Correlacionismo y ancestralidad en la fenomenología trascendental[1]

Correlationism and Ancestrality in Transcendental Phenomenology

Juan Sebastián González Orozco[2]

Resumen: Desde el realismo especulativo de Quentin Meillassoux se ha postulado el argumento de la ancestralidad como un problema para toda postura correlacionista. En el caso del correlacionismo husserliano, su postura aún debe analizarse y aclararse debido a la extensión de su obra y a sus múltiples desarrollos. De esta manera, el presente artículo tiene el objetivo no solo de exponer, en sus rasgos generales, el modo más consistente de interpretar la postura correlacionista de Husserl, sino también de ver, a partir de ahí, cómo se puede contrarrestar el alcance y la legitimidad del argumento de la ancestralidad. Con ello, se sostendrá que el correlacionismo husserliano puede dar cuenta de una realidad anterior a la conciencia, siempre y cuando esa realidad no se absolutice incondicionalmente. En este punto, se presentarán algunos argumentos fenomenológicos contra dicha absolutización y se harán explícitas algunas inconsistencias internas de la postura que Meillassoux toma de cara a la ancestralidad. A modo de conclusión, el correlacionismo husserliano funge como una postura filosófica no dogmática, no ingenua ni especulativa, que no es incompatible con los eventos ancestrales, sino con cierta interpretación ilegítima de esos eventos que ninguno de los realistas especulativos justifica.

Palabras clave: correlacionismo; conciencia; realismo especulativo; realidad ancestral.

❖ ❖ ❖

Abstract: From the perspective of Quentin Meillassoux's speculative realism, the argument of ancestrality has been posited as a problem for any correlationist position. In the case of Husserlian correlationism, this position still needs to be analyzed and clarified due to the extent of Husserl's work and its multiple developments. Thus, the present article aims not only to outline the most consistent way of interpreting Husserl's correlationist position, but also to show how the scope and legitimacy of the argument of ancestry can be countered. In doing so, it will be argued that Husserlian correlationism can account for a reality prior to consciousness, as long as that reality is not unconditionally absolutized. At this point, some phenomenological arguments against such absolutization will be presented, and some internal inconsistencies in Meillassoux's position regarding ancestry will be made explicit. In conclusion, Husserlian correlationism functions as a non-dogmatic, non-naive, and non-speculative philosophical position that is not incompatible with ancestral events, but rather with a certain illegitimate interpretation of those events that none of the speculative realists justifies.

Keywords: Correlationism; Consciousness; Speculative Realism; Ancestral Reality.

[1] Recibido: 29 de enero del 2026. Aceptado: 20 de marzo del 2026.

[2] Licenciado en Filosofía. Correo electrónico: Juan.gonzalez.orozco@correounivalle.edu.co. Orcid: https://orcid.org/0009-0001-7151-4434.

El llamado realismo especulativo es un movimiento conformado por distintos filósofos a quienes no los une una misma postura o propuesta, sino un enemigo en común: el correlacionismo. Para ellos, el correlacionismo es una doctrina según la cual no es posible una "visión desde ninguna parte" que dé cuenta de la realidad tal como es en sí misma, dado que nuestra relación con el mundo siempre está condicionada por la perspectiva desde la cual el mundo aparece como siendo de tales o cuales maneras. Entre los distintos integrantes del realismo especulativo llama especialmente la atención Quentin Meillassoux, quien, en su libro *Después de la finitud*, se propone el objetivo de recuperar «el *Gran Afuera*, el *Afuera absoluto* de los pensadores precríticos: ese *Afuera* que no era relativo a nosotros, que se daba como indiferente a su donación para ser lo que es»[3]. Según él, toda postura correlacionista nos condiciona necesariamente a un afuera "enclaustrado", a una realidad limitada por una actitud, paradigma o esquema conceptual que no podría jamás hacerle justicia a la realidad ancestral que, según la ciencia, existió mucho antes de la aparición de cualquier ser vivo.

