

«Correlacionismo», fenomenología y nuevo realismo

«Correlationism», phenomenology and new realism

Ramón Rodríguez

Resumen

El «correlacionismo» es considerado por los filósofos neorrealistas la forma esencial del antirrealismo en el pensamiento contemporáneo. El artículo se propone examinar el concepto de correlacionismo, indagar su consistencia y valorar su supuesta incompatibilidad con toda forma de realismo. Para ello se toma como campo de investigación la fenomenología, la corriente de pensamiento que de forma más explícita ha hecho uso de la idea de correlación en el siglo XX. Tras analizar el papel de la correlación fenomenológica en las posiciones de Husserl y Heidegger y señalar su carácter trascendental, se concluye que, especialmente en la fenomenología hermenéutica heideggeriana, se abre la posibilidad de una postura realista y se rechazan algunas críticas provenientes del nuevo realismo.

Abstract

«Correlationism» is considered by neo-realist philosophers to be the essential form of anti-realism in contemporary thought. The article aims to examine the concept of correlationism, to investigate its consistency and to assess its alleged incompatibility with any form of realism. For that purpose, it takes as a research field the phenomenology, the current of thought that in a more explicit way has used the idea of correlation in the 20th century. After analyzing the role of the phenomenological correlation in the positions of Husserl and Heidegger and pointing out its transcendental character, it is concluded that, especially in the heideggerian hermeneutic phenomenology, the possibility of a realistic position is opened and some critics coming from the new realism are rejected.

Palabras clave: correlacionismo, nuevo realismo, fenomenología, Husserl, Heidegger.

Keywords: Correlationism, New Realism, Phenomenology, Husserl, Heidegger.

La emergencia en los últimos años de una fuerte reivindicación filosófica del realismo es sin duda una novedad, incluso una sorprendente novedad, que merece la atención de quienes se interesan por la situación actual del pensamiento y por las perspectivas desde las que

avizar su posible rumbo. La etiqueta «nuevo realismo», que acoge buena parte de esta tendencia, es un rótulo socorrido para denominar este movimiento, en modo alguno homogéneo; por el contrario, registra múltiples diferencias que no son de detalle, sino que afectan a conceptos centrales como la misma idea de realidad y el modo de «acceso» a ella. En lo que sigue lo utilizaré por razones de comodidad, pero perfectamente consciente de que no es fácil incluir en él las posiciones del llamado «realismo especulativo» (Quentin Meillassoux *et alii*), muy distante de las sostenidas por los promotores del nuevo realismo, Markus Gabriel y Maurizio Ferraris, pese a que este último, como puede verse en su trabajo en esta misma revista, se aproxima cada vez más a él.

Si en un primer momento el «nuevo realismo» aparece ante el gran público como una crítica frontal del posmodernismo imperante en la cultura occidental desde los años noventa del pasado siglo, una lectura más atenta, que traspase las formulaciones impactantes y simplificadas propias del campo mediático en que con frecuencia opera, deja claramente ver que el Nuevo Realismo, más allá de sus diferencias internas, supone un retorno sin tapujos de problemas clásicos de la tradición metafísica; desde luego, de problemas ontológicos, que nunca habían desaparecido del todo, tanto en la filosofía analítica como en la fenomenológica, pero también estrictamente metafísicos, en el sentido de un volver a plantear la posibilidad de conceptos de lo absoluto, si se me permite la referencia a Kant. Esto último no puede decirse de todo el movimiento, pero aun así resulta muy significativa su nueva aparición.

Un segundo punto filosóficamente de gran interés, en perfecta coherencia con lo anterior, es que, más allá de la crítica del posmodernismo, lo que está realmente en juego es una enmienda a la totalidad del planteamiento epistemológico de la filosofía moderna, que es conscientemente extendido a casi toda la gran filosofía del siglo XX. Lo que se discute, en aras de una recuperación de un realismo pleno, es no sólo el idealismo en sus diversas formas –siempre con el idealismo trascendental como paradigma– sino también y muy especialmente los intentos de superar las bases del pensamiento moderno –incluida la misma escisión sujeto-objeto– que registra la filosofía del siglo XX (la fenomenología en todas sus ramas, la hermenéutica, las filosofías del «giro lingüístico», etc.), que son todos ellos considerados formas, si no de idealismo, sí al menos de anti-realismo. En esta disputa con la tradición moderna, el enemigo común, que era denominado genéricamente por el Nuevo Realismo con un término

heredado de las ciencias humanas, *constructivismo*, deja el primer plano a un nuevo concepto, *correlacionismo*¹, destinado a señalar el denominador común de todas las posiciones filosóficas y contemporáneas que hacen imposible un pensamiento realista. El «realismo especulativo», que supone una clara dignificación de la metafísica precrítica, puede entenderse como una denodada lucha por desembarazarse del «correlacionismo», considerada el único camino para fundar un realismo sin reservas, absoluto.

Me propongo en este trabajo examinar algunas de las cuestiones principales que envuelve esta crítica, pues me parece que son una excelente puerta de entrada al nuevo realismo, que permite calibrar con gran precisión en qué consiste y cuál es alcance del realismo que se reivindica, así como el concepto mismo de realidad que está en juego.

1. El concepto de «correlacionismo»

Meillassoux expone el correlacionismo como «el modelo general de antirrealismo» que impera en la «mayoría de empresas contemporáneas de desabsolutizar el pensamiento». En *Après la finitude* lo define así: «por correlación entiendo la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación del pensamiento y el ser y jamás a uno de los dos términos tomados aisladamente. Llamaremos correlacionismo toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida»². Y de manera más precisa, en un trabajo posterior: «Por correlacionismo entiendo, en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de acceder a un ser independiente del pensamiento, sustentado en sí mismo tal como se nos da, independientemente de si lo aprehendemos o no, es para un correlacionista una contradicción flagrante. Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el

¹ El término es habitualmente atribuido a MEILLASSOUX (2006), p. 18, (2016), pp. 73-74 que es quien lo ha acuñado en este contexto. ZAHAVI (2016), p. 292, ha mostrado sin embargo que el término «correlativismo» era ya usado por Beck en 1928 para designar el pensamiento de Husserl y Dilthey.

² MEILLASSOUX (2006), p. 18.

objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento. El correlacionismo sostiene pues la imposibilidad de derecho, y no de hecho, de todo realismo metafísico³.

Este «modelo» es, desde luego, extraordinariamente genérico y Meillassoux es consciente de que no recoge toda la variedad y riqueza de las posiciones de los clásicos modernos y contemporáneos, acerca de cuyo encaje en él podrían hacerse múltiples críticas y matizaciones. Pero, a su entender, sea desde la fenomenología, sea desde el análisis del lenguaje, la correlación ser/conciencia, ser/lenguaje, domina por completo el pensamiento. Yo no voy a entrar en ese terreno de discutir la validez general del modelo sino a 1) exponer ciertas perplejidades que suscita el concepto de correlacionismo tal como es caracterizado por Meillassoux⁴ y 2) a discutir su aplicación a la fenomenología que es, obviamente, el modelo de referencia.

Para ello no voy a situarme ante el problema metafísico que mueve al realismo especulativo, el de la realidad absoluta del «gran afuera» –una versión de la *res extensa* cartesiana– y el modo de acceso a él, sino en el más general del concepto mismo de correlacionismo y su (in)compatibilidad con toda forma de realismo. Pues el realismo no se reduce al reconocimiento de una realidad inmemorial, anterior a la formación de la Tierra –el problema de la «ancestralidad» del que parte Meillassoux–, sino a la realidad *tout court*, a ésa, pero también a la de las cosas –la del mundo en sentido habitual– y a la de nosotros con ellas. Por eso es necesario no sólo especular sobre el conocimiento de la realidad absoluta de un caos primordial, sino acudir a la experiencia de lo real, allí donde la realidad, permítaseme la redundancia, es real.

1.1. El «acceso» a lo real

Aceptemos de entrada sin más problema la idea de la realidad como «un ser independiente del pensamiento»: es real lo que es con independencia de que lo pensemos o no (en el amplio sentido cartesiano de «pensar») y a esto real, dice el correlacionismo, no podemos

³ MEILLASSOUX (2016), p. 73.

⁴ Utilizaré en lo sucesivo «correlacionismo» en este sentido definido por Meillassoux, lo que no significa que lo estime adecuado, como se verá a lo largo del trabajo.

acceder si no está ya relacionado con el pensar. Lo primario es la correlación entre pensamiento y cosa real, no la cosa real en sí misma.

Lo que ante todo llama la atención es que el problema central del realismo se sitúe en el «acceso» a la realidad: una filosofía es realista cuando logra acceder a la realidad o garantiza que este acceso es posible. Pero, ¿por qué la relación con la realidad es primariamente de «acceso»? ¿Es nuestra relación con la realidad una relación de acceso? ¿Cuál es la situación en la que tiene sentido plantear el acceso a algo? Imaginemos que entro en mi habitación, veo la ventana cerrada y, con el trasfondo de la necesidad de ventilación por la propagación del covid 19, la abro inmediatamente. Al salir alguien me pregunta –o me pregunto a mí mismo– «¿has podido acceder a la ventana real?». Tras el desconcierto inevitable por la estupefaciente pregunta, la respuesta no sería: «sí», sino más bien «¿a qué viene la pregunta?». Y es que, en efecto, el sentido de esa interrogación presupone un contexto (una gramática, diría un wittgensteiniano) completamente distinto de la situación descrita. Para destacar la diferencia nos basta con reparar en que la pregunta, como toda pregunta, supone, naturalmente, la posibilidad de una respuesta negativa, por lo que tendríamos que preguntarnos: «¿qué sería no acceder a la ventana?». Pues tal vez que la habitación está cerrada con llave, que un amontonamiento de muebles me impide llegar, etc. Pero inmediatamente vemos que nada de esto respondería a la pregunta por el acceso que plantea el correlacionismo, pues comprendemos enseguida que lógicamente habría que repetirla respecto de la puerta cerrada y los muebles que se interponen: «¿has podido acceder a la cerradura, has podido acceder a los muebles?». Y ante esto vemos claramente la diferencia radical de rango entre la situación en que la cuestión del acceso tiene un sentido preciso y la que subyace a la contraposición correlacionismo/realismo, por lo que nos sale espontáneamente decir «no, cuando abro la ventana yo no *accedo* a una ventana “real”, simplemente abro la ventana; como tampoco *accedo* a los diversos obstáculos que darían sentido a la pregunta: los retiro sin más». La pregunta por el acceso no tiene aquí el menor sentido, está claramente fuera de contexto. La cuestión del acceso que el correlacionismo plantea se mueve en otro terreno, pretende tener un alcance absoluto, general, más allá de cualquier situación concreta y justo por eso es literalmente extravagante, ajena e incompatible con el trato habitual con las cosas del mundo.

