

**La filosofía antihegemónica
de Álvaro Márquez-Fernández:
un aporte a la ética latinoamericana¹**
*The antihegemonic philosophy
of Álvaro Márquez-Fernández:
A contribution to a Latin-American Ethics*

Zulay C. Díaz Montiel²

Resumen

En este trabajo de investigación se realiza un estudio del pensamiento del filósofo latinoamericano Álvaro Márquez-Fernández, desde la perspectiva antihegemónica del poder y su relación con la ética de la liberación latino-

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación n° 2, intitulado: *Justicia emancipadora: ciudadanía y racionalidad política*, adscrito al programa de investigación: Interculturalidad y razón epistémica en América Latina, inserto en la línea de investigación: Estudios Epistemológicos y Metodológicos de las Ciencias Sociales del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia y cofinanciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (Condes), LUZ, bajo el n° CH-1067-2008.

² Docente Investigadora. en la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

americana. En su constante reflexión, considera la interacción política y ética, entre ciudadanía, sociedad y Estado como un *trivium* que debe formar parte del análisis de la hegemonía en tanto que expresión del poder dominante de la racionalidad instrumental de la Modernidad. Se trata, entonces, de crear las condiciones culturales e históricas para las transformaciones sociopolíticas que requiere el Estado en América Latina, a fin de consolidar un orden social más justo y solidario. A partir de allí, este pensador asume la filosofía antihegemónica como una praxis liberadora que se contrapone al poder de la racionalidad en su función y condición de fuerza para oprimir y dominar³. Por lo que la filosofía antihegemónica deviene en una teoría y práctica políticas que recupera para la ciudadanía el ejercicio pleno de sus poderes, y permite reconfigurar, ética y políticamente, el poder del Estado en beneficio de una sociedad plural para todos.

Palabras clave: Álvaro Márquez-Fernández, hegemonía, filosofía antihegemónica, ética latinoamericana.

Abstract

This paper seeks to study the thought of the Latin-American philosopher Álvaro Márquez-Fernández from an antihegemonic perspective of power and its relation to the ethics of Latin-American liberation. His continuous reflection considers the political and ethical interaction between citizenship, society and State as a trivium which must form part of the analysis of hegemony in regards to the expression of the dominant power of Modernity's instrumental rationality. What is sought, thus, is the creation of cultural and historical conditions for the sociopolitical transformations required by the State in Latin America in order to consolidate, in justice and solidarity, the social order. With this start-point, the Venezuelan thinker assumes an antihegemonic philosophy as a liberating praxis that opposes the power of rationality in its function and condition of force to oppress and dominate. In such a way, an antihegemonic philosophy becomes a political and theoretical practice that restores the entire exercise of its powers to citizenship, and it allows to redesign, ethically and politically, the power of the State to the be-

³ Cfr. Márquez-Fernández, A. (2009). «Filosofía Anti-hegemónica». En: Biagini, Hugo & Roig, Arturo (Coord). *Diccionario del pensamiento alternativo*. 2ª Edición, Argentina: Edit. Biblos (e.p).

nefit of a plural society for all. Key words: Álvaro Márquez-Fernández, Hegemony, Antihegemonic Philosophy, Latin-American Ethics

Key words: Álvaro Márquez-Fernández, hegemony, antihegemonic philosophy, Latin-American Ethics.

Introducción

Álvaro Márquez-Fernández⁴, se ha dedicado al estudio de la filosofía política latinoamericana desde la perspectiva de la teoría gramsciana de la hegemonía⁵ y su relación con la ética del discurso⁶, el diálogo intercultural⁷,

⁴ Dussel, E.; Bohórquez, C.; Angarita, P. (Coord.) *El pensamiento filosófico en América Latina: desde 1600 al 2000*. (e.p).

⁵ Su interés en esta temática data del año 1977, en su condición de ser el primer becario docente en la historia de la Escuela de Filosofía de LUZ, cuando tuvo la oportunidad de hacer estudios con el Dr. José Zaslavski, argentino, para aquel entonces profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de LUZ, sobre epistemología y teoría política. Su primer trabajo de Ascenso recoge esa experiencia investigativa, con el siguiente título: «Antonio Gramsci: teoría y crisis del Estado». *Cuadernos de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, Vol. 3. Universidad del Zulia, 1984. *Ibid.*, (1986): «Estado y poder en Gramsci», *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, Nº 4-5, LUZ, Maracaibo. *Ibid.*, «Algunas consideraciones analíticas en torno al concepto de “sociedad civil” en Antonio Gramsci», *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Vol. 9, nº 1, enero-junio. Universidad Rafael María Baralt, Maracaibo. 2005.

⁶ «De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia humana». In: Trevisan Luiz, A & Tomazetti, Eliste M (Org): *Cultura e Alteridade: Confluências*. Ed. Unjui, Ijuí, Brasil. *Ibid.*, «Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático», *Quórum Académico*. Año: 1, nº 1, Centro de Estudios de la Comunicación Social (CI-CI), Universidad del Zulia, 2004. *Ibid.*, «De la sociedad de clases al diálogo de intereses», *Revista Urutagua*. Revista Electrónica multidisciplinar: www.uem.br/~urutagua/. Año: I, nº. 2. Julho, Centro de Documentação Mauricio Tragenberg-UEM, Maringá, PR, Brasil., 2001, *Ibid.*, «El rol integrador de la ética en la sociedad civil». *Polis*. Revista Académica de la Universidad Bolivariana. Vol. 5, nº.13. Chile. «La ética y la política como formas de la Paideia», *Agora*. nº. 7, año: 5. Centro Regional de Investigación Humanística, Económica y Social (CRIHES). Núcleo universitario Rafael Rangel. Universidad de Los Andes, 2001.

