

FAIA. Vol 7, No 31 (2018): Homenaje a Anibal Quijano

## El rol de construcción política de la praxis intercultural

### The role of political construction of intercultural praxis

**Álvaro B. Márquez-Fernández<sup>1</sup>**

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos.  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FCES)  
Universidad del Zulia, Venezuela.

#### Resumen

La filosofía es una praxis política porque considera que el pensamiento no es una simple forma abstracta de la imaginación que hace posible considerar la realidad en términos universales que están más allá de ella misma. La praxis filosófica se inserta en un devenir del acontecer que surge de la necesidad de incidir en su desarrollo y proceso desde cualquiera de los puntos de vista que hacen posible su realización. Por lo tanto, considerar la filosofía, es decir, el pensamiento, como algo etéreo y fuera de la realidad, es un sin sentido, precisamente, porque el filosofar es el acto de encuentro y reconocimiento entre quienes son los sujetos que constituye la realidad en su sentido objetivo y subjetivo de la vida.

**Palabras claves:** Filosofía, Praxis, Nuestra América, Intersubjetividad, Sujeto.

#### Summary

Philosophy is a political praxis because it considers that thought is not a simple abstract form of the imagination that makes it possible to consider reality in universal terms that are beyond itself. Philosophical Praxis is inserted in a becoming of the event that arises from the need to influence its development and process for any of the points of view that make possible its realization. Therefore, to consider philosophy, that is, though, as something ethereal and outside of reality, is meaningless, precisely because philosophizing is the act of encounter and recognition among those who are the subjects that constitutes reality in his objective and subjective sense of life.

**Keywords:** Philosophy, Praxis, Our America, Intersubjectivity, Subject.

---

<sup>1</sup> Revista FAIA publica este artículo póstumo ofreciendo respetos a la memoria del Dr. Álvaro B. Márquez-Fernández y solidarizándose con su familia y seres queridos. Márquez-Fernández destacado filósofo, colaborador y miembro del comité científico de nuestra revista.

## **Introducción**

La filosofía es una praxis política porque considera que el pensamiento no es una simple forma abstracta de la imaginación que hace posible considerar la realidad en términos universales que están más allá de ella misma. La praxis filosófica se inserta en un devenir del acontecer que surge de la necesidad de incidir en su desarrollo y proceso desde cualquiera de los puntos de vista que hacen posible su realización. Por lo tanto, considerar la filosofía, es decir, el pensamiento, como algo etéreo y fuera de la realidad, es un sin sentido, precisamente, porque el filosofar es el acto de encuentro y reconocimiento entre quienes son los sujetos que constituye la realidad en su sentido objetivo y subjetivo de la vida.

Las prácticas de pensamiento versan sobre las experiencias racionales por medio de las cuales los sujetos de una cultura logran la producción de valores en un intercambio de intereses y necesidades con la finalidad de consolidar en el tiempo estructuras de convivencias lo más justas y equitativas posibles. Es lógico que estas prácticas filosóficas estén en sincronía con formas de representación del poder, a través de la política que sirve de trama o tejido para la interacción social.

Necesariamente este ámbito de coexistencia entre los sujetos es un principio de recurrente reciprocidad para la actuación colectiva que va a determinar los cauces y la conexión entre sociedad y estado, toda vez que será en la representación del estado donde va a residir el sistema de poderes que se deberán argumentar y discutir para el logro de la convivencia en paz.

Por consiguiente, el rol que deberá cumplir la praxis intercultural en la construcción de la política no es solo una exigencia que reclama la virtud de pensar la política desde la libertad del ciudadano; sino, también, la consideración ética del poder en la administración de un bien en común, que permanentemente es emergente de una diversidad de formas culturales que no pueden ser suprimidas por una concepción de síntesis reductora de la pluralidad de la política, a un sistema uniformizado por las normas (Márquez-Fernández, 2015).

En el espacio de interacciones donde se produce el sentido colectivo de la sociedad existe un conjunto de sujetos y actores muy diversos que reclaman el derecho a sus identidades y en cuanto tal, un proyecto de vida plural entre todos. Es un conjunto o conglomerado de sujetos que portan identidades muy caracterizadas por formas de mundo de vida cuyo origen reside en prácticas que por tradición se piensan y actúan de acuerdo a modos de interpretación, que subyacen en la memoria del colectivo, y no se deberían individualizar en proyectos que parten de los intereses particulares de las clases hegemónicas.