Esta extravagancia de la problemática del acceso la refuerza su *terminus ad quem*, la «realidad»: es la ventana «real», o la realidad

como término genérico, lo que suscita la pregunta por el acceso. Si en la experiencia citada de la apertura de la ventana la idea de acceso carece de sentido, todavía más extemporáneo es que se plantee como acceso a la ventana «real» o a la «realidad» de la ventana. No se sabe qué produce más perplejidad en la citada pregunta, si el «acceso» o la «realidad» de la ventana, *porque en ningún momento la realidad está en cuestión*, en ningún momento se destaca como objeto temático de la acción de abrir la ventana y por eso no hay problema ni de acceso ni de realidad. Abro la ventana, pero no la ventana «real». Calificar la ventana de «real» implica dar un salto categorial (real no es un adjetivo que esté en el mismo orden que las propiedades de la ventana que experimento), que supone, además, estar asentado en un ámbito de reflexión que no es el de la experiencia normal de las cosas. ¿Significa entonces que en esta no hay realidad o que las cosas y las acciones no son reales? Obviamente no, justamente lo contrario: la realidad está tan absolutamente presente que no necesita ser nombrada; la acción de abrir la ventana cuenta de tal manera con su realidad que no necesita fijarse en ella. La distinción orteguiana entre «contar con» y «reparar en» puede sernos útil para describir lo que pasa: cuando abro la ventana cuento obviamente con que es real, si no ni siquiera iniciaría la acción; contar con algo es una forma tácita de saber que algo está ahí, es más, propiamente no es un *saber* pues no recae sobre ningún objeto ni soy explícitamente consciente de él: mientras estoy escribiendo cuento con que la escalera sigue estando ahí, pero no pienso para nada en ella ni es objeto de ninguna consideración. Es lo que pasa con la realidad de las cosas, que cuento con ella y por eso no necesito reparar en ella convirtiéndola en objeto de un pensamiento específico. Las cosas (y yo con ellas) son reales, pero no porque repare en su realidad sino justamente porque no lo hago, porque es el suelo tácito de mi trato con ellas, su condición fundamental.

¿Y qué significa esta realidad con la que contamos en el plano puramente prefilosófico? Volvamos al ejemplo anterior. Cuando, tal vez, ya fuera de casa, me pregunto de pronto «¿habré cerrado la ventana antes de irme?», me pongo a pensar en lo que hice en busca de una respuesta, no estoy seguro y me invade una inquietud grande pues amenazaba lluvia. Como, naturalmente, la situación de la ventana es la que es, la recuerde yo o no, *por eso me inquieto*. Mi inquietud cuenta con la realidad de tal manera que sin ella sería ininteligible: si mi pensar en la ventana la afectara en algún sentido, si mi pensar la mantuviera en una determinada situación, a lo mejor no me in-

quietaría. Pero la inquietud se funda en la completa independencia de la ventana respecto de mi pensamiento: que yo la piense o no, la recuerde o no, a ella le da igual, es completamente indiferente a mi pensamiento. Es la que es y está donde está. Como diría un escolástico, para la ventana, que yo la piense es una mera *denominatio extrinseca*. Mi trato habitual con las cosas cuenta, pues, efectivamente, con que ellas subsisten independientemente de mi pensamiento o mi conciencia en su más amplio sentido.

La filosofía moderna ha solido llamar a este trato espontáneo con las cosas «realismo *ingenuo*»⁵, lo que denota inequívocamente que es una apelación que proviene, como el correlacionismo y sus críticos, de un contexto radicalmente diferente del de la cotidiana experiencia del mundo. ¿Por qué habría de considerarse ingenua mi tácita creencia en la realidad de la ventana? Lo ingenuo sería más bien lo contrario, creer, contra toda evidencia, que mi intentar recordar su situación tiene algún tipo de efecto sobre ella o, más exactamente, que la ventana guarda algún tipo de dependencia respecto al hecho de que yo la piense.

1.2. La «mente en el mundo»

Partir, como acabamos de hacer, de la experiencia normal del mundo para abordar la comprensión de la disyuntiva realismo/correlacionismo tiene un sentido preciso: determinar que su ámbito de surgimiento no se encuentra en ella y que, por tanto, supone un contexto e incluso un vocabulario que le es ajeno y que es necesario indagar. Pero también implica tácitamente la idea de que un realismo *filosófico* no puede consistir en una argumentación abstracta contra posiciones idealistas, en una disputa intrafilosófica, sino en una defensa y justificación del realismo «natural» («ingenuo»), al que ha de acudir una y otra vez. Pero entiéndase bien lo que esto quiere decir: el realismo natural, tomado en sí mismo, tal como es experimentado

⁵ Markus Gabriel distingue el «realismo ingenuo» de lo que llama «realismo directo», que él acepta como postura propia y que sostiene que los sentidos son la forma en que tenemos acceso a lo real. La diferencia estriba en que el realismo ingenuo es una teoría no fundamentada que rehúsa debatir los argumentos constructivistas, mientras que el realismo directo es resultado de ese debate con el constructivismo (GABRIEL, 2019, p. 75). Por mi parte, creo más bien que el «realismo» implícito en el trato espontáneo con las cosas no es, sencillamente, ninguna teoría.

por el agente, no necesita ninguna justificación, se basta completamente a sí mismo⁶; las experiencias que supuestamente lo harían vacilar (los clásicos engaños de los sentidos, la confusión vigilia/sueño, etc.) no lo conmueven en absoluto y se integran perfectamente en él, formando una continuidad sostenida de experiencia. Es necesaria su extensión hiperbólica radical, que sale por completo de la vida natural, para que se produzca un cuestionamiento total, y por eso artificial, de ella. Es entonces, al entrar en el nuevo campo crítico-epistemológico, cuando el realismo filosófico tiene que asumir, como tarea fundamental, la defensa del realismo llamado ingenuo, pues en la actitud natural es donde está el contacto primario con lo real y la idea misma de realidad. Un realismo que no dé cuenta de él está llamado al fracaso o, en el mejor de los casos, resulta irrelevante. Entremos, pues, en este nuevo campo.

El terreno sobre el que se asienta la definición del modelo correlacionista es indudablemente el fijado por Descartes tras la meditación decisiva de la duda, con la que logró orillar la experiencia natural restándole toda validez cognoscitiva: el de un *cogito* reducido a pensar las ideas que encuentra en él, por lo que se plantea inevitablemente cómo salir hacia un mundo exterior, cómo demostrar la realidad de esa *res extensa*, cuyas ideas o copias tiene en su pensamiento. Este modelo implica varios puntos importantes⁷, de los que solo destacaré para nuestro propósito estos tres: 1) que lo inmediato al pensamiento son las propias ideas (representaciones o contenidos de conciencia, según el vocabulario posterior) y sólo a través de ellas se *accede* a las cosas exteriores, a esa realidad que recibe ahora, con plena lógica, el calificativo de «extramental»; el representacionismo es una consecuencia necesaria de la reducción al *cogito*; 2) que el *pensamiento* asume todas las formas de referencia a las cosas, de acuerdo con la idea cartesiana de que imaginar y percibir a través de los sentidos son también formas de pensamiento, en virtud del universal darse cuenta (*animadvertere*) que las constituye a todas; 3) que la dicotomía fuera/dentro, exterior/interior se torna en esquema irrebalsable de

⁶ Incluso la idea misma de realismo resulta inadecuada, porque «realismo» es una *posición* del espíritu, un acto explícito de considerar reales las cosas, algo que no se produce en absoluto en la experiencia prerreflexiva del mundo. Llamarla realista es introducir en lo que no es una posición un adjetivo que proviene de la discusión entre posiciones.

⁷ Para una ampliación de las implicaciones de la reducción al *cogito* remito a mi trabajo «El cogito y los límites de la reflexión» en RODRÍGUEZ, R. (2004), pp. 43-60, como también a RODRÍGUEZ, R. (2018).

toda consideración sobre la realidad: o está dentro (realidad mental o psíquica) o está fuera (realidad física y ¿también social y cultural?).

Este modelo, como han señalado Charles Taylor y Hubert Dreyfus (2016) en un excelente libro, *Recuperar el realismo*, muy poco citado por cierto por los partidarios del Nuevo Realismo⁸, es la imagen que, en expresión de Wittgenstein, «nos mantuvo cautivos» y está incrustada en la mente filosófica como marco general de toda consideración sobre la relación con el mundo. La tradición epistemológica moderna –incluso la idea habitual de «teoría del conocimiento»– descansa sobre ella y extiende su poder subterráneo incluso sobre muchos de aquellos que se consideran sus críticos⁹. Sin necesidad de compartir por entero esta tesis de Dreyfus/Taylor, «la mente en el mundo», como ellos denominan la imagen del cartesianismo, es sin duda el marco de referencia tácitamente supuesto por la definición de correlacionismo y sus oponentes. El lenguaje del acceso, del «gran afuera» y de la abstracta correlación ser-pensar, conciencia-realidad, claramente lo delata.

1.3. El sentido del «correlacionismo»

Intentemos precisar el significado de la correlación a la que alude el concepto de correlacionismo antes citado: «No tenemos nunca acceso (...) a un objeto (...) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento». «Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento». Expresado de esta forma tan extremadamente abstracta y con un alcance tan absolutamente general, es difícil de analizar con precisión. Dicho así, sin más, tiene la forma de una mera tautología: si pensar *algo* forma parte de la idea misma de pensamiento (¿puede entenderse «pensar» de otra forma que como un verbo transitivo?) y el pensamiento absorbe todas las formas de acceso a ese algo, la cosa pensada no puede, por definición, ser alcanzada (es decir, pensada) sin el pensamiento. No estamos *prima facie* ante una correlación entre dos realidades

⁸ Markus Gabriel sí hace alguna referencia: GABRIEL (2019), p. 61.