⁷ «Presencia de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina», *Apuntes Filosóficos*, nº 31. Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela. *Ibid.*,

los derechos humanos⁸, el espacio público⁹ y el lenguaje ideológico¹⁰. También ha explorado las relaciones entre el poder político y la racionalidad de la modernidad, desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y las posturas de algunos pensadores posmodernos¹¹.

«R. Fornet-Betancourt: La Filosofía del diálogo intercultural». In: Antonio Sidekun (Coord): *Pontes Interculturais*. Nova Harmonia, Brasil. *Ibid.*, «Globalização neoliberal e filosofia intercultural», en Antonio Sidekun (ed): *Ética como filosofia e Teologia Primeira*. Ed. Nova Harmonia. S-P, Brasil, 2003.

⁸ «Populismo y democracia electoral». *Estudios Internacionales*, nº 21 (julio). Instituto de Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz (IRIPAZ), Guatemala. *Ibid.*, «J. Rawls: el Derecho de Gente». *IDEA*. nº. 32 (Octubre). Universidad Nacional de San Luis, Argentina. *Ibid.*, «Amérique Latine: Modernité et Projet Antihégémonique», *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 5, nº. 11 septiembre-diciembre. LUZ. *Ibid.*, «El derecho a la vida: jerarquización e inversión de los derechos humanos en las sociedades neoliberales», *Ciencias de Gobierno*. nº 6. IZEPEZ, Maracaibo. pp. 11-20. *Ibid.*, «El derecho a la vida como supuesto ético-político de los derechos humanos», *Revista de Filosofía*, Vol. 26-27, CEF-LUZ, Maracaibo, pp. 157-163.

⁹ «Entre los sujetos históricos y el espacio público. Un escenario para las alternativas antihegemónicas de la ciudadanía popular», In: Cam, J.L & Salazar, R. (eds): *Sujetos y alternativas contrahegemónicas en el espacio andino amazónico*. Ed. Insumisos latinoamericanos, México, 146 pp. *Ibid.*, La Modernidad en Habermas: Del «sistema» (repositor) al «mundo de Vida» (liberador). *UNICA: Revista de Artes y Humanidades*. Año, 9, nº. 21 (Enero-Abril), Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo. *Ibid.*, «Discurso político, opinión pública y medios de comunicación en Venezuela». *Quórum Académico*. Vol.4, nº 12, julio-diciembre, Centro de Investigación de la Comunicación y la Información, Universidad del Zulia, Maracaibo.

¹⁰ *Elements pour une analyse du processus idéologique*. Memoire de DEA, Université de Paris I. Panteón, Sorbonne, Francia., 1986. *Ibid.*, *Lenguaje, estructura e ideología*. Trabajo de Ascenso, Escuela de Filosofía, LUZ, 1983. *Ibid.*, «Producción ideológica y lenguaje», *Revista de Filosofía*. Vol. 18. CEF-LUZ, 1993. *Ibid.*, «La práctica ideológica en la sociedad civil burguesa», *Revista de Filosofía*. nº.16-17. CEF-LUZ, 1993, *Ibid.*, «Hegemonía y lenguaje ideológico», *Actas del II Congreso Venezolano de Filosofía*. USB. UCV UCAB. Caracas, 1991. *Ibid.*, «Superestructura Ideológica de las Relaciones Sociales», *Revista de Filosofía*. nº. 13. CEF-LUZ, 1989, *Ibid.*, «El Consumo como Sistema Ideológico», *Revista de Filosofía*. Vol. 11. CEF-LUZ, 1989.

¹¹ «Razón posmoderna y discurso antrópico». *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. (Diciembre). Universidad Rafael M^a Baralt. *Ibid.*, «Postmodernidad y Racionalidad Ética del Discurso», *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:1. nº 1. Vicerrectorado

El análisis del discurso político y la pragmática comunicativa¹² es otro de los temas de investigación que analiza e interpreta, en su propósito de comprender los desarrollos comunicativos que se generan en la sociedad neoliberal y globalizada. Otro aspecto a destacar en su reflexión filosófica, son sus estudios sobre la filosofía para niños(as) de M. Lipman¹³. Una actividad que le ha permitido recobrar para la praxis filosófica, la mayéutica socrática de lo que es el aprender a pensar.

Académico, LUZ. 1996, pp. 147-153. *Ibid.*, «La Crisis de la Modernidad y la Razón Pedagógica», *Frónesis*. Instituto de Filosofía del Derecho «J.M. Delgado Ocando». Año: 2. Vol. 2. LUZ, Maracaibo, 1995. pp. 1-21. *Ibid.*, «Deconstrucción del logofonocentrismo y des-representación del sujeto en la cultura posmoderna», *ENLA@ES*. Secretaría. Sistema de Archivo e Informática (SAILUZ), Universidad del Zulia, Maracaibo, 2005, *Ibid.*, *Crítica a la racionalidad reproductiva moderna y discurso filosófico ambientalista postmoderno*. Ars Gráfica, Maracaibo, 150 pp. 2003.

¹² «Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina», en: Robinson Salazar (Comp). *Expresiones de la Democracia en América Latina*. Elalep/Colección Insumisos Latinoamericanos, 2009, *Ibid.*, «Razón política de la Justicia emancipadora», en: *América Latina. Hacia su segunda independencia. Memoria y Autoafirmación*. Ediciones Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, Bs As, Argentina, 2007. *Ibid.*, «Estado, poder y pueblo: tres conceptos básicos para el análisis de la situación socio-política latinoamericana», en: Márquez-Fernández, Álvaro y Díaz-Montiel, Zulay (C): *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina: contradicciones, crisis de hegemonía y ensayo de nuevos caminos*. Insumisos Latinoamericanos/Red de Investigadores Latinoamericanos por la democracia y la Paz, Buenos Aires, Argentina, pp. 49-69, 2005, *ibid.*, «Análisis crítico-hermenéutico y pragmático del discurso político», en: Molero, de C, L & Franco, A. (Eds): *El discurso político en las ciencias humanas y sociales*. FONACIT, Caracas. pp. 55-59, *Ibid.*, «Crítica a la razón instrumental de las instituciones políticas de la Modernidad». *Espacio Abierto*. Vol. 16, nº 4 (octubre-diciembre), Universidad del Zulia, pp.841-864, 2007.