Frente a ello, no nos resultará extraño que los realistas especulativos consideren a la fenomenología como uno de los principales representantes del correlacionismo. Para ellos, la fenomenología peca por su subjetivismo y por su desdén hacia cualquier postura seriamente realista, pues, al ser heredera de la tradición kantiana, ella hace parte de esas filosofías que no pretenden hacer metafísica de forma directa, sino más bien limitarse a las correlaciones intencionales, el esquema de categorías, los juegos del lenguaje, etc. Ahora bien, distintos fenomenólogos e intérpretes de Husserl han respondido a estas acusaciones; entre ellos, podemos destacar a Dan Zahavi[4], quien ha resaltado algunos absurdos e inconsistencias en el pensamiento de estos nuevos realistas. En lo que respecta al problema de

[3] Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2015, p. 32.

[4] Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 170–204; Zahavi, Dan. «¿El final de qué? Fenomenología vs. realismo especulativo». Trad. José Luis Romero. *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 18, 2021, pp. 208–236.

la ancestralidad, expuesto por Meillassoux, se puede sostener que el correlacionismo husserliano no es incompatible con una realidad ancestral, siempre y cuando esta no se absolutice incondicionalmente. Las razones que Husserl tiene para considerar ilegítima dicha absolutización pueden contrarrestar la interpretación realista particular —y no suficientemente justificada— que Meillassoux hace de lo ancestral.

Ahora bien, debido a la extensa obra de Husserl y al desarrollo que la fenomenología trascendental ha tenido, el correlacionismo constitutivo de Husserl aún requiere un cuidadoso análisis y exposición. El contexto del realismo especulativo y su disputa contra toda forma de correlacionismo ofrecen insumos y motivaciones para intentar aclarar y esquematizar lo mejor posible la posición de Husserl de cara a esta relación originaria entre la conciencia y el mundo. De este modo, mi intención en este texto estriba en presentar, de manera general, el modo más acabado del correlacionismo constitutivo de Husserl, basándome en textos clásicos y manuscritos, así como en interpretaciones actuales de distintos investigadores, para con ello mostrar no solo cómo puede responder al problema de la ancestralidad, sino también resaltar que el correlacionismo husserliano sigue siendo una posición filosófica sólida y consistente.

Con base en todo lo anterior, el escrito estará conformado por tres partes principales. En primer lugar, expondré el actual contexto del realismo especulativo, la formulación del problema de la ancestralidad y la salida errónea, a mi juicio, que algunos intérpretes de la fenomenología han tomado frente a dicha crítica. En segundo lugar, presentaré los aspectos generales del correlacionismo husserliano, sosteniendo la relación co-originaria entre la conciencia, la intersubjetividad y el mundo que se deriva de la fenomenología trascendental. En tercer lugar, sintetizaré algunas críticas al realismo especulativo y al problema de la ancestralidad, señalando que la realidad ancestral no solo no es incompatible con el correlacionismo, sino que este sigue siendo preferible al ser una postura filosófica no dogmática, no especulativa y consistente a la hora de conciliar un idealismo trascendental con un realismo empírico (y no metafísico).

Realismo especulativo y ancestralidad

Los distintos integrantes del realismo especulativo han intentado rehabilitar una ontología orientada al objeto, esto es, una forma sistemática de indagar *la realidad tal* y como es en sí misma, liberándose de la prisión que implica la relatividad de la conciencia o del lenguaje y, por tanto, escapando de toda forma de correlación. Para sostener esto, ellos sin duda deben suponer que la conciencia y su perspectiva no son de ninguna manera especiales, de suerte que las conciencias no sean más que cierto tipo de objetos entre otros muchos tipos de objetos contenidos en este mundo absoluto que hay que recuperar. Dicha realidad absoluta no es, hablando estrictamente, este mundo de océanos, árboles, casas y objetos coloridos que experimentamos de múltiples maneras, tanto práctica como teóricamente. En efecto, Harman y otros realistas consideran al realismo especulativo como un realismo extraño, puesto que la realidad en sí que se supone que descubren va en contra de todas nuestras intuiciones sobre lo real.

Por ejemplo, Harman da lugar a una suerte de panpsiquismo en el que todo objeto se sustrae a un núcleo inaccesible, de suerte que cada objeto está inherentemente aislado de los demás y solo se relaciona con ellos por una causalidad vicaria[5]; Brassier sostiene que la realidad absoluta no es, en último término, más que un vacío nihilista totalmente ininteligible[6], y Meillassoux, por su parte, sostiene que el absoluto es un hipercaos radicalmente contingente[7]. En esta situación, cabe que nos preguntemos si los postulados de estos filósofos están lo suficientemente justificados, si de verdad han demostrado que un acceso racional a lo "en sí" es siquiera inteligible y, por tanto, si podemos compartir la conclusión de que el correlacionismo ha sido superado. Lo anterior no es tarea fácil, dado que desde Kant todo intento

5 Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything.* London: Penguin Random House, 2017.