⁹ Dreyfus y Taylor afirman que la sustitución, en el llamado giro lingüístico, de representaciones mentales por enunciados o creencias o, en la epistemología materialista, por estimulaciones del cerebro, mantiene la misma estructura mediacional del «a través de» del modelo cartesiano.

diferentes, como la que decimos que existe, por ejemplo, entre lenguaje y ser, sino entre dos términos, uno de los cuales implica analíticamente el otro; no son correlativos, sino ingredientes del mismo concepto, «pensamiento», por lo que no puede afirmarse uno y negar el otro. La contradicción no se da en el nivel segundo de la performatividad, sino en el primero de la comprensión del concepto. Si el supuesto correlacionismo se limita a decir que no se puede pensar una cosa sin pensarla, no se ve cuál sería su importancia filosófica.

Que no se trata de una mutua implicación se muestra en que la transitividad del pensar –pensar algo– no es reversible: pensar implica pensar algo, pero el algo, la cosa a la que se refiere el pensamiento, no implica por sí misma a este. Sustitúyase la variable «cosa» por cualquier valor, por ejemplo, «armario» y se ve inmediatamente que en «pensar el armario» el pensar no es separable de lo pensado pero al revés obviamente sí: el armario no es solo el objeto de este pensamiento, sino que es lo que es con independencia de que sea pensado. No podemos pensar el pensamiento sin su objeto, pero sí el objeto en sí mismo. Y ante esta conclusión, diría Meillassoux, el correlacionista sonríe triunfal: «¿Así que se puede *pensar* el objeto en sí mismo? Contradicción performativa flagrante: el *acto* de pensar que el objeto es en sí contradice lo que afirma».

Pero esta contradicción no es tal, es mera apariencia de contradicción fundada en la confusión de un doble sentido del objeto pensado. La transitividad del pensamiento que es, por así decir, inmanente, interna al pensar, no significa en modo alguno que convierta *lo* pensado en una entidad dependiente del hecho de pensarla. La cosa en tanto que objeto del pensamiento no es la cosa y *esto se ve en el pensamiento*. Como señala acertadamente Jocelyn Benoist, el error del correlacionismo es «creer que no se puede pensar la cosa, sino solo la cosa pensada»¹⁰. No hacer esta distinción e igualar la cosa-objeto-del-pensamiento (la «cosa pensada») con la cosa sin más por el hecho de que ésta también es pensada es una falacia notoria, pues homogeneiza todas las cosas posibles bajo un denominador *común* que justamente no es común, pues «ser objeto de un pensamiento» no es una propiedad que las cosas compartan sino algo que les es sustancialmente ajeno y externo; es como si dijéramos que coches, tenistas, piscinas, semáforos y montañas tienen en común que salen en una película y por tanto son «objetos-de-una-película» y quedan, así, esencialmente referidos a ella. Igualar «cosa en tanto que objeto

¹⁰ BENOIST, J. (2017), p. 21.

de pensamiento» y «cosa misma» porque ambas son pensadas es un salto categorial insostenible.

No comprendo, por tanto, por qué se estima irrefutable¹¹ el «círculo correlacional», pues es obvio que de ninguna manera muestra que el acto de pensar algo modifique este algo y lo ligue al pensamiento. La experiencia del pensar es claramente contraria a esta idea: pensamos (percibimos, deseamos, recordamos) muchas cosas que son claramente tenidas por independientes del acto de pensarlas. El círculo correlacional no demuestra que el hecho de pensar algo convierta este algo en mero objeto de pensamiento o, lo que es lo mismo, que la cosa «en sí» pierda su subsistencia y quede ligada al pensar. Por el contrario, esto es justamente lo que la supuesta contradicción performativa supone. Y lo supone porque se asienta como en su suelo en la tradicional idea de la inmanencia de la conciencia, de la que ya Kant se servía para mostrar la necesidad de radicar el problema de la verdad, no en la idea de adecuación, sino en el criterio para reconocerla: como no puedo salir de mi conciencia para comprobar desde fuera su concordancia con el objeto, tengo que localizar una marca o criterio *en mi* conocimiento, que me certifique su verdad¹². La inmanencia de la conciencia es una consecuencia ineludible de la sustantivación cartesiana del *cogito* como ámbito autosuficiente y separado, por lo que resulta en sí mismo problemático el acceso al mundo exterior: solo a través de lo que está en mí, las ideas y sus relaciones, puedo llegar él. Un acceso directo a lo real en sí es ilusorio dado que la mediación universal de las ideas convierte toda cosa real en cosa pensada, es decir, en relativa a su idea, de ahí que no se pueda nunca salir de la conciencia. *El llamado círculo correlacional da por hecho este contexto*, por eso la sola idea de pensar algo en sí aparece como autocontradictoria.

La aceptación acrítica del marco cartesiano y la comprensión de la correlación pensar-ser bajo el esquema formal de la absoluta sujeción

¹¹ Cf. MEILLASSOUX (2016), p. 78.

¹² «La verdad, se dice, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. De acuerdo con esta mera explicación nominal, mi conocimiento, para valer como verdadero, debe concordar con el objeto. Ahora bien, solo puedo comparar el objeto con mi conocimiento mediante el cual lo conozco. Mi conocimiento debe, pues, confirmarse a sí mismo, lo cual no es desde luego suficiente para la verdad. Pues como el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, nunca puedo juzgar más que si mi conocimiento del objeto concuerda con mi conocimiento del objeto (...) Se pregunta aquí entonces si y en qué medida hay un criterio seguro, universal y aplicable de verdad, pues esto es lo que debe significar la pregunta ¿qué es verdad?». KANT, I. (1968), p. 50.

del segundo al primero, que se deriva de tal marco, es el terreno sobre el que opera la defensa que del realismo llevan a cabo algunas de sus nuevas formas. Podemos sin embargo establecer, a partir de aquí, diferencias notables respecto del papel que en esa defensa juega la experiencia natural del mundo. Mientras que Meillassoux parece entregar esa experiencia al esquema correlacional (después de todo, ¿qué es la experiencia sino una forma de «pensar» las cosas?), por lo que se hace necesaria una refutación *conceptual* del correlacionismo a partir de la contingencia y la facticidad de la correlación que permita pensar un absoluto fuera de ella, Ferraris parece por el contrario servirse del contraste con ella para descalificar e incluso ridiculizar las posiciones del correlacionismo, en una suerte de ariete retórico más que analítico¹³, pero que da a entender que es un recurso básico en la argumentación en favor del realismo.

Preguntarnos por el lugar que la experiencia habitual del mundo juega en el planteamiento del Nuevo Realismo no es cuestión accesorio, pues la idea primaria, no reflexiva, de realidad se encuentra en ella. Pero, a su vez, la experiencia es el terreno del que surge la idea de correlación, que no es el fondo otra cosa que un intento de exponer la estructura de la experiencia. La crítica del correlacionismo que tan ardorosamente llevan a cabo algunos de los nuevos realismos exige, pues, un examen algo más detenido de la idea de correlación, una consideración que vaya más allá de la mera relación formal, conceptual, entre pensar y ser. Y a través de ella preguntarnos ¿es el realismo especulativo¹⁴, es decir, el intento de salir a un afuera de toda correlación, la única forma posible de realismo? Es esta una cuestión decisiva y anterior a los vuelos metafísicos neorrealistas.

¹³ El caso de Gabriel merece una consideración especial porque, a mi entender, se separa en puntos esenciales del realismo especulativo: considera la experiencia normal de las cosas como un terreno esencial, rechaza la visión desde ningún lugar, propia de la metafísica clásica y de la especulación realista (a veces también científica), y hace uso de una implícita (y no tan implícita) correlación entre el punto de vista humano y la realidad en su teoría de los campos de sentido y de los ámbitos objetuales. Resulta por ello muy difícil encajarlo en la crítica general del correlacionismo que hemos visto; en realidad, con Meillassoux y Ferraris comparte la posición realista fundamental, pero fundada de muy distinta manera. Es un realismo que afirma que «conocemos, desde el punto de vista de un ser humano, cómo es el mundo en sí» (GABRIEL, 2015, 105) con lo que claramente se sitúa fuera de la pretensión de fundar el realismo en la ausencia de toda referencia al pensamiento o la percepción humanas propia del realismo especulativo.

¹⁴ Al que también se adscribe ahora Ferraris, véase su texto en esta misma revista.

2. Fenomenología y «correlacionismo»

Permítaseme analizar la posibilidad abierta por esa pregunta tomando como base la posición de la fenomenología, que es la corriente que en el pensamiento contemporáneo ha hecho un uso explícito y constante de la idea de correlación. Ella es quien está claramente latiendo en la caracterización del correlacionismo y quien proporciona su modelo fundamental. De hecho, cualquier mínimo conocedor del pensamiento del siglo XX dirige a ella su mirada cuando oye la palabra «correlación». Así lo hace Meillassoux, que acude a ella para ensanchar la correlación más allá del representacionismo y para mostrar que el «estallido» (éclatement) de la conciencia saliendo de sí misma –según la metáfora de Sartre para describir la intencionalidad– no es el «gran afuera» del realismo.