¹³ «La comunidad de investigación como práctica educativa en la Filosofía para Niños y Niñas de M. Lipman». Memorias del III Seminario Internacional de Filosofía para Niños, CELARG, Caracas, 2008, *Ibid.*, «Pensar con los sentimientos». *Childhood & Philosophy: a journal of the Internacional Council of Phislosophical inquiri with Children*. V. 4, nº 7, Jan/Jun, USA. *Ibid.*, «La libertad sensible: más allá de la represión racional». *Educação & Linguagem*. Año. 11, nº 17, Jan-Jun. Sao Bernardo do Campo, SP. Metodista, Brasil, 2008. *Ibid.*, «El valor de educar y la filosofía para Niños y Niñas de Matthew Lipman. *Episteme*, Jun. Vol. 27, nº 1. Instituto de Filosofía, UCV, Caracas,

Hoy día, sus tesis filosóficas representan un cuestionamiento al uso del poder como dominio y represión y, en ese sentido, su pensamiento ha reconceptualizado significativamente el concepto de consenso cívico y de opinión pública, pues es a partir de éstos que los procesos democráticos se convierten en una efectiva praxis ciudadana para la coparticipación política.

La tesis central de su trabajo de ascenso, para la categoría de Titular (1991): *Hegemonía y filosofía Anti-hegemónica: Bases teóricas* (Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ); es –a nuestro juicio– el punto de partida de una madurez filosófica que se proyecta y consolida con toda fuerza heurística en su tesis doctoral (1993), *Hegemonía y filosofía anti-hegemónica: poder político y alternativas democráticas para Venezuela y América Latina* (Universidad de París I, Panteón-Sorbona, Francia), y en casi un centenar de artículos publicados en los últimos 15 años.

Es testimonio de su trayectoria en esta etapa de mayor productividad y consolidación de su creatividad, el intenso trabajo que lleva a cabo con sus discípulos y discípulas, a partir del cual está comprometido con un proyecto político dirigido a crear nuevas prácticas filosóficas y éticas que tiendan a la transformación del Estado en América Latina, en un sentido dialógico e intercultural.

Como intelectual, quienes se aproximan a sus escritos, investigadores, docentes y estudiantes, afirman que puede ser considerado como otro *filósofo de la liberación* en permanente contemporaneidad.

En este trabajo de investigación, nos interesa ahondar en las reflexiones que el filósofo latinoamericano realiza desde la perspectiva antihegemónica del poder y su relación con la ética de la liberación latinoamericana dusseliana.

2007, *Ibid.*, «La filosofía de M. Lipman y el pensar filosófico de los niños». *Ensayo y Error*. Año: XV, nº 30. Universidad Simón Rodríguez, Caracas, 2006. *Ibid.*, «De la razón afectiva a la convivencia sentimental», *Aprender a pensar. Revista Iberoamericana de Filosofía para Niños y Niñas*. Ed. La Torre, Madrid, España, 2003.

1. El poder dominante de la racionalidad instrumental en la modernidad

La hegemonía como supuesto filosófico y político, responde a un paradigma social de racionalización de la acción como sentido instrumental y único sentido práctico que mueve a los seres humanos a la acción. A través del sistema de organización social capitalista, ese sentido instrumental de la acción ha privilegiado el mercado como único escenario para la interacción de la totalidad social.

Este tipo de racionalización política de la acción propicia y favorece la exclusión social, desconociendo las praxis políticas emancipatorias y su contexto de justicia social y equidad económica, aumentando así la conflictividad social del sistema democrático por su precaria discursividad para argumentar racionalmente los fines e intereses generales a los que aspira la ciudadanía.

En este devenir, la hegemonía del Estado neoliberal es reforzada a través del control mediático de la política, universalización de intereses individuales, reagrupamiento de la sociedad civil, por medio del consenso ideológico que propicia la democracia representativa para unificar y dirigir la opinión pública.

El desarrollo de la racionalidad instrumental como práctica política, transforma y controla el espacio público con el único interés de reproducir la concentración de los poderes institucionales y cívicos del Estado, proceso con el que se pretende justificar su legitimidad. Por lo que esta racionalidad busca orientar las acciones de los actores sociales en sentido teleológico y monológico.

Las consecuencias de la evolución del paradigma de la racionalidad tecno-cientista de la modernidad han sido de toda índole: institucionales, cívicas, políticas, económicas, morales, ambientales, creando restricciones a los procesos de deliberación e interacción democrática que debe cumplir la ciudadanía en la consolidación de libertades públicas.

Su impacto ha generado pobreza, miseria y desesperanza, invalidando el desarrollo de nuevas formaciones ciudadanas, derechos públicos y libertades

políticas, deshumanizando, por medio de la injusticia e irracionalidad de los sistemas de integración sociopolíticos, la condición humana.

Para Álvaro Márquez-Fernández, las relaciones sociales en el capitalismo son expresamente coercitivas y están dadas por el poder que tiene la filosofía y la ideología capitalista para organizar un Estado centrado en el dominio¹⁴. Esta relación de coerción se organiza por medio de una consensualidad donde la fuerza política es el sinónimo de la participación. Es por ello que la consensualidad que produce la hegemonía es fuerza dirigida a cohesionar relaciones sociales de obediencia a normas jurídicas y sociopolíticas que orienten el ejercicio del poder ciudadano a favor del poder político y económico dominante¹⁵.

