

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2803>

Is Husserlian Phenomenology a Correlationism?

¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?

José Pedro Arriaga Arroyo

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
México

pedro.arriaga@iteso.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3977-8074>

Recibido: 24 - 04 - 2023.

Aceptado: 20 - 07 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Arriaga Arroyo, J. P. (2025). ¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo? *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 253-288. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2803>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper addresses the question of whether Husserlian phenomenology can be considered a type of correlationism in the sense in which Quentin Meillassoux characterizes it in *After Finitude* and related texts. It is argued that the answer must be a negative one *strictu sensu*, although it is added that phenomenology may be regarded as a kind of correlationism, but a *sui generis* one that falls out of Meillassoux's conception. By answering this question, I intend to clarify certain misunderstandings surrounding Husserlian phenomenology from Meillassoux's point of view, as well as contributing to the dialogue between phenomenology and other contemporary philosophical views.

Keywords: Edmund Husserl; Quentin Meillassoux; realism; idealism; metaphysical neutrality.

Resumen

En el presente artículo se aborda la cuestión de si la fenomenología husserliana puede ser considerada un correlacionismo en el sentido en que Quentin Meillassoux lo caracteriza en *Después de la finitud* y textos relacionados. Se sostiene que la respuesta debe ser negativa *strictu sensu*, aunque se añade que la fenomenología de Husserl sí puede ser entendida como un correlacionismo, pero uno *sui generis* que cae fuera de la concepción de Meillassoux. Al contestar a esta interrogante se busca brindar una vía de aclaración a posibles malentendidos sobre la fenomenología husserliana que pudieran suscitarse a propósito de los planteamientos de Meillassoux y, a su vez, se pretende contribuir al diálogo de dicha forma de fenomenología con otras corrientes filosóficas contemporáneas.

Palabras clave: Edmund Husserl; Quentin Meillassoux; realismo; idealismo; neutralidad metafísica.

Introducción

Una de las tareas más importantes que la fenomenología husserliana¹ tiene frente a sí en la actualidad es la de entablar un diálogo con otras filosofías. Ciertamente esta no es su tarea principal, la cual siempre será la de llevar a cabo los análisis fenomenológicos pertinentes para esclarecer los problemas filosóficos más acuciantes y fundamentales.² No obstante, no se puede subestimar la necesidad que la fenomenología husserliana tiene de dialogar con otras filosofías, pues es justo a través de este ejercicio que ella puede arrojar renovadas luces sobre sus métodos y resultados, así como sobre su visión filosófica global y su lugar en el pensamiento contemporáneo.

El diálogo es además muy necesario en el caso particular del materialismo especulativo que Quentin Meillassoux presenta en su libro *Después de la finitud* debido a la relevancia que esta posición ha tomado en la actualidad. En efecto, a esta propuesta filosófica se le ha presentado como *la semilla* (Antonelli, 2017, p. 143) y *la piedra angular* (Rossi, 2017, p. 397) del movimiento filosófico denominado “realismo especulativo” —también llamado “nuevo realismo” (Ramírez, 2016b) o “realismo continental” (Ennis, 2011)—, el cual, a su vez, ha sido calificado como “la novedad filosófica de nuestro siglo [...] una verdadera revolución filosófica de amplio y profundo alcance histórico y cultural” (Ramírez, 2016b, p. 9), y además se ha dicho de ella que es “[u]n camino que quizá la filosofía de este siglo habrá de seguir por un buen tiempo” (Ramírez, 2016a, p. 144). Quizás se podría pensar que la alta significación atribuida al realismo especulativo no es adecuada, y tal vez lo mismo se podría considerar sobre el lugar que Meillassoux ocupa dentro de dicha corriente. Pero aun suponiendo que este fuera el caso, de lo que no cabe dudar es de que los planteamientos de este autor se han convertido en un referente conspicuo de la filosofía contemporánea y, por ello, se presenta como un interlocutor acaso inmejorable para que

¹ Además de referirla explícitamente, siempre que se hable aquí de fenomenología sin más se hace referencia a su concepción husserliana.

² Sobre las tareas actuales de la fenomenología, cfr. Ziri6n (2012, pp. 44-45).

la fenomenología husserliana muestre otros aspectos de su actualidad.³ Por otro lado, el diálogo de la fenomenología con el pensamiento de Meillassoux también es indispensable debido a que su materialismo especulativo va de la mano con cierta crítica que parece interpelar directamente al proyecto filosófico husserliano: la crítica dirigida al denominado “correlacionismo” con la que Meillassoux suele introducir su propuesta filosófica. Así, es importante dilucidar la posición de la fenomenología frente a esta posible crítica para determinar si ella en verdad puede aplicársele y así procurar prevenir que los planteamientos de Meillassoux sirvan para sostener antiguos sesgos inadecuados sobre la fenomenología o que acaso cree algunos nuevos, pues, como es sabido, este ha sido un problema constante del desarrollo de la fenomenología desde sus inicios hasta la actualidad.⁴

El presente artículo, entonces, desea contribuir al diálogo entre el nuevo realismo y las diversas formas de fenomenología ya iniciado por otros,⁵ pero muy particularmente desde y para la aclaración de la posición husserliana debido a que es en ella donde se sitúan mis investigaciones actuales. De este modo, la cuestión particular aquí planteada es la de si el correlacionismo, tal como lo presenta Quentin Meillassoux, también puede referirse a la fenomenología de Husserl y, si fuera el caso, en qué sentido. Para llevar a cabo esta tarea, en la primera sección del artículo se caracterizará el correlacionismo en general y se desglosarán las diversas formas en que este se puede presentar según Meillassoux. Después, para entender puntualmente la crítica de Meillassoux al correlacionismo, en la segunda sección se mostrará lo que de acuerdo con él constituye el núcleo problemático del correlacionismo y su consecuencia más perniciosa. En la tercera sección se presentarán ciertas condiciones fenomenológicas fundamentales junto con algunos corolarios que se

³ Como lo hace Escudero (2013), mostrando la actualidad de la fenomenología por su pertinencia en los debates contemporáneos de la filosofía de la mente, o Rizo-Patrón de Lerner (2016) señalando la pertinencia actual de la fenomenología para proveer un complemento filosófico a las ciencias naturales allende el paradigma mecanicista que ellas mismas han dejado atrás.

⁴ Sobre los sesgos con los que la fenomenología de Husserl ha sido recibida principalmente en México, aunque también en otras latitudes, cfr. Zirión (2012, pp. 18-24).

⁵ Por ejemplo, en Wiltsche (2016), Zahavi (2016), Girardi (2017), Leavitt Pearl (2018) y Bitbol (2020).

desprenden de ellas. Esto servirá de base para abordar la interrogante que da título a este trabajo y que se resolverá en la cuarta sección. Finalmente, en la quinta sección se presentarán algunas consideraciones sobre el recorrido realizado a manera de conclusión.

1. Caracterización y tipología del correlacionismo

Para contestar adecuadamente a la pregunta de si la fenomenología husserliana puede o no ser considerada un correlacionismo, es preciso, en primer lugar, caracterizar este término de forma general. Así, siguiendo a Meillassoux en *Después de la finitud*, así como en otros textos donde se abordan las ideas centrales de esa obra (Meillassoux, 2008 y 2016), se puede decir que el correlacionismo es una categoría que engloba a las concepciones filosóficas que sostienen la siguiente tesis: *no es posible acceder a objetos independientes de toda dimensión subjetiva*. A esta afirmación bien se le puede llamar la *tesis general correlacionista*. Cabe aclarar que con “dimensión subjetiva” se hace referencia a los “medios” por los que el sujeto, o el pensamiento en general, tiene acceso a cierto objeto o ente entendido como una realidad en sí. Así, en *Después de la finitud*, Meillassoux (2015, p. 30) menciona que las principales dimensiones subjetivas del correlacionismo son la conciencia y el lenguaje, aunque en otro texto (Meillassoux, 2008) también menciona a las categorías, la época o la cultura.

Ahora bien, aunque todos los correlacionismos sostienen la tesis general recién mencionada, no todos son exactamente iguales. Será útil tener a la vista los diversos tipos de correlacionismos mencionados por Meillassoux junto con las características que los definen para así poder plantear con más precisión la pregunta sobre su posible relación con la fenomenología husserliana. La primera distinción que hace Meillassoux (2015, pp. 37-38) es entre un “correlacionismo trascendental (y/o fenomenológico)”, de un lado, y un *correlacionismo especulativo*, del otro. Del primero no menciona nada en esta primera distinción. No obstante, al correlacionismo especulativo lo caracteriza por la hipóstasis del polo subjetivo de la correlación, esto es, por el planteamiento de la existencia de un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno”; lo existente es tal por estar correlacionado con él. Dado que Meillassoux (2015, pp. 60-61) caracteriza a las filosofías metafísicas como aquellas que postulan un ente que debe existir necesariamente, el correlacionismo especulativo es una metafísica, pues precisamente sostiene la existencia necesaria de

un ente, a saber, el “Testigo ancestral” o “Ego eterno” o cualquier otra forma de hipóstasis del polo subjetivo de la correlación.