Se trata, pues, de retomar el sentido de las prácticas del pensamiento en sus contextos culturales originarios y sus interlocuciones con otros referentes culturales diferentes, y que en un cierto punto del encuentro se pueda considerar la presencia de otros sujetos, sin la pérdida de identidad de éstos en el espacio de la comunicación y representación.

### **La interculturalidad de la palabra en la praxis de la polis**

La *polis* es el escenario donde las experiencias del uso del poder de la política, no cesa de gestar sus direccionalidades de acuerdo a las tensiones que subyacen en su desarrollo, en eso consiste su principal punto de conflictividad a discernir por medio de los consensos, requiere de la participación de todos en un esfuerzo mancomunado por lograr un orden social inclusivo.

Quizás se podría señalar que entre todos los poderes que pueden estar al servicio del bienestar de la *polis*, el principal es el de la palabra, es decir, el uso de estructuras, sistemas, gramáticas de pensamiento en concordancia con prácticas argumentativas y comunicativas de la racionalidad, donde el discurso permita construir el espacio de encuentro para el diálogo hermenéutico entre unos y otros. Una alternativa a partir de esta praxis filosófica del pensamiento por medio del diálogo donde la palabra implicaría experiencias sociales de encuentro y reconocimiento, pudiera cambiar el rostro institucionalizado de la política donde el estado cumple el principal rol de mediación; sin embargo, se pueden advertir los rostros ocultos de los otros actores y sujetos de la política en cuanto que alteridades, para alcanzar diferentes resultados en la obtención del bien común para todos (Márquez-Fernández, 2015a).

De alguna manera se va desacralizando el imaginario falaz de la política como un orden abstracto y casi supra humano, que en su inaccesible lejanía normativa se escapa de las acciones concretas de los ciudadanos sub-alternos, interesados por otros modos de subsistencia y comprensión del orden de la política. Un modo de ser no confiscado por el control de poder de la política que se gerencia a través del estado constituido, sino formas expresas de poder que tienen su génesis en otras fuentes de legitimidad a las que la política deberá responder cuando los ciudadanos desacatan las normas del *status quo*.

Asistimos a un agotamiento y a un ocaso de este modelo monocultural de la racionalidad política moderna, ante una clara emergencia de procesos de pensamiento y acción interculturales que, primero, consideran el poder dialógico de la racionalidad como fuente de interlocución válida para asumir y resolver la conflictividad en el seno de una sociedad clasista y colonial, donde se suprimen las identidades y narrativas culturales del otro, en un esfuerzo por unificar la pluralidad en la unidad; y, segundo, crear las condiciones intersubjetivas que permitan potencial el desarrollo de los valores originarios de los sujetos en las

relaciones de éstos con los valores diversos de otras culturas a fin de hacer de los espacios de la política el lugar de la convivencia, para que el derecho a la diversidad sea respetado por todos (Santos, 2007).

Por lo tanto, un proyecto de este tipo de praxis intercultural, para repensar la *polis* con y desde el otro, requiere de compromisos que exijan apostar por un nuevo presente que permita servir de aliento y esperanza a los movimientos sub-alternos que poco a poco decantan los tiempos para la acción práctica de sus resistencias y superación de los ámbitos de socialización donde se encuentran manipulados o controlados, por el orden del discurso del poder monocultural. La construcción de la alteridad demanda una conciencia de ser que se autorefiere al sujeto de la vida que siente que a través de sí es que la realidad de las cosas y seres, adquieren sus características dentro del mundo de la naturaleza o del mundo de la humanidad.

Los sujetos de pensamiento se relacionan entre sí en cuanto que interlocutores que generan sistemas de interpretación con la finalidad de hacerse partícipes de las prácticas de construcción de sentidos. Precisamente, en la medida en que estos sujetos logran adquirir y desarrollar universos lingüísticos que le hagan posible articular los discursos de comprensión de la realidad diversa, en esa medida éstos podrán organizar sus representaciones y simbolización con respecto a medios y fines que pueden ser compartidos y asociados a proyectos de vida conjuntos.

La responsabilidad ante el otro, es crear principios de eticidad y derechos de convivencia que logren garantizar experiencias de cooperación y solidaridad que contribuyan a fundar el bien común, considerado como un bien al que se puede acceder por medio de prácticas democráticas en correspondencia con principios de justicia y equidad.