2.1. Análisis fenomenológico y experiencia natural

La fenomenología, tal como Husserl la plantea en las *Investigaciones lógicas*, es una reflexión crítica sobre el conocimiento que se inserta en la tradición moderna, con la que debate, particularmente con el empirismo, y de cuyo terreno de juego, el análisis de la conciencia y sus contenidos, participa. Pero que se asiente en este campo y se realice a través de la reflexión, esa «dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico»¹⁵ no impide que su pretensión fundamental sea atenerse a lo que se da tal como se da, lo cual, como es obvio, se produce en la experiencia natural, de la que se toman todos los ejemplos sobre los que recaen los análisis. Ateniéndonos estrictamente a nuestro problema, la fenomenología puede entonces entenderse como una justificación, en el plano crítico epistemológico, del realismo de la experiencia habitual del mundo. La llamada ¡a las cosas mismas!, lema de la fenomenología, es una perfecta expresión de la postura fenomenológica, que se asienta a la vez en dos planos distintos, el de la experiencia «normal» y el crítico de la reflexión (no importa ahora si psicológico-descriptiva o fenomenológico-trascendental): de un lado, denota la voluntad de atenerse a las cosas como tales, tal como se presentan o se viven en la experiencia, pasando por encima de las representaciones mediadoras, las palabras vacías y los conceptos que no se sabe a qué

¹⁵ HUSSERL, E. (1967), Intr. § 3.

responden, que obstruyen, como una pantalla, la simple visión de lo dado; pero, de otra parte, la reduplicación «cosa *misma*» (lo mismo que las expresiones, «dado», «darse», que acabo de utilizar) indica que se mira la experiencia natural desde un nivel que no es el suyo, desde una reflexión orientada a problemas crítico-filosóficos que son ajenos a su trama de sentido; en efecto, si alguien nos dijera «estoy leyendo el libro mismo», le miraríamos extrañados, porque tal afirmación no tiene encaje en la «gramática» usual de la experiencia; solo tiene sentido allí donde hay alguna razón para dudar de que el libro sea el libro que realmente es, cosa que obviamente no suele ocurrir en la vida normal, pero que es justo el problema que se plantea en la tradición epistemológica surgida de «la mente en el mundo». La fenomenología opera, pues, en el plano reflexivo de la crítica del conocimiento moderna, pero sujetándola a los datos de la experiencia vivida por el sujeto humano individual, que es su única fuente.

Importa por ello subrayar esta particular relación de fidelidad a la experiencia natural que la fenomenología guarda en su mismo inicio, pues, a mi entender, es un principio hermenéutico fundamental para interpretar el sentido de la correlación fenomenológica. Incluso en momentos muy definitorios de su «idealismo trascendental», Husserl no ha dejado de recalcarla¹⁶. Nos representamos más claramente lo que quiero decir si efectuamos una breve comparación con un paso decisivo del pensamiento kantiano. Cuando al inicio de la deducción trascendental Kant se pregunta «cómo las *condiciones subjetivas del pensar* deban tener validez objetiva, es decir, suministrar condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de objetos» (*KrV*, A89/B122), está planteando el problema de cómo las categorías, acreditadas ya como conceptos puros, originados por tanto en la estructura misma del entendimiento, pueden valer para darnos conocimiento de objetos del mundo, es decir, de algo en principio heterogéneo, radicalmente *otro* que ellas, como es la realidad física. La deducción trascendental es una versión sofisticada y genial del tránsito cartesiano del *cogito* al mundo exterior. Vista desde él, la fenomenología hay que entenderla más bien como surgiendo de una pregunta inversa: dada la experiencia habitual –no científica– de las cosas (mismas), ¿cómo pueden las cosas seguir siendo lo que son cuando la experiencia es un constante

¹⁶ Véase, por ejemplo, esta nítida declaración: «A ella [la filosofía trascendental] no se le ocurre impugnar en lo más mínimo el mundo de la experiencia, arrebatárle lo más mínimo *del* sentido que efectivamente tiene en la actualidad de la experiencia y que la marcha concorde de ésta atestigüa con legitimidad indudable». HUSSERL, E. (2019), p. 443.

cambio de perspectivas y de comportamientos en un incesante flujo temporal? La estructura de la subjetividad hay que enfocarla desde esta experiencia de las cosas mismas, como un permitir que sean así, como un *dejarlas ser*, si se me permite la expresión heideggeriana.

En esta clave hay que entender, respecto de nuestro problema, la idea de intencionalidad, que sienta las bases de todo el planteamiento fenomenológico. Lo que ella expone, ciñéndose a la experiencia real del sujeto consciente, es que cualquiera que sea su acto, expresado por los múltiples verbos transitivos de actividades mentales (percibir, recordar, imaginar, sentir, enjuiciar, amar, etc.), el objeto al que se refiere es siempre la cosa *misma* y no un contenido de conciencia (representación, idea, imagen, sensación). Y esto es así tanto si el objeto existe realmente como si no: «no nos representamos a Júpiter de otro modo que a Bismarck o la torre de Babel de otro modo que la catedral de Colonia»¹⁷. Por tanto, es impropio distinguir entre un objeto mental o meramente intencional y el objeto trascendente o real: «El objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y –dado el caso– que su objeto exterior y es un contrasentido distinguir entre ambos»¹⁸. Lo que, encuadrado en el marco de la tradición epistemológica, parece un descubrimiento sensacional, un hallazgo extraordinario de la fenomenología no es más que la pura y simple descripción de lo que cotidianamente hacemos: cuando me asomo a la ventana veo la casa de enfrente (y no mi imagen mental de la casa de enfrente). Recordar esto no es aceptar el «realismo ingenuo» –no estamos todavía en situación de tomar posición sobre la realidad–, es lisa y llanamente exponer en el plano reflexivo el sentido de un acto mental tal como el agente lo vive. Y aquí sí tiene pleno sentido recurrir a la idea de cosa *misma* porque se trata justamente de evitar introducir en el nivel prerreflexivo de la vida natural el resultado de una interpretación filosófica como es el representacionismo. Nada justifica sustituir la experiencia por una interpretación que directamente la contradice. La intencionalidad es entonces perfectamente neutra respecto del ser de la cosa, no implica en sí misma una toma de posición metafísica (realista o idealista) acerca del estatuto ontológico del objeto intencional. Pero evita de entrada el prejuicio más decisivo de la tradición moderna: considerar que la referencia al objeto es un *punteo* entre dos realidades, una mente ocupada con sus ideas y una realidad extramental.

¹⁷ HUSSERL, E. (1967) II, p. 177.

¹⁸ HUSSERL, E. (1967) II, p. 227.

2.2. La correlación intencional y la idea de realidad

Instalado, pues, en el ámbito tradicional de investigación de la filosofía moderna – la experiencia de la conciencia, la «subjetividad»–, el análisis fenomenológico pone de relieve, al hilo de la intencionalidad, cómo se produce la experiencia de las cosas mismas. El pensamiento de una correlación se abre directamente, pues lo que el análisis fenomenológico ve de inmediato es que las cosas se hacen presentes *en el curso* de la experiencia y *en una variedad* de formas. Al no haber una única e inmutable manera de comparecer, las cosas mismas son relativas a la diversidad de sus «modo de darse» (*Gegebenheitsweise*). Inventariar la diversidad de modos de conciencia con su particular manera de darse en ellos las cosas es la tarea de la fenomenología. Una tarea que estriba en comprender que la vida de la conciencia apunta enteramente a aquellos actos cuyo prototipo es la percepción, en que las cosas aparecen «en persona», como ellas mismas, ya no recordadas, imaginadas o meramente nombradas. Incluso el análisis de la experiencia perceptiva muestra que la cosa no se da de golpe sin más, sino que cabe un curso de perspectivas diversas de la misma cosa, en las que aparece siendo la misma pero de distinta manera. La idea de una *correspondencia múltiple (correlación)* entre las cosas y los modos subjetivos de aparecer se hace inevitable: la cosa misma se da en relación a un determinado comportamiento, el cual no tiene más consistencia que ser el aparecer de la cosa. Husserl ha reconocido siempre que esta correlación es la esencia de la fenomenología y lo que ha movido desde el inicio su pensamiento¹⁹.

¿Cuál es el alcance de la correlación para el realismo filosófico? ¿Es incompatible la correlación, así entendida, con una posición realista? Hay que recordar que se trata de una cuestión que se plantea en el plano crítico-reflexivo de la filosofía, no en el de la experiencia natural, en la que no hay pensamiento alguno de correlación, aunque una reflexión pegada a ella, como pretende ser la fenomenológica, pueda comprenderla así, como correlativa al mundo.

¹⁹ Basta recordar la célebre nota a pie de página de la *Crisis*: «La primera vez que surgió este apriori de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas* alrededor de 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación». HUSSERL (1976), p. 169.

Pues bien, lo que la correlación supone en primer lugar es que la idea de realidad, esa en torno a la que se articula la discusión, es un *sentido*, una objetividad intencional de determinados comportamientos: el carácter inmediatamente real del mundo y de las cosas con las que tratamos forma parte del sentido general de los comportamientos habituales que tenemos con ellas; su realidad es justamente lo que ellas muestran cuando las tratamos, ¿de dónde podríamos sacar la idea de realidad sino de la percepción, del uso de objetos o de otras formas de trato con el mundo? La realidad, decimos, se nos impone queramos o no y ciertamente es así, pero *lo es porque tenemos experiencia de esa imposición*. Es en la experiencia, ampliamente entendida, donde emerge la idea de realidad, que es por ello correlativa de los actos en que se muestra. *La idea de realidad que de aquí surge es el sentido genéticamente primario de realidad, el prototipo de lo real, pre-pensado siempre cuando hablamos de la realidad de algo.*

Pero es necesario precisar algo más la idea de realidad. Empezamos aceptando su definición como «el ser independiente del pensamiento», la idea clásica que rige en la disputa idealismo/realismo. Pero esta caracterización, puramente negativa, envuelve una referencia al pensamiento del que no puede, paradójicamente, desprenderse, al tomarlo como término de referencia. La independencia del pensamiento no dice nada propiamente de las cosas, pues, obviamente, su realidad no puede consistir en ser independiente de algo: la referencia o no al pensamiento, como ya dije, le es a la realidad completamente indiferente; ella es lo que es, se la piense o no. Se hace por eso necesaria una definición positiva, que es la que en la tradición filosófica proporciona la idea de lo «en sí». Sin embargo, es claro que el uso de esta expresión en la filosofía moderna implica una tácita referencia, por contraposición, a lo «para mí», a las cosas tal como son «para» el sujeto que las piensa, con lo que nos volvemos a encontrar con la caracterización negativa de la independencia, pues «en sí» no dice más que «no para mí». Pero en la experiencia natural «realidad» no mienta esta artificiosa contraposición a un supuesto ser para mí, sino más bien algo así como que las cosas, naturales o artificiales, se sustentan a sí mismas, que descansan sobre sí, que tienen una consistencia propia. La idea aristotélica de sustancia responde mejor a esta caracterización empírica, pues aunque se define también como «lo que es en sí», lo hace por contraposición al «ser en otro» de esa otra forma de realidad que son los accidentes, no al «ser para mí». Con ello trata justamente de expresar la autonomía ontológica de las cosas, algo que concuerda claramente con la experiencia natural.

