



## ESBOZOS DE UNA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA PARA UNA PRAXIS LATINOAMERICANA

### OUTLINES TO A DIALECTICAL PHENOMENOLOGY FOR A LATIN AMERICAN PRAXIS

Jorge Muñoz de Jesús

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México.



<https://orcid.org/0009-0006-6413-8705>, e-mail: [jorgemunoz.ius@gmail.com](mailto:jorgemunoz.ius@gmail.com)

Recepción: 9 de junio de 2024 – Aceptación: 27 de agosto de 2024

#### Resumen

Este trabajo esboza una posible intersección entre fenomenología y dialéctica, integrando estas metodologías en una praxis filosófica situada. Se analizan algunas especificidades históricas y culturales de la filosofía latinoamericana, resaltando cómo han dado forma a un pensamiento particular. Asimismo, se aborda la intersubjetividad política desde Husserl y Hegel, con un enfoque especial en el concepto de negatividad. Finalmente, se propone una fenomenología práctica y una dialéctica materialista como herramientas para transformar la realidad concreta, subrayando la importancia de una conciencia crítica y situada en la construcción de una praxis auténtica y transformadora, que involucre tanto una lectura objetiva como subjetiva de la realidad. Se promueve, por tanto, una intersubjetividad descrita desde una fenomenología dialéctica, que constituya una memoria y una apropiación de la realidad latinoamericana, implicando un diálogo democrático en un mundo políticamente compartido, pero aspirando a una praxis radical.

**Palabras clave:** Fenomenología, dialéctica, negatividad, intersubjetividad, praxis latinoamericana

#### Abstract

This paper outlines a potential intersection between phenomenology and dialectics, integrating these methodologies into a situated philosophical praxis. It analyzes specific historical and cultural aspects of Latin American philosophy, highlighting how they have shaped a distinct way of thinking. Additionally, the political intersubjectivity is examined through the lenses of Husserl and Hegel, with a particular focus on the concept of negativity. Finally, a practical phenomenology and materialist dialectics are proposed as tools to transform concrete reality, emphasizing the importance of a critical and situated consciousness in constructing an authentic and transformative praxis that involves both an objective and subjective reading of reality. The paper promotes an intersubjectivity described through a dialectical phenomenology, aiming to establish a memory and appropriation of Latin American reality, which entails a democratic dialogue in a politically shared world while aspiring to a radical praxis.

**Keywords:** Phenomenology, Dialectics, Negativity, Intersubjectivity, Latin American praxis

## Introducción

Nuestra región ha sido marcada, perennemente, por una multiplicidad de problemas políticos y sociales, los cuales no son más que la determinación histórica de nuestra circunstancia como periferia dentro de un sistema mundo (Wallerstein, *El ascenso y futura decadencia*), mismo que tiene como motor principal una única axiomática<sup>1</sup> (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*). Rebasando ya las dos primeras décadas de nuestro siglo, continuamos viviendo la crisis provocada por la constante negación de una propia y auténtica libertad humana. La única libertad que nos aparece y, en efecto, existe en la real materialidad, permanece en una mera y abstracta formalidad, como todo producto derivado de las continuas relaciones sociales secuestradas por el capital.

Si bien estas contradicciones se presentan en todo el mundo debido a una realidad global compartida, la manera en que aparecen en la conciencia y se encarnan en cada cuerpo es muy diversa y específica, no solo para cada región, sino también para cada particular subjetividad. Es por ello que propongo una fenomenología que dé cuenta del cómo se vivencian estas disciplinas en el cuerpo, de examinar cómo la fuerza de la negatividad se experimenta en la conciencia, proporcionando evidencia para alcanzar una universalidad que sirva de rasero a fin de lograr una praxis primero subjetiva, luego intersubjetiva. Asimismo, planteo una dialéctica que advierta las contradicciones inmanentes de nuestras determinaciones históricas, implicando, dialécticamente, la relación de lo material con la constitución subjetiva de nuestra realidad, puesto que ambas cuestiones implican distintas formas del aparecer.

El objetivo en conjunto sería no suprimir ninguna forma subjetiva de interpretar y comprender el mundo, es decir, la particularísima manera de luchar y resistir ante la realidad objetiva de cada quien, sin descuidar una crítica material. Esto implica un diálogo democrático desde un mundo políticamente compartido, pero siempre aspirando a una praxis radical. Considero que tanto la fenomenología como la dialéctica son metodologías que logran, en sus distintos momentos, una armonía, pero también una constante vigilancia que desemboca siempre en una hermenéutica práctica: se retroalimentan y se fijan límites para interpretar la existencia propia, ya que el modo en que comprendemos el ser de nuestra existencia es el modo en que orientamos nuestra propia práctica política. De ahí la importancia por buscar una fenomenología práctica y una dialéctica fenomenologizada.

En el presente trabajo, busco integrar la situación general de nuestro pensamiento filosófico latinoamericano, resaltando su constitución desde la historia, el tiempo y la me-

1 Con esta axiomática me refiero a la que describen Deleuze y Guattari en su obra *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, la cual explica que el capitalismo reemplaza los códigos sociales tradicionales con una única lógica abstracta basada en dinero. Esta axiomática capitalista, en tanto que es causa que se forma por sí misma, estructura las relaciones sociales de una única y universal manera, un delirio constante por dinero.

moria, para luego explorar cómo la unión de la fenomenología y la dialéctica se muestra como una herramienta poderosa y fructífera para analizar nuestra intersubjetividad situada.

Primero, haré un breve análisis de cómo la historia y la filosofía latinoamericanas han desarrollado especificidades propias, respondiendo de manera concreta a sus circunstancias históricas y culturales. A continuación, estableceré una lectura del tiempo y la historia, inspirándome en Benjamin y Heidegger, para enriquecer nuestra comprensión de cómo estos conceptos se configuran a partir del pasado (memoria) y el futuro (expectación) en el contexto latinoamericano.

En tercer lugar, abordaré la intersubjetividad política en la conciencia del otro desde las perspectivas de Husserl y Hegel, con el objetivo de mostrar cómo el “otro” es una parte constitutiva de nuestro mundo y una fuente constante de negación y transformación. Posteriormente, discutiré el concepto de negatividad y cómo este se manifiesta en la individualidad históricamente constituida.