Pero el proyecto político que se propone desde la perspectiva de las prácticas interculturales merece especial atención en su interés por este tipo de discurso que sustantivamente es contrahegemónico, toda vez que devela los contenidos ideológicos que instalan dispositivos represivos para anular la conciencia de sub-alteridad requerida en la práctica política decolonial y emancipadora (Hidalgo Flor & Márquez-Fernández, 2015).

Desde la palabra del otro, en su abrirse al mundo respecto a lo que no es objetivamente demostrable, por estar inserto en la subjetividad polivalente de la vida de los sujetos, es que la coexistencia adquiere unos determinados modos diferenciales de ser aprehendida por los otros, sin que eso suponga algún tipo de orden sistémico que instituya regulaciones coactivas a sus dinámicas. En la alteridad, la coexistencia logra destacar los universos particulares que suscitan los mundos de vida, el sujeto adquiere su conciencia

primigenia de lo que su ser es para sentir el entorno de sus prácticas culturales de vida, donde el acceso del otro permite un ejercicio de contraste acerca de los fundamentos que registran el sentido de su historia. Los sujetos de las prácticas discursivas se valen de esas tramas de la historicidad de sus culturas a partir de sus memorias originarias para obtener su visión del mundo y la palabra que debe responder de un modo vinculante a su interpretación del mundo. La posibilidad de retornar a los argumentos de un pensamiento hegemónico a partir del cual se estructura el mundo de vida de todos en uno equivalente para todos por igual, es insostenible desde la perspectiva del diálogo intercultural que busca deconstruir los sistema de totalidad de la racionalidad en su proyecto de favorecer una Historia universal de las culturas, donde las fronteras que marcan la distinción y la diferencias de sus prácticas, no pueden seguir siendo suprimidas o eliminadas por la imposición de técnicas cada vez más globales de la colonialidad del pensamiento moderno.

### **La decolonialidad subjetiva de la praxis del discurso crítico**

La hegemonía colonial de la racionalidad moderna tiene sus causas en el modelo de una cultura de la producción y del consumo que tiene como objetivo primario de avanzada socio-política, la explotación de la naturaleza y del colectivo de seres humanos que se encuentran en la escala del modo de producción en condiciones de vida que resultan de la alienación económica.

Los patrones de conducción social que se han producido para lograr la adhesión de las clases sub-alternas, por parte de las clases que han instaurado sus diversos sistemas institucionales para la consolidación de la hegemonía por vía del poder político legitimado en el estado neoliberal, se logran instaurar y perpetuar gracias a las prácticas ideológicas que emanan de la dirección cultural de la hegemonía.

Esto implica un modelo de racionalidad que en todo momento ejerce presión sobre las conciencias sociales que se deben someter a los valores que hacen posible reproducir la cultura de control social que adoctrina a los sujetos sub-alternos. Ya hemos planteado en párrafos anteriores el asunto del discurso de la palabra en la trama de los juegos de poderes que caracteriza a la política y la democracia social del estado neoliberal, que en su pretensión de reconocer las libertades individuales como expresión formal de la democracia, logra insistir en que el desarrollo de las prácticas políticas va a depender de los inclusiones de los sub-alternos en los proyectos doctrinarios, que deben obedecer los sujetos sociales que aspiran a formar parte de los roles de poder de las clases hegemónicas (Márquez-Fernández, 2018).

Por consiguiente, quienes logran implantar sus prácticas discursivas y mediáticas están en capacidad de dirigir gruesos sectores de colectivos que en el espacio público pugnan por su representatividad y por derechos humanos a la participación.

Los procesos coloniales recurren a la formación de imaginarios que se adecuen principalmente a las estructuras simbólicas que pueden servir de mediación para que los colectivos sub-alternos respondan al sentido de progreso con el que la hegemonía de las clases políticas, define el proyecto de nación para todos. La capacidad retórica que posee la cultura colonial hace posible la sostenibilidad de su discurso aun en aquellas circunstancias de oposición donde se puedan objetar sus valores, esto es posible porque la cultura colonial hace un registro de los beneficios que puede conceder para fomentar alianzas parciales o coyunturales a favor del proyecto de unificación nacional que se desea construir social y políticamente. Lo que se puede destacar como lo más relevante de los procesos por medio de los cuales la razón moderna se instaura como cultura colonial hegemónica, es que ésta genera dispositivos y sistemas de inclusiones con escasa fuerza disruptiva que permitan recontextualizar los valores de sus prácticas políticas en contraste con otras, cuyas fuentes de origen responden a intenciones y acciones insurgentes por parte de las clases sub-alternas que pueden lograr conciencia de su rol emancipador en los escenarios de la conflictividad.