La segunda distinción entre correlacionismos mencionada en *Después de la finitud* es entre un *correlacionismo débil* y un *correlacionismo fuerte*. El primero, de acuerdo con Meillassoux (2015, pp. 56-58), corresponde al pensamiento de Kant. Este correlacionismo niega que se pueda *conocer* lo no correlacionado, es decir, la cosa en sí, aunque admite que ella se puede *pensar*. En particular, sobre la cosa en sí se pueden sostener dos afirmaciones: 1) que ella no es contradictoria, pues para Kant la contradicción lógica es absolutamente imposible en tanto ella es condición de todo pensamiento en general, y 2) que la cosa en sí existe, pues, si no existiera, habría fenómenos sin nada que se fenomenalice, lo cual sería, a su vez, una contradicción. En lo que toca al segundo tipo de correlacionismo, al *correlacionismo fuerte*, este se califica como la posición más contemporánea, y se caracteriza por negar la posibilidad misma de *pensar* la cosa en sí. Por esta negación, este correlacionismo no admite ninguna de las dos afirmaciones sobre la cosa en sí que postula el correlacionismo débil, pues si no es posible ni siquiera pensar el en sí, mucho menos se puede afirmar de él que exista o que sea no contradictorio. Este tipo de correlacionismo es, de acuerdo con Meillassoux (2015, p. 63), el correlacionismo *strictu sensu*.

La tercera y última división entre correlacionismos es introducida por Meillassoux (2015, pp. 74-76) para distinguir entre dos tipos de correlacionismos fuertes. Por un lado está el correlacionismo fuerte que sostiene la existencia de condiciones universales de la correlación, y por el otro, se tiene a un correlacionismo fuerte que niega la existencia de tales condiciones. Esta distinción se encuentra en otros textos donde Meillassoux (2008 y 2016, p. 77) solo distingue entre dos tipos de correlacionismos que llama *trascendental* y *postmoderno*. En esos textos uno y otro correlacionismo difieren igualmente en la aceptación de la existencia de formas universales de la correlación y concuerdan así con esta última división expuesta en *Después de la finitud*; por lo tanto, es adecuado llamar a estos correlacionismos fuertes: trascendental y postmoderno, respectivamente. Es importante resaltar que esta última distinción no modifica en nada las anteriores, pues es solo una división *ab intra* del correlacionismo fuerte. De esta forma, el correlacionismo especulativo no se opone exclusivamente al correlacionismo trascendental o fenomenológico, como pudiera creerse a partir de la manera en que aquél se presentó en la primera

división mencionada anteriormente. Más bien, lo que es pertinente asumir es que el correlacionismo especulativo se opondría tanto a ambos correlacionismos fuertes como al correlacionismo débil. En efecto, se puede inferir que ni el correlacionismo fuerte ni el débil son correlacionismos especulativos, pues el correlacionismo débil, por su parte, no requiere de la existencia de un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno” para asegurar la existencia del en sí, puesto que este puede ser pensado directamente por un sujeto no hipostasiado como lo sería el ser humano. De manera similar, el correlacionismo fuerte tampoco requiere la existencia de una subjetividad metafísica, puesto que, al sostener que la cosa en sí es impensable, la existencia de un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno” por el cual todo objeto o ente tiene su existencia más bien contravendría su posición, dado que ese mismo ego hipostasiado sería un algo en sí independiente de los sujetos finitos y no hipostasiados. Así pues, los correlacionismos fuertes y el débil pueden agruparse en una categoría que bien se podría denominar simplemente correlacionismo no especulativo.

Habiendo distinguido los diversos tipos de correlacionismos mencionados por Meillassoux, hay que apuntar ahora que, en lo general, lo crucial para él es profundizar en el correlacionismo *strictu sensu*, es decir, en el correlacionismo fuerte (Meillassoux, 2015, p. 63), pues según él este es la forma más radical del correlacionismo y la más extendida en la filosofía contemporánea. Así, en *Después de la finitud*, el correlacionismo fuerte se caracteriza con mayor detalle por los siguientes seis elementos:⁶

1. La tesis correlacionista es sostenida por el correlacionismo fuerte mediante un argumento que

⁶ Los primeros cinco elementos enumerados a continuación no son presentados por Meillassoux *explícitamente* como privativos del correlacionismo fuerte, sino que parecen como más o menos comunes a los correlacionismos no especulativos. No obstante, en tanto el correlacionismo fuerte es un tipo de correlacionismo no especulativo, entonces deben aplicar también a él *a fortiori*. Por otra parte, considerando la totalidad del libro de Meillassoux, es plausible inferir que el autor tiene en mente principalmente al correlacionismo fuerte al momento de realizar esta caracterización. El sexto punto, al contrario, sí es mencionado como una característica propia del correlacionismo fuerte, aunque aparece en un lugar distinto a los puntos anteriores en *Después de la finitud*, puntualmente, en el tercer capítulo.

Meillassoux (2015, p. 29) llama *círculo correlacional*. Una manera de presentar este argumento es la siguiente: supongamos que una persona P quiere demostrar que algo x está fuera de la correlación. Pues bien, para mostrar que esto no es posible, basta con hacer notar que todo posible argumento que concluya la no correlación de x requiere que P acceda a x y, por lo tanto, es necesario siempre que x esté correlacionado con P para demostrar que x no está correlacionado, lo cual hace que todo argumento de no correlación de cualquier objeto x se autorrefute en su propio planteamiento. (Nótese de pasada que mediante este argumento el correlacionismo fuerte rechaza la posibilidad de pensar la cosa en sí kantiana o cualquier otro objeto o ente no correlacionado).

2. El círculo correlacional, al llevar a aceptar que es ingenuo pensar algo fuera de la correlación, conduce al correlacionismo fuerte a postular la primacía de la correlación por sobre las formas no correlacionadas de ser. A esta admisión Meillassoux (2015, p. 30) le llama el *paso de baile correlacional*.
3. El correlacionismo fuerte desplaza el fundamento de la objetividad científica llevándolo, de la adecuación entre la representación y el objeto, al *consenso intersubjetivo*. Este desplazamiento se presenta como necesario toda vez que se admite que nada hay por fuera de lo dado a la subjetividad y, por lo tanto, la adecuación entre representación y objeto no tiene sentido *strictu sensu*. Entonces, lo que queda para definir la objetividad de las verdades es su posibilidad de comprobación intersubjetiva universalizable.
4. El correlacionismo fuerte, al verse en la necesidad de plantear la existencia de un afuera de la subjetividad, siempre postula un *afuera claustral*, que

no es otra cosa que un afuera siempre relativo a la subjetividad. Así, en las dimensiones subjetivas que se plantean como medios de la correlación, no hay un “Gran afuera” verdaderamente independiente de la subjetividad; antes bien, lo que hay es un “afuera interior”. Por ejemplo, la conciencia se trasciende hacia un mundo que le es externo y, no obstante, ese mismo mundo solo es tal al interior de la conciencia misma.

5. El correlacionismo fuerte va *más allá de lo representacional*, es decir, no se reduce a la correlación cognoscitiva sujeto-objeto, aunque también la incorpora. De este modo, por ejemplo, si Heidegger puede criticar las correlaciones de la representación, es solo en nombre de una correlación más originaria como el *Ereignis* (Meillassoux, 2015, pp. 32-34).
6. Finalmente, una característica crucial del correlacionismo fuerte es que este sostiene lo que Meillassoux (2015, p. 68) llama *la facticidad del correlato*, esto es, la tesis según la cual tanto los objetos a los que accede la subjetividad como las leyes que los gobiernan son estrictamente contingentes, sean estas leyes naturales o incluso lógicas.

En síntesis: el correlacionismo en general se caracteriza por sostener que no es posible acceder a objetos o entes con completa independencia de toda dimensión subjetiva. Esta tesis puede ser sostenida de diferentes maneras, lo que da paso a diferentes tipos de correlacionismo. Las dos clases más generales son el correlacionismo especulativo y el no especulativo. La diferencia entre uno y otro estriba en que el primero realiza una hipóstasis del sujeto para convertirlo en un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno” cuya correlación con los objetos es la condición de existencia de estos, mientras que el correlacionismo no especulativo no acepta esta hipóstasis. Dentro del correlacionismo no especulativo se encontraría una división entre correlacionismo débil y correlacionismo fuerte. La diferencia entre uno y otro radica en que el correlacionismo

en 6 mil millones de años tras haber absorbido a la Tierra". De manera general, entonces, el problema de interpretación del correlacionismo no solo atañe a los enunciados ancestrales, sino a todo enunciado *dia-crónico*, es decir, a todo enunciado que se refiera a "acontecimientos anteriores o ulteriores a toda relación-terrestre-con-el-mundo" (Meillassoux, 2015, p. 180). Dicho de otro modo, el problema del correlacionismo es la interpretación de los enunciados científicos que se refieren a objetos o hechos anteriores o posteriores a la *existencia* de toda forma de subjetividad o de pensamiento.