Finalmente, expondré cómo la fenomenología, aplicada de manera práctica, puede revisitar y enriquecer una praxis latinoamericana concreta, y analizaré ciertos aspectos de una dialéctica material en este contexto. Este enfoque, a mi juicio, ofrece una integración valiosa para desarrollar una fenomenología dialéctica que no solo interprete la realidad, sino que también oriente hacia su transformación.

### 1. Historia y filosofía latinoamericanas

Nuestra historia de la filosofía, tanto mexicana como latinoamericana, presenta sus particularidades al ser producto de una praxis específica. Pasando por la esclavitud, las castas, el colonialismo, el racismo (Quijano, *Colonialidad del poder*; Lugones, *Colonialidad y género*), hasta llegar a la explotación y el extractivismo de recursos (Lemus, *Regímenes de verdad*), derivados de un patriarcado específico heredado de occidente y de la modernidad misma (Lugones, *Colonialidad de género*; Segato, *Las estructuras elementales*), han sido algunas de las causas del pensar filosófico en nuestra región. Son contradicciones que se encarnaron en cada generación de nuestros filósofos y nuestras filósofas, y que dieron como resultado una filosofía válida y verdadera para su tiempo, es decir, donde se dio, en efecto, una “apropiación” concreta del modo en que aparecieron y experimentaron sus propias contradicciones.

Por eso, resulta preponderante, como parte de un estudio filosófico riguroso y comprometido, el analizar las condiciones históricas que han moldeado y siguen moldeando nuestra particular manera de filosofar. Como diría Gaos al hablar de su historia de las ideas:

una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida (...) [puesto que] sólo poseemos la realidad de una idea, (...) si se le toma como concreta reacción a una reacción concreta (...) cumpliendo [así] el papel activo o función para que fué pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una [determinada] circunstancia (18-19).

Atender a nuestra historia de las ideas es atender a la constitución de nuestro pensamiento, causado fundamentalmente por la violencia, en una universalidad concreta que al mismo tiempo nos constituye. Pero también implica una resistencia ante el borrado de memoria que constantemente busca el afán totalizador del capitalismo y una relectura del tiempo y, en consecuencia, de la historia. Una fenomenología dialéctica aplicada en este caso implica el cómo se me presenta un pensamiento histórico propio y una producción de conciencia común que halla su base en todo conflicto material de nuestra situación latinoamericana.

## 2. Historia, tiempo y memoria

En términos de un tiempo extático, que se logra desprender de la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger, en lo dado de nuestra región, es decir, directamente de nuestra facticidad (en ese horizonte de todo lo que somos, lo que nos ha constituido y sigue constituyéndonos) podemos leer nuestra historia no solamente de lo que ha sido, sino también de un advenir que ya ha sido. Eso implica un advenir (futuro) y un sido (pasado).

En este sentido, hay que comprender que estamos posibilitados por lo “sido”, pero, al mismo tiempo, posibilitados por lo que “adviene”, cuestiones que se dan, indefectiblemente, al tener una apropiación del tiempo en el instante en que uno se resuelve (Heidegger, *Ser y tiempo*). En pocas palabras, interpretamos nuestra praxis no solo con lo que hemos sido, sino en lo que advenimos-sido en el momento que procedemos a leer nuestra historia de las ideas lo más concretamente posible, lo cual implica no solo una subjetividad, sino una intersubjetividad históricamente determinada, así como fenomenológica y universalmente experienciada dentro de nuestro circunmundo latinoamericano.

La mecanización y tecnificación, así como sus productos (entre ellos, el concepto de historia), han hecho del ser humano su autómatas. La historia, por ende, se convierte en una abstracción y no en una memoria encarnada, ni en una constitución histórica a partir de su facticidad concreta. La dominación, junto a la violencia han hecho de la historia su discurso triunfal. Nos recuerda Benjamin, en su *Tesis sobre el concepto de historia*, que la manera en cómo vemos el pasado, cambia nuestra manera de ver el presente, y bajo las condiciones del presente, entenderemos el pasado, donde reexaminar el pasado implica revelar las realidades ocultas por las narrativas dominantes.

La cosificación, por otro lado, ha capturado también la espiritualidad y, con ella, la teología. Sin embargo, nuestros contextos siempre se han alimentado de una fe única, donde, hermenéuticamente, justo como Paul Ricoeur lo presenta, el origen del sentido no solamente tiene su fuente un pasado que no recordamos y ha constituido nuestro advenir (teoría hermenéutica psicoanalítica), sino que también movemos nuestra praxis por una lectura del sentido que se presentará en un futuro, de una esperanza, justo como la parusía ha configurado el modo en que interpretamos el tiempo<sup>2</sup> (Heidegger, *Introducción*; Agustín, *Confesiones*), la historia y la memoria, con un *telos* fijo proveniente del cristianismo, donde la conciencia no es todavía, pero será plenamente hacia donde se apunta (teoría del espíritu) (Ricoeur).

Lo que es un hecho es que Walter Benjamin nos invita a no prescindir de la conexión e identificación para con los oprimidos y explotados del propio devenir: una solidaridad que se presenta desde y para la lucha conjunta históricamente contra la opresión. Se dio, se da y se dará hasta el día en que el mesías destruya por fin al anticristo. Un mesías que tiene muchos rostros y que forma un solo cuerpo, una sola carne. Un proyecto histórico colectivo que necesita participación y mutuo apoyo inter e intra temporal, es decir, una búsqueda con ahínco por una memoria concreta; consiste en una ética con la que nos relacionamos con el pasado. Significa relacionarse activamente con el pasado desde el presente para extraer todas sus enseñanzas y derrocar las narrativas impuestas por la opresión. Es un arte que permite desafiar la barbarie en la que se ha convertido una vida, en apariencia, des-espiritualizada.

Con el ver fenomenológico y una conciencia dialéctica sabremos que somos resultado de todo lo que ha sido negado y sigue negándose a partir de una realidad objetiva, pero eso significa que tampoco ninguna lucha y resistencia ha pasado en vano, pues seguimos siendo constituidos por ello. Con otras palabras, nuestro mundo objetivo es producto también de toda resistencia. No debemos seguir esperando la gran revolución como un momento único y para siempre, sino como la continua lectura y relectura de nuestra historia, de nuestra conciencia.