¿Se identifica entonces la autonomía ontológica de lo «en sí» con la idea de realidad «absoluta»? Si, como hemos visto, la realidad surge en la experiencia como correlato del trato con el mundo, una realidad absoluta, es decir, desligada de toda experiencia posible, es un concepto extremadamente paradójico, pues ¿qué podría querer decir una realidad que no puede por principio aparecer como tal en ninguna forma de intencionalidad (incluido el pensamiento)? Pero debemos entender esto de manera precisa. Que la idea de realidad que surge de la experiencia sea genéticamente primera significa que la idea *absoluta* de realidad se deriva de ella. Y así es, en efecto, pues llegamos a ella *justamente porque en la experiencia la realidad se muestra como siendo independiente de ella*, como teniendo una autonomía ontológica: podemos, pues, efectuar una suerte de extrapolación hiperbólica y pensarla absolutizándola, como independiente de *toda posible* experiencia. Obtenemos así lo que Nagel llamó en su célebre libro «la visión de ningún lugar», el pensamiento desvinculado de toda situación, la visión puramente objetiva, tan objetiva que no es la visión de nadie. Su resultado, vale decir, su correlato, es el concepto de «realidad absoluta», un concepto puramente lógico, vacío, «una quimera imposible de alcanzar», como bien señala Gabriel²⁰. Fenomenológicamente habría que decir que es un concepto que puede ser pensado, pero que no es, por su misma definición, susceptible de ser llenado por ninguna experiencia ni por ningún nexo de experiencia²¹.

Aclarados así el sentido de la idea de realidad y los niveles en que se mueve, volvamos al problema esencial: ¿hace imposible la correlación fenomenológica la autonomía ontológica que implica la idea de

²⁰ GABRIEL (2019), p. 63, que recoge, a su vez la expresión de Putnam de que «no hay exilio cósmico».

²¹ La famosa expresión de Husserl «una realidad absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo» (HUSSERL, E.: *Ideas*, § 55) no niega la posibilidad lógica, puramente formal, del concepto de realidad absoluta, sino que destaca la contradicción *material* que tal concepto lleva consigo al implicar la imposibilidad de principio de que la realidad pueda acreditarse en los nexos de experiencia en que todo lo real se constituye (Cf. *Ideas I*, § 48). Es pues el razonamiento trascendental-constituyente el que desvela la contradicción, no la mera lógica formal. Pero lo que resulta esclarecedor es que Husserl considera que esta exclusión fenomenológica de una realidad absoluta es solo la expresión fiel del modo como en la actitud natural comparece el mundo. Por el contrario, la idea de una realidad absoluta responde a «una absolutización *filosófica* del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo» (*ibídem*).

realidad? ¿Es posible sostener, en el plano reflexivo de la filosofía, la compatibilidad entre correlación y realismo?

La respuesta no es sencilla ni la misma para todo el movimiento fenomenológico. Hasta ahora he tratado de mantener la idea de correlación fenomenológica en un terreno, por así decir, común, que podría ser compartido por no implicar más que la actitud reflexiva de la fenomenología, y neutral, por no sentar ninguna toma de posición explícita acerca de la realidad de los extremos de la correlación. Pero aún cabría decir algo más en este primer momento común: que el nivel en el que se sitúa la correlación es de orden trascendental, pues lo que se concibe con ella es un campo atemático, implícito en la actitud natural, que tiene la forma de una estructura *a priori* que, estando siempre vigente en los comportamientos que constituyen la experiencia natural, hace posible experimentar lo que experimentamos en ella. La reflexión llega a ella mediante un típico razonamiento trascendental que muestra en la experiencia momentos *que tienen carácter previo* porque, sin aparecer temáticamente, están necesariamente coimplicados como precediendo a lo que aparece. Esta coimplicación es la esencia de la correlación.

Pero a partir de aquí las posiciones divergen acerca del significado de la correlación trascendental para el problema filosófico del realismo. Mientras Husserl la interpreta como implicando necesariamente un idealismo de tipo kantiano, Heidegger trata de sacarla fuera de la disyuntiva idealismo/realismo, situándola en un plano lógicamente anterior a esa alternativa.

2.3. La interpretación idealista de la correlación: Husserl

El modo como Husserl entiende el sentido del campo abierto por la reducción fenomenológica, la correlación universal nóesis-nóema, deja pocas dudas acerca de su imposible interpretación realista. En efecto, lo que el análisis propiamente fenomenológico, que opera sobre la inversión de la actitud natural, revela es que los objetos intencionales, esos que en la actitud natural son inequívocamente reales, son, tanto en su esencia como en su existencia, el estricto correlato de un curso de experiencias actuales y potenciales en virtud de las cuales se «constituyen» como tales objetos. La adopción de la terminología kantiana de la constitución es esencial, pues, aunque la forma fenomenológica de explicar el proceso de constitución es muy diferente, la idea esencial permanece: lo que llamamos realidad

no es sólo un sentido mediante el cual accedemos a las cosas reales, es que éstas y su carácter real son el resultado de un sistema de operaciones sintéticas de la (inter)subjetividad trascendental perfectamente explorable en la reflexión. La posibilidad de entender que la correlación, como campo ganado a partir de la suspensión de la creencia inmediata en la realidad, es un ámbito previo que no implica ningún pronunciamiento sobre la realidad, ninguna tesis metafísica, no es atribuible a Husserl. Cabría, en efecto, pensar que la reducción fenomenológica al limitarse a no co-ejecutar la «tesis» de la actitud natural, a no considerar la existencia del mundo, se ciñe puramente a describir la estructura de su *aparecer como* real; el «como» típico de la actitud fenomenológica indica que ésta se circunscribe a expresar cómo las cosas se muestran sin asumir la posición propia que tal aparecer comporta, por lo que se abstiene de todo pronunciamiento metafísico: no dice lo que las cosas son, sino que *aparecen como siendo* de esta o aquella manera. Pero esto es insostenible porque lo que la mirada fenomenológico-trascendental pone de manifiesto no es solo el *aparecer como tal en tal acto o serie de actos*, es decir, la mutua relatividad de objetos y modos subjetivos de darse, de conciencia y mundo, sino que entre ellos existe una correlación estricta, es decir, que son partes no-independientes del mismo todo. Y la forma específica de esa inseparabilidad es justamente lo que recalca la idea de constitución: «(Que) la realidad del mundo sea trascendente a la conciencia y permanezca necesariamente trascendente a ella no altera en nada el hecho de que sólo en la vida de la conciencia se constituye, como inseparable de ella, todo lo trascendente y de que ella, específicamente como conciencia de mundo, lleva inseparablemente en sí el sentido de mundo y también de “este mundo realmente existente”»²². No puede, pues, haber una autonomía ontológica de las cosas, pues su aparecer así, como mundo realmente existente e independiente, es un rendimiento de la vida, oculto para la actitud natural pero revelado por la mirada fenomenológica.

Quizá la única posibilidad de evitar esta conclusión es establecer una distinción entre sentido y cosa real, en contra de lo establecido más arriba sobre la identidad de objeto intencional y objeto trascendente: el sentido, entendido ahora como mero correlato de un acto, como puro elemento inseparable de la correlación, no sería la cosa real. Es lo que insinúa el célebre texto de *Ideas I* en el que Husserl, tras distinguir entre el árbol sin más (*schlechtthin*), la cosa natural, y

²² HUSSERL (1973), § 28.

el árbol como sentido de la percepción e inseparable de ella, añade: «el árbol sin más puede arder, disolverse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el sentido de esta percepción, algo que pertenece necesariamente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, fuerzas, propiedades reales»²³. Parecería deducirse de aquí que el árbol como sentido es una entidad diferente del árbol real, una entidad que, obviamente, no podría ser un momento ingrediente de la vivencia psíquica perceptiva, sino una entidad ideal abstracta que formaría parte de la estructura eidética del acto perceptivo y por medio de la cual este se referiría al objeto real. Dejando aparte la ardua problemática que abre esta supuesta nueva entidad y su interpretación en el seno de la correlación intencional (entre otras dificultades, significaría una indeseada reintroducción de la teoría de las imágenes, siempre refutada por Husserl), lo que comporta esta tesis es que la reflexión fenomenológica instituiría una nueva objetividad, un nuevo mundo ideal, por así decir, distinto del mundo real de la actitud natural. Pero semejante posición choca con las repetidas declaraciones husserlianas acerca del significado de la reducción: con ella no perdemos nada del mundo de la actitud natural, que se conserva íntegro, con todas sus propiedades, relaciones y su sentido de realidad. Con la conversión del árbol en el nóema «árbol», del mundo en «fenómeno de mundo», no arribamos a un nuevo mundo sino al mismo, solo que considerado de distinta manera. El cambio en el modo de consideración no comporta un cambio de entidad; el árbol sigue siendo el mismo árbol, pero en la reflexión, que deja de lado su ser real, aparece como el correlato estrictamente dependiente de la conciencia perceptiva. Y ese «aparecer como», siempre correlativo a modos subjetivos de darse, no es una propiedad real de la cosa árbol, sino un momento puramente fenoménico del árbol en el modo fenomenológico de consideración; por eso no puede arder. Como Husserl explicó muchos años después, ratificándose en su afirmación, pretender que el nóema «árbol» pueda arder es un contrasentido, «pues entonces se le exigiría a un componente de una percepción pura, que sólo es concebible como momento propio y esencial de un yo sujeto, hacer algo que solo puede tener sentido para un cuerpo de madera»²⁴.

No es, pues, posible separar como entidades diferentes el sentido y la percepción de la cosa real percibida, lo que significa que esta

²³ HUSSERL (1976b), p. 205.

²⁴ HUSSERL (1976), p. 245.

es, *en sí misma, y no como algo añadido por el conocimiento, correlato de la percepción*. Su «en sí», su autonomía ontológica, es siempre constituida, por eso, a los ojos de la fenomenología trascendental, el tipo de ser de las cosas –la ontología en general– no es el tema último de la filosofía, sino que tiene la función fenomenológica de ser «hilo conductor trascendental» para la labor de sacar a la luz los tipos básicos de correlación noético-noemática en que se constituyen²⁵. Y es aquí donde se asienta la tarea última, fenomenológico-trascendental, de la filosofía.