Ahora bien, de acuerdo con Meillassoux (2015, pp. 35-49) la interpretación relevante y errónea de estos enunciados dia-crónicos es la siguiente. Tómese como ejemplo cualquier afirmación del tipo "El suceso x se dio cierto tiempo antes del surgimiento de toda subjetividad". Según la interpretación problemática de los correlacionismos no especulativos, esta afirmación tiene dos sentidos. El primero sería un sentido realista, propio de los científicos. Según este, el enunciado dia-crónico es significativo por su referencia al suceso x . Es decir, según esta primera dimensión del enunciado dia-crónico, el sentido de este reside en su concordancia con la *existencia efectiva* de aquello a lo que refiere y en conformidad con lo cual el enunciado es verdadero y objetivo en la medida en que predique algo adecuado a ello. El segundo sentido sería anti-realista, propio de las filosofías correlacionistas y, según ellas mismas, *el sentido más fundamental*. De acuerdo con este otro sentido, el suceso x debe ser entendido como un suceso correlacionado. En esta segunda significación, el sentido del enunciado no reside en la referencia y predicación sobre el suceso x , sino más bien en la posibilidad de una experiencia reproducible que puede llevar a un consenso intersubjetivo sobre la verdad y objetividad del enunciado. Ahora bien, el punto crucial de la problemática de esta interpretación bipartita consiste, siguiendo siempre a Meillassoux (2015, pp. 46-49), en que el segundo sentido es absolutamente incompatible con el primero, y aún más, *lo desacredita*. Esta desacreditación se da porque la significación científica y realista depende de la *realidad efectiva* del suceso x que, según el ejemplo planteado, es algo acontecido *antes* del surgimiento de toda subjetividad, y esto es equivalente a decir que dicha significación depende de que el suceso x sea algo no correlacionado, es decir, algo existente en sí completamente desligado de toda dimensión subjetiva. Sin embargo, esta forma de ser del suceso x es completamente inadmisibles para el sentido correlacional, puesto que contraviene la tesis general del correlacionismo y, siendo

este el sentido más fundamental del enunciado, debe seguirse que su primera interpretación realista debe ser rechazada rotundamente dado que tiene como condición de significación y objetividad una asunción inadmisibles. Es por esta desacreditación o rechazo al sentido realista que Meillassoux (2015, p. 48) afirma que frente a los enunciados dia-crónicos “todos los correlacionismos se revelan como idealismos extremos incapaces de resolverse a admitir que esos advenimientos de una materia sin hombre de los que nos habla la ciencia pudieron producirse efectivamente tal como la ciencia habla de ellos”. Lo central del problema del correlacionismo es, pues, que esta posición no puede admitir el sentido simple y llano con que la ciencia plantea sus enunciados dia-crónicos, a saber, como refiriéndose a una realidad independiente de toda dimensión subjetiva. Este problema, de acuerdo con Meillassoux (2008), es grave, puesto que esta manera de interpretar a los enunciados dia-crónicos equivale a desproveerlos de todo sentido, pues estos “tienen un significado realista, o no tienen ningún significado. Porque decir que algo *existió* antes de ti, solo para ti —solo a condición de que tu *existas* para ser consciente del pasado— es tanto como decir que nada *existió* antes de ti”.⁷ Por este motivo Meillassoux (2008) presenta al correlacionismo como “el oponente contemporáneo de cualquier realismo”, y esto incluye, por supuesto, a “las variedades de la fenomenología”, de entre las cuales, hay que señalarlo, no hace excepción de la variedad husserliana.

En este punto se puede regresar a la excepción mencionada al inicio de este apartado. Esta consistía en notar que el propio Meillassoux señala que para el correlacionismo especulativo la interpretación de los enunciados dia-crónicos no es un problema. En efecto, de acuerdo con la caracterización hecha anteriormente de este correlacionismo, para este es posible sostener que los objetos o hechos que son referentes de los enunciados dia-crónicos existen realmente en tanto correlatos del “Testigo ancestral” del “Ego eterno”, pues dichos objetos o hechos existen en la medida en que están correlacionados con una subjetividad hipostasiada, necesaria e infinita, que los dota de una existencia independiente de la existencia de las subjetividades cognoscentes no hipostasiadas, contingentes y finitas, como lo son los científicos que comprueban la existencia de objetos o hechos dia-crónicos. A su vez, el

⁷ Todas las traducciones son más a menos que en la bibliografía final se indique lo contrario.

problema se sostiene para todos los correlacionismos no especulativos, los fuertes y los débiles, los trascendentales y los postmodernos. Esto en calidad de que ninguno admite completamente la posibilidad del *conocimiento* de la cosa en sí, del objeto o hecho no correlacionado. En este sentido, el realismo de la cosa en sí de Kant es inoperativo para dar el sentido adecuado a los enunciados dia-crónicos, pues para él esos referentes solo son representaciones en las que se reconoce como universal y necesario únicamente lo que la subjetividad les impone; así, la formación de la Tierra y la muerte del Sol no son verdaderas realidades en sí, sino solo meras representaciones subjetivamente fundamentadas. Lo verdaderamente real en sí no es más que una X indeterminada.

Dado que será importante más adelante, vale la pena resaltar que en lo recién expuesto queda claro que el problema fundamental que Meillassoux señala en el correlacionismo tiene su sustento en su necesaria *inadmisión de la existencia de lo no correlacionado*, pues es justo esto lo que impide que sea compatible con la interpretación realista de los enunciados dia-crónicos, que es la propia de las ciencias.

Ahora bien, si la carencia de sentido de los enunciados dia-crónicos es el núcleo del problema de los correlacionismos no especulativos, Meillassoux (2015, pp. 76-84) también presenta lo que considera su consecuencia más perniciosa, a saber, una recaída en el relativismo fideísta. Esta recaída consiste en que el correlacionismo vuelve ilegítimas todas las críticas a las creencias religiosas, cualesquiera que estas sean, pero, crucialmente, a aquellas que conllevan o justifican acciones perversas. A primera vista, este problema atañe tanto al correlacionismo fuerte como al débil, pues ambos, al aceptar la incognoscibilidad de lo que es en sí o independiente del sujeto, vuelven ilegítimo el cuestionar, por ejemplo, la existencia de un dios como si este estuviera por fuera de la correlación, pues afirmar algo en ese sentido sería, al menos, un fallo en la comprensión de los límites de lo que se puede conocer. Pero visto con mayor detenimiento, se vuelve claro que esta consecuencia indeseable es algo más bien propio de los correlacionismos fuertes, pues solo ellos clausuran en general todo acceso al en sí, con lo que hacen a todas las afirmaciones sobre él sinsentidos, pero además, y esto es lo crucial, los vuelve sinsentidos *igualmente plausibles*. En efecto, en el correlacionismo fuerte es completamente ilegítimo criticar la creencia tanto en un dios trascendente a la correlación como en uno que se manifestara en la correlación. Lo primero, porque tal dios es inconcebible; lo segundo porque, al aceptar la facticidad del correlato (condición necesaria del

correlacionismo fuerte, como se vio anteriormente), nada puede asegurar que una deidad correlativa no pueda ser un correlato legítimo. De hecho, es todo lo contrario, dado que el dios de la correlación es posible y, como se puede alcanzar un consenso sobre él, eso lo acerca a ser tan objetivo como cualquier otra verdad correlacionista, incluida la verdad de los enunciados dia-crónicos. Por esto, muy en particular el correlacionismo fuerte es aliado y guardián del fideísmo relativista, cuyo peligro radica, véase bien, en que salvaguarda toda creencia religiosa, incluso aquellas que conllevan o justifican actos condenables. En oposición considérese, finalmente, que el correlacionismo débil, al permitir al menos pensar el en sí, afirmando su existencia y siendo este determinado por el principio de no contradicción, conserva una última salvaguarda racional contra el relativismo fideista: la necesidad de la ley lógica fundamental y la certeza de la existencia de lo trascendente.

3. Condiciones fundamentales de la fenomenología husserliana

Habiendo caracterizado al correlacionismo y teniendo a la vista su tipología, así como su problemática central y su consecuencia capital, es necesario ahora establecer ciertas condiciones fundamentales de la fenomenología husserliana que, al caracterizarla mínimamente, ayudarán a abordar con mayor precisión la cuestión de si ella puede ser clasificada dentro de alguno de los tipos de correlacionismo y, si fuera el caso, si se le podrían adjudicar los problemas que les serían propios. Cabe advertir que esta sección solo presentará estas condiciones sin profundizar en ellas, pues lo importante es, por un lado, mostrar que son condiciones fundamentales para la fenomenología, y por otro, que se les tenga en consideración para responder a la pregunta que aquí se plantea. No se pretende, pues, dar una explicación completa y una justificación de estas condiciones mínimas de la fenomenología husserliana, sino solo comprenderlas y reconocerlas lo mejor posible como tales.⁸

Lo primero por establecer es que Husserl (2005, p. 117; Hua I, p. 106)⁹ caracteriza su fenomenología por la conjunción necesaria de dos métodos:

⁸ Las ideas principales que se exponen en lo que sigue están adecuada y sintéticamente presentadas en Bernet et al. (1999, pp. 58-87).

⁹ En todas las citas a la obra de Husserl se ofrece primero la referencia a la traducción y, tras un punto y coma, en donde es posible, la correspondencia en las obras completas de la colección *Husserliana* con las siglas "Hua" seguidas del número de tomo en números romanos y del número de página.

la reducción o intuición eidética y la reducción fenomenológica: “Nos elevamos a la convicción metódica de que la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental”. Para entender mejor la necesidad de estos métodos, se describirá brevemente cada uno señalando su función general en la fenomenología husserliana.