La finalidad de proyecto colonial es adosar al proyecto de nación unificada, por medio del proselitismo de los partidos políticos, la idea de un “orden” nacional donde las clases sin distingos, pueden lograr hacerse actores de los poderes de la política, a través de un contrato clasista que se suscribe a favor de un “sistema” que deberá ser interpretable en sus principios democráticos liberales, toda vez que la retribución que se va a obtener resulta de gran rentabilidad para el fortalecimiento económico e ideológico de la hegemonía.

Por lo tanto, se apela a la apropiación objetiva y en prospectiva, de aquellas prácticas de valor que le son originarias a las culturas de las clases sub-alternas para ir reproduciéndolas según los intereses y finalidades de la hegemonía, que, con sus respectivas particularidades para absorber, neutralizar o rechazar a las otras culturas, impregna de su mundo de vida a la totalidad social. Se instaura un orden pragmático del uso de los valores originarios de las culturas, necesario para que una u otra cultura logre sus modos de inserción, desarrollo y expansión en las dinámicas historias que permiten su proyección en el reconocimiento social y en convivencia con las otras.

El proceso de colonialidad va acentuando mecanismos de integración que desestiman los ciclos espontáneos de crecimiento de las culturas originarias en su particularidad interna o externa; es decir,

comprenderlas desde el *logos* que es parte sustantiva del sentido de su existencia e identidad; desde los discursos que ella produce para interactuar comunicativamente con los otros. Este es un punto que consideramos central para el análisis decolonial de la hegemonía en la construcción de las prácticas emancipatorias discursivas (Quijano, 2014).

La racionalidad del *logos* de la cultura colonial se gesta y se expande por medio de un ejercicio de abstracción que busca una solidaridad implícita con la conciencia subjetiva del otro, para que forme parte del mundo de la sensibilidad, en el cual las percepciones y representaciones de la realidad orientan el discurso hegemónico que es puesto para la interlocución. Más que una aproximación racional con el mundo de los objetos, se induce una interacción subliminal de la conciencia hacia el proceso fenomenológico del objeto como percepción de la realidad, que produce una efectiva distorsión del espacio de concreción del objeto por causa de un encubrimiento de sus contenidos reales.

El pensamiento colonial se propone al otro desde una experiencia de la existencia reificada que menoscaba los elementos de interpretación discursiva que pueden servir a la comunicación reflexiva y crítica entre los participantes. Los consensos respecto a los fines de intereses y necesidades resultan mediados por lógicas que presentan las argumentaciones del poder como admisibles para compartir desde una equidad aceptada formalmente, pero que en la práctica en nada disminuye o simplifican las contradicciones que sirve de fuente a los poderes políticos de la hegemonía.

Un discurso de la persuasión que no deja de tejer sus hilos coactivos para inducir la opinión generalizada que sólo bajo las experiencias de participación en democracias formales, es que se hace posible la inclusión del otro en las relaciones de la política con las estructuras institucionalizadas del Estado. El discurso de la colonialidad apunta, precisamente, a ese dominio de la conciencia del ser social donde reside la voluntad y autonomía que puede estar al servicio de causas solidarias con el sentimiento de adhesión que suscita y porta la ideología en su desarrollo hegemónico, a través de las prácticas populares que pueden ser determinantes por su capacidad de resistencia, en los cambios profundos de la movilidad sub-alterna. Ello no implica una renuncia o desconocimiento a este tipo de fuerza social que porta el sujeto de la subalteridad en cuanto que sujeto de prácticas que inciden en la desconfiguración del objeto de la política en clave colonial, que implica la sumisión del otro por medio de absorciones ideológica que permiten la conductibilidad del colectivo emergente de acuerdo a los fines de la cultura hegemónica instalada (Hidalgo Flor & Márquez-Fernández, 2015).

