencial*, lo que sería la *potestas*, que representa el momento de lo que llama « la escisión ontológica ». Entre la voluntad y la norma, entre el instinto y la institución, tenemos dos momentos fundamentales de la política que son inevitables en toda agrupación social histórica :

Esta pura *potentia* inmediata, el mero poder político de la comunidad política indiferenciado, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización. Es el « ser *en-sí* » de la política ; es el « poder *en-sí* ». Es la existencia todavía irrealizada ; es una imposibilidad empírica. Sería el caso de una comunidad en el ejercicio de una democracia directa que determinaría en cada instante todas las mediaciones para la vida y todos los procedimientos unánimes de las tomas de decisiones. Como esto es imposible, acontece la « escisión ontológica » originaria, primera. La *potentia*, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual *instituyente* : se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferenciadamente pueda ejercerse el poder (la *potestas* de los que mandan) que desde abajo (la *potentia*) es el fundamento de tal ejercicio (y por ello el poder legítimo es el ejercicio por los que mandan obedeciendo a la *potentia*) : poder *obedencial*. Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado por medio de representantes, le llamaremos *potestas* [7].

De esta manera, y de un modo *análogo* a la ética, la política como tal se articula como un poliedro que tiene tres aspectos fundamentales, siendo cada uno de ellos, a su vez, también poliédrico : las *acciones*, las *instituciones* y los *principios*. La complejidad de lo que llama « el campo político », siguiendo a Bourdieu, le obliga a discutir contra el pragmatismo estratégico y decisionista de la filosofía política conservadora (como Carl Schmitt, que privilegia el momento de las acciones) ; contra el legalismo kantiano liberal (como Habermas, que privilegia el ámbito jurídico de las instituciones) ; y contra el principalismo voluntarista de tipo anarquista (como Antonio Negri o John Holloway, que privilegian el necesario pero insuficiente ámbito de los principios). Consecuente con su *Ética de la liberación*, Dussel considera la subsunción de la ética al campo político por medio de una articulación sin instancia última de tres momentos normativos implícitos en toda sociedad histórica y política, que a su vez incorporan los principios éticos : la obediencia al principio *material* de verdad práctica como deber del querer vivir de una comunidad, conforme a un *principio político de fraternidad* (subsunción del principio ético-material de la vida) ; la obediencia al principio *formal* de igualdad en la participación discursiva de las tomas de decisiones políticas que afectan a la vida de la comunidad, conforme a un *principio democrático o de legitimidad institucional* (subsunción del principio ético-formal del discurso) ; la obediencia al principio de *factibilidad* como libertad en la aplicación de las posibilidades ecológicas, económicas, técnicas, etc. para la consecución de preservar y desarrollar la vida en comunidad, conforme a un *principio político a la vez instrumental y estratégico* (subsunción del principio ético de factibilidad). Así lo resume Dussel :

Podemos afirmar que el cumplimiento serio de estos tres principios políticos permiten honestamente al agente político (o a la institución) tener al menos una « pretensión política de justicia », intersubjetiva (en cuanto a la vigencia de su conciencia normativa) y objetiva (con legitimidad *real*, no solamente legal o formal). Pero es más, el cumplimiento de estos principios constituyen la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos *poder consensual* no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (no sólo como permanencia sino como acrecentamiento histórico-cualitativo de la vida humana) que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios [8].

La idea de *obediencia* es muy importante en esta reflexión, pues trata de desconstruir la tradicional negatividad que se le suele atribuir al poder entendido como "los que mandan, mandan mandando". Frente a esta visión tradicional, Dussel defiende una postura afirmativa del poder político, ya formulada por el zapatismo de Chiapas : « los que mandan, mandan obedeciendo ». Contra el utopismo anarquista, Dussel indica la inevitabilidad de las instituciones políticas de mando, pero también frente al realismo político desde Maquiavelo, establece el funcionamiento de la política institucionalizada como un *servicio obediencial* de unos representantes comprometidos con afirmar la voluntad de vivir de una comunidad.