.....  
2 En el concepto de tiempo de San Agustín en sus *Confesiones*, se logra apreciar que es el alma la que dota de ser al tiempo al extenderse en el pasado (memoria), presente (atención) y futuro (expectación) por la espera de la segunda venida de Cristo, misma cuestión que refleja la tensión entre lo temporal y lo eterno. Esta cuestión fue retomada por Heidegger para explicarse lo que es el tiempo en su obra *Introducción a la fenomenología de la religión* (y más tarde en *Ser y Tiempo*), en la cual señala que la concepción del tiempo, para los protocristianos, fue configurada a través de la parusía, es decir, por la expectación de la segunda venida de Cristo. Esto es, aquellos vivían en una espera que saca indefectiblemente del presente. Así retomo este modo de entender el tiempo, en vivir bajo la espera de que llegue, en algún punto, la revolución total, y que nos saca de una lectura del mero presente. Considero que esa forma de percibir el tiempo se extendió como factor histórico que quedó a raíz del protocristianismo, donde varios esperan la nueva vida, sea de una forma atea o creyente. Tanto creyentes como no creyentes podrían estar influenciados por esta forma de temporalidad, donde el presente está siempre en función de un futuro esperado, sea este de naturaleza espiritual, política, o social.

A partir de allí, es como podremos alcanzar una propia praxis, que aparece como particular, pero que se une en lo universal en el momento en que la totalidad que nos aparece se percibe fenomenológicamente en sus múltiples sentires subjetivos, pero dialécticamente en una unidad que no busca totalizar, sino más bien un respetar intersubjetivo; lo que nos lleva indefectiblemente a la conciencia del otro, ese otro que comparte nuestro mismo contexto, pero quien experimenta con su propio haz de vivencias. Es por ello por lo cual resulta preponderante revisar de qué forma Husserl (desde la fenomenología) y Hegel (en la dialéctica) conciben a la conciencia de ese otro.

### 3. La conciencia del otro desde la fenomenología y la dialéctica

La manera en que se ha abordado la conciencia del otro en la fenomenología de Husserl y en la filosofía de Hegel tiene sus distinciones, pero también posibles aproximaciones. No obstante, lo importante del siguiente análisis sobre la conciencia del otro que me aparece es, justamente, advertir las implicaciones políticas que puede conllevar una fenomenología dialéctica al proceder principalmente de dichos autores.

En Husserl, “el mundo es dado como una realidad compartida, conformada por otros sujetos que no nos son accesibles” (Alarcón 91). En sus *Meditaciones Cartesianas*, Husserl plantea la noción de intersubjetividad como la parte fundamental para la constitución del mundo. Asimismo, considera que la conciencia no es un acto individual del todo, sino que al estar siempre orientada hacia “algo”, se incluye a los “otros”, alter egos que permiten, en última instancia, la objetividad del mundo por medio de la intersubjetividad (Alarcón, Krochmalny).

A partir de la epojé fenomenológica, la cual será explicada más detalladamente después, se busca reducir al mundo en su esencia pura. Ello supone que el ego trascendental se enfrenta a la situación de reconocer al otro no como una mera entidad externa, sino como otro sujeto que lleva consigo su propia intencionalidad. Todo este proceso surge por medio de lo que Husserl denomina presentación, donde el ego constituye la presencia del otro en un espacio intersubjetivo común (Krochmalny).

El otro se experimenta en relación con el yo, que se convierte en objeto dentro de su esfera primaria. Inicialmente, el otro se presenta a través de su cuerpo, y solo mediante posteriores manifestaciones accedemos a su vida psíquica. Por ende, en Husserl existe una preponderancia del cuerpo en la constitución del otro; empero, también se encuentra de cara con el desafío de cómo la subjetividad del yo logra integrar al otro sin caer en el solipsismo.

Por otro lado, Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, aborda el tema de la conciencia del otro mediante la dialéctica del amo y el esclavo. Para Hegel, el encuentro con el otro

es un proceso de confrontación y reconocimiento mutuo, donde la negatividad juega un rol esencial. La conciencia se encuentra a sí misma solo cuando es reconocida por otra conciencia, lo que implica una lucha por el reconocimiento, es decir, el deseo del deseo del otro. En este proceso, se puede decir que la intersubjetividad tiene que ser ganada. En este enfrentamiento, donde se demuestra que la vida es tan esencial como la libertad, una de las conciencias va a sucumbir ante el miedo del señor absoluto que es la muerte.

La dialéctica hegeliana, por tanto, no solamente revela la importancia del otro para la autoconstitución del yo, sino que también introduce la negatividad como aquel motor del desarrollo histórico. El otro, en esta relación, es tanto un espejo como una amenaza, cuya negación es necesaria para el avance hacia una conciencia más elevada en tanto se tiene historia. Por ende, “ser una criatura histórica requiere autoconcebirse y, de esa manera, autoconstituirse como tal (...) [pues]: somos esencialmente aquello que concebimos como esencial a nuestro ser” (Alarcón 102).

Es de esta forma como se concreta la manera en que el otro nos constituye desde una perspectiva fenomenológica y dialéctica. En una situación histórica como la nuestra, donde se ha dado una negación sistemática del otro a través de los procesos de colonización (y que siguen hasta nuestros días) la dialéctica del amo y el esclavo se encuentra en términos materiales, pero también se pueden ver las consecuencias en la esfera de la conciencia. Apuntando a una filosofía de lo concreto desde este punto, se consigue analizar todas esas configuraciones no únicamente como una serie de hechos objetivos, sino como una constitución de mundo que va de lo subjetivo a lo intersubjetivo. Este mismo circunmundo implica reconocer, fenomenológicamente hablando, la otra conciencia como constitutiva del yo en tanto resistencia que halla un suelo en común.

Dialécticamente se demuestran las contradicciones inmanentes de un sistema, en esencia, violento. Pero una fenomenología práctica lograría integrar las pluridiversas perspectivas para reconocer una historia de negación y explotación, y edificar, posteriormente, una intersubjetividad situada que, al mismo tiempo, respete y dé cuenta de que toda lucha es válida al proceder de una misma constitución intersubjetiva y, por ende, histórica.