En este sentido explica que al privilegiarse lo pragmático por lo ético se crea un escenario de convivencia social excluyente de la comprensión crítica en la valoración del mundo que se nos propone, imponiéndose una racionalidad técnica al servicio de la política del poder, que a su vez le ha permitido al Estado neoliberal lograr los fines pragmáticos de sus intereses sobre el bien democrático de la sociedad en general¹⁶.

José Vicente Villalobos Antúnez adscribe a estas afirmaciones al considerar que las prácticas políticas se han centrado en la prevalencia y las tendencias homogeneizantes de relaciones que han sido delimitadas por un «tecnologismo» impuesto por la episteme moderna que privilegia la racio-

¹⁴ Márquez-Fernández, A. «Crisis de la episteme política del Estado moderno en América latina». Ponencia presentada en el *IX Corredor de las Ideas: Enseñanzas de la independencia para los desafíos globales de hoy*. Paraguay, 2008. «(...) el develamiento del poder oculto a través de la consensualidad, como instancia pública de orden hegemónico, se debe, precisamente, a la utilización del discurso social de la ideología como esfera de codificación e inducción de los intereses y las conductas sociales». «(...) El resultado de la violencia institucional se hace manifiesto como consecuencia del orden legal de un sistema que pierde su reconocimiento y ya no le es posible producir mediaciones simbólicas, culturales, políticas, que le permitan unificar (...) los propósitos y fines del Estado».

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Márquez-Fernández, A. «Crítica político-ideológica al racionalismo tecno-científico de la modernidad». *Actas del Twentieth World Congress of Philosophy*. Boston, USA., 1999, p. 132.

nalidad con arreglo a fines¹⁷. Esta razón hegemónica como razón científica y política, propende a la destrucción de los espacios naturales de interacción y convivencia humana, tratando de invalidar las relaciones cotidianas que intervienen en la construcción de los sistemas sociales y que consolidan acciones dirigidas al entendimiento, utilizando como medio al lenguaje y no el poder.

Enfrentar el desafío de desmontar la racionalidad instrumental como única racionalidad posible en la sociedad moderna, implica abrir nuevos escenarios en los espacios de interacción pública que redefinan el sentido de la convivencia y la legitimación del Estado. Deslindar el dominio de la racionalidad técnica de los procesos y prácticas sociopolíticas, significa pues, legitimar los principios del discurso como racionalidad para hacer frente a las nuevas decisiones políticas emancipadoras que deben asumir los ciudadanos desde acciones públicas comunicativas.

2. La filosofía antihegemónica marqueziana

Para Márquez-Fernández¹⁸ la filosofía antihegemónica implica una concepción filosófica del poder que se origina a partir de una praxis del poder originario (ciudadano), que asume su rol político para cambiar el entramado de relaciones de poder como noción represiva y coercitiva, promoviendo el valor de la justicia y el poder político, para cambiar el Estado neoliberal.

Para el autor, en Latinoamérica se ha hecho evidente la usurpación de ese poder originario en un sentido absolutista-autoritario, como diría Gramsci, hegemónico-dominante¹⁹. Por lo que la filosofía antihegemónica trata de fun-

¹⁷ Villalobos Antúnez, J.V. «La ética y el derecho ante la filosofía intercultural y la globalización». *Revista de Artes y humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta*. Julio/diciembre, Año 2, n° 4, 2001, p. 73.

¹⁸ Díaz-Montiel, Z. *Entrevista a Álvaro B. Márquez-Fernández*. 15 de abril, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2009.

¹⁹ Márquez-Fernández, A. «El pueblo venezolano: un protagonismo esperado». *ESPACIOS*. n° 11, Quito. Ecuador, 2002, pp. 55-68. *Ibid.*, «El referéndum en Venezuela: entre el consenso popular y el poder del Estado», *Espacio*, n° 14. CINDES, Ecuador, pp. 159-165, 2008.

damentar en términos teóricos cómo interpretar la hegemonía del poder de clases y del Estado, para restituir y/o instituir un nuevo orden sociopolítico.

La represión y sumisión del ciudadano en los asuntos que le competen como poder originario y usurpado han desmoralizado el sentido del orden sociopolítico moderno, produciendo desintegración del tejido socio-cultural que a su vez anula la democratización del poder.

A partir de un concepto de co-gestión y participación ciudadana, Márquez-Fernández afirma que se puede democratizar el poder haciendo del poder lo que debe ser: un espacio público entre quienes hacen de ese ejercicio un bien para todos²⁰.

En este sentido, su filosofar se inserta en un proyecto antihegemónico donde la filosofía debe cumplir la tarea de contraponer al poder de la racionalidad instrumental en su función y condición de fuerza para oprimir, una praxis que devela públicamente los procesos de alienación que subyacen en las fuentes ideológicas, sociopolíticas y culturales, a partir del ejercicio pleno del poder político ciudadano²¹.

La praxis antihegemónica ciudadana como praxis instituidora del nuevo orden sociopolítico, de acuerdo con Márquez-Fernández, reconstruirá la auténtica condición humana por medio del acto autónomo de la voluntad colectiva²², haciendo posible que el proyecto antihegemónico devenga en sociedades más justas y solidarias.

²⁰ Márquez-Fernández, A. «América Latina: Hegemonía, modernidad y democracia», *Concordia*. n.º. 30. Internationale Zeittchrift für Philosophie. Missionswissenschaftliches Institut Misio e.V. R.F.A. Aachen, 1996, pp. 65-87.

²¹ Márquez-Fernández, A. *Hegemonía y filosofía antihegemónica*. Trabajo de ascenso para optar a la categoría de profesor titular. Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Filosofía. Maracaibo. Venezuela, 1991, pp. 124-126.