Sea primero la reducción fenomenológica. Para definir esta reducción, antes conviene establecer que, de acuerdo con Husserl (2013, p. 135; Hua III/1, p. 56), en la vida cotidiana los individuos están en lo que él denomina la actitud natural. Esta actitud se caracteriza por sostener la siguiente tesis general: “La realidad la encuentro [...] ahí delante como existente y la acepto, tal como se me da, también como existente”. Dicho esto, se puede definir ahora la reducción fenomenológica como el cambio de actitud mediante el cual se suspende la tesis general de la actitud natural. La consecuencia de esta reducción es que, en su ejecución, toda la experiencia y todo lo experimentado en ella no son ya considerados como algo existente o inexistente, sino más bien como algo simplemente dado, esto es, como fenómeno o vivencia pura. El rasgo relevante de esto dado como fenómeno es que ello se da con evidencia apodíctica, es decir, se presenta como algo que se intuye con absoluta patencia y de lo cual ya no tiene ningún sentido dudar. Al entregar esta evidencia apodíctica, la reducción fenomenológica cumple la función de habilitar a la fenomenología para que ella pueda perseguir adecuadamente su objetivo, que no es otro que el de ser una base de fundamentación absoluta. “Fundamentación absoluta” significa aquí, en concordancia, un ejercicio de esclarecimiento que se justifica en esta forma última de evidencia. Con esto, para Husserl (2019, pp. 367 y 423-424; Hua XXXV, pp. 59 y 305-307), la fenomenología se pone en el camino correcto para cumplir con la tarea definitoria de la filosofía como tal, la cual es la búsqueda de la claridad que se sostiene en la más firme de las evidencias posibles.

Para ilustrar mejor el funcionamiento de esta reducción, considérese lo siguiente. Una manera de presentar la fenomenología es como un análisis de las vivencias de la conciencia. Para ello, es necesario que el fenomenólogo realice juicios sobre dichas vivencias, e incluso es pertinente que considere juicios muy elementales, por ejemplo:

“Tengo la percepción de un zanate negro”.¹⁰ Ahora bien, lo crucial es comprender que, si el referente de este juicio le ha de servir en algo a la fenomenología, este no puede ser tomado desde la actitud natural, pues, en ella, la percepción del zanate ahí referida puede llegar a entenderse o como una parte del mundo real que existe con independencia de la subjetividad que lo experimenta, o como algo que se reduce a ello, por ejemplo, como un efecto que sobreviene a la interacción del sistema nervioso con el entorno. El problema con esta manera de comprender las vivencias es que ellas se vuelven tan dudosas como el mundo real y existente del que se asume que son parte, puesto que, como afirma Husserl (2013, pp. 172-176; Hua III/1, pp. 91-94), nunca se puede tener la certeza apodíctica de que se experimenta el mundo realmente como este es. Piénsese, por ejemplo, en la hipótesis del genio maligno, o la posibilidad de ser cerebros en una cubeta, o la idea de que se puede estar viviendo dentro de una simulación. Es verdad que se pueden dar razones para mostrar que esas situaciones hipotéticas no son el caso, pero el punto crucial de Husserl es que estas razones siempre dejarán lugar a una duda con sentido y, en consecuencia, no se podría decir, allende toda duda razonable, que la vivencia en la que se basa el juicio “Tengo la percepción de un zanate negro” realmente exista y sea tal como se experimenta; por lo tanto, este juicio no puede ser uno de fundamentación última puesto que siempre implicaría esta posible incorrección. Al contrario, tras llevar a cabo la reducción fenomenológica, y manteniéndose en ella, la percepción del zanate que se enuncia en ese juicio tiene como referente una vivencia apodícticamente dada, pues ahora esa percepción es tomada con independencia de la existencia o inexistencia del mundo, y en ese sentido depurado ya no cabe dudar coherentemente de su darse como mero fenómeno o vivencia pura. De este modo, mediante la reducción fenomenológica se abre el campo de la subjetividad trascendental, que, en tanto conjunto de las vivencias o fenómenos puros experimentados apodícticamente, es el campo de estudio propio de la fenomenología husserliana.

En lo que toca a la intuición o reducción eidética, lo que conviene establecer antes de definirla es que hay juicios referidos a meros hechos,

¹⁰ La ejemplificación aquí realizada del efecto de la reducción fenomenológica y de la reducción o intuición eidética en relación con ciertos juicios está basada en *Las conferencias de Londres* (Husserl, 2019, pp. 375-376; Hua XXXV, pp. 320).

esto es, a estados de cosas particulares (únicos en el tiempo y en el espacio) y contingentes (que, aunque efectivamente se dan, bien podrían no darse). Retomando el ejemplo anterior, la percepción a la que se refiere el juicio “Tengo la percepción de un zanate negro” puede ser tomada como “esta percepción que se da aquí y ahora”, es decir, como un mero hecho perceptivo. Pues bien, considerando esto, se puede decir que la reducción eidética es una reconducción de la mirada para ir de los hechos contingentes a las generalidades puras o esencias. “Esencia” quiere decir aquí, entonces, necesidad o posibilidad que determina y caracteriza un cierto tipo de hechos.¹¹ Esta reducción es importante para la fenomenología debido a que ella no pretende ser una mera colección de hechos particulares, así como la física no busca ser solo un registro de fenómenos físicos, o la economía un compendio de sucesos económicos, o la lógica un almanaque de formas válidas de razonar. Es decir, en la medida en que la fenomenología busca ser un cierto conocimiento de las vivencias de la conciencia en tanto fenómenos, deberá poder extraer de ellos enunciados que sean como sus “leyes”. Para mostrar cómo es posible esto mediante la reducción eidética, retómese una vez más el juicio “Tengo la percepción de un zanate negro”. Atendiendo a él es posible ahora disponer de su referente y variarlo *ad libitum* en la fantasía, aunque siempre dentro de los límites del tipo de fenómeno del que se trata, en este caso, dentro de los límites que permitan considerar a ese referente como una vivencia de percepción visual. Tras esta modificación, el referente del juicio, a saber, la percepción visual y contingente del zanate negro, deja de ser considerado como un hecho particular de percepción para ahora ser reenfocado como el objeto general o tipo genérico de la percepción visual cualquiera. Esto se puede ejemplificar diciendo que ahora está en consideración este nuevo juicio: “Algo es percibido como teniendo cierto color”. De manera consecuente, toda necesidad y posibilidad de este percibir genérico será una esencia de las vivencias de percepción, y estas, a su vez, podrán ser referentes de nuevos juicios sobre la conciencia, solo que ahora serán juicios de esencias o juicios eidéticos y no juicios de hechos o juicios fácticos. Por ello, al emitir un juicio como “Todo lo percibido tiene color”, se está mentando aquí una esencia de la percepción (visual) en general en tanto

¹¹ Sobre la reducción eidética o visión de esencias se puede confrontar lo dicho aquí con Husserl (2013, pp. 87-96; Hua III/1, pp. 10-18; 2005, pp. 74-98. Hua I, pp. 70-90; 2015, pp. 57-75; Hua II, pp. 53-63).

este juicio se refiere a una condición necesaria de este tipo de fenómenos; así, se ha obtenido un juicio de esencias sobre ciertas vivencias.

Comprendiendo un poco mejor las reducciones que caracterizan a la fenomenología, se puede entender ahora la necesidad de que ambas se den en conjunción. Simplificando, la cuestión es esta: por la reducción eidética, la fenomenología pretende ganar el estatus de *ciencia* en tanto describe las necesidades de su objeto de estudio, y por la reducción fenomenológica busca ser, además, *ciencia de fundamentación última*. En efecto, como se mencionó anteriormente, la reducción eidética da a la fenomenología la posibilidad de buscar determinaciones generales o “leyes” sobre la conciencia, pero, apartada de la reducción fenomenológica, esas determinaciones generales no pueden ser determinaciones últimas, pues, al estar en la actitud natural, no parece posible sostenerlas más que en evidencias que no son apodícticas. Es entonces la labor de la reducción fenomenológica abrir el campo de evidencias últimas que son las vivencias puras o los fenómenos puros en orden a posibilitar el sostener las esencias dilucidadas como auténticas condiciones últimas de sentido de todo lo experimentable.

Para concluir este apartado, se consignarán algunos corolarios de la consideración anterior que serán de utilidad para enfrentar la pregunta de si la fenomenología es algún tipo de correlacionismo.