En este sentido, una política del otro basada en una fenomenología dialéctica de lo concreto ofrece reconocer las subjetividades que han sido dañadas por una misma condición material objetiva, pero que se presenta y se experimenta en distintas formas. Además, hace que el otro aparezca no como objeto, sino como sujeto. Justo como Gramsci hizo de los subalternos sujetos activos, el propio análisis de una fenomenología dialéctica hace que se adviertan las estructuras objetivas de poder, mas pone especial atención en la experiencia vivida y en las formas de resistencia que emergen de una subjetividad constituida históricamente, y, por ende, de reconocer una subjetivización por encima de una objetivización a la hora de ver al otro.

Sin embargo, esto no es posible comprenderlo del todo sin antes pasar por el papel de la negatividad y su aparecer en una conciencia concreta.

#### 4. Negatividad y aparecer desde una fenomenología dialéctica

A partir del pensamiento kantiano, se establece la importancia de lo fenoménico al centrarse en el cómo las cosas aparecen en el espacio y el tiempo (Kant, *Crítica*), dividiendo la realidad en dos reinos: el fenoménico, regido por las condiciones espacio-temporales, y el reino de los fines, orientado hacia la idealidad de una sociedad gobernada por la razón (Kant, *Fundamentación*). Hegel, sin embargo, trasciende esta división al llevar lo fenoménico y lo nouménico al ámbito de lo concreto, buscando siempre reconciliar la escisión sujeto-objeto en una totalidad orgánica. Para Hegel, la relación entre sujeto y objeto no es fija ni dual; en su lugar, está mediada por un proceso dialéctico donde la negatividad juega un papel central.

La negatividad, en este contexto, no se refiere simplemente a la negación lógica, sino a una fuerza dinámica que impulsa el desarrollo y la transformación tanto del sujeto como del objeto. Esta fuerza revela las contradicciones internas de cualquier entidad, desafiando la inmediatez de su relación y exponiendo la complejidad mediada por múltiples factores tanto históricos como sociales. Como resultado, la conciencia humana histórica, o Espíritu, es impulsada hacia un conocimiento cada vez más completo (Hegel, *Fenomenología*).

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel explica que nada puede permanecer en su forma inmediata sin ser confrontado por su propia contradicción interna, un proceso que llama mediación. La mediación no es solo un puente entre polos opuestos; es un proceso transformador que permite la reconciliación del sujeto con el objeto, donde ambos términos se enriquecen y se conocen a sí mismos, alcanzando el desarrollo del Espíritu. Es precisamente en este movimiento dialéctico donde la negatividad actúa como catalizador, permitiendo la superación de las contradicciones y la realización de la unidad en el Espíritu Absoluto.

Marcuse, en su obra *Razón y Revolución*, enfatiza que la negatividad “constituye la cualidad de la Razón dialéctica” y que “nada de lo que existe es verdadero en la forma en que se presenta” (154-155). La negatividad, por lo tanto, no es solo destructiva, sino que también es constructiva, ya que empuja a las cosas más allá de su estado actual hacia una realización de su esencia y verdad. Marcuse sostiene que “la parte material de la realidad de una cosa está constituida por lo que esa cosa no es, por lo que esa cosa excluye y repudia como su opuesto” (155). Este proceso no sólo critica el estatismo del sentido común, sino que también revela la falsedad del mundo tal y como se nos presenta o aparece.

Finalmente, Fink destaca, en su interpretación de Hegel sobre su término de la *Aufhebung*, que el devenir, entendido como negación y conservación, no necesariamente lleva a una elevación en un tercer término positivo, sino que permanece en un proceso continuo de transformación, esto es, sin que esto implique el ser determinado (Finetti). Así, la dialéctica y la fenomenología se encuentran en la descripción de cómo las cosas aparecen entre lo que es y lo que no es, entre el ser y el no-ser, tal como lo había explorado Platón en el *Sofista*: “Es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es” (445).

En resumen, la negatividad en la dialéctica hegeliana y su posible interpretación fenomenológica permite entender cómo las entidades se transforman al transgredir sus límites actuales, situándose dentro de una relación universal. Este proceso de mediación no solo reconcilia al sujeto con el objeto, sino que también facilita un conocimiento más profundo y una superación de las contradicciones inherentes a la realidad.

La fenomenología, particularmente en la obra de Husserl, se centra en el “aparecer” de las cosas desde la experiencia subjetiva. Husserl, quien buscó regresar “a las cosas mismas”, desarrolla un enfoque donde el aparecer se muestra a la conciencia en su inmediatez, y mediante la “reducción fenomenológica”, se intenta acceder a la esencia de los fenómenos (Husserl, *Ideas*). Sin embargo, este aparecer, aunque parece inmediato, ya está mediado por una conciencia concreta situada en un horizonte histórico y cultural. Por ende, podemos decir que la experiencia fenoménica está intrínsecamente vinculada a interpretaciones culturales e históricas.

Adorno, en su crítica a Husserl en las *Investigaciones lógicas*, argumenta que la subjetividad no puede ser un principio autárquico, ya que lo inmediato siempre es el resultado de una mediación. Según Adorno, las formas lógicas que Husserl enfatiza deben ser investigadas a través de una objetivación social, reconociendo que en la unidad de la subjetividad reside una multiplicidad de experiencias (Zanottl).

Sin embargo, aunque considero que Adorno acierta al señalar la mediación en lo que parece inmediato, su crítica corre el riesgo de subestimar la particularidad de cómo las cosas se manifiestan en la conciencia concreta, donde la experiencia vivida adquiere su propia validez. Lo que está de fondo, en la crítica de Adorno hacia Husserl, es un concepto de ciencia que busca jerarquizar y no dar cuenta de la diversidad en el experimentar una misma objetivación social, esto es, más centrado en la lógica que en el vivenciar.

Así, podríamos decir que Hegel dio cuenta de la mediación y el motor del movimiento llamado negatividad, pero Husserl analizó el aparecer de las cosas, desde la aparente inmediatez, a partir de una experiencia particular, lo que contiene, en lo sustancial, un lugar situado del mero aparecer. Hermenéuticamente, el aparecer fenomenológico con-

tiene y se contiene desde la facticidad y, con ello, la producción cultural e histórica de la subjetividad que experimenta en carne propia el aparecer de las cosas.