La posición husserliana es, pues, indudablemente una forma de idealismo trascendental, pero es importante aquilatar en qué sentido preciso lo es. No tiene la forma del idealismo kantiano porque, aparte de cuestiones metódicas que no puedo aducir aquí, la distinción fenómeno/cosa en sí no tiene en él ningún lugar, pues ¿qué es la cosa en sí sino la cosa misma, esa con la que tratan nuestros comportamientos en el mundo? ¿Qué sentido tiene postular una cosa en sí incognoscible detrás de esa cosa misma de nuestra experiencia si no es por obra de inferencias a partir de un análisis de ella predeterminado por asunciones previas? La identidad entre objeto intencional y cosa real no deja lugar para una cosa en sí más allá de su comparecer como tal. La fenomenología trascendental es idealismo porque pone de manifiesto que la cosa en sí es un rendimiento intencional, que hay una génesis intencional del sentido «cosa en sí». Esto es indudable. Pero malentenderíamos estas afirmaciones trascendentales de segundo grado si las trasmutamos en afirmaciones ontológicas de primer grado: que la cosa real es un sentido constituido *no significa que su ser real consista en ser sentido*, en ser un mero «aparecer como». Su ser real consiste en las propiedades que posee y en su autonomía ontológica y eso no puede ser cuestionado por la fenomenología trascendental, pues el sentido de la teoría de la constitución es explicar, hacer inteligible cómo surge la *experiencia del mundo real*; por tanto, lejos de declarar ilusorio el mundo, lo confirma, *pero adscribiéndolo inseparablemente a los rendimientos activos y pasivos de la conciencia*. En eso consiste su manera de entender la correlación²⁶.

²⁵ Cf. HUSSERL (1973), p. 52. O también, como reza el título del § 48 de la *Krisis*, «todo ente de cualquier sentido y región como índice de un sistema subjetivo de correlación».

²⁶ Dejo sin discutir, cosa que afectaría sin duda al idealismo fenomenológico, si el campo trascendental noético-noemático es, a su vez, una esfera de ser propia. Para ello remito a mi trabajo RODRÍGUEZ, R. (1996).

Pero es problemático extraer de aquí afirmaciones metafísicas. A mi entender –no ignoro que esto es discutible– esa adscripción no puede justificar que la fenomenología trascendental realice afirmaciones metafísicas del tipo «lo que en la experiencia natural es cosa en sí, independiente de la conciencia, *en realidad* es un producto de ella». ¿Qué significa ahí «en realidad»? ¿Qué ámbito de realidad hiperreal es el de la constitución trascendental? ¿No estamos retroproyectando hacia el plano trascendental el concepto primario de realidad, el de la experiencia natural? ¿Puede un concepto constituido aplicarse al plano constituyente? Y si este fuese el ámbito propiamente real ¿qué comportaría eso para la realidad de la experiencia natural? ¿Sería un segundo nivel de realidad? ¿Sería una apariencia de realidad? ¿En qué medida entonces la fenomenología trascendental mantendría la fidelidad a su punto de partida, la actitud natural? Sólo pretendo ahora con estas cuestiones poner de relieve que entender en clave metafísica la fenomenología trascendental introduce más problemas que soluciones para la comprensión del sentido y el alcance de su idealismo.

2.4. El carácter derivado de la correlación: Heidegger

La posición de Heidegger asume claramente la correlación fenomenológica como la base metódica desde la que abordar el tratamiento de cualquier tema²⁷, que ha de hacerse siempre a partir del modo de experiencia que se tiene de él, lo que en nuestro caso significa que «el análisis de realidad (*Realität*) solo es posible sobre la base del acceso adecuado a lo real» (SZ [*Sein und Zeit*], p. 202). «Realidad» es, pues, un sentido correlativo de determinados comportamientos en los que lo real se hace patente como tal. Interpretada por Heidegger como *Vorhandenheit* (el estar ahí de lo subsistente), realidad es el modo como se hacen presentes las cosas ante una determinada posición o, mejor, ante un determinado modo de estar en el mundo. Un modo que, como es bien conocido, no constituye la modalidad fenomenológicamente primaria de trato con las cosas, que corresponde, de acuerdo con lo establecido en el § 15 de *Ser y*

²⁷ En RODRÍGUEZ (1997) traté de demostrar que la concepción heideggeriana de la fenomenología se basa más en la posición de Husserl en *Ideas I* que en la de las *Investigaciones lógicas* precisamente por el uso constante que de la correlación intencional hace en todos sus análisis.

tiempo, al trato práctico-operativo, cuyo correlato es el «ser a la mano» (*Zubandenheit*). La «realidad» (*Vorbandenheit*) supone entonces un modo de situarse ante las cosas que, sobre la base del estar ya dado lo a la mano, se abstiene de todo manejo en sentido amplio, pasa por alto su específica manejabilidad y se queda ante el puro estar ahí «ante los ojos» del útil-cosa, que toma, de esta forma, el carácter de lo en-sí, de lo subsistente. Realidad, así entendida, es el correlato de ese cambio en la forma de instalación en el mundo, cuya culminación es el conocimiento, la actitud teórica.

Pero, dejando aparte la debatida cuestión de la relación genética entre ambos modos de estar en el mundo, que no afecta ahora a nuestro problema, conviene dejar claro: 1) que el concepto de realidad surge del trato con los «entes intramundanos», con las cosas en sentido amplio (tanto cosas como asuntos); se trata, por tanto de una intencionalidad temática, el equivalente existencial de la conciencia objetivante, la conciencia de objetos; 2) que, en virtud del peso de la tradición epistemológica de la filosofía, que prima la relación *cognoscitiva* con el mundo, pero también por obra de la tendencia estructural de la cotidianidad a la «caída», *la «realidad» se convierte en el concepto indiferenciado que designa a todos los entes intramundanos*, nivelando todas las diferencias entre el modo de ser de lo a la mano, las cosas y las personas, basadas en las respectivas formas de correlación.

La correlación opera entonces, ante todo, en este plano óptico de modos de trato/tipos de ser del ente intramundano. Es una correlación fenomenológica y ontológica a la vez, pues señala tanto el modo como comparece algo en una forma de trato como el tipo de ser de lo que así comparece. Es esta doble función lo que le permite a Heidegger decir que «el ser a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”» (SZ, p. 71). Y es que lo que un útil, por ejemplo, una aspiradora, propiamente es, aquello en lo que consiste, es lo que comprendemos tácitamente cuando la usamos para limpiar el suelo. Su ser en sí, su ser propio, es justamente ese ser-para. Y comparece así, no en virtud de una arbitraria relación con el sujeto, sino porque lo que la aspiradora es solo puede mostrarse *en* ese determinado trato. El modo propio y adecuado de dejar que la aspiradora sea lo que es es usándola. Una pura mirada objetiva no captaría nunca el ser de la aspiradora. Esto es lo que hace inasimilable la correlación modo de trato/modo de ser a la habitual contraposición epistémica sujeto/objeto: la aspiradora no es un «objeto» puesto enfrente de un sujeto que tendría que llegar a ella a través del

conocimiento, es, por el contrario, algo con lo que estamos *ab initio* familiarizados en la medida en que de antemano estamos inmersos en el ámbito de la limpieza de una casa, en el que el útil aspiradora ocupa ya un lugar²⁸. De ahí que el vocabulario del «acceso» que Heidegger utiliza sea, desde esta perspectiva, equívoco, pues, como él mismo muestra, el trato está ya *a priori* implicado con la trama de relaciones en que se inserta lo a la mano, por lo que el útil concreto está, por así decir, ya «accedido».

Como puede observarse, *la correlación tiene un sentido puramente aléthico, revelativo del tipo de ser de los entes intramundanos*. Lo que ella dice es que cada tipo de ser tiene su forma originaria de mostración, que es correlativa de un determinado tipo de trato, por lo que la tarea fenomenológica fundamental es localizar aquel trato en el que las cosas se dan de manera originaria. Este es el sentido correcto de la cuestión del «acceso»: acertar con la forma de trato con las cosas en las que éstas son ellas mismas. Una cuestión que ha de plantearse, pues a los ojos de Heidegger el «acceso» está tradicionalmente prejuzgado por el predominio de la actitud teórica, que sienta inevitablemente un tipo de correlación.

Pero por su propia estructura la correlación modo de trato/tipo de ser remite más allá de sí misma. Como los análisis del uso de útiles han demostrado, su específico carácter de útil solo salta a la vista cuando se produce una desconexión con la trama de relaciones de su campo pragmático, cuando el útil, por algún tipo de desarreglo, deja de servir-para. Es entonces cuando la trama de remisiones en que está inserto –una primera figura del mundo– se anuncia. La condición, por tanto, de que el útil *sea* realmente tal es que el trasfondo del mundo no comparezca: «el no anunciarse del mundo es la condición de posibilidad de que lo a la mano no salga de su no-llamatividad. Y ello constituye la estructura fenoménica del ser en sí de este ente» (SZ, 75). El trato con las cosas contiene entonces una doble referencia intencional: la temática y directa a las cosas en sí mismas y la atemática y oblicua al mundo, articuladas de tal manera que es esta última, la contención o retracción (*Ansichbalten*) del mundo, la que hace posible la primera. Ese «contenerse en sí» (*an-sich-balten*) del mundo es el «en sí» originario, pues solo gracias a él podemos atri-

²⁸ Por eso las instrucciones de uso de un aparato (la aspiradora citada, por ejemplo) no son nunca lo que nos da noticia de lo que es, sino al revés, porque ya sabemos lo que es, buscamos comprender cómo funciona.

buir un «en sí» a los entes intramundanos²⁹. La *apertura* del mundo, o mejor, el previo estar ya en esa apertura³⁰, es entonces el carácter ontológico decisivo de todo comportamiento, pues de él depende su rendimiento fundamental: la posibilidad de que en él se patentice lo que las cosas son.

La estructura *ser-en-el-mundo* con la que Heidegger aborda el análisis del ente que somos nosotros, los seres humanos, está diseñada para resaltar directamente ese hecho de la apertura apriórica al mundo, que desempeña un papel trascendental respecto de las formas concretas de trato con las cosas en que su realidad se nos hace presente. Como ese ser-en-el-mundo tiene la forma de la existencia, de un ser al que le va su ser como algo con lo que ha de comprometerse, la analítica existencial es el despliegue de las distintas dimensiones en que la apertura del mundo ejerce su papel iluminador en la variedad de trato con los asuntos y cosas que se dan dentro de él. No otra cosa dice también el concepto de *comprensión de ser* (*Seinsverständnis*), involucrado en ser-en-el-mundo y estrictamente coextensivo de él: comprendemos lo que las cosas son a la luz de un significado de ser del que no tenemos la misma comprensión temática y conceptualmente fijada que tenemos de los entes. Entre ser y entes se da la misma estructura que entre mundo y cosas, algo perfectamente lógico pues las cosas manifiestas *en* el mundo las comprendemos como *siendo* de esta o aquella manera, por lo que la capacidad manifestativa del mundo es indisociable de la del ser³¹.