1. Bajo la reducción fenomenológica, el conjunto de vivencias puras que conforman lo que Husserl suele llamar “*subjetividad trascendental*” no es algo que apropiadamente se pueda catalogar como algo existente en sí; más bien, la subjetividad trascendental debe ser entendida como el campo de exploración fenomenológico que determina su objeto de estudio y sirve de base evidencial apodíctica para las descripciones fenomenológicas. Así, se podría decir que calificar al sujeto trascendental como algo existente o inexistente es un error categorial, pues su función principal en la fenomenología viene dada por ser la dimensión que se inaugura tras la reducción fenomenológica, la

cual, como se vio antes, está motivada esencialmente por la preocupación de una comprensión última.¹²

2. Se debe tener en consideración que las proposiciones fenomenológicas o, como dice Husserl (2013, p. 223; Hua III/1, p. 137), “las aseveraciones que hay que registrar en el libro mayor de la fenomenología”, no se pueden obtener por *argumentaciones*, sino solo por las descripciones a las que se accede por la conjunción de la reducción fenomenológica y la reducción eidética. Claro, esto no es decir que la fenomenología rechace completamente la argumentación filosófica; lo que se afirma, más bien, es que, aunque es necesaria, no es lo crucial desde el punto de vista fenomenológico.
3. Es de la mayor importancia señalar que el ejercicio de la reducción fenomenológica no se da por un descrédito general de la posibilidad de “acceder” a un mundo en sí o a algún objeto existente con independencia del sujeto, sino más bien por la necesidad teórica de obtener una evidencia verdaderamente apodíctica, necesidad que Husserl considera esencial para la filosofía en general. Vale la pena citar por extenso algunos pasajes en los que esto se plantea claramente pues este es uno de los puntos que más confusiones suelen causar sobre la fenomenología. Así, en el epílogo a sus *Ideas*, Husserl (2013, p. 480; Hua III/1, p. 153) afirma: “Es completamente indudable que el mundo existe, que está dado como un universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Algo totalmente distinto es comprender esta indubitabilidad que sustenta la vida y la ciencia positiva, y aclarar

¹² Sobre este punto en general se puede consultar Husserl (2005, pp. 47-68; Hua I, pp. 48-65; 2019, pp. 364-377; Hua XXXV, pp. 311-320). Una presentación sintetizada se encuentra en Husserl (2009a, pp. 8-11; Hua I, pp. 9-10).

su fundamentación de derecho". De este modo, Husserl aclara que el problema no es simplemente rechazar la tesis de la actitud natural y de su correlato necesario —el mundo real y existente en sí—, sino que *lo central reside en el comprender o aclarar adecuadamente la fundamentación de derecho de lo afirmado en dicha tesis*, lo cual, hay que añadir, solo podría hacerse satisfactoriamente partiendo de una evidencia última. Por otra parte, en *Las conferencias de Londres*, Husserl (2019, p. 411; Hua XXXV, p. 338) advierte que es necesario admitir que "[t]odo conocimiento extraído de la evidencia efectiva tiene un derecho; y donde la evidencia tiene sus gradaciones y niveles, donde los procesos de consecución de fundamentación dirigidos a la verdad y al ser verdadero tienen sus modalidades de aproximación bajo la guía de una idea regulativa intuida, [...] todo esto forma parte del contenido de ese derecho". Así, considerando la afirmación de la existencia trascendente del mundo, a pesar de no ser una afirmación científica en el sentido usual del término, se puede decir que de hecho hay evidencia de tal existencia y que esta es de un grado o nivel realmente alto; por ello, todos los conocimientos que la tienen como fundamento poseen una validez correspondiente. Pero, una vez más, el asunto clave para la fenomenología no es solo tener algún tipo de evidencia, o una de muy buena calidad; se trata más bien de obtener una evidencia de último nivel o grado que permita comprender el resto de las formas de evidencia con sus objetividades y verdades correspondientes.

4. Es oportuno señalar que la reducción eidética se puede operar con independencia de la reducción fenomenológica. En efecto, siempre es posible llevar a cabo consideraciones de esencias de la conciencia sin por ello tener que referirlas a los fenómenos puros. Es por esto por lo que, para Husserl (1990,

pp. 59-68; Hua IX, pp. 277-286; 2005, p. 118; Hua I, p. 107), puede existir una ciencia paralela a la fenomenología, que él suele denominar psicología pura o psicología eidética, la cual se encargaría de determinar las condiciones esenciales de la vida de conciencia, pero entendiendo a esta como un objeto que es parte del mundo real existente. En particular, se debe notar que ninguna esencia de la conciencia es por sí sola una esencia trascendental, incluyendo la intencionalidad de la conciencia, la cual es la condición de que toda conciencia es siempre conciencia de algo. No obstante, para que esta esencia sea una esencia fenomenológica en sentido propio debe conjuntarse con la operación de la reducción fenomenológica.

4. ¿Es la fenomenología un correlacionismo?

Realizada la consideración precedente sobre la fenomenología husserliana, se está ahora en condiciones de abordar la pregunta sobre si ella puede ser considerada como algún tipo de correlacionismo. Para comenzar, es pertinente recordar que la fenomenología en general, es decir, sin distinguir su forma husserliana de entre otras, fue ya mencionada en la segunda sección como una de las posiciones en las que se da el problema central del correlacionismo. Esto sitúa, pues, a la fenomenología de Husserl dentro de los correlacionismos no especulativos. Esta categorización es consistente con una de las dos menciones explícitas que se hace de la fenomenología husserliana en *Después de la finitud*. En ella, Meillassoux (2015, p. 33) se refiere a la fenomenología de Husserl como una prolongación del correlacionismo kantiano que aún estaría presente en el pensamiento del último Heidegger. No obstante, en otro lugar, Meillassoux (2015, pp. 194-195) hace una segunda alusión a la fenomenología de Husserl al señalar que hay una “perennización husserliana del *ego* trascendental”, puesto que este no se identifica completamente con los egos empíricos a los que sobreviviría si estos se extinguieran. Así, la fenomenología sería “un retorno a la metafísica”, debido a que lo en sí, lo no correlacionado, estaría constituido por las determinaciones primordiales de dicha subjetividad perenne. En esta segunda referencia es evidente que se categoriza a la

fenomenología husserliana dentro del correlacionismo especulativo, pues el ego trascendental perenne que Meillassoux encuentra en Husserl es equivalente a un “Ego eterno” o “Testigo ancestral” por el cual todo ente adquiere su existencia. Por esta equivalencia se explica que la fenomenología sea calificada, en el mismo pasaje, como una metafísica al igual que el correlacionismo especulativo, pues ella postularía la existencia necesaria de un ente: el ego constituyente o subjetividad trascendental. De este modo, siguiendo a Meillassoux, hay dos posibles categorizaciones de la fenomenología: como correlacionismo no especulativo o como correlacionismo especulativo. Hay que recordar que ambas opciones son incompatibles, pues si la fenomenología es un correlacionismo no especulativo, entonces lleva al problema de la interpretación de los enunciados dia-crónicos y, por lo tanto, no puede ser un correlacionismo especulativo toda vez que este problema no surge para esa categorización. A su vez, si es el caso que sí es un correlacionismo especulativo, entonces no lleva al problema de la interpretación de los enunciados dia-crónicos y, por lo tanto, no puede ser un correlacionismo no especulativo, pues para esta categoría siempre emerge dicho problema, como se mostró anteriormente.

Ante esta disyuntiva se hace necesario analizar cada una de estas opciones. Dado que es la más simple de abordar, primero se analizará la categorización de la fenomenología como un correlacionismo especulativo. El punto central de esta concepción estriba en entender al ego o subjetividad trascendental como un ente eterno y necesariamente existente que, a su vez, sería el fundamento de toda existencia. Meillassoux pone como muestra de esta caracterización una cita del texto de Husserl (2019, pp. 635-636), “La Tierra no se mueve”:

Si se suprime la vida que constituye, ¿qué sentido pueden tener las masas que colisionan en el espacio, en un espacio de antemano como absolutamente homogéneo y *a priori*? Semejante supresión, ¿acaso no tiene sentido, si es que alguno, más que como un suprimir por parte de la subjetividad que constituye y en ella? El ego vive y precede a todo ente efectivo y posible [...].

A primera vista, este “vivir y preceder” del ego constituyente respecto de todo “ente efectivo y posible” pareciera darle la razón a Meillassoux, pues dicho “vivir y preceder” parece significar que el

ego es el verdadero, único y real ente existente en sí por el cual obtiene su existencia todo lo que posible o efectivamente existe. Sin embargo, como se vio en el primer corolario de la sección anterior, esta no es la significación propia que la fenomenología da al ego constituyente o subjetividad trascendental. En efecto, Meillassoux interpreta aquí a la subjetividad trascendental como un ente efectivamente existente o, como diría Husserl (2009a, p. 9), como un “pequeño cabillo del mundo”, un fragmento de existencia asegurado de alguna manera por la fenomenología. No obstante, esta es una inadecuada categorización que rompe completamente con el principio de la reducción fenomenológica en cuanto emite tanto un juicio de inexistencia del mundo (“las masas que colisionan en el espacio no son nada”, esto es, “no podrían existir en sí y por sí mismas”) como un correspondiente juicio de existencia sobre la subjetividad trascendental (“lo que verdaderamente existe es el ego eterno y lo correlacionado con él”). Aún más, a pesar de que el texto citado es un manuscrito de trabajo elaborado muy posiblemente al vuelo de la reflexión,¹³ Husserl señala este preciso asunto justo a continuación de la cita que refiere Meillassoux para aclarar el posible malentendido. Así, el texto continúa:

El tiempo constituido del mundo oculta en sí precisamente el tiempo psicológico, y lo psicológico remite a lo trascendental; no lo hace, desde luego, de una manera tal que lo psíquico en sentido objetivo se deje convertir sin más en trascendental; y no, sobre todo si se da por supuesto de una u otra manera el mundo homogéneo o, más bien, la naturaleza y dentro de ella lo psíquico en enlace psicofísico —lo cual es coherente bajo cierto punto de vista abstracto y está justificado en términos relativos—, y operando a la perfección con este presupuesto en la praxis humana natural de construir una ciencia y de utilizarla, se transmuta luego este planteamiento a lo trascendental y se hace valer contra la fenomenología las paradojas que semejante proceder genera (Husserl, 2019, p. 636; mi énfasis).

¹³ Cfr. la presentación que hace del texto Serrano de Haro (2019).