²² Márquez-Fernández, A. «La crisis política en Venezuela. Un análisis crítico desde el contexto de la globalización, la sociedad civil y el discurso político». *Información Filosófica*. Vol. I, n.º. 1. *Revista internacional de Filosofía y Ciencias Humanas*. Año: III, n.º. 1, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, Roma, 2004. Versión electrónica en: <http://www.philosophica.org/if/>

La inserción directa en los espacios discursivos de la opinión pública ciudadana haría posible el desarrollo de un proyecto de libertades a través de las cuales una nueva filosofía práctica puede irse consolidando como praxis social que recupera el dominio de lo político en un espacio público que delibera sobre la validez o no de las normas de dirección sociopolítica del Estado neoliberal²³.

Lo que la filosofía antihegemónica marqueziana descubre y plantea, es que la realización y humanización del ser humano es posible, logrando repolitizar al ciudadano a partir de la reflexión del poder como dominio. Es decir, el poder originario, por su condición instituidora, tiene en sus manos la posibilidad de crear sociedades donde la exclusión, inequidad y desigualdades, sean superadas a partir de la praxis emancipadora ciudadana²⁴.

En esa praxis emancipadora ciudadana es donde adquiere sentido la participación política para la transformación del Estado y de la acción de poder, restablecedora de las libertades que reclaman nuevas posibilidades de vida que esclarezcan el horizonte que ha de ampliarse para efectos de la vida misma. Se trata de construir un proyecto colectivo para lograr fines comunes, por lo que la praxis emancipadora ciudadana tiene como finalidad el poder para crear las bases de nuevas relaciones entre Estado y Sociedad²⁵.

²³ Márquez-Fernández, A. «Entre los sujetos históricos y el espacio público. Un espacio para las alternativas antihegemónicas en Venezuela». En: Lora Cam, Jorge./ Salazar, Robinson. (2002). *Sujetos y alternativas contrahegemónicas en el espacio andino amazónico*, 2002, p. 209.

²⁴ Márquez-Fernández, A. (2005). «Un Estado para la diversidad y una democracia para la pluralidad», en: Márquez-Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z (2005) (C). «Presentación», *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina*. Edición auspiciada por *Utopía y Praxis Latinoamericana/ Insumisos Latinoamericanos / Red de Investigadores Latinoamericanos por la Democracia y la Paz*. Buenos Aires, 2005, 345 pp.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

3. Filosofía antihegemónica y ética de la liberación: aportes para una ética latinoamericana

Para Márquez-Fernández²⁶, el concepto antihegemónico del poder es pensado para la liberación latinoamericana. Es una forma política de pensar la filosofía, donde la liberación implica el acto antihegemónico y éste a su vez, implica la praxis de la liberación. En otras palabras, sin una filosofía antihegemónica no existe ética de la liberación y viceversa.

Hay que destacar, de acuerdo con el autor, que los procesos desarrollados en Latinoamérica, desde el punto de vista contrahegemónico y filosófico, tienen características que los vinculan. La filosofía antihegemónica puede entenderse como una ética latinoamericana liberadora, pues existe una praxis donde tanto una como la otra se encuentran a partir de diversos fines que son fines compartidos y están construyendo, repito, una forma política de pensar la filosofía y hacer praxis social.

Esa forma política de pensar la filosofía desde una praxis social, es la función libertaria y antihegemónica del abuso del poder; y es a través del proyecto político que se hace posible esa relación. Por lo que hay que liberar a la filosofía del abuso del poder para que pueda ser pensada entre todos de un modo más reflexivo y coherente, como práctica sociopolítica que nos ayude a buscar y lograr el bien común.

Por otro lado, Márquez-Fernández explica que una ética para una filosofía antihegemónica implica que a nivel del Estado se defiendan normativamente un orden de ley, un sistema jurídico, en donde el ejercicio político de los derechos legales amparen, protejan, fortalezcan la participación ciudadana. Como diría Delgado Ocando²⁷, sólo así estaríamos situados en una ética social descriptiva que norma valores porque no los puede imponer; por el contrario, los valores fundados deben ser producto de la praxis política de quienes portan el poder originario y velan por su concreción.

²⁶ Díaz Montiel, Z. *Entrevista a Álvaro B. Márquez-Fernández...*

²⁷ Cfr. Delgado Ocando, J.M. *Hipótesis para una filosofía antihegemónica del derecho y del Estado*. Venezuela, IFD, LUZ, Maracaibo, 1987.

Desde el punto de vista ciudadano, la ética debe convertirse en praxis valorativa de los asuntos políticos para coadyuvar a la transformación del Estado. Debe ser una ética para un sujeto concreto –de acuerdo con Dussel– que vive la vida en su condición y su contingencia y clama para ello, el derecho a ser libre que recupera al sujeto reprimido y hace de su condición un acto de liberación.

Asimismo, la ética de la liberación dusseliana, como aporte a la ética latinoamericana, es una ética política que fundamenta sus argumentos a partir de la miseria del pueblo latinoamericano, y al igual que la filosofía antihegemónica marqueziana, teoriza acerca de cómo superar la comprensión del mundo como dominación²⁸.

En esta perspectiva, Dussel, intenta contextualizar la ética de la liberación proponiendo una trascendentalidad formal-histórica como acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad. El oprimido como «parte funcional» de un sistema injusto, se afirma como persona-sujeto.

Es así como el *principium oppressionis* como criterio ético que considera al otro oprimido tratado como objeto y no como sujeto, vale para todo sistema existencial o funcional, siendo siempre concreto a partir de su ausencia, opresión y exclusión; por lo que hay que empezar a reconocerlo como el otro: persona igual, autónoma²⁹.

La ética de la liberación como contenido de la conservación de la vida humana, es una ética material, aboga, por una crítica ética que afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido³⁰.