Si podemos visualizar este ámbito subjetivo del ser de la vida de los sujetos en la perspectiva hermenéutica de sus mundos de coexistencia entre sí, podemos entender la importancia que ha tenido para el

pensamiento colonial su esfuerzo por controlar los imaginarios sociales sub-alternos, y obtener las filiaciones que pueden producir el reforzamiento de los intereses y necesidades que promueve el Estado como de “bien en común”.

Al dirigirse al ámbito de la subjetividad la conducción de las fuerzas de movilidad del colectivo sub-alterno, se logra reciclar la experiencia disidente y contestaria en cuanto que el orden “democrático” de la hegemonía insiste en una participación que no representa mayores riesgos a la estabilidad institucional del Estado. Se trata de garantizar la dependencia ideológica de los sujetos, en términos y con características de pluralidad que harían posibles espacios de equilibrios en los momentos de crisis.

Precisamente, el discurso intersubjetivo que puede servir de referente crítico a la crisis de gobernabilidad de la hegemonía, en su principio absolutista de justificar el dominio de su poder sobre cualquier otro disidente, trata de radicalizar aquellas prácticas de desobediencia y emancipación que desbordan las fronteras de la convivencia social afectada por las deficiencias crónicas de un sistema injusto y desigual.

El intento por lograr des-ocultar los valores que le permiten a la clase sub-alterna sentir y aspirar a sus libertades y a través de éstas proponer la reinterpretación de la política, va a determinar que los sujetos sub-alternos insertos en las formaciones culturales hegemónicas, recobren el sentido práctico de los valores de su cultura a fin de interpretar los problemas de la dominación colonial, que en todo momento se identifica con el modelo de la racionalidad capitalista que es instrumental y deshumanizante.

El punto de choque o de quiebre donde el pensamiento colonial sufre su discontinuidad, respecto a sus fines pragmáticos, apunta claramente a una fractura de su “filosofía” de la objetivación del otro, por lo que se requiere de una praxis decolonial donde se recupere la subjetividad del sujeto desde sus formas de vida alternativas actuales, encubiertas por diversos sistemas alienantes de la cultura hegemónica, cada vez más globalizada por la tecnociencia de la producción del capital.

### **La subjetividad emancipada**

Las posibilidades de revertir este tipo de alienación del sujeto por parte de la concientización de prácticas de contra-poder sub-alternos; requiere, entonces, primero, elaborar un esfuerzo teórico para categorizar el complejo espacio político donde se reproduce el pensamiento colonial; segundo, implementar las prácticas de insumisión correspondientes para su superación (Modonesi, 2010).

En relación al *momento teórico* de la experiencia sub-alterna es necesario un replanteamiento del discurso de la racionalidad en términos de otra antropología política que permita comprender el sentido de lo humano a partir de la empatía con el otro, considerando la existencia como el fundamento de toda



realización de la cultura, en un ámbito de la vida donde se potencian fuerzas liberadoras para la creación de modos de convivencia en complemento con los bienes a obtener de la naturaleza y de las ciencias; y, sobre todo, hacer validar prácticas éticas donde los principios del deber ser permitan un desarrollo social y político que considere la producción económica como el bien en común para la sostenibilidad del Estado. Por el lado de las *prácticas de insumisión*, el desafío es mayor pues implica un activismo de fuerzas en los espacios institucionalizados del poder donde la pulsión por los cambios materiales, giran en torno a formas de violencia que se pueden radicalizar en su intento de disolver el *status quo* que regenta la hegemonía. Esto supone, en consecuencia, una recompreensión de las situaciones de movilidad sub-alterna donde se deben trazar estrategias de transferencias y correlación de fuerzas, entre los sujetos que forman parte de quienes se enfrentan a las normas establecidas y que son garantes del sistema de la democracia neoliberal (Sandoval & Alonso Sánchez, 2015; Sandoval, 2015)

Los nuevos referentes teóricos y prácticos deben provenir de las experiencias discursivas autóctonas que han permitido a las culturas de las clases sub-alternas encauzar sus proyectos de vida hacia dinámicas donde el *ethos* de la vida social no se pierde, sino que reasimila las características comunales que le han servido de identidad y, sobre todo, generar formas de producción material que no revisten riesgos negativos, para la subsistencia de la naturaleza y la convivencia humana.