Como se vio anteriormente, la manera en que el mundo y la naturaleza dejan de ser supuestos para la fenomenología es por vía de la reducción fenomenológica y, por lo tanto, el ego constituyente al que Husserl refiere en ese pasaje debe entenderse como un campo de fenómenos reducidos, pues de otra manera advienen paradojas y problemas en los planteamientos fenomenológicos, tales como las que Meillassoux encuentra en el correlacionismo fuerte. Justo ahí está a la falla fundamental de la interpretación de Meillassoux: la omisión de la reducción fenomenológica y la correspondiente puesta en ejercicio de la actitud natural, pues solo emitiendo juicios de existencia se podría pensar que, en el pasaje referido por Meillassoux, Husserl estaría afirmando que sin la existencia de la subjetividad trascendental las masas espaciales no existirían. De igual modo, es necesario entender estrictamente la perennidad de la subjetividad trascendental frente a los egos empíricos, su “vivir y preceder a todo ente efectivo posible”, sobre la base de la reducción fenomenológica, es decir, entendiéndola como una referencia a la forma en que la experiencia o vida trascendental es la condición necesaria y omnipresente para la comprensión del fenómeno de la existencia del mundo. Así, dadas estas observaciones, se debe llegar a la forzosa conclusión de que la fenomenología husserliana no puede ser un correlacionismo especulativo, pues ella, por principio general, no puede postular ni un ego hipostasiado existente en sí ni una pseudo-realidad que no es tal sino por su correlación con dicho ego hipostasiado.

Toca indagar ahora si la fenomenología husserliana puede ser categorizada como un correlacionismo no especulativo. Aquí hay, a su vez, dos opciones mutuamente excluyentes: o bien la fenomenología husserliana es un correlacionismo no especulativo débil (quizá en tanto continuación de Kant), o bien es un correlacionismo no especulativo fuerte (en tanto transformación del correlacionismo kantiano en una nueva versión, cuya influencia estaría presente aún en la filosofía postrera de Heidegger). Ahora bien, no es demasiado difícil ver que la posición husserliana no puede catalogarse como un correlacionismo débil. Esto se debe, igual que en el caso del correlacionismo especulativo, a que este otro tipo de correlacionismo también sostiene una tesis de existencia, pues postula la realidad de lo en sí con completa independencia de la subjetividad que la experimenta. Reiterando lo dicho en el apartado anterior, el punto clave está en recordar que, si la fenomenología husserliana aceptara como un enunciado propio de su acervo teórico la existencia de una cosa en sí, aún como concepto límite, esto equivaldría

a aceptar un enunciado que contraviene la abstención de afirmaciones de existencia impuesta por la reducción fenomenológica. Para la fenomenología husserliana, entonces, es inadmisibles tomar como una afirmación válida que lo en sí existe trascendiendo a la subjetividad y, en consecuencia, tampoco podría admitir que es no contradictorio. Por lo demás, esta distancia con el idealismo crítico de Kant ya había sido señalada por el propio Husserl en diversas ocasiones y sus motivos no son ajenos a los mencionados aquí.¹⁴

Pero si la fenomenología no es un correlacionismo débil, debería ser entonces un correlacionismo fuerte. Una vez más, aquí hay una disyuntiva entre correlacionismo fuerte trascendental y correlacionismo fuerte posmoderno. Sin embargo, esta disyuntiva es fácil de resolver. Considerando que la fenomenología busca las condiciones eidéticas de la conciencia trascendentalmente reducida, esto la catalogaría, sin la menor sorpresa, como un correlacionismo fuerte del subtipo trascendental. Sin embargo, aun cuando esta es la última categorización posible de acuerdo con la taxonomía del correlacionismo que se puede extraer de los planteamientos de Meillassoux, tampoco ella es adecuada para la fenomenología, pues esta no es caracterizada adecuadamente por ninguna de las condiciones propias del correlacionismo fuerte. Debido a la importancia de esta diferenciación, vale la pena mostrarla punto por punto.

En primer lugar, se debe afirmar que el círculo correlacional no presenta adecuadamente la motivación esencial de la fenomenología para enfocar su estudio a la esfera de la subjetividad, la cual consiste, como se mencionó anteriormente, en encontrar un suelo evidencial último en el que se pudieran basar las descripciones fenomenológicas. Por su parte, el argumento del círculo correlacional solo presenta una contradicción performativa en el sustentar que existe lo no correlacionado y que, por lo demás, contrario a lo que afirma Meillassoux (2008 y 2015, p. 100), pudiera parecer no tan difícil de refutar. Considérese, solo como ejemplo de esto último, el siguiente argumento análogo al círculo correlacional: supóngase que una persona *P* quiere demostrar que algo *x* no es un signo. Para mostrar que esto no es posible, basta hacerle notar a *P* que todo posible argumento que concluya que *x* no es un signo requiere que *P* profiera un signo de *x* y, por lo tanto, es necesario

¹⁴ Un ejemplo claro de esto se encuentra en Husserl (2019, pp. 425-478; Hua VII, pp. 230-286).

siempre que x sea un signo para demostrar que x no es un signo, lo cual hace que todo argumento del no-ser-signo de x se autorrefute en su propio planteamiento. Puesto así, el argumento se puede percibir más fácilmente como sospechoso por falta de solidez, puesto que, además de que contraviene la intuición común de que hay cosas que no son signos, parece confundir el uso de x con la mención de x , apuntando a que quizá en el círculo correlacional sucede una confusión similar, por ejemplo, entre *la existencia independiente de x* y *la experiencia posible de x* . Finalmente, hay que aducir lo dicho en el segundo corolario de la sección anterior, a saber, que no hay, *strictu sensu*, argumentos que la fenomenología acepte como parte de su acervo aunque se reconozca su valor, como lo muestra el hecho de que Husserl se sirva de ellos en ocasiones, por ejemplo, en los *Prolegómenos a la lógica pura*. Con todo, como se mencionó, solo forman parte de la fenomenología las descripciones esenciales de la conciencia pura y no las argumentaciones como la del círculo correlacional.

En segundo lugar, en lo que toca al paso de baile correlacional, se debe decir que para la fenomenología no es preciso afirmar sin más que la correlación es una forma de ser más fundamental que la no correlación. De entrada, hay que aclarar que la correlación fenomenológica se puede entender en dos sentidos diferentes: sea que se comprenda como la condición esencial de la intencionalidad de la conciencia, o sea que se vislumbre como la necesidad de operar en la esfera de la conciencia trascendental descubierta por la puesta en suspenso de la tesis de la actitud natural. Teniendo esta distinción en mente, se tiene que decir que la forma de correlación que puede decirse que es más fundamental fenomenológicamente es esta última, porque la intencionalidad, en sí misma, es principalmente una estructura universal de la conciencia que no es ni la única ni la más fundamental de todas, pues al menos habría que considerar el rol elemental que Husserl le otorga a la conciencia interna del tiempo (Bernet et al., 1993, pp. 88-114). Por su parte es absolutamente necesario que se comprenda el sentido justo en que se puede entender que la subjetividad trascendental es “más fundamental” o “más originaria” que las realidades en sí independientes de la experiencia. En particular, es necesario insistir en que hay que eliminar la idea de que esta preeminencia sería relativa a la existencia o la realidad de la subjetividad trascendental por encima de la del mundo, como si se pretendiera decir con el círculo correlacional que la correlación de la subjetividad trascendental es la forma de existencia última que sostiene a todas las demás. Antes bien, retomando una vez

más lo dicho en el primer corolario del apartado anterior, habría que decir que esa “originariedad” o “fundamentalidad” es estrictamente evidencial, que nada tiene que ver con un sustrato último de existencia como tal, pues, precisamente, solo se llega a dicha forma fundamental de subjetividad suprimiendo esas tomas de posición sobre la existencia y la inexistencia. En efecto, recuérdese que, si a la fenomenología solo le interesa aquello que es *para* el sujeto, no es porque todo sea *por* el sujeto, sino porque ese “para” entrega una evidencia apodíctica que posibilita a la fenomenología ser una indagación de comprensión radical.

En tercer lugar, no es exacto decir que, para la fenomenología, la objetividad científica queda *completamente* redefinida por el posible consenso intersubjetivo. Ciertamente es que esta característica del conocimiento sería una condición necesaria de la objetividad, en particular entendiendo este posible consenso como una posibilidad eidético-trascendental de lo objetivo o real, como ocurre en la quinta meditación cartesiana (Husserl, 2005, pp. 135-203; Hua I, pp. 121-183). Pero, aun en ese caso, esa interpretación no hace de dicha característica una condición única o suficiente de la objetividad, pues para comprender fenomenológicamente esta noción se requiere igualmente, por ejemplo, de una descripción fenomenológica de la constitución de la cosa física (Bernet et al., 1999, pp. 113-140).