²⁸ Cfr. Dussel, E. «La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel. y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana», en: Dussel, E. / Apel, K.-O. *Ética del discurso y ética de la liberación*. España: Trotta, 2005, pp. 73-125.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España: Trotta, 1998, p. 91.

Mediando críticamente la relación entre filosofía y praxis social, logra situarse como crítica a la falacia desarrollista y cientificista que se ha impuesto en América latina a partir del ejercicio político que se ejerce como consecuencia de la sociedad globalizada.

4. La ética antihegemónica como ética comunicativa latinoamericana

Es obvio que una praxis filosófica porta y funda valores. Desde ese punto de vista toda praxis es una praxeología de la praxis, como diría el filósofo mexicano Eduardo Nicol³¹; es decir, los valores de alguna forma están en conjunción con las prácticas filosóficas, con las formas de racionalizar el mundo, la realidad y la condición humana. En este sentido, los valores que porta la praxis son contextualizados por sus actores, por lo que la ética surge y se origina por la praxis de las personas. Una ética antihegemónica es una ética de valoraciones siempre relativas y plurales. Aunque la ética versa sobre valores, no los puede imponer, pues los valores responden a las opciones y a las voluntades con las que las personas o ciudadanos deciden u optan por la orientación de sus acciones. Es una ética que es complemento de las responsabilidades que le debemos al otro. Sería, entonces, la ética antihegemónica una ética de la elección donde los valores de unos y otros forman parte de esa elección que no es individual ni personal, sino social y moral. Al declararse como heterovalorativa la ética antihegemónica, debido a la propia condición de libertad relativa que propone para su cumplimiento, es posible, primero, liberar a la ética de cualquier tipo de dogmas o normas coactivas; y, segundo, producir un bien común que pueda generar valores en los que todos pueden lograr su reconocimiento y desarrollo de las identidades interculturales.

³¹ Hay que destacar que para los años 60 y 70 las obras de dos filósofos, uno mexicano y otro de origen español, complementan la formación política de Álvaro B. Márquez-Fernández, sobre sus ideas acerca de la «praxis». Estos son: Eduardo Nicol. *La primera teoría de la praxis*. UNAM, México, 1978; y Adolfo Sánchez García y su magistral obra: *La filosofía de la praxis*, FCE, México, 1976.

Una de las praxis importantes de la racionalidad es la palabra. A través de la palabra como sistema discursivo se portan y fundan valores. Ahora, ¿cuáles son esas palabras, esos discursos que nos permiten comunicar las condiciones de vida, que hacen posible compartir unas «prácticas de valores» cuando hablamos de ética antihegemónica? De acuerdo con Márquez-Fernández³², las palabras que se contienen en un discurso no son aisladas, por el contrario, sirven para humanizar, socializar y colectivizar a las personas, por lo que esos valores tienen por finalidad comunicarse con los otros. Así, el valor de la palabra está en el valor que tiene para comunicarse con los otros³³; por lo que sin el otro no hay valor, ni tiene sentido el discurso, y la palabra no puede ser contextualizada. Pues, precisamente, la palabra y el orden del discurso se asocian para producir el sentido de los valores en los cuales se depositan las representaciones, creencias, ideales, razones, tradiciones, de quienes deben compartir sus vivencias y convivencias.

Los valores y las palabras que los portan, permiten construir los discursos sociales y políticos que van a regir la moralidad pública donde los valores adquieren significación por la mediación del lenguaje. Si la comunicación es pragmáticamente efectiva, entonces los valores adquieren el sentido que le adjudica el contenido de las praxis.

En general, ese contenido de las praxis es la liberación de las intersubjetividades en su propósito más radical que debe impedir el sometimiento, la coacción y el dominio de quien o quienes se encuentran en una posición de poder y/o de mando. Es una ética garante de la libertad para ser y elegir, de la libertad para vivir en paz³⁴.

³² Díaz Montiel, Z. *Entrevista a Álvaro B. Márquez-Fernández...*

³³ Márquez-Fernández, A. «El diálogo con el otro: el nosotros de la ciudadanía y la democracia política». *Seminario Internacional I° de la Enseñanza de la Filosofía y III de Filosofía para Niños y Niñas*. Universidad Simón Rodríguez, UCV, CIPOST, Caracas, Ponencia, 28 y 29 de junio, 2007.

³⁴ Márquez-Fernández, A. «El derecho a la paz, por una sociedad sin violencia». *Frónesis*. Vol. 15, n°. 3. Septiembre-diciembre, Instituto de Filosofía del Derecho «Dr. J.M. Delgado Ocando», LUZ, 2008.

La importancia de la ética antihegemónica en América Latina está dada entonces, como ética de la comunicación con otro que necesita ser reconocido como otro, en su discurso, en su palabra, en sus valores³⁵. Como ética de la comunicación, debe estar orientada por prácticas valorativas interculturales, por una noción intersubjetiva de valoración, como ética de la alteridad, en donde los valores de los otros se reconocen comunicativamente a través de las praxis discursivas de cada sociedad. Esta postura descoloniza la concepción clásica de una ética universal que se impone como un todo uniforme a todas las sociedades.

La ética antihegemónica es ética de pluralidades intersubjetivas para esclarecer el mundo de los otros. Desde ese punto de vista el proyecto ético antihegemónico, en su referente comunicativo, no es más que abrir el discurso a la alteridad, en un reconocimiento a su palabra, a su mundo y a su realidad.

Dussel³⁶, siempre ha considerado que la ética es una condición humana liberadora de la existencia³⁷. Es decir, toda vida está circunscrita al orden de

³⁵ Márquez-Fernández, A. «El diálogo intercultural: aproximación al otro desde la contextualidad de las culturas». *XX Seminario Internacional de Profesores de Filosofía para Niños y Niñas*. Ponencia, 27 de febrero, al 2 de marzo, Gijón, 2008. *Ibid.*, «El diálogo con el otro: el nosotros de la ciudadanía y la democracia política». Seminario Internacional Iº de la Enseñanza de la filosofía y III de Filosofía para Niños y Niñas. Universidad Simón Rodríguez, UCV, CIPOST, Caracas, Ponencia, 28 y 29 de junio, 2007.