La relación hermenéutica de la palabra con la interpretación de la política es para las prácticas discursivas del otro, la posibilidad de cuestionar la apropiación simbólica de la que se vale el pensamiento colonial de la modernidad para minimizar a las culturas sub-alternas en todos sus acervos y proyectos de vida. En ese aspecto la crítica que formula y ejerce el sujeto de la emancipación, no puede sino estar comprometida con las relaciones de fuerza contestatarias que pueden dotar de contrasentido al proceso decolonial, pues se plantea como alternativa en cuanto momento que fragmenta el tiempo histórico donde la crisis de la hegemonía hace insostenible un orden social que pierde su capacidad de consensuar las contradicciones causadas por la conflictividad. Es hacia ese otro orden de contrarios, opuestos, sub-alternos, que la filosofía de la praxis o también filosofía contra hegemónica, se plantea en el nivel de las conciencias de clases y en los discursos de la política, donde se constituyen las subjetividades que se podrán hacer emergentes desde el interior de las tramas sociales que se universalizan a través de la hegemonía.

La pertinencia de este análisis esclarece puntualmente el seno encubierto de la subjetividad y el orden del sistema que se logra estructurar por medio del discurso para que el proyecto colonial alcance sus propósitos en circunstancias de interacción cultural de mayor aceptabilidad a sus estándares de convivencia política. La disminución de las prácticas culturales de una cultura originaria de las que

depende la memoria de su historicidad, se ven paulatinamente anuladas o neutralizadas por la influencia de las estéticas publicitarias del consumo y la ideología, lo que contribuyen a sustantivar las modalidades de las que se vale la hegemonía para la autorepresentación de su mundo de vida como el más aceptable a los requerimientos del progreso de la modernidad (Piedrahita Echandía, et al. 2014).

A este nivel profundo de la conciencia de la subjetividad es donde se instala el discurso crítico que cuestiona el pensar colonial, se trata de armar prácticas decoloniales contra la racionalidad hegemónica que el estado neoliberal diseminada a través de toda la trama social de las convivencias públicas de las ciudadanías. Por consiguiente, se trata -además de rescatar el sentido de existencia de las culturas subalternas en clave de no dejar en el olvido los valores que permiten la recreación de las culturas en sus prospectivas más humanitarias posibles de bien para todos-, llegar a comprender que los discursos de inclusión que declara la globalización para la aceptación del otro y sus diferencias, es otra de las estrategias de la hegemonía para poder reforzar la economía reproductiva del capital. Alienar al otro en su subjetividad es reducirlo a la servidumbre pues su condición existencial de ser para la libertad es deliberadamente confiscada, ya la autonomía que porta la palabra como acto parlante del pensamiento y su discursividad racional, no es implícita a su deber ser, pues cada vez más necesitará de los esquemas cognitivos del pensamiento colonial para acceder al mundo donde el mercado rige la totalidad social.

### **El proyecto de una praxis intercultural desde la alteridad**

Las interpretaciones críticas a la hegemonía del pensamiento colonial se desarrollan y sustentan en una concepción ontológica de la alteridad. El mundo de la vida es un mundo que es posible comprenderlo en cuanto mundo de lo diverso y complejo, precisamente, ese planteamiento acerca de cómo la vida logra su realización implica que existe el espacio de alteridad en las relaciones de los fenómenos de la realidad existencial.

La vida está compuesta de pluralidad, multiplicidades, inacabas, sentidos y contrasentidos. La presunción de la negatividad no es un mero supuesto de la alteridad, es una de sus “leyes” existenciales, para todo lo que está vivo. La consideración que hace la tesis existencialista de la evidencia de eso que *es* presente, es posible por medio de un yo que tiene la capacidad de pensar de otro modo de ser en su distinción con la realidad objetiva.

De ese otro lado del ser se encuentran formas de negación que lo transforman en devenir, pues lo otro que *no es*, aun así, es franqueable s su yo. Mi otro yo de ser es posible porque del otro emana lo que no soy, pero, sin embargo, se revela como correlato necesario para mí. En otras palabras, no se puede ser sin llegar

a ser a través del otro, en mí y en él. El otro lo es en relación a una praxis de un yo que le concita a un encuentro dialógico. Necesariamente esa es la principal función mediadora de la racionalidad entre el otro y mi yo, entre el yo y el tú, sin ambigüedades, ambivalencias, ocultamientos (Levinas, 1993),

Instruirnos en estas reflexiones filosóficas es imprescindible para poder comprender la fenomenología de la realidad donde se sitúan las relaciones de vida de los seres humanos. A ese plano debemos atender si deseamos acceder con cierta probidad a un nivel teórico de la representación de la existencia de la realidad y las movi­lidades que le son propias internas y externas, según cómo la praxis creadora de la razón humana busca determinarlas o liberarlas del orden apodíctico de los hechos.