En cuarto lugar, hay que especificar igualmente en qué medida la fenomenología opera con la noción de un “afuera claustral”. A este respecto hay que remarcar el matiz fundamental que hay entre considerar una trascendencia del mundo para la conciencia sin más, y el de aceptar dicha trascendencia como algo dado en evidencia apodíctica con independencia de la asunción de su realidad. Aquí cabe retomar lo expuesto en el tercer y cuarto corolarios que cerraron el apartado anterior. Por una parte, se mencionó en el tercer corolario que la fenomenología no rechaza tajantemente que exista un mundo independiente ni tampoco niega que se pueda acceder a él. Lo que dice, más bien, es que es la evidencia que rinde ese acceso no es apodíctica, y que éste es el tipo de evidencia que se requiere para abordar los problemas filosóficos, incluido el mismo problema de la trascendencia del mundo. Lo crucial aquí es, entonces, que la posición adecuada que hay que tomar no consiste en la negación de la existencia independiente del mundo, pues se puede considerar que también esta concepción carece de sustento apodíctico. Lo que hay que hacer, más bien, es suspender en general el juicio de existencia del mundo, tanto en su sentido afirmativo

como negativo, y observar que a través de esta operación queda como residuo algo que sí puede fungir como evidencia última: el fenómeno o las vivencias puras. Por otra parte, hay que recordar lo señalado en el cuarto corolario del apartado anterior, en el que se afirma que la condición intencional recuperada por la fenomenología sólo forma parte de su acervo en tanto estructura trascendentalmente interpretada, pues la intencionalidad por sí misma no resuelve las posibles inconsistencias teóricas de la relación conciencia-mundo que solo se pueden dejar de lado tras la reducción fenomenológica. En efecto, para retomar la imagen que emplea Meillassoux, el mero hecho de que la conciencia “estalle” al mundo no es suficiente para decir si ese “afuera” hacia el que estalla es una realidad no correlacionada en sí o no. En todo caso, lo que hay que afirmar es que el afuera fenomenológico, en tanto reducido trascendentalmente, es metafísicamente neutral,¹⁵ pues lo que importa de él es su cualidad de evidencia apodíctica.

En quinto lugar, en lo que toca al alcance del correlacionismo más allá de la correlación sujeto-objeto, más que una característica definitoria en sentido propio, esta es una cuestión enunciada por Meillassoux para abarcar filosofías que serían críticas con dicha dicotomía pero que la remplazarían por otra correlación o más abarcante o más fundamental. Tal es el caso de la filosofía del último Heidegger. En ese sentido, lo que hay que señalar es que la fenomenología husserliana tampoco parece ser reducible al estudio de la relación sujeto-objeto, sino que más bien ella se dirige al estudio de la relación más general conciencia-mundo, y aun se podría decir, con mayor precisión, siguiendo a Husserl (2005, pp. 93-94; Hua I, p. 87), de la triple relación *ego-cogito-cogitatum*. Pero, claro está, el que el horizonte de la fenomenología de Husserl esté allende la relación sujeto-objeto no la convierte solo por ello mismo en un correlacionismo, pues, como se ha visto, el resto de las características que Meillassoux señala en esa forma de pensamiento no encajan completamente con ella.

En sexto lugar queda la característica de la facticidad del correlato. Sobre esta, se debe decir que desde la posición husserliana se admite que el mundo, e incluso en cierto sentido las leyes que lo

¹⁵ Sobre este concepto se puede consultar el artículo de Yoshimi (2015), sobre todo las primeras dos secciones. En lo que refiere a las objeciones y réplicas que Yoshimi expone en la tercera sección de su artículo, señalo que no concuerdo con ellas y espero poder analizarlas en un trabajo posterior.

gobiernan (en tanto regularidades inductivas de lo fáctico)¹⁶ son, en efecto, contingentes. Por su parte, Husserl no admite llanamente que las leyes lógicas sean meramente contingentes, sino que les da el estatus de leyes *a priori*, es decir, eidéticas (Husserl, 2013, pp. 98-99; Hua III/1, pp. 20-22). Sin embargo, al mismo tiempo, no les concede el estatus de leyes verdaderamente apodícticas, pues estas son susceptibles aún de una fundamentación fenomenológica (Husserl, 2009b, pp. 235-242; Hua XVII, pp. 184-208). Se puede decir entonces que, en general, se admite un cierto límite de aceptación de todo tipo de legalidad científica; por lo tanto, se acepta una cierta apertura a que el correlato pueda ser cualquier cosa posible. Pero inmediatamente hay que señalar un límite a estas posibilidades: las determinaciones esenciales que la fenomenología misma descubre en la conciencia pura. Este hecho es importante porque Meillassoux (2015, pp. 93-101) hará valer para su propuesta justamente el hecho opuesto, a saber, que la correlación misma puede y hasta debe ser contingente. En efecto, a partir de esta idea, Meillassoux propondrá haber encontrado un nuevo ente en sí, no correlacionado, en el seno mismo del correlacionismo fuerte: la contingencia. Pero si la correlación no es en sí misma contingente y, otra vez, no se le toma como existente o inexistente, entonces el camino que propone Meillassoux no parece poder seguirse. Así, si bien es cierto que la facticidad del correlato es quizá la característica más cercana a la fenomenología de todas las enunciadas por Meillassoux, aun así, en la medida en que no la interpreta según sus condiciones fundamentales, esta no es completamente adecuada para describirla.

De este modo, es claro que las notas características del correlacionismo fuerte no se cumplen adecuadamente en la fenomenología y, por ello, no es posible caracterizarla de esa manera. Sin embargo, quizás aún se pudiera considerar que es posible que ella no pueda dar una solución satisfactoria al problema de los enunciados dia-crónicos y que, por lo tanto, ella pertenezca a un nuevo tipo de correlacionismo no especulativo que tal vez no haya sido señalado puntualmente por Meillassoux. Frente a esta posibilidad vale la pena considerar la siguiente cita en la que Meillassoux plantea el problema de los enunciados dia-crónicos que caracteriza al correlacionismo no especulativo:

¹⁶ Sobre lo dicho al respecto de este punto, cfr. Husserl (2013, pp. 87-116; Hua III/1, pp. 10-38).

[...] ¿pero qué pasó entonces hace 4,56 miles de millones de años? ¿La acreción de la Tierra tuvo lugar sí o no? En un sentido sí, responderá [el correlacionista], puesto que los enunciados científicos que indican semejante acontecimiento son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva. Pero en un sentido no, agregará, puesto que *el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descripto*, es decir, como no-correlacionado con una conciencia (2015, p. 46: mi énfasis).

Según lo visto hasta ahora, no es difícil considerar que la primera parte de la respuesta del correlacionista puede ser aceptada, aunque con profundos matices, por la fenomenología. El matiz principal consistiría simplemente en hacer ver que ese enunciado debe ser aceptado en el orden de evidencia que le es propio y que, por lo tanto, compete a los geólogos o astrónomos determinar su verdad. Sin embargo, la segunda parte de la respuesta del correlacionista es completamente inadmisibles para la fenomenología, toda vez que ella no podría sostener el que tal hecho haya o no acontecido basándose en la imposibilidad de su existencia, pues, como es evidente, este es un juicio negativo de existencia justo del tipo que ella deja fuera por la reducción fenomenológica.

Respecto de esta respuesta de la fenomenología, hay que aclarar que no se está cayendo aquí en el proceder típicamente correlacionista, ya señalado por el propio Meillassoux (2015, pp. 41-47), que consiste en afirmar primero que los enunciados científicos son correctos “en su orden” para después mostrar que, desde otro punto de vista asumido como filosófico, no son del todo correctos. Y es que, ciertamente, lo que se está diciendo al afirmar que la fenomenología acepta la primera parte de la respuesta del correlacionista matizándola es que ella acepta el enunciado dia-crónico solo en cierto sentido, pero esto también significa que lo rechaza para el orden fenomenológico mismo. Se podría pensar, entonces, que la fenomenología guarda una posición ambigua y potencialmente inconsistente frente a los enunciados dia-crónicos, tal como lo hace el correlacionismo no especulativo al atribuir dos sentidos distintos a dichos enunciados. Sin embargo, es crucial aquí recordar que el problema con la división de los sentidos de los enunciados dia-crónicos no es la división misma, sino el hecho de que el sentido correlacionista es *incompatible y desacredita* al sentido realista. Más aún, recuérdese que

el *quid* de la problemática correlacionista radica en que el descrédito del sentido realista de las afirmaciones científicas se da precisamente porque el correlacionismo sostiene la imposibilidad de la existencia del referente real en sí que fundamenta tal forma de sentido, puesto que afirma que todo referente solo puede existir en tanto correlacionado. Si se entiende, entonces, que esta posición no puede ser sostenida por la fenomenología *de iure*, se debe concluir que ella tampoco puede ser una forma no especificada de correlacionismo no especulativo.