En la fenomenología hegeliana, el aparecer o *Erscheinung* es parte del proceso dialéctico de la realidad, donde la apariencia no se opone a la verdad, sino que es una fase necesaria para que esta se manifieste plenamente. Contrastando con Hegel, Heidegger, en su fenomenología hermenéutica, se centra en el “mostrarse” de los fenómenos en relación con el ser. Para Heidegger, lo que no se muestra directamente (el ser) es lo que fundamenta todo mostrarse. Esto introduce una diferencia clave con Hegel, pues mientras este último ve el aparecer como parte de un desarrollo dialéctico hacia la verdad absoluta, Heidegger lo relaciona más con la comprensión del ser en su constante ocultamiento y revelación (Xolocotzi).

Desde la perspectiva de una fenomenología dialéctica, el aparecer se convierte en un proceso activo de mediación y negatividad, y no simplemente en una cuestión de comprensión del ser. Aquí, la fenomenología revela que lo que aparece en la conciencia ya está mediado por significados históricos y culturales, implicando que el aparecer nunca es puramente inmediato, sino siempre interpretado. Una fenomenología husserliana práctica nos muestra que el aparecer de las cosas es inseparable de las estructuras de sentido que configuran nuestra experiencia, constituidas por las relaciones sociales y culturales predominantes, especialmente dentro del sistema capitalista.

En el nivel de la conciencia, fenomenológicamente hablando, el proceso de cómo nos aparecen las cosas, desde la inmediatez hasta la mediación y la negatividad, es producto de una subjetividad históricamente condicionada. Esta subjetividad, está marcada por una experiencia dañada no solo conceptual y lógicamente (como lo dice Adorno), sino también desde la experiencia vivida. De ahí la necesidad de fenomenologizar este proceso desde la conciencia, examinando cómo la negatividad se manifiesta y se experimenta en la existencia concreta.

Cada subjetividad, situada en un contexto histórico y cultural específico, experimenta la negatividad de manera única. Esto sugiere que no hay una única forma de vivir, bajo el mismo contenido, esta experiencia, sino una pluralidad de vivencias mediadas por la historia, la cultura y la situación individual. Por tanto, nuestra conciencia de las cosas siempre ha estado mediada por factores histórico-culturales, lo que también afecta cómo se manifiesta la negatividad en la experiencia vivida. Esta comprensión hermenéutica y dialéctica determinará cómo se interpreta la experiencia encarnada de la negatividad y mostrará su propia praxis.

El aparecer de las cosas en la conciencia es universal a un nivel fenomenológico, pero en el aparecer particular se encuentra una multiplicidad de comprensiones existenciales y epistemológicas. Este aparecer está en constante transformación subjetiva e intersubjetiva,

y la praxis resultante de esta vivencia será igualmente dinámica, tanto desde lo subjetivo como desde lo objetivo. Integrando los conceptos de la dialéctica hegeliana, podemos no solo comprender cómo se experimenta la negatividad en la subjetividad, sino también cómo esta experiencia orienta nuestra praxis concreta. La mediación de la negatividad en la conciencia permite a las subjetividades reconocerse a sí mismas en su contexto histórico y cultural, abriendo la posibilidad de una praxis que supere sus propias contradicciones. En resumen, aunque mediada fenomenológicamente por la conciencia particular, la negatividad siempre aparece de manera singular. Hegel aspiraba a una transición de la conciencia particular a la universal, pero la negatividad sigue siendo mediada por la subjetividad concreta, así como su comprensión. Esta interacción entre fenomenología y dialéctica es especialmente relevante en nuestros contextos latinoamericanos,<sup>3</sup> donde la mediación cultural e histórica influye en la aparición de fenómenos concretos y orienta nuestra praxis en un mundo en crisis.

### 5. Fenomenología para una filosofía práctica

El lema central de la fenomenología, “a las cosas mismas”, es crucial en toda filosofía, especialmente en aquella que busca una aplicación práctica. Este principio, según Husserl, implica “retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal como se dan ellas mismas y hacer a un lado todos los prejuicios extraños a ellas” (*Ideas* 119). Aquí radica el primer sentido crítico de la fenomenología: para que exista validez, esta debe pasar necesariamente por la subjetividad concreta que experimenta el mundo.

Como lo expresa el joven Marcuse, “Validez no significa algo así como que el estado válido es sólo para la existencia humana, más bien que sólo puede ser abordado con sentido como verdadero por la existencia humana” (*Sobre filosofía concreta* 132). El análisis fenomenológico se centra en cómo las cosas nos aparecen desde nuestra subjetividad históricamente determinada, subrayando la importancia de la experiencia propia. No se trata solo de lo vivido, sino de cómo lo vivido se manifiesta para mí, en su contenido específico. Es en ese contenido donde, hermenéuticamente, se revela la verdad y, con ello, la validez concreta y específica de cualquier conocimiento o praxis en el contexto de nuestra existencia ya situada.

.....  
3 En el contexto latinoamericano, esta fenomenologización de la negatividad es particularmente relevante. Las relaciones de poder y dominación, producto de una historia colonial y neocolonial, no solo han configurado las estructuras sociales y económicas, sino que también han moldeado la conciencia de los individuos y las comunidades. La negatividad se manifiesta aquí en las experiencias de opresión, resistencia y lucha, donde el sujeto no solo enfrenta al objeto (la realidad externa), sino que también se enfrenta a sí mismo y a las contradicciones internas que surgen de su propia historia.

Este fino movimiento, si se quiere, metodológico, en tanto que aborda un camino para conducirse filosóficamente, no suprime la subjetividad, es más, la alza como su fundamento, cuestión que lleva consigo un lugar situado de experimentar y vivenciar el mundo, en otras palabras, de comprender e interpretar el mundo y sus cosas. Esto contiene de sí la validez y, por ende, la verdad con la que cada subjetividad concreta se mueve en su determinado circunmundo. De aquí aparecen, fenomenológicamente, la multiplicidad de praxis concretas en toda su pluridiversidad de su actuar y proceder.

Siguiendo a Marcuse, lo que se logra distinguir es que “la verdad está referida a través de la validez a la existencia humana, [y] esta referencia recibe su significado existencial a través de un fenómeno frecuentemente pasado por alto: la apropiación” (*Sobre filosofía concreta* 133). Es decir: “Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta. (...) El ‘para qué’ de la verdad se cumple sólo en la apropiación” (133). En suma, exclusivamente puede haber “sentido” en una subjetividad que experimenta y vivencia el mundo; y ese sentido es único, válido y verdadero en tanto que parte de un lugar históricamente situado, y su enunciación será del mismo modo, al proceder de determinada subjetividad.