Es en ese espacio incierto y difuso de la realidad por su naturaleza ambigua para objetivarse, que el principio de alteridad hace posible prescribirla y situarla de acuerdo a algún sentido proyectado por la percepción o la razón. Existe ella y eso que es lo otro. O sea, entre lo que es y no es, su devenir.

Por consiguiente, el desarrollo de la realidad como categoría filosófica es parte de la dimensión existencial del ser, indistintamente nuestra posición racionalista. Es una confirmación que existe el yo y el otro, y es indiscutible la relación de proximidad y encuentro, alejamiento o desencuentro, liberación o alienación, de un modo de ser o no entre nosotros.

El otro se aloja ahí fuera de mí en su mundo subjetivado por su experiencia de vida en lo que *es* y puede transformarse. Yo soy su otro desde mi yo, que a su vez se realiza en un correlato donde la vida nos reúne como seres existenciales y nos dota de la conciencia que nos permite hacer-nos. La mediación entre nosotros genera el ámbito de vida compartida donde la construcción cultural de la política, como la expresión más elaborada del ser pensante, nos puede reunir como ciudadanos de la *polis* (Márquez-Fernández, 2015a).

Por otra parte, las relaciones políticas que deberían avalar la condición humana de bien y de paz entre todos se deben reconocer como válidas de acuerdo al cumplimiento de normas éticas de justicia y derechos. No es suficiente entender cuál es nuestra presencia existencial en el mundo de la alteridad; sino, también, entender que nuestra participación en él viene acompañada de valores prácticos y materiales que la hacen posible, sobre todo, si se trata de la igualdad que todos nos merecemos en el mundo de la contingencia y de los cambios de sus contenidos racionales y fáticos.

Observamos, entonces, desde este punto de vista, que la institucionalidad de nuestras formas de poder para gobernarnos en la *polis* merece instituir prácticas de participación cada vez más inclusivas y cooperativas en una gestión de acuerdos y deliberaciones que permitan alcanzar los equilibrios mínimos para una equidad admisible por unos y otros, todos.

Se requiere alcanzar políticamente condiciones de vida donde el proyecto de estado responda a esos principios éticos que garanticen los derechos humanos de quienes son diversos culturalmente. No es la misma historia de vida la que hace parte del mundo subjetivo de la experiencia particular o colectiva de los sujetos que nacen a la política, desde sus referentes culturales a los que no se puede renunciar y que deben ser reconocidos por medio de prácticas dialógicas características de una racionalidad comunicativa dispuesta para la concertación y la persuasión de la pluralidad de intereses.

Pues se trata de situarnos en el lugar donde el otro *es* y *está*, piensa y razona, vive y siente, y así evitar la falsa realidad que es producto de la especulación racional que asume la existencia del otro según una voluntad de dominio que es producto de formas de poder asociadas a la violencia, la compulsión o la cooptación del interés o voluntad del otro.

Se lesiona el derecho a la vida del otro según una condición de ser y estar en el orden social de otro modo, desde la diferencia. La finalidad del poder político se desvirtúa al considerar que el otro puede ser objeto de una misma norma igualitaria que lo confina a una identidad que no le es propia sino adversa y que muchas veces se propone políticamente como necesaria para sostener la legalidad del *status quo*.

La tradición política de la modernidad hasta nuestros días ha confirmado la tesis de que su pragmatismo racional alude a la eliminación de la alteridad como espacio de encuentro y reconocimiento del otro y, por lo tanto, a producir una gerencia del poder para suprimirla y en cuanto tal convertir al otro en un objeto de la razón instrumental.

Defender una concepción de la vida y, en consecuencia, de la política al margen de la categorización de que la existencia resulta de la alteridad y los movimientos dialécticos de la razón, es considerar el mundo en un plano unidimensional que pretende su reducción por la fuerza del poder de una cultura o visión del mundo, que intenta erigirse como la dominante, quizás por poseer estrategias hegemónicas que históricamente le han permitido su reproducción.