Dos consecuencias de relieve para la consideración del realismo se desprenden de aquí: 1) que el ser-en-el-mundo o la comprensión

²⁹ Debo al bello trabajo de Klaus Held (2012) el haber reparado en la específica conexión entre el peculiar «en sí» del mundo como horizonte y el en sí de los entes intramundanos.

³⁰ Como es bien sabido los términos *erschliessen* y *Erschlossenheit* son reservados por Heidegger para esta forma atemática, horizontal de aparecer (SZ, p. 75), que propiamente solo corresponde al mundo, como horizonte de todos los horizontes en que nos movemos.

³¹ Klaus Held (1988), en la línea de Fink, sostiene con gran brillantez que la pura lógica fenomenológica debería haber llevado a Heidegger a asentar la dimensión de apertura y manifestación (*Offenbarkeitsdimension*) en el mundo y no en el ser, cosa que no hizo por influencia de Aristóteles. Aunque convincente en gran medida, no se puede pasar por alto, al considerar esta opción heideggeriana por el ser, dos puntos clave: el sentido puramente manifestativo implícito en el óñ *hos alethés* aristotélico, que es uno de los sentidos de ser, y el hecho de que ser, como indica su conexión tradicional con el tiempo, esconde un posible sentido que quizá no sea irrelevante para el modo como las cosas se muestran.

de ser no son ya una correlación, que propiamente solo se da en el plano óntico de modos de trato/tipos de ser. No hay una correlación Dasein/mundo, equivalente a conciencia/mundo, sino que la existencia humana es *Da-sein* (aquí del ser), es el hecho de la comprensión de ser o del acontecer del mundo como horizonte de manifestación, un hecho que los escritos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* buscaban destacar mediante las expresiones «Dasein en el hombre» o «el imperar del mundo» (*Walten der Welt*), que ponen de manifiesto que el hombre no gobierna, y por tanto no constituye, la estructura de correlación, sino que esta reposa en ese acontecimiento básico. 2) que el «sujeto» o la «conciencia» no es menos dependiente del horizonte de manifestación del mundo y del ser que los entes intramundanos; el modo como el Dasein se encuentra consigo mismo, así como todos los momentos «subjetivos» de su hacerse cargo de su propia existencia, suponen igualmente el abrirse del mundo, por lo que no hay en el pensamiento de Heidegger un costado subjetivo con función trascendental constituyente equivalente a la que posee la subjetividad trascendental en Husserl.

Estamos ahora en situación de entender qué comporta este hecho fundamental del «Dasein en el hombre» respecto de la posible existencia de la realidad «en sí». Dos cosas de carácter previo hay que tener en cuenta. En primer lugar, dado que el concepto de realidad está tomado del trato con los entes intramundanos, son estos los que son *primo et per se* reales y, en base a la estructura correlativa, el trato nuestro («subjetivo») con ellos es también real en el mismo sentido. El concepto indiferenciado de realidad abarca, pues, a los dos *correlata*. En segundo lugar, el mundo *real* es entendido como la totalidad de las cosas reales, entre las cuales está el ser humano con su conciencia racional. El problema de la epistemología clásica de la realidad del mundo exterior arranca de esta visión tradicional de dos entidades separadas, sujeto y mundo, a la que añade el punto decisivo: la duda escéptica de que las representaciones que la conciencia humana tiene de las cosas no se correspondan con la realidad a que se refieren y que el mundo sea un sueño o una mera apariencia.

Lo esencial a partir de aquí es entender la diferencia de nivel en que se sitúa la estructura ser-en-el-mundo o la comprensión de ser. Cuando Heidegger sostiene que este problema de la realidad del mundo exterior es un sinsentido, dado que el ser-en-el-mundo es una estructura constitutiva de la realidad humana, es preciso percatarse de que el problema del mundo exterior al que se refiere la tradición epistemológica no está en el mismo nivel que el mundo al

que hace referencia el ser-en-el-mundo. Este es el *fenómeno trascendental mundo* y su incardinación en el hombre indica que éste está primordialmente ligado, no al mundo en el segundo sentido de conjunto de todas las cosas, sino a su *manifestabilidad*, que es lo que hace posible que se pueda desenvolverse en él, entre las cosas, comprendiéndolas y tratándolas. Entre el mundo como totalidad de las cosas y el mundo como foco de manifestabilidad hay una diferencia categorial. Lo cual implica que la realidad, como concepto fundado en el ser-en-el-mundo, no puede ser retrotraído sobre éste y utilizado para entender su modo de ser: lo trascendentalmente fundado no puede servir para conceptualizar lo fundante. Pero entiéndase bien, que el ser-en-el-mundo no sea *real* no quiere decir que no sea, y mucho menos que no exista, en el amplio sentido de que lo haya, de que se dé: es más, es el hecho básico, el *Grundgeschehen*.

Al no moverse en el mismo plano que la contraposición idealismo/realismo, los enunciados ontológicos-existenciales que despliegan el ser-en-el-mundo no contienen afirmaciones sobre la realidad efectiva del mundo ni suponen una toma de posición ante esa disyuntiva, pero –esto es lo importante– *no excluyen un pronunciamiento posible en sentido realista*.

«Con el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo ya está siempre abierto el ente intramundano. Esta afirmación ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del *realismo*» (SZ, 207). En efecto, ¿qué significa estar abierto el ente intramundano? Obviamente que está dada la *posibilidad* de que tratemos con cosas y asuntos *reales*, pues solo si en algún momento afrontamos cosas reales podemos confundirlas con ficticias. «Ente intramundano» supone necesariamente el ser real; el enunciado existencial afirma su posibilidad, no su efectiva realidad, pero no la excluye, de ahí su cercanía a un «resultado» realista³².

Estamos entonces en condiciones de interpretar el célebre texto en el que se apoya el supuesto idealismo de Heidegger que le atribuyen muchos de los autores neorealistas:

«Ciertamente solo mientras el Dasein *es*, esto es, la posibilidad óptica de la comprensión de ser, “hay” ser. Si el Dasein no existe, la

³² Frente al realismo, el idealismo, «por opuesto (a la experiencia ontológico existencial) e insostenible que sea en sus resultados» (SZ, 207), tiene sin embargo la virtud de señalar incoativamente a esta distinción de planos al apuntar que el ser y la realidad están o se construyen en la conciencia; con ello parece reconocer que el ser no se explica a partir de los entes, sino que la comprensión de ser es previa al darse de los entes. Pero al interpretar la conciencia como una *res* y no preguntarse por su forma de ser, subjetiviza inevitablemente la realidad.

“independencia” tampoco es ni tampoco es el “en sí”. Tales cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Tampoco entonces puede el ente intramundano ser descubierto o quedar en el ocultamiento. *Entonces* no puede decirse que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión de ser es y con ella la comprensión de la subsistencia (*Vorhandenheit*), puede *entonces* decirse que el ente seguirá siendo» (SZ, 212).

Todas las afirmaciones del texto han de ser entendidas en el plano ontológico-existencial, es decir, trascendental, por tanto tienen un sentido puramente aléthico, se refieren solo a la posibilidad de manifestación, al ámbito del *aparecer con sentido*. El único hecho existencial que afirma es el acontecer fundamental de la comprensión de ser, el Da-sein o ser en el mundo: el haber o darse el ser, el hecho de que «hay»³³ ser, es el medio en el que se desarrolla la vida humana pues en ella todo *se presenta como siendo* (esto o aquello). El «ente en cuanto tal», el «algo como algo», no son términos técnicos de la filosofía sino expresiones de ese hecho primordial de la inteligibilidad o manifestabilidad, ligada a «ser»: que las cosas se presentan *como* tales, que son lo que son. Ahora bien, que ese hecho se dé en el hombre, que el hombre esté vinculado a esa experiencia de «ser», no significa en modo alguno que sea un momento subjetivo. La interpretación idealista de «solo mientras el Dasein es, hay ser» se basa en la equivalencia de Dasein a sujeto o conciencia y de ser a ente, con lo que tendríamos una versión más del idealismo tradicional según el cual la realidad (el conjunto de lo real) es una posición del sujeto. De la misma manera, ser en el mundo significaría que el Dasein-sujeto pone desde sí el espacio del mundo en el que se dan los entes.

Pero el sentido del texto claramente no es ese. Lo que señala, como conclusión del análisis del ser-en el mundo, es que si la existencia humana no estuviera arraigada en la manifestabilidad de las cosas, en su aparecer *como* tales, realidad y ficción, independencia, en sí, todos los conceptos vinculados a la realidad, no es que no pudieran ser entendidos, es que no alcanzarían el nivel del sentido. Es este nivel básico de inteligibilidad, que representa la comprensión de ser, y la dependencia de ser y realidad respecto de él, lo que Heidegger subraya. Pero obviamente esa dependencia no quiere decir «que lo real solo pueda ser lo que es en sí mismo únicamente si y mientras

³³ Las comillas son aquí necesarias para expresar la peculiaridad del hecho, porque el sentido normal de «haber» solo se aplica a cosas o entes y el ser no lo «hay» en ese sentido óptico.

el Dasein existe» (SZ, 212). La dependencia no tiene un sentido óptico sino veritativo, aléthico: solo si el Dasein existe pueden los entes presentarse como siendo en sí, pero naturalmente ese su «en sí» no depende de su presentación³⁴. Es la realidad, concepto fundado en el ser en el mundo, lo que depende de la comprensión de ser, no lo real. Ciertamente solo podemos decir todo esto en un lenguaje *que ya hace uso de la comprensión de ser*, pero *justo por eso* podemos comprender que lo real sigue siendo, aunque no se manifieste como tal. Si el Dasein dejara de existir, los entes intramundanos perderían su intramundanidad, pero no su ser. Los seres naturales, por ejemplo, se dan *dentro* del mundo en la medida en que su manifestabilidad dependa del ser-en el mundo, pero la intramundanidad no es una determinación óptica suya, «es una posible determinación, pero una determinación necesaria para la posibilidad de descubrir (*Entdeckbarkeit*) la naturaleza» (GA [*Gesamtausgabe*], 24, 240)³⁵.