³⁶ Álvaro B. Márquez-Fernández, se hace discípulo de Enrique Dussel durante sus estudios de Magíster en Filosofía, entre los años de 1983 y 1984. Dussel diserta en seminarios de investigación sobre sus principales obras de esa época, «Erótica, Pedagógica y Filosofía», *Filosofía de la Liberación*, etc. Es inevitable su influencia para entonces en casi todos los ámbitos académicos y de participación ciudadana. Sin embargo, no hay mayor registro que nos permita aseverar que Márquez-Fernández, a través de las investigaciones y publicaciones se haya convertido en un «dusseliano». La influencia de Dussel queda representada y tamizada dentro de una filosofía de la praxis que considera la liberación como parte del programa descolonizador y desalienador de las opresiones ideológicas y simbólicas de la racionalidad neoliberal. La filosofía de la liberación está reabsorbida por una trama discursiva de orden semiológico, que Márquez-Fernández desarrolla desde la concepción gramsciana de la superestructura del Estado, visto como sociedad política y

los valores de bien o de mal, en sentido ético. La suposición de que esa elección (o selección) del bien y/o del mal, no es casual o causal. El hombre, la persona, el ciudadano intenciona por medio de la acción la justificación y certeza de sus valores³⁸. La pretensión universal no descalifica el sentido de totalidad que puede contener uno o varios valores ya que son experiencias de vida compartidas por unos y otros. Al situar a los valores en la condición humana, es posible determinar la existencia y el lugar de estar de los valores que forman parte de la inmanencia y muy poco, o nada de una especulación metafísica. Luego, los valores humanos se deben sobreponer a cualquier otra condición que no favorezca el desarrollo de cada persona en libertad. Si se desea la libertad de pensamiento, voluntad y materialidad; entonces, la libertad que se obtiene de esa relación haría muy posible un mayor equilibrio entre relaciones humanas compartidas solidariamente.

La superación de la ética eurocentrista, en Dussel, al igual que para Márquez-Fernández, implica concebir la noción de alteridad como ruptura de la totalidad que se ha tratado de imponer en términos históricos. Para Dussel, es imperante que el «otro», como «otro ausente» que no ha podido argumentar sin tener la condición de dominado, entre en la historia y se concrete políticamente, para que una ética de la liberación signifique algo más que un discurso vacío de toda praxis política.

El «otro», como «otro ausente», aparece desde fuera de la totalidad eurocentrista, es decir, no es una de sus posibilidades y, por lo tanto, no es describable desde un discurso que no toma en cuenta la miseria en la que ha estado y está sumido el pueblo latinoamericano. Pensar acerca de la reve-

sociedad civil. La liberación pasa, en el pensamiento de Márquez-Fernández, a través de una teoría del consenso comunicativo que tiene que ver con la superación del proceso ideológico que sufren las conciencias de clase. No obstante, el reconocimiento del otro como víctima del poder, del otro deshumanizado por el mercado, son temas de inspiración duserliana que considera Márquez-Fernández en relación con las teorías del discurso y del diálogo público.

³⁷ Dussel, Enrique. *La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel...*

³⁸ Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: FCE, 1984.

lación del «otro», repito, pasa a ser exterioridad de la totalidad del mundo y, desde allí, critica el mundo como totalidad.

Comunicarse con el otro, para este autor, es en primera instancia reconocerlo como alteridad; sin ese reconocimiento, Dussel se pregunta: ¿Cómo conversamos con el «otro ausente»?

Es a través de la consensualidad crítica de las víctimas como razón dialógica, antihegemónica y liberadora, que se puede promover el desarrollo de la vida humana; por lo que la originalidad propia de la «experiencia» latinoamericana, ha de concretar las praxis discursivas creadoras de alternativas liberadoras³⁹.

Estas reflexiones de Dussel sobre el otro visto desde la eticidad de quien lo reconoce como un otro en el espacio público y, a su vez, como víctima externa de un sistema opresivo y discriminador, pueden ser compartidas por nuestra lectura antihegemónica del poder y del Estado en el pensamiento de Márquez-Fernández. Ambos filósofos se plantean desde la distancia de quien es Maestro y la cercanía de quien es discípulo, una problemática que Dussel mantiene en el marco de la Filosofía y la ética de la liberación, pero que Márquez-Fernández intenta superarla desde la filosofía intercultural, la crítica de la opinión pública y el diálogo político. Dos posturas que aunque se diferencian desde sus bordes, se complementan en sus contenidos prácticos. En este punto la influencia de Raúl Fornet-Betancourt es más decisiva⁴⁰.

³⁹ *Ibid.*, p. 411.

⁴⁰ Márquez-Fernández conoce a Fornet-Betancourt años después de dictar varios seminarios de investigación sobre sus principales obras, en algunos eventos que se realizaron en la Escuela de Filosofía de LUZ, desde mediados de los años 80 hasta fines de ellos. Fornet-Betancourt es el único filósofo latinoamericano a quien le ha dedicado sendos estudios interpretativos, y de quien recoge categorías fundamentales para elaborar su pensamiento, en especial la del Otro a través de los discursos entre las culturas, como expresión intersubjetiva de un *logos* descentrado, «desfilosófado»... Cfr. V.gr., «Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina», *Apuntes Filosóficos*, n.º. 31. Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Consideraciones finales

Es indudable que en la filosofía antihegemónica y la ética de la liberación existen aportes significativos para una ética latinoamericana como proyecto antihegemónico-liberador de una filosofía o pensar intercultural. El primero de esos aportes se puede decir es la praxis sociopolítica que deben llevar a cabo los ciudadanos a partir de su razón dialógica.