Bajo ese contexto, no solo nos percatamos de una política que, en efecto, se está dando en una múltiple apropiación de cada circunmundo, sino que aparece, ante nosotros, una pluralidad de perspectivas intersubjetivas que se desenvuelven en sus distintas praxis. Éticamente, ello conlleva a respetar la manera en cómo les aparece la misma realidad a las otras subjetividades. Es decir, se vuelve imperativo ejercitar una ética de la escucha, ya que toda subjetividad se ha apropiado de su verdad y, con ella, de su actuar. Aquí radica el sentido de lo práctico en determinado mundo circundante, en especial, de nuestro horizonte latinoamericano con su pluridiversidad de luchas. Nuestra resistencia, como horizonte, tiene que ser democrático en el diálogo, pero radical en lo práctico.

Pero ¿cómo se logra armonizar las experiencias subjetivas fenomenológicamente y, al mismo tiempo, universalizarlas objetivamente? La misma fenomenología, como fue pensada por Husserl, aspira a la universalidad. ¿Cómo es posible que se aspire a una universalidad sin suprimir la subjetividad en la que tanto hace hincapié? En primer lugar, se contrapone al relativismo, dado que la validez y la verdad no se reducen a las experiencias particulares. En segundo lugar, también niega al objetivismo, pues la validez no se da por la experiencia externa del sujeto. Fink, en su *VI Meditación Cartesiana*, enseña que la fenomenología, tanto en su momento regresivo como constructivo, conlleva a fenomenologizar. Esto es, a todo lo que se desea entender se le hace aparecer como fenómeno (Giral 195).

Aunque la fenomenología reconoce la existencia de estructuras objetivas independientes de los sistemas conceptuales del sujeto, pone un fuerte énfasis en la interpretación

que cada individuo realiza cuando reflexiona fenomenológicamente sobre esas estructuras. Así, como nos recuerda Giral Ospina, la fenomenología no niega los polos sujeto-mundo, sino que propone un:

“eterno hacia la subjetividad como fuente de la constitución de sentido” [...] pues para todo conocimiento siempre habrá un quién que conoce, como para todo pensamiento un sujeto que piensa, para todo yo que reflexiona un sentido que explicita, o para todo *pensamiento* (*noesis*) algo pensado (*noema*) (195).

Por eso mismo, la importancia de la teoría fenomenológica radica en su capacidad para redirigir la atención desde lo objetivo a lo subjetivo mediante lo que Husserl denomina “reducción”. Esta reducción consiste en suspender la actitud natural con la que experimentamos el mundo empírico y objetivo, permitiendo que la subjetividad se sitúe en su propio contexto y se apropie del sentido de las cosas después de haber ponderado los juicios externos (Husserl *La idea, Ideas*). De este modo, la validez y la verdad no pueden ser alcanzadas sin considerar la apropiación concreta de sentido por parte de la subjetividad particular.

La fenomenología, al buscar la universalización a partir de la subjetividad trascendental, no se conforma con explicaciones naturalistas o historicistas de la experiencia humana. Más bien, se esfuerza por alcanzar la verdad y la universalidad mediante la comprensión de cómo cada persona vive y describe su experiencia en primera persona, logrando que esta comprensión sea válida tanto para el individuo como para una colectividad (Giral 196).

Por eso, una fenomenología práctica buscaría no solamente describir la experiencia individual en el mundo, sino también indagar cómo estas experiencias se interrelacionan en la vida común, aspirando a una comprensión política compartida de la realidad. Este enfoque implica que cada subjetividad, al fenomenologizar su experiencia, se encuentra en un horizonte compartido donde la multidiversidad de perspectivas se tejen unas con otras.

Este proceso no solo desvela la estructura intencional de la conciencia (*noesis-noema*), sino que también incorpora la corregibilidad, permitiendo que las descripciones fenomenológicas sean continuamente validadas y revisadas intersubjetivamente. Así, la fenomenología se configura como una ciencia dinámica al estar inmersa en el movimiento de la vida, que se adapta constantemente a la pluridiversidad de perspectivas y a la historicidad, garantizando que el conocimiento generado sea tanto válido como crítico dentro de su contexto histórico-cultural.

## 6. Hacia una dialéctica fenomenologizada

Para Hegel, una filosofía verdadera es aquella que captura la vida en su totalidad, integrando las relaciones históricas en su análisis. Cada elemento de la realidad, para exponer la “cosa misma” (*Sache selbst*), se convierte en un momento necesario dentro de un proceso más amplio. Hegel utiliza la metáfora de la flor para ilustrar cómo las etapas previas (semilla, capullo) son fases necesarias dentro del desarrollo de la “unidad orgánica” (*organische Einheit*), donde lo que parece desaparecer o cambiar es en realidad parte de un mismo proceso dialéctico (Osorio 62).

Por otro lado, los conceptos, para Hegel, no son meras formas abstractas del entendimiento, como en Kant, sino más bien la totalidad de condiciones históricas que explican su relación con las cosas. De hecho, Hegel criticó fuertemente a Kant por considerar los conceptos puros del entendimiento como presupuestos, sin tener en cuenta su génesis histórica. Lo que plantea Hegel es que tanto los conceptos como las categorías son históricas. En consecuencia, estas están sujetos a cambios y evolucionan a lo largo del tiempo (Hegel *Ciencia de la lógica; Fenomenología del espíritu*).

Esta perspectiva representó un cambio significativo en la forma en que entendemos la relación entre conceptos y categorías en la filosofía, pues se puso el énfasis en los procesos históricos. Explicado con otras palabras, la realidad dada, ahora, aparece como determinada en su devenir en ese constante negar para que lo que se presenta cotidianamente sea posible. Pero, al mismo tiempo, surge la posibilidad del cambio al negar lo que continuamente permanece negando.