2.5. Conclusión: fenomenología y la posibilidad del realismo

El tránsito de Husserl a Heidegger que hemos visto refuerza la idea, no de un realismo fenomenológico, sino de la posibilidad o compatibilidad de la fenomenología, especialmente la fenomenología hermenéutica, con una postura realista. Pero hay que tomar con precaución la idea de un realismo fenomenológico porque la fenomenología ni comparte los supuestos de que parte la disputa realismo/idealismo (la separación cartesiana de mente y mundo) ni su tema, la fenomenalidad o manifestabilidad, se mueve en el mismo plano que la citada contraposición. No se la puede, por tanto, incluir entre los participantes en una querrela que ha querido precisamente superar. Pero hecha

³⁴ Esto es lo que, a mi entender, Ferraris no ve en sus pinceladas críticas a Heidegger en FERRARIS (2016), p. 56-57.

³⁵ La evolución del pensamiento heideggeriano, aun antes de la Kehre, acentúa crecientemente esta dimensión *a priori* de manifestabilidad como condición de todo trato con los entes, concentrándola en la idea de mundo o en la de «ente en total» (*Seiende im Ganzen*). Véase por ejemplo este texto de las lecciones de 1929-30: «este “en total”, el mundo, permite justamente la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) de los múltiples entes en sus diversos contextos de ser: otros hombres, animales, plantas, cosas materiales, obras de arte, es decir, de todo lo que podemos encontrar como entes» (GA, 29/30, 513). Es el mismo argumento que encontramos en el curso de 1928 sobre Leibniz (GA, 26), en *Vom Wesen des Grundes* o en *Vom Wesen der Wahrheit*.

esta salvedad, podemos establecer algunas conclusiones respecto de la crítica del nuevo realismo a la correlación fenomenológica.

1. Creo que ha quedado claro en las consideraciones anteriores que la correlación nóesis-nóema o del ser en el mundo, a pesar de sus diferencias notorias, se sitúan en el plano trascendental del aparecer-como, de la manifestabilidad o del sentido. Los enunciados en los que la reflexión fenomenológica expone la diversidad de las formas del aparecer no son enunciados existenciales que afirmen o nieguen la existencia de alguna realidad, sino que, en caso de que se trate de algo real, describen la estructura de su aparecer como tal realidad. Pero es fundamental darse cuenta de que lo que aparece no consiste en su aparecer, que lo real no puede reducirse a su aparecer como real. Esto es absurdo, además de antifenomenológico. Es un nivel previo y neutro respecto de las afirmaciones sobre la realidad o irrealidad del mundo, que solo pueden hacerse si aquello que va a ser afirmado aparece en alguna de las formas posibles de aparecer. Pero es malinterpretar el segundo grado del análisis fenomenológico creer que «la casa de enfrente *se muestra como tal* en la percepción» es equivalente a decir «la existencia o el ser de la casa de enfrente depende de la percepción». En ningún caso la correlación significa que los entes *existen sólo* en relación con los comportamientos en que aparecen o que solo existe la propia correlación.

2. Por tanto, lo que Ferraris llama la falacia ser-saber (epistemológica o trascendental)³⁶, es inaplicable a la fenomenología, pues en ella no se produce esa confusión o igualación entre ser y saber al que tal falacia alude, y mucho menos se basa en el constructivismo que, en la explicación de Ferraris, subyace a ella. El correlacionismo al que se atribuye esa falacia es más bien el que, a partir del modelo cartesiano de la «mente en el mundo», busca superar el abismo sujeto-objeto estableciendo una relación entre ellos consistente en que el sujeto construye la objetividad y la convierte así en su estricto correlato. Pero justamente esta forma constructivista de correlación, como hemos visto, especialmente en la posición heideggeriana, es ajena a la fenomenología y al nivel en que se mueve. Una vez más: que la realidad sea un sentido, es decir, que se muestre como tal en ciertas formas de trato con el mundo, no implica que lo que aparece como real sólo lo sea en tanto y mientras aparece, pues justamente lo que lo real en su aparecer *como tal* dice es que sigue estando ahí aun cuando no aparezca. El aparecer muestra precisamente que la

³⁶ Cf. FERRARIS (2013), pp. 69-75 y FERRARIS (2016), p. 51.

realidad está ahí antes y después del aparecer. Decir que las cosas o las personas no existen cuando no las pensamos o las vemos no es desde luego una consecuencia de la fenomenología.

3. Esta misma consideración se extiende al argumento de la ancestralidad³⁷, objeción clave contra el «correlacionismo». Se trata de la idea de que la ciencia está hoy en situación de darnos noticia de acontecimientos absolutamente anteriores a la aparición de la vida e incluso de la aparición de la tierra. Estaríamos, pues, ante una realidad «absoluta» en el pleno sentido de la palabra, una realidad desligada de toda relación con alguna forma de vida o pensamiento. Un concepto que es incompatible, se piensa, con toda forma de correlación.

Confieso que no entiendo bien el alcance de este argumento. Es posible que pueda valer si se tiene una idea mostrenca de la correlación como la que se daría entre el sujeto humano y el objeto correspondiente o entre un lenguaje y una objetividad constituida por él, de manera que si no hay sujetos ni lenguaje donador de sentido no existen los objetos correspondientes. En tal concepción de la correlación como dependencia existencial puede el argumento tener algún efecto³⁸. Pero es demasiado obvio que si tenemos noticia de tales acontecimientos es porque determinadas evidencias científicas y ciertas capacidades técnicas de investigación y datación permiten afirmar su existencia, al menos a título hipotético o provisional. Y esto fenomenológicamente significa que los acontecimientos ancestrales aparecen como tales en la forma indirecta de la prueba científica; dichas pruebas y las técnicas que las permiten son los modos de trato en los que aparecen *a su manera* los acontecimientos en cuestión³⁹. Lo cual no implica, como sabemos de sobra, que su ca-

³⁷ Tomo el término de Meillassoux (2006 y 2016).

³⁸ Es la concepción que Ferraris parece tener cuando utiliza el ejemplo del *Tyrannosaurus rex* (FERRARIS, 2016, p. 54 y también en su artículo en esta revista).

³⁹ Meillassoux basa el carácter único del acontecimiento ancestral en que es anterior a toda donación posible: su no-donación no sería como la rotura de un vaso cuando no hay nadie presente, cuyo aspecto sería exactamente el mismo que si hubiera alguien observándola, una forma de darse compatible con el correlacionismo (Cf. MEILLASSOUX, 2016, p. 71). Ciertamente. Pero en ninguna parte está dicho que la forma científica de aparecer, mediante la cual sabemos del acontecimiento ancestral, haya de seguir analógicamente esa escena imaginaria de un posible sujeto viéndolo como un espectáculo, es decir, que se asemeje a una donación intuitiva directa del acontecimiento en cuestión. Es de suponer que una técnica de datación es otra cosa.

rácter de correlato de las evidencias científicas les quite un ápice de su realidad independiente.

Resulta oportuno en este contexto recordar que cuando Heidegger hacía valer que la verdad es primariamente la *Erschlossenheit* del Dasein y que por tanto el carácter verdadero de una proposición se basa en la previa apertura del mundo, sacaba como conclusión que las leyes de Newton no eran verdaderas antes de ser descubiertas como tales leyes de la naturaleza y entonces añadía, en una alusión clara al problema de la ancestralidad: «Que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton; en virtud de ellas, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein. Con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes». Que los cuerpos se comportan de acuerdo con las leyes de la mecánica es un acontecimiento muy anterior a la aparición de la vida en la tierra y no se ve en qué sentido puede representar una objeción a la fenomenología⁴⁰.

Referencias

- BENOIST, J.: *L'adresse du réel*. Vrin, París, 2017.
- FERRARIS, M.: *Manifiesto del nuevo realismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- FERRARIS, M.: «Realismo por venir», en RAMÍREZ, M. T.: *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI, México, 2016.
- GABRIEL, M.: *Por qué el mundo no existe*. Pasado&Presente, Barcelona, 2015.
- GABRIEL, M.: *El sentido del pensamiento*. Pasado&Presente, Barcelona, 2019.
- HELD, K.: «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en GETHMANN-SIEFERT, A. / PÖGGELER, O. (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.
- HELD, K.: «El camino de Heidegger a las “cosas mismas”», en *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2012.
- HUSSERL, E.: *Investigaciones Lógicas*. Traducción de M. García Morente y J. Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1967.

⁴⁰ En este sentido, es estupefaciente la interpretación de este texto que Ferraris parece sostener. Cf. FERRARIS (2016), p. 57.

- HUSSERL, E.: «Kant y la idea de la filosofía trascendental», en *Escritos breves*. Sígueme, Salamanca, 2019.
- HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I. M. Nijhoff, La Haya, 1973.
- HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. M. Nijhoff, La Haya, 1976.
- HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, III. M. Nijhoff, La Haya, 1976.
- KANT, I.: *Logik*, Ak. IX. Walter de Gruyter, Berlín, 1968.
- MEILLASSOUX, Q.: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, París. 2006.
- MEILLASSOUX, Q.: «Contingencia y absolutización del uno», en RAMÍREZ, M.T.: *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI, México, 2016.
- RODRÍGUEZ, R.: «La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl», en *Pensamiento* 202 (1996), pp. 21-48.
- RODRÍGUEZ, R.: *Del sujeto y la verdad*. Síntesis, Madrid, 2004.
- RODRÍGUEZ, R.: «¿Un nuevo realismo?», en *Revista de Libros* (21/07/2018) https://www.revistadelibros.com/articulos/un-nuevo-realismo?&utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=nl20180718
- ZAHAVI, D.L.: «The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realismus», en *Internatinal Journal of Philosophical Studies* 24/3 (2016), pp. 289-309.

Recibido el 18 de marzo de 2021

Aceptado el 24 de mayo de 2021

Ramón Rodríguez García
Universidad Complutense de Madrid
ramon@rect.ucm.es