El proyecto emancipatorio latinoamericano, como lo expresa Márquez-Fernández⁴¹, debe ser considerado en términos de movimientos interculturales que hagan posible el reconocimiento del otro como alteridad. Esto hace posible ampliar los procesos de integración social, garantizando condiciones de igualdad y equidad social.

Superar la dominación, precisamente, requiere de ciudadanos solidarios que pregunten por la condición de vida, existencia y de valor, del otro/a que ha permanecido históricamente ausente.

⁴¹ Márquez-Fernández, A. Justicia pública y poderes populares, en: Díaz-Montiel & Salazar Robinson (Ed): *Teoría social de la Justicia Emancipadora en América Latina*. Elalep/ Insumisos Latinoamericanos, México, Buenos Aires (e.p), 2008. *Ibid.*, «La praxis emancipadora en Venezuela: de la revolución social(ista) a los poderes populares». *Pensares & Quehaceres*. Revista de Políticas de la Filosofía. n° 5, Septiembre, (SECNA-AIFyP), Ediciones Neón, México.

Referencias bibliográficas

- DELGADO OCANDO, J.M. (1987). *Hipótesis para una filosofía antihegemónica del derecho y del Estado*. Venezuela, IFD, LUZ, Maracaibo.
- DÍAZ-MONTIEL, Z. (2009). *Entrevista a Álvaro B. Márquez-Fernández*. 15 de abril, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- DUSSEL, E.; BOHÓRQUEZ, C. y ANGARITA, P. (Coord.). *El pensamiento filosófico en América latina: desde 1600 al 2000*. (e.p).
- _____ (1984). *Filosofía de la Liberación*. México: FCE.
- _____ (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España: Trotta, p. 91.
- _____ (2005). La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel. y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana. En: DUSSEL, E.; BOHÓRQUEZ, C. y ANGARITA, P. (Coord.). Apel, K.-O. *Ética del discurso y ética de la liberación*. España: Trotta, pp. 73-125.
- MARQUEZ-FERNÁNDEZ, A. (1991). *Hegemonía y filosofía antihegemónica*. Trabajo de ascenso para optar a la categoría de profesor titular. Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Filosofía. Maracaibo. Venezuela, pp. 124-126.
- _____ (1996). «América Latina: Hegemonía, Modernidad y Democracia», *Concordia*, nº. 30. Internationale Zeittchrift für Philosophie. Missionswissenschaftliches Institut Misio e.V. R.F.A. Aachen, pp. 65-87.
- _____ (1999). «Crítica político-ideológica al racionalismo tecno-científico de la modernidad». *Actas del Twentieth World Congress of Philosophical*. Boston, USA, p. 132.
- _____ (2002). Entre los sujetos históricos y el espacio público. Un espacio para las alternativas antihegemónicas en Venezuela. En: Lora Cam, Jorge./ Salazar, Robinson. (2002). *Sujetos y alternativas contrahegemónicas en el espacio andino amazónico*, p. 209.
- _____ (2004). «La crisis política en Venezuela. Un análisis crítico desde el contexto de la globalización, la sociedad civil y el discurso político». *Información Filosófica*. Vol. I, nº. 1. *Revista Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas*. Año: III, nº. 1 Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, Roma. Versión electrónica en: <http://www.philosophica.org/if/>

- MARQUEZ-FERNÁNDEZ, A. (2005). Un Estado para la diversidad y una democracia para la pluralidad, en: Márquez-Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z (2005) (C). «Presentación», en *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina*. Edición auspiciada por *Utopía y Praxis Latinoamérica*/Insumisos Latinoamericanos / Red de Investigadores Latinoamericanos por la Democracia y la Paz. Buenos Aires, 345 pp.
- _____ (2007). El diálogo con el otro: el nosotros de la ciudadanía y la democracia política. *Seminario Internacional Iº de la Enseñanza de la Filosofía, y III de Filosofía para Niños y Niñas*. Universidad Simón Rodríguez, UCV, CIPOST, Caracas, Ponencia, 28 y 29 de junio.
- _____ (2008). «Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina». Ponencia presentada en el *IX Corredor de las Ideas: Enseñanzas de la independencia para los desafíos globales de hoy*. Paraguay. *Ibidem*.
- _____ (2008). «El pueblo venezolano: un protagonismo esperado». *ESPACIOS*. nº. 11, Quito, Ecuador, 2002, pp. 55-68. *Ibid.*, «El referéndum en Venezuela: entre el consenso popular y el poder del Estado», *Espacio*, nº. 14. CINDES, Ecuador. pp. 159-165.
- _____ (2008). El derecho a la paz, por una sociedad sin violencia. *Frónesis*. Vol. 15, nº. 3. Septiembre-diciembre, Instituto de Filosofía del Derecho «Dr. J.M. Delgado Ochando», LUZ.
- _____ (2008). «El diálogo intercultural: aproximación al otro desde la contextualidad de las culturas». *XX seminario Internacional de Profesores de Filosofía para Niños y Niñas*. Ponencia, 27 (febrero) al 2 de Marzo, Gijón.
- _____ (2008). «Justicia pública y poderes populares», en: Díaz-Montiel & Salazar Robinson (Ed): *Teoría social de la Justicia Emancipadora en América Latina*. Elalep/Insumisos Latinoamericanos, México, Buenos Aires, (e.p).
- NICOL, Eduardo (1978). *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Adolfo (1976). *La filosofía de la praxis*. México: FCE.
- VILLALOBOS ANTÚNEZ, J.V. (2001). La ética y el derecho ante la filosofía intercultural y la globalización. *Revista de Artes y Humanidades de la Universidad Católica Cecilio Acosta*. Julio/diciembre, Año 2, nº. 4.