En definitiva, la fenomenología husserliana no es propiamente un correlacionismo no especulativo, pero tampoco es uno especulativo; así, cabe preguntarse entonces si acaso es un correlacionismo en absoluto. Según lo dicho en la primera sección, esto equivaldría a preguntarse si la fenomenología suscribe o no la tesis general del correlacionismo, la cual es, recuérdese, que no es posible acceder a objetos independientes de toda dimensión subjetiva. Pero justo aquí se llega a una cuestión fundamental sobre el significado de esta tesis para Meillassoux, ya que resulta que, en realidad, esta contiene una doble significación. Por un lado, la tesis establece que todo acceso a un objeto es un acceso desde la subjetividad. Se puede llamar a este el sentido epistemológico de la tesis, el cual también se podría decir así: “En todo conocimiento objetivo está implicado un sujeto cognoscente”. Pero, por otro lado, ella también afirma, aunque implícitamente, como se mostró al presentar el problema fundamental del correlacionismo, que no *existen* objetos independientes de la subjetividad. Este puede ser llamado el sentido ontológico de la tesis y se podría afirmar también diciendo: “No existen objetos independientes de la subjetividad que los conoce”. Estas afirmaciones son claramente diferentes la una de la otra y, no obstante, para Meillassoux, la tesis general del correlacionismo necesariamente afirma ambas cosas a la vez. Que esto es el caso se deja ver, en primer lugar, en que Meillassoux (2016, p. 76) es consciente de que la tesis general del correlacionismo es eminentemente epistemológica, es decir, se refiere primariamente al saber o, aún más en general, al pensar. Pero al mismo tiempo, por otra parte, como se mencionó en el segundo apartado, para Meillassoux *todos* los correlacionismos terminan por ser idealismos extremos, esto es, los correlacionismos indefectiblemente llegan a negar la existencia de una realidad en sí independiente a alguna forma de subjetividad. En segundo lugar, la conjunción de un sentido epistemológico y uno ontológico en la tesis general del correlacionismo también es visible en el recorrido comparativo recién realizado de la

fenomenología frente a los correlacionismos, pues siempre fue posible distinguirla de ellos precisamente por dejar fuera el compromiso ontológico (sobre la existencia o inexistencia de entes en sí) que cada uno implica. En tercer lugar, esta doble significación también se puede detectar en la meta inicial de *Después de la finitud* (Meillassoux, 2015, pp. 23-29), que consiste en rehabilitar la teoría de las cualidades primarias y secundarias, según la cual *existen* cualidades primarias del objeto en sí que, además, son perfectamente *cognoscibles*. En este sentido, para Meillassoux, el correlacionismo es la conjunción de las afirmaciones contrarias a esta concepción, esto es, ni existen dichas cualidades primarias ni son estas cognoscibles. Entendiendo, entonces, que la tesis general del correlacionismo tal como la plantea Meillassoux conjunta un significado epistemológico y uno ontológico relativo a una tesis de existencia, se puede afirmar ahora directamente que la fenomenología no puede suscribirla debido a que esta última significación rompe con una de sus condiciones fundamentales: la suspensión de las tesis de existencia por la ejecución de la reducción fenomenológica. Esto lleva a la conclusión de que la fenomenología husserliana no puede ser entendida adecuadamente como un correlacionismo en el sentido en que Meillassoux comprende esta categoría.¹⁷

5. Conclusiones

Con la conclusión anterior se da una respuesta directa a la pregunta planteada en este trabajo. Sin embargo, en la medida en que este artículo pretende ser más un esfuerzo honesto por considerar otros puntos de vista que una mera “defensa” de la fenomenología husserliana, para concluir, se consignan a continuación algunas observaciones que pueden resultar pertinentes para la continuación de este diálogo.

En primer lugar, hay que considerar que la respuesta negativa a la que se llegó debe ser ampliada en vistas de una comprensión más adecuada de la fenomenología, pues, con todo, no es completamente inexacto que ella aborda todas las problemáticas filosóficas desde una concepción en donde la relación con la subjetividad es indispensable. Se debería agregar, entonces, que es adecuado decir que la fenomenología es un correlacionismo, pero agregando que se trata de un correlacionismo

¹⁷ Esto en oposición directa a lo afirmado, por ejemplo, por Moran (2013), quien parece obviar las observaciones metodológicas de la fenomenología realizadas aquí y sus consecuencias.

sui generis. La particularidad de este correlacionismo vendría perfilada por el hecho de que solo acepta el sentido epistemológico de la tesis correlacionista, mientras que rechaza el sentido ontológico. Habría que insistir, particularmente, en que esta distinción es posible únicamente por la implementación de la reducción fenomenológica, pues ella es la herramienta clave que permite dejar fuera de acción todo supuesto ontológico. Ampliando así el concepto de “correlacionismo”, por un lado, se hace más justicia a la crítica desarrollada por Meillassoux, mientras que, por otro lado, se especifica la posición de la fenomenología husserliana frente a esta.

Segundo: en continuación con lo dicho en el punto anterior, es necesario insistir no solo en la reducción fenomenológica (y en la reducción eidética), sino también en las razones que llevan a asumirla como condición metodológica ineludible. En particular, hay que recordar la importancia que tiene para la filosofía de Husserl la idea de una filosofía como ciencia rigurosa sin perder de vista su origen existencial¹⁸ y su significación teórico-práctica. Esto debido a que es principalmente a través de dicha idea que se hace comprensible la necesidad de buscar una fuente evidencial apodíctica. De esta manera se puede integrar la conversación sobre el propósito mismo de la filosofía desde la fenomenología con otras corrientes filosóficas, lo cual no es una cuestión menor.

Finalmente, en tercer lugar, hay que señalar que la crítica de Meillassoux sirve para resaltar lo importante que es tener presentes las condiciones definitorias de la fenomenología propuestas por Husserl, así como su función dentro de la teoría fenomenológica. Esto debería mantener alerta a quienes buscamos trabajar en el marco de la fenomenología husserliana al momento de implementarlo o exponerlo, pues en ocasiones se pasa sobre estas condiciones como algo consabido o se las presenta de una manera demasiado escueta, lo que se presta a interpretaciones erróneas. Así, la propuesta del realismo especulativo, con sus señalamientos sobre el correlacionismo, pueden ser tomados como un preciso recordatorio por el esfuerzo en la nitidez y la exactitud con la que la fenomenología debe ser presentada y desarrollada.

¹⁸ Sobre este origen, cfr. Ziri6n (2016).

Bibliografía

- Antonelli, M. (2017). [Reseña de *Después de la finitud*, de Quentin Meillassoux]. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 43(1), 143-146. URL: <https://rlfcif.org.ar/index.php/RLF/article/view/39>.
- Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E. (1999). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Bitbol, M. (2020). *Maintenant la finitude. Une critique épistémologique du matérialisme spéculatif*. Flammarion.
- Ennis, J. (2011). *Continental Realism*. Zero Books.
- Escudero, J. A. (2013). La actualidad de la fenomenología husserliana. Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración. *Eidos. Revista de Filosofía del Norte*, 18, 12-45.
- Husserl, E. (1968). [Hua IX]. *Phänomenologische psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Walter Biemel (ed.). The Hague. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). [Hua II]. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). [Hua XVII]. *Formale und Transzendentale Logik*. P. Jansen (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). [Hua III/1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Enciclopedia británica*. A. Zirión Quijano (trad.). UNAM.
- Husserl, E. (1991). [Hua I]. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). [Hua XXXV]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. B. Goossens (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García Baró (trads.). FCE.
- Husserl, E. (2009a). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. A. Zirión Quijano (trad.). UNAM.
- Husserl, E. (2009b). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. L. Villoro (trad.). UNAM.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. A. Zirión Quijano (trad.). FCE.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología*. M. García-Baró (trad.). FCE.

- Husserl, E. (2019). *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri3n Quijano y A. Serrano de Haro (trads.). Sígueme.
- Leavitt Pearl, J. (2018). *After Finitude and the Question of Phenomenological Givenness*. *PhaenEx. Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 12(2), 13-36. DOI: <https://doi.org/10.22329/p.v12i2.5028>.
- Meillassoux, Q. (2008). *Time without Becoming*. Speculative Heresy. URL: https://speculativeheresy.files.wordpress.com/2008/07/3729-time_without_becoming.pdf.
- Meillassoux, Q. (2015). *Despu3s de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Mart3nez (trad.). Caja Negra Editorial.
- Meillassoux, Q. (2016). Contingencia y absolutizaci3n del uno. En M. T. Ram3rez (ed.), *El nuevo realismo. La filosof3a del siglo XXI*. (pp. 68-100). Siglo XXI.
- Moran, D. (2013). 'Let's Look at It Objectively': Why Phenomenology Cannot Be Naturalized. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 89-115.
- Ram3rez, M. T. (2016a). Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux. *Eikasia*, 35, 143-156.
- Ram3rez, M. T. (2016b). Pr3logo. En M. T. Ram3rez (ed.), *El nuevo realismo. La filosof3a del siglo XXI*. (pp. 7-9). Siglo XXI.
- Rizo-Patr3n de Lerner, R. (2016). La cr3tica trascendental al naturalismo. Actualidad de la aproximaci3n fenomenol3gica husserliana. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 53-77.
- Rossi, G. R. (2017). [Reseña de *Despu3s de la finitud*, de Quentin Meillassoux]. *3ndoxa*, 40, 397-403.
- Serrano de Haro, A. (2019). Presentaci3n [a "*La Tierra no se mueve*" *Investigaciones b3sicas acerca del origen fenomenol3gico de la espacialidad de la naturaleza (1934)*]. En E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)*. (pp. 615-618). Sígueme.
- Wiltsche, H. A. (2016). Science, Realism and Correlationism: A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy*, 25(3), 808-832.
- Yoshimi, J. (2015). The Metaphysical Neutrality of Husserlian Phenomenology. *Husserl Studies*, 31, 1-15.
- Zahavi, Dan. (2016). The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), 289-309. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

- Zirión, A. (2012). La situación actual de la fenomenología y sus tareas pendientes. En E. Sandoval (ed.), *Fenomenología y hermenéutica. Convergencias y divergencias*. (pp. 15-45). Editorial Académica Española.
- Zirión, A. (2016). Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl. En M. Crespo Sesmero, R. Rizo-Patrón y A. Zirión Quijano (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*. V. (pp. 323-340). Pontificia Universidad Católica de Perú. URL: https://www.clafen.org/AFL/V5/323-340_Zirion_AFLV.pdf.