Marx, por su parte, adoptó el método dialéctico para llegar a esas conclusiones prácticas y concretas. El cambio, el desarrollo y la transformación de la historia humana se realizaría a través de la contradicción y negación del estado de cosas existentes. La negación de la negación de la burguesía por parte del proletariado sería el culmen para erradicar las clases sociales y comenzar con una sociedad justa y verdaderamente libre (Marx y Engels, *Manifiesto*). Bajo este marco, la praxis es consecuencia de la noción marxiana sobre que ni las ideas, ni las instituciones se explican en sí mismas, sino que son producto de las condiciones materiales. Por eso el afán de impactar con la práctica, la realidad objetiva.<sup>4</sup>

También hay que tener en cuenta que en el pensamiento filosófico de Marx no existe un dualismo entre teoría y práctica: la real y efectiva utilidad teórica radica en su capacidad para generar una praxis concreta (Marx, *Tesis*). Toda la concepción teórica de Marx tiene que ver con su propia visión materialista de la historia. Al igual que su maestro Hegel, Marx pone en un lugar privilegiado a la historia, pues es el propio devenir histórico

4 Ya en el análisis de la “conciencia desgraciada” y la “libertad absoluta” contenido la *Fenomenología* de Hegel se presenta esta idea, donde ningún cambio subjetivo que no lleve consigo una praxis que impacte la realidad objetiva transformará el mundo histórico.

el que dota de concreitud (con todas sus especificidades y determinaciones) a la realidad (Marx y Engels, *Feuerbach*; Marx, *El capital*).

El método dialéctico, por tanto, también se hace presente en esa noción al no abstraer ninguna cosa de las relaciones mediadoras existentes que libra de toda unilateralidad, donde esa concreitud reside en la materia misma. En ese entendido, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, *Feurbach* 9). En términos marxianos, no son las ideas las que constituyen la realidad material, es la realidad material concreta y objetiva la que da origen a las ideas.

Así, la base material de la sociedad (o base económica), es decir, el modo de producción (o conjunto de relaciones económicas) son las que determinan el desarrollo de las instituciones. Con lo cual, se puede hablar que Marx genera un análisis de la estructura social. Proporcionó una división analítica de la sociedad al dividir la base o estructura (economía política y sociedad civil) de la superestructura, donde se hallan elementos como el Estado (la parte política), el derecho (la parte jurídica), la ideología, las costumbres y la religión. La superestructura, bajo este contexto, sólo es reflejo de la estructura. Se establece la relación de dominación que se encuentra en la base económica gracias a la parte ideológica que la mantiene y la reproduce. Igualmente, las fuerzas productivas bajo las exigencias del mercado determinan las relaciones de producción (Marx, *El capital*; Prólogo; Marx y Engels, *Feuerbach*).

Por eso, Marcuse describe el marxismo no solo como una teoría científica, sino como una teoría del actuar social, de la acción histórica, donde las “verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer” (Marcuse, *Contribuciones* 81). Sin embargo, en el pensamiento del joven Marcuse, el materialismo histórico y la dialéctica se entrelazan con la fenomenología, al reconocer que la situación fundamental del ser humano está en su capacidad para determinar y comprender su posición única en el mundo, lo que orienta su praxis.

De tal suerte que, fenomenológicamente hablando, no se puede dejar a un lado todas aquellas interacciones subjetivas que tenemos con la realidad objetiva; y dentro de esas interacciones, considero, se halla la situación fundamental del ser humano. Como señala Marcuse:

Denominamos situación fundamental de un ser humano a la situación en la que puede determinar y tener a la vista su posición única ante el mundo circundante y las tareas que resultan de ella. Si una vida alcanza expresión decisiva en un investigar, entonces se conseguirá la determinación de la situación fundamental como el punto desde el que toman su origen y reciben su sentido la metodología de su investigar y su conceptualidad (*Contribuciones* 83).

Por eso, tanto la fenomenología como la dialéctica enfatizan la importancia de la praxis, entendida no solo como reflexión teórica, sino como acción transformadora. Mientras que la fenomenología permite que los sujetos analicen su propia conciencia al reflexionar sobre su propia experiencia, la dialéctica asegura que esta reflexión se traduzca en una praxis concreta que impacte las condiciones materiales y sociales. En este sentido, la filosofía no se limita a la contemplación, sino que se convierte en una herramienta para la transformación de la realidad objetiva situada.

Mas también, se hace esa inversión consciente de que la idea surge de la materia, es decir, que, aunque fenomenológicamente las cosas aparecen desde la conciencia, es la materialidad objetiva la que media este proceso. No obstante, el fenomenologizar esta aparición permite una concretización más completa y aguda. Es decir, desde una propuesta fenomenológica dialéctica, se busca, en efecto, la relación dialéctica entre conciencia y materia, donde la negatividad aparece en múltiples niveles de reflexión, pues, en últimas, solamente tenemos lo que nos aparece en la conciencia al no existir otra manera de experimentar el mundo.

Esta cuestión también inquietó a Sartre, quien en *Materialismo y Revolución* cuestionó la apodicticidad del mundo y de la cosa en la filosofía de Husserl. Para Sartre, era esencial reforzar los puntos débiles del marxismo volviendo a la subjetividad, argumentando que “el realismo revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad” (Krochmalny 10-13), pues no puede concebirse una subjetividad separada del mundo ni un mundo sin la influencia de la subjetividad. Para Sartre, volver la mirada a la subjetividad es la tarea más importante, toda vez que:

Es la subjetividad humana la que descubre la adversidad de lo real en y por su proyecto de trascenderlo hacia lo porvenir (...) el realismo revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad (...) [pues] no [puede] concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad (Krochmalny 10-11).

El pensamiento sartriano resalta la inseparabilidad entre la subjetividad y la realidad objetiva, recordándonos que cualquier intento de transformar el mundo debe partir de una conciencia situada y comprometida con su contexto histórico y material. La subjetividad no solo refleja el mundo, sino que también lo alumbra y moldea a través de su acción consciente y dirigida hacia el advenir y partiendo de una memoria. Así, aunque una dialéctica fenomenologizada no se contenta con el mero describir, sí contempla esta fase como preponderante para la autocomprensión de una autoconstitución, reconociendo que es a través de la subjetividad que se descubre y se confronta la adversidad de lo real.

### Conclusiones

A lo largo de este trabajo, he intentado esbozar una posible intersección entre la fenomenología y la dialéctica para mostrar su relevancia en una praxis filosófica de nuestro contexto latinoamericano. Del mismo modo, se apuntó a una nueva ética de la escucha, en ese resonar de vivencias que se entretajan, que lleve no solamente a un suelo en común, sino a la creación de una memoria situada que apunte a una particular constitución de mundo.