En última instancia, la propuesta de Enrique Dussel es la de legitimar la capacidad política de la llamada sociedad civil para fiscalizar al poder, para controlarlo, para exigirle, para participar en él, para promover una opinión pública crítica, para recordar y defender los fines últimos del campo político en el sentido de proteger y desarrollar la vida de forma sostenible en el largo plazo, « la vida perpetua », en un sentido económicamente justo, ecológicamente equilibrado, culturalmente simbolizado. Se trata por tanto de defender los nuevos movimientos sociales como los representados en los distintos Foros Sociales Mundiales desde Porto Alegre en 2001, los movimientos indigenistas, sindicales, estudiantiles, etc. Son ellos, más allá del simple bipartidismo organizado institucionalmente, los que mejor analizan y reflejan los desequilibrios e injusticias de todo sistema vigente, y los que mejor anticipan las futuras propuestas que mejor regenerarán la tendencia del poder a « fetichizarse », es decir, a convertirse en autorreferente y siervo de sus propios intereses, y no lo intereses obedienciales de la comunidad a la que representan. Y es así porque estos movimientos sociales nacen precisamente como una respuesta a algún tipo de injusticia y exclusión que, inevitablemente, se produce dentro de todo sistema histórico. No podría ser menos dentro del sistema neoliberal de nuestros días.

La última obra de esta trilogía es la *Política de la liberación III. Crítica*, todavía inédita en la fecha de redacción de este texto, aunque Dussel ya nos ha adelantado sus líneas principales : reconstruir las categorías fundamentales que explican el funcionamiento de todo proceso de transformación política, desde el « acontecimiento fundador » (siguiendo la tradición paulina desde Heidegger hasta Alain Badiou, Agamben y Zizek), pasando por la categoría de « pueblo » como sujeto activo de liberación (en discusión con Gramsci) hasta una propuesta categorial que no contempla la tradición liberal : la *democracia participativa*, una nueva institución que está por crear y que funcionaría a modo de cuarto poder, donde el pueblo tendría un cauce directo para el control e incluso el ejercicio efectivo del poder delegado, en sus distintos ámbitos : administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial. Con este libro Dussel daría por concluida su crítica de las categorías de la filosofía política liberal, tal y como hizo Marx respecto de las categorías de la economía política.

Pero podemos señalar algunas dificultades respecto al método empleado en esta impresionante obra. Si la filosofía de la liberación es un discurso de inclusión del excluido, del *otro* como fetichización teórica y práctica del poder autorreferente (colonial o postcolonial), parece que en esta fundamentación de la política de la liberación no termina de articular el momento específicamente político de la sociedad tribal, al situar el momento de aparición de las « instituciones » en el periodo de las primeras ciudades en la etapa neolítica, reduciendo las sociedades anteriores a una proto-política [9]. Parece que este aspecto no queda suficientemente claro, y en este sentido la antropología política de un Pierre Clastres [10] es muy clarificadora. Las sociedades tribales no sólo no desaparecieron con la « revolución neolítica », sino que incluso llegan hasta nuestros días, constituyéndose como el modelo social más

longevo, estable y sostenible de la historia de la humanidad, siendo precisamente América Latina un lugar privilegiado de supervivencia de este tipo de sociedades. En tanto que sociedad, como también señala Antonio Campillo [\[11\]](#), además de cumplir con un campo económico, familiar o simbólico, presentan un campo específicamente político en el que la figura de un jefe carismático representa una forma de poder servicial (y no un precedente monárquico autoritario). Los miembros de la sociedad tribal se « instituyen » mediante determinadas trazas corporales (colores, ornamentos, etc.) una identidad política que normalmente reciben en el ritual de tránsito de la infancia a la madurez. Este proceso de institución social da al grupo una identidad política de pertenencia, distinguiéndose a su vez del resto de grupos. De hecho, la tesis de Clastres es que las sociedades tribales tienen tal conciencia política de grupo que las hace beligerantes ante una posible dominación de tipo estamental o estatal, interna o externa, de otro caudillo o grupo guerrero, de ahí su condición de ser sociedades *contre l'État*.