Pero esta concepción o modelo de mundo homogéneo y unidimensional no puede subsistir pacíficamente, pues, a su vez, es objeto de la resistencia o el desacato de aquellos colectivos sociales que en su mayoría son violentados en su alteridad; el derecho a la vida que les es consagrado a través de los derechos políticos a los que deben responder los principios éticos que tiene el estado con sus ciudadanías (Pía Lara, 1992).

Se han puesto en prácticas dinámicas políticas que permitan aglutinar a las clases sub-alternas en los programas de socialización y/o adoctrinamiento para hacer deseable la propuesta de convivencia en la sociedad regulada por normas hegemónicas, la finalidad es la de obtener los consensos que le permitan al

Estado neoliberal hacerse de leyes y normas que permitan la aceptación del orden democrático representativo.

Pero cada vez más la disidencia del otro es radical y sin duda alguna propiciadora de grandes fuerzas opositorias con capacidad de movilidad contra hegemónica, es decir, fuerzas represadas por la hegemonía que en su cauce clandestino logran las emergencias políticas que le van a permitir presentarse en el espacio público desde las prácticas culturales con las que deben hacerse partícipes de los poderes de la política.

No existe un libreto previo o manual de instrucciones que indiquen las directrices del destino, sino que se apela a la conciencia práctica del sentido con el cual la cultura se ha desarrollado en el tiempo y cómo se deben replantear los problemas que hacen crisis en la política del Estado. Se cancelan los elementos doctrinarios de los partidos y las clases hegemónicas en su visión del mundo, por oposición a modos de pensamiento donde el discurso de la palabra de tradición milenaria en algunas de nuestras culturas, reclaman con sus ritos, simbologías, creencias, etc., otro modo de ser a partir del cual el mundo de la vida recupera y recrea su sentido existencial, en consonancia con ese encuentro con el otro que no puede estar en condición subordinada o coactada.

## Conclusiones

El proyecto de una praxis intercultural desde la alteridad implica desde muchos puntos de vista la absoluta superación del modelo colonial de la modernidad atravesada por todos sus dogmatismos jurídicos, políticos, sociales y económicos, tan característicos de la racionalidad del capitalismo. Se trata de establecer ese otro orden de la realidad donde el *ser otro* es la consecuencia de una correlación necesaria y autónoma entre seres que piensa y se comunican dialógicamente, es decir, que el significado de la palabra está abierto a la diversidad de los discursos con los que se logra articular la argumentación racional deliberativa, y justificar la política en términos de bien en común para todos.

## Referencias

Hidalgo Flor, F. & Márquez Fernández, Á. B. (Coords) (2015). *Contrahegemonía y buen Vivir*. 2ª ed., Universidad Autónoma Metropolitana, UAM –Xochimilco, México.

Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Grasse, Paris.

Márquez-Fernández A.B (2015). *A filosofía Intercultural Latinoamericana: sua praxis emancipadora*. Ed. Nova Harmonia, Sao Leopoldo, Brasil. Couthino, C.N. (2006). *Il pensiero di Gramsci*. Unicopoli, Milano.

Márquez-Fernández, A.B. (2015a). *A ética na vida de la Polis*. Ed. Nova Harmonia, Trad. Portugués Antonio Sidekum. Sao Leopoldo, Brasil.

- Márquez-Fernández A.B (2018): *Democracia Sub-alterna y Estado Hegemónico. Crítica Política desde América Latina*. Ignacio Medina Nuñez (Coord). Ed. El Pregonero El Colegio de Jalisco, Elalep.com. Argentina.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación Política*. CLACSO, Prometeo Libros, Argentina.
- Pía Lara, M. (1992). *La democracia como proyecto de identidad ética*. Anthropos, Barcelona, España.
- Piedrahita Echandía, C; Díaz Gómez, Á & Vommaro, P. (Comp.) (2014). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas-Clacso, Bogotá.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y Prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Sandoval, R. (Ed) (2015). *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Cátedra Jorge Alonso, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Sandoval, R. & Alonso Sánchez, J. (Coord.) (2015). *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cátedra Jorge Alonso. CIESAS Occidente, Guadalajara, México.
- Santos de Sousa, B. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Rodríguez Garavito, César A. (Eds.), Univ. Autónoma Metropolitana de México / Anthropos, Barcelona.