Se logró advertir también que la integración de la dialéctica y la fenomenología, desde sus enfoques, énfasis y conceptos, ofrece una perspectiva con gran potencial para comprender y transformar la realidad concreta. Mientras la dialéctica hegeliana y marxiana nos proporciona una comprensión en dinámica de la realidad, donde los conceptos y las categorías están intrínsecamente ligados a sus condiciones históricas y materiales, la fenomenología aporta una dimensión subjetiva que nos permite hacer un análisis específico de cómo la conciencia vivencia y mediatiza el mismo mundo. La negatividad, en ese constante aparecer, da cuenta del propio movimiento de la realidad, pero a distintos niveles de experiencialidad en la conciencia particular.

Al reconocer que no puede haber separabilidad entre la subjetividad y las condiciones materiales que la configuran, y que estas, a su vez, no pueden entenderse sin su manifestación en la conciencia, se abre un camino hacia una praxis verdaderamente transformadora que implique objetividad y subjetividad, particularidad y universalización sin necesidad de ser violenta: pues al ver el problema de manera multidimensional en su pluridiversidad de perspectivas, no existe la necesidad de imponer una verdad, sino buscar y comprender las apropiaciones determinadas en cada subjetividad, y luego, en cada intersubjetividad con evidencia y crítica. Existe, en efecto, una realidad de dominación objetiva, pero también, a niveles de la conciencia concreta, una realidad situada y experienciada en cada subjetividad dada.

Esto haría del problema de la organización de clase, algo más concreto. En términos absolutos, se podría hablar de dos clases, la burguesía y el proletariado, como lo hizo ver Marx, ya que, en su época, las clases aparecían en la conciencia de manera más clara. Actualmente, a raíz de la postmodernidad, las clases aparecen en la conciencia como desdibujadas. Ahora aparecen una multiplicidad de clases que, sin embargo, reflejan, en sus propias contradicciones, la universalidad del problema: el sistema capitalista. Al evidenciar este hecho a partir de una fenomenología y aspirando a una dialéctica concreta, existiría un puente entre la intersubjetividad de clase subalterna fragmentada. La conciencia de clase, por lo tanto, requiere de un análisis fenomenológico dialéctico para su fuerte constitución y posible superación.

Finalmente, el regreso a la subjetividad implica aquella apropiación única de la situación fundamental de cada ser humano para orientar su praxis. Como bien decía José Carlos Mariátegui, el marxismo o cualquier teoría no debe ser un “calco y copia”, sino una “creación heroica” que responda a la realidad y el lenguaje propios de nuestra situación latinoamericana (2-3). Es necesario considerar tanto las contradicciones objetivas como las subjetivas para construir una memoria situada que, revisitada intersubjetivamente, permita apropiarse de nuestra verdad particular dentro del horizonte universal, es decir, de la resistencia frente al capitalismo.

## Referencias

- Agustín. *Obras de San Agustín II. Las confesiones*. La editorial católica, 1974.
- Alarcón Castillo, Vania. “Hegel versus Husserl: dos consideraciones sobre la intersubjetividad y la normatividad”. *Estudios de filosofía*, no. 18, 2020, pp. 83-111. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.202001.004>.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza, 2021.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, 2002.
- Finetti, Stéphane. “L’idea di una dialettica fenomenologica. Per un confronto tra Fink e Hegel”. *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, editado por Danilo Manca, Elisa Magrì y Alfredo Ferrarin Pisa, Edizioni ETS, 2015.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Porrúa y Obregón, 1954.
- Giral Ospina, Bayron. “El sentido de lo político: una aproximación fenomenológica”. *Eikasia. Revista de filosofía*, no. 94, 2020, pp. 189-212. <https://doi.org/10.57027/eikasia.94.394>.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel Tomo 4*, Puebla, Ediciones Era/BUAP, 1999.
- Hegel, Georg Wilhem. *Ciencia de la lógica*, Abada/UAM, 2011.
- . *Fenomenología del Espíritu*, Siglo del Hombre Editores, 2022.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Siruela, 2005.
- . *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, 1997.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2013.
- . *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1982.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, 2002.
- Krochmalny, Pablo. “El despliegue de lo político en la fenomenología”. *Acta Académica de las IV Jornadas de Sociología, UBA, Buenos Aires*, 8 de Agosto de 2024. <https://www.aacademica.org/000-045/210>.

- Lemus Delgado, Daniel. “Regímenes de verdad: El comité de ayuda al desarrollo y la narrativa histórica de la cooperación internacional para el desarrollo”. *Historia de la cooperación internacional desde una perspectiva crítica*, editado por Rafael Domínguez y Gustavo Rodríguez Albor, Uniautónoma, 2017.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula raza*, 9, 2008, pp. 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Marcuse, Herbert. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés, 2010.
- . *Razón y revolución*, Alianza, 2017.
- Marcuse, Herbert. “Sobre filosofía concreta”. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Plaza y Valdés editores, 2010.
- Mariátegui, Jose Carlos. “Aniversario y balance”. *Amauta*, 1928. <https://www.marxists.org/espanol/mariategui/1928/sep/aniv.htm>.
- Marx, Karl. *El capital, Libro I*, Siglo XXI, 1980.
- Marx, Karl. “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, 1971, pp. 269-271. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”. *Obras escogidas en dos tomos*. Progreso, 1971, pp. 2-3. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, 1971, pp. 4-39. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Manifiesto del partido comunista”. *Obras escogidas en dos tomos*, Progreso, 1971, pp. 49-69. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.
- Osorio Valencia, Amado. *Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Traducido por Hernando Hincapié Herrera, Universidad de Caldas, 2019.
- Platón. “Sofista”. *Diálogos V*, Gredos, 1988.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, 2014, pp. 777-832. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, 2001.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayo sobre género, entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Wallerstein, Immanuel. “El ascenso y futura decadencia del sistema mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo”. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, 2004.
- Xolocotzi, Ángel. “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, no. 12, 2010, pp. 10-27. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/138/27>.
- Zanotti, Giovanni. “Hegel contro Husserl. Sul tentativo adorniano di una critica dialettica alle Ricerche Logiche”. *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, editado por Danilo Manca, Elisa Magrì y Alfredo Ferrarin, Edizioni ETS, 2015.