Además, podemos concluir señalando una dificultad de método propia a la filosofía de la liberación : la tradición marxista a la que pertenece le lleva a plantear las relaciones políticas históricas y, en términos más generales, su aparato conceptual, en torno a la dialéctica de la hegemonía y la opresión (como diría Gramsci), el amo y el esclavo (como en Hegel), o el Mismo y el Otro (como en Lévinas). Esta dialéctica del « Yo conquisto » frente al « Otro oprimido » presta una especial atención al conflicto existente en todo sistema social, económico, cultural, etc., y en base a tales categorías se entiende buena parte del proyecto de liberación de Dussel. Así pues, su noción de la libertad tiene un sesgo muy político, el de la liberación, aunque, como hemos visto, Dussel trata de rescatar una muy interesante noción a la vez constructiva y afirmativa del poder. Pero el problema de este enfoque crítico está en que vierte gran parte de su energía en desenmascarar el marco de categorías que está detrás de las múltiples e infinitas posibilidades históricas en las que se articula la opresión, o el poder-dominación, siendo el eurocentrismo moderno, el machismo milenario, el neoliberalismo económico, la alienación cultural o el caciquismo político algunos ejemplos destacados en la obra de Dussel. Al articular esta lógica de la dominación y la producción de víctimas, la política de la liberación se encarga de reconstruir críticamente el mapa de categorías que explican el proceso de transformación frente a esas redes de poder : el « estado de rebelión », el pueblo como *hiperpotentia*, la formación del bloque histórico de los oprimidos, los frentes de liberación, etc.

Este esquema de la liberación no presta importancia a lo que Michel Foucault denominó *las prácticas de libertad*, en el sentido del ejercicio que un sujeto realiza sobre sí mismo para producir un determinado efecto de dominación de sí mismo, de subjetivación y producción de verdades relacionadas con él. El último Foucault, el del modelo de la gubernamentalidad y las tecnologías del yo, trata de reconstruir en su *Historia de la sexualidad* las distintas prácticas que circulaban en tiempos del helenismo griego y romano con el fin de desarrollar una técnica de la existencia en múltiples aspectos : la erótica, la económica, la dietética, etc. Como dice el mismo Foucault :

Es
lo
que
pod
ría
mos
llam
ar «
las
arte
s de
la
exis
tenc
ia ».
Por
ella
s
hay
que
ente
nde
r las
prác
tica
s
sen
sata
s y
volu
ntari
as
por
las
que
los
hom
bres
no
sólo
se
fijan
regl
as
de
con
duct
a,
sino
que
bus
can

tran
sfor
mar
se a
sí
mis
mos
,
mod
ifica
rse
en
su
ser
sing
ular
y
hac
er
de
su
vida
una
obr
a

Se trata, aunque no lo explicita así, de una historia de las prácticas éticas, en el sentido aristotélico del cotidiano hacerse a sí mismo. Si en el caso de los antiguos griegos encontramos una práctica del dominio de sí con el fin de dominar a los demás ciudadanos de la *polis*, en los estoicos hay un predominio de la autoobservación constante y el cuidado de sí mismo. En este sentido, la práctica de la libertad estaría situada a medio camino entre la tradición liberal y la tradición marxista, entre la libertad como un efecto jurídico-contractual reconocido en la sociedad civil, y la liberación como el efecto de un conflicto entre dos bloques enfrentados. De este modo, podríamos decir que la libertad no sólo « se entrega » legalmente (libertad-contrato) ni se « conquista » políticamente (liberación-conflicto), sino que, siempre y en todo momento, se *ejerce*. Las prácticas de libertad de las que habla Foucault se ejercen a cada instante y en cualquier lugar, aumentando o disminuyendo su propia capacidad, y por eso tienen una positividad que Dussel, por su parte, ha atribuido más bien al poder en tanto que querer-vivir. Así pues, tanto *el poder como la libertad tienen una positividad que nos pertenece de suyo en su continuo ejercicio práctico*.