6 Brassier, Ray. *Logiken der Entfremdung*. Berlin: Merve Verlag Gmbh Okt, 2022.

7 Rutten, Emanuel. «Prison Break? In Defense of Correlationism». *Atlantika*, vol. II, num. 1, 2024, pp. 1–22; pp. 18–21; Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, pp. 175–180; Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, pp. 106–110.

de conocer (y postular, en el caso de la fenomenología trascendental) una realidad absoluta es considerado ingenuo, dogmático y especulativo.

La crítica más famosa para sugerir la insuficiencia del correlacionismo la ha ofrecido Meillassoux en su libro *Después de la finitud*, postulando el conocidísimo problema de la ancestralidad. Para Meillassoux, el correlacionismo, entendido como la idea según la cual «no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente»[8], no puede dar cuenta del tipo de fenómenos y realidades ancestrales que la ciencia ha demostrado, tales como el origen del universo, la formación de la Tierra, la extinción de los dinosaurios, etc. En efecto, nos dice Meillassoux, como todos estos fenómenos ocurrieron hace miles de millones de años, cuando no había conciencia humana y, por tanto, no había correlación, el sentido realista de los enunciados científicos sobre estos eventos no puede sostenerse desde una postura correlacionista[9]. De este modo, según este autor, el problema de la ancestralidad muestra que cualquier correlacionismo no puede hacerle justicia a esa realidad material sin hombre a la que remite la verdad de los enunciados científicos[10]. Sin duda, la formulación de este problema está montada sobre el supuesto de que los enunciados ancestrales se fundamentan necesariamente en un realismo científico, sugiriendo así la incompatibilidad entre la tesis correlacionista y las entidades reales que la ciencia, con su autoridad actual, ha postulado.

Frente a este problema, algunos intérpretes han pretendido salvar la fenomenología husserliana sosteniendo que la fenomenología solo defiende un correlacionismo epistemológico y no ontológico, por lo que la fenomenología, en su neutralidad, no tendría nada que decir sobre la existencia o no de dichas entidades ancestrales[11]. Dicha posición me parece errónea por dos razones: una exegética y otra filosófica. En lo que respecta a la exégesis

---

8 Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, p. 29.

9 *Ibid*., pp. 34–47.

10 *Ibid*., p. 48.

11 Arriaga Arroyo, José Pedro. «Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?». *Tópicos*, núm. 71, 2025, pp. 253–288; Zielke, Dustin. «Towards an Ecstatic Cosmology: Husserl, Speculative Realism, and the Outlines of a New Phenomenological Naturalism». *Cosmos and History*, vol. 18, num. 1, 2022, pp. 277–301.

de la obra de Husserl, no creo que esa tesis pueda sostenerse a partir de una visión global de la obra husserliana, pues basta pensar en la vía ontológica de la fenomenología, en la distinción entre ontología formal y ontología regional, o en la inclusión del correlato noemático en la fenomenología trascendental, etc.; pero también cabría tener en cuenta que Husserl mismo llegó a decir que la fenomenología podía abordar problemas metafísicos, aunque sin duda no al modo de la metafísica ingenua y tradicional[12]. En lo que respecta al aspecto filosófico, no creo que sea consistente sostener un correlacionismo epistemológico que sea indiferente a cuestiones ontológicas. Limitarse a ello solo podría deberse a que se mantienen intocados prejuicios realistas (asunto ilegítimo luego de la *epojé* y la reducción), o a que se parte de una concepción de conciencia autocontenida e internalista, por lo que lo epistemológico se limitaría a lo que pasa en la región de lo mental. Sin embargo, en la fenomenología la conciencia es esencialmente intencional y trascendental, como ya pasaremos a ver, por lo que la indagación por las condiciones de posibilidad de la experiencia de mundo no se limita a cómo experimentamos, sino a cómo es la estructura ontológica de *lo* que aparece, de *lo* experimentado. Miremos, por tanto, estos asuntos.

¿Cómo es el correlacionismo constitutivo?

Para presentar el correlacionismo de Husserl de la manera más sintética y justa posible, creo que podemos exponer la experiencia intencional y lo que ella va implicando. Primeramente, para Husserl la experiencia intencional

[12] La relación entre metafísica y fenomenología ha sido ampliamente estudiada. Según Zahavi (Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*), la fenomenología puede ofrecer insumos para discusiones metafísicas, por ejemplo, para las relacionadas con el realismo y el idealismo. Husserl mismo criticó en múltiples ocasiones, como veremos en breve, la noción de cosa en sí y el realismo ingenuo, asunto que sería incomprensible si nos mantuviéramos en esa neutralidad que algunos defienden. Asimismo, si se sostuviera esa neutralidad, entonces no habría manera de que la fenomenología trascendental no fuese compatible con el idealismo metafísico, el idealismo subjetivista, el objetivismo o el eliminativismo. Sin omitir que las investigaciones maduras de Husserl sobre una metafísica de la facticidad no parecen conciliarse con esa neutralidad (Tengelyi, László. «Fenomenología como filosofía primera». *Devenires*, vol. XI, núm. 21, 2010, pp. 115–131; Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 113, 202. En adelante Hua I).

es un *dato* fundamental; es el suelo seguro sobre el cual puede desplegarse la reflexión fenomenológica-trascendental. Luego de la neutralización que, con la *epojé*, hacemos de nuestra actitud dogmática y natural hacia la realidad[13], la reducción trascendental tiene que ver con una "reorientación temática", con un giro de la atención en donde pasamos del mundo experimentado ingenuamente al mundo en toda su manifestación y, ahora, correlacionado necesariamente con la(s) conciencia(s) que lo experimenta(n)[14]. En este sentido, la reflexión fenomenológica no se trata de una reflexión psicológica ni de una reflexión lingüística en la que nos centramos en el contenido lógico o el significado, sino de una reflexión en la que se da un análisis sistemático de la experiencia misma y de sus respectivos objetos experimentados, atendiendo a los estratos constitutivos de la conciencia y a los nexos de sentido por los que se conforman los horizontes.

Con lo anterior, debemos resaltar que el concepto de conciencia intencional rompe con la idea de la autoconciencia como una esfera cerrada e independiente de su relación con los objetos. En efecto, Husserl rechaza la idea de que la conciencia se relacione con los objetos trascendentes a partir de la mediación de alguna entidad inmanente o mental, dando lugar a un marcado antirrepresentacionalismo[15]. Aquí, la intencionalidad como rasgo esencial de la conciencia y la reducción trascendental nos revelan la necesaria apertura e implicación de la conciencia hacia el mundo. En conformidad con ello, Husserl nos dice que el yo, como persona, es siempre un sujeto de un mundo circundante[16], un sujeto de intencionalidades que

[13] Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. Antonio Zirión Quijano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 120. En adelante Hua III.

[14] Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Valentina Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, pp. 192–193, en adelante Hua VI; Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, p. 57; Drummond, John. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 54.

[15] Hua III, pp. 206–209; Husserl, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Eds. Robin D. Rollinger y Rochus Sowa. *Husserliana* XXXVI. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 106, en adelante Hua XXXVI; Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas 2*. Trads. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 527–530.

[16] Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión Quijano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 185. En adelante Hua IV.

siempre se está *comportando* de tales o cuales maneras con respecto a los objetos que lo *estimulan*[17]. Aunque la conciencia de mundo y la conciencia de objeto son distintas, lo que importa resaltar aquí es que Husserl le otorga a la conciencia una esencial apertura hacia lo trascendente; de ahí que Husserl llegue a referirse a la subjetividad como «vida-en-el-mundo (*In-der-Welt-Leben*)»[18]. Desde aquí, la conciencia no es vista como un recipiente y, por tanto, la inmanencia fenomenológica que abordamos luego de la reducción no se trata de una "interioridad" o de la mera esfera de lo mental, sino más bien del ámbito fundamental de la donación en donde *algo* se manifiesta para *alguien*[19].