ond

La novedad de este enfoque es que plantea un plano de comprensión de la libertad que está más acá del conflicto político (como haría un Carl Schmitt) o de las mismas instituciones (como la interesante propuesta de democracia participativa que hace Dussel). Es decir, las prácticas de libertad escapan tanto al « estado de excepción » de la soberanía decisionista como a la « escisión ontológica » de las instituciones estables. El sujeto no es ni un individuo portador de derechos reconocidos legalmente ni tampoco una víctima del poder fetichizado del sistema. El enfoque de Foucault nos permite plantear la pregunta ¿cuáles son las prácticas de libertad que ejerce la gente *de facto* y al margen de la organización política ? ¿Por qué *obedece* a un determinado régimen de verdades y de prácticas que son heterónomas y, sin embargo, asumidas como propias ? Y, la más importante : ¿cómo recuperar aquellas prácticas que devuelven al individuo una subjetividad y un « arte de la existencia » ? El último Foucault descubrió que este tipo de prácticas que escapan a la lógica del poder-dominación no se remontan a la Grecia helenística, sino que tienen su gran antecedente en las prácticas de los monjes orientales del desierto. Aunque nunca desarrolló una « historia de las tecnologías orientales del yo », lo cierto es que la no dualidad, la no-dialéctica de las prácticas orientales monásticas no han sido incorporadas dentro del discurso de la filosofía académica, pero lo cierto es que suponen una fuente muy importante de ejercicio práctico de la libertad y de técnicas de la existencia que escapan a las relaciones de la sujeción y la dominación. Así lo reconoció Foucault en la misma época en la que descubrió la

e a
ciert
os
crite
rios
de
estil
o l

12]

meditación zen en Japón. De hecho, la práctica de la meditación se ha reconocido en oriente como una liberación del ego, un hecho que tampoco ha integrado Dussel en su filosofía de la liberación.

Pero, junto a esta práctica espiritual, que, como tantas otras, es un modo de ejercer la libertad y no tanto una teología, caber preguntar también qué nuevas prácticas de libertad están propagándose en nuestras sociedades contemporáneas conforme a un profundo sentido transformador, tanto en el modo de entender nuestra formas de alimentarnos, nuestras relaciones afectivas, nuestros modos de transporte, nuestro uso del tiempo libre, nuestra asimilación de los distintos « juegos de verdad », nuestros modos de obedecer al poder, etc. Ellas representan toda una serie de técnicas de liberación frente a los patrones de verdad y de poder dominantes, y, sobre todo, escapan al conflicto dialéctico dominación-sumisión. De ahí la conveniencia de llamarlas « prácticas de libertad », y también la sugerencia acerca de lo que podría llamarse una « historia de las prácticas amerindias de libertad », de las que a buen seguro tenemos mucho que aprender hoy.

[Sociedad latinoamericana](#). México, 8 de enero de 2011.

* **Alejandro Moreno Lax**. Investigador-becario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, España, con el proyecto : « El concepto de vida en la ética contemporánea ».

© **Alejandro Moreno Lax, 2011.**

Complemento de información leer :

[« Política de la liberación ». Absurdo, plantear la disolución del Estado](#)

[1] DUSSEL, Enrique, 20 tesis de política, México, Siglo XXI, 2006.

[2] En 2001 publica una recolección de ensayos de teoría política que denomina *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, y en 2007 una obra semejante denominada *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés.

[3] FRANK, A. G., *ReOrient. Global economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998. Se trata de una tesis que reconoce el propio Adam Smith en su *Riqueza de las naciones*.

[4] Precisamente para combatir este prejuicio occidentalizante, el propio Dussel, junto a Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, ha editado un diccionario de más de mil páginas denominado *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y « latino »*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009. Se trata de un texto elaborado por más de 100 colaboradores.

[5] DUSSEL, E., *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 13.

[6] DUSSEL, E., *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, § 372.

[7] *Política de la liberación II*, cit., § 259.

[8] *Política de la liberación II*, cit., § 375.

[9] *Política de la liberación II*, cit., § 306.

[10] CLASTRES, P, *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, París, Les éditions de minuit, 1974.

[11] CAMPILLO, Antonio, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001. Ver especialmente en el capítulo II « Las condiciones universales de la vida humana » el apartado 9 « Las relaciones políticas : Pierre Clastres y Carl Schmitt ».

[12] FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2006, p. 9.