Justamente, en dicha apertura esencial de la conciencia trascendental hacia el mundo reside su carácter constitutivo. La constitución tiene que ver, como nos dice Serrano de Haro, con la *tipificación* y la *individuación*, esto es, con que lo que se nos presenta sea un objeto de un determinado tipo, con tales o cuales atributos; pero también importa que ese tipo esté realizado o efectuado en ese individuo concreto[20]. Lo anterior no quiere decir de ninguna manera que la constitución equivalga a que la conciencia cree los objetos, como insistió Sokolowski en su disputa con Landgrebe[21]. Más bien, ello refiere a que la conciencia trascendental es el campo de revelación

---

17 Hua IV, p. 219.

18 Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937).* Ed. Rochus Sowa. *Husserliana* XXXIX. Dordrecht, Springer, 2008, p. 385, en adelante Hua XXXIX; Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad.* Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015, p. 325.

19 Al respecto, recordemos esta bella cita del joven Sartre en un texto sobre la intencionalidad en Husserl: «Husserl no se cansa de afirmar que no se pueden disolver las cosas en la conciencia. [...] *Al mismo tiempo, la conciencia se ha purificado; es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por imposible entraseis "en" una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría afuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de un "interior"; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser substancia las que la constituyen como conciencia* [...] A esta *necesidad* que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama "intencionalidad"» (Sartre, Jean-Paul. «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad». In: *El Hombre y las cosas*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960, pp. 25–26, las cursivas son mías).

20 Gorka, Unai y Martínez, Sergio. «Sesión de clausura de "Ideas I" E. Husserl con Agustín Serrano de Haro (Episodio 1)». *Seminario de Introducción a la fenomenología: Ideas I*, 2023.

21 Sokolowski, Robert. «Reviewed Work(s): On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism by Roman Ingarden». *The Journal of Philosophy*, vol. 74, num. 3, 1977, pp. 176–180; p. 179.

del mundo[22], es decir, que la constitución refiere a cómo, por medio de los logros subjetivos, es posible que todo lo constituido se manifieste como lo que es, que los objetos aparezcan en su objetividad. De ahí que la conciencia sea el "dativo de manifestación" que funge como condición necesaria y trascendental para que cada objeto se muestre en su identidad y diferencia con respecto a los demás, para que el sentido mismo de todo objeto se devele. En tanto centro de revelación, la subjetividad es siempre el punto de partida y, por ello, desde la fenomenología se insiste en resaltar la prioridad de la perspectiva en primera persona. Sin embargo, ¿basta una conciencia para todo esto o los otros cumplen algún papel?

Sin duda, la intersubjetividad juega un papel fundamental. Por ejemplo, Husserl dice en las *Meditaciones* que «Mi *ego* [...] solo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta el mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes»[23]. O, en *La crisis*, Husserl también afirma que «la subjetividad solo es lo que es en la intersubjetividad: yo que funciona constitutivamente»[24]. Lo anterior tiene dos sentidos. En primer lugar, entre la subjetividad y la intersubjetividad se da un proceso de mutua constitución, pues, por el principio de constitución trascendental, la intersubjetividad tiene su sentido gracias a mi subjetividad, pero mi subjetividad solo es comprensible en un contexto intersubjetivo. Por ello, como la intersubjetividad siempre está de antemano, ella también es constitutiva y trascendental[25]. En segundo lugar, la constitución es un proceso intersubjetivo en la medida en que todo lo constituido tiene que ser confirmado intersubjetivamente para que sea trascendente y objetivo[26]. Como resulta evidente en nuestra vida diaria, la intersubjetividad impone límites legítimos y necesarios para la constitución subjetiva del sentido de los objetos. Por lo anterior, puede decirse

---

22 Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, pp. 94, 113; Džanić, Denis. «The Earth and Pregivenness in Transcendental Phenomenology». *Research in Phenomenology*, num. 50, 2020, pp. 31–52; p. 35; Zhang, Junguo. «Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology». *Human Studies*, num. 44, 2021, pp. 121–138, p. 123.

23 Hua I, p. 181.

24 Hua VI, P. 213.

25 Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology.* Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 115–120.

26 Hua I, p. 203.

que la intersubjetividad es una condición necesaria para que la subjetividad y la objetividad del mundo puedan constituirse en tanto tales[27].

Ahora bien, si la subjetividad y la intersubjetividad tienen este papel tan nuclear de cara a la objetividad, ¿de qué concepción de lo trascendente, de lo objetivo, estamos partiendo? Lo trascendente en fenomenología tiene distintos sentidos, pero, cuando nos referimos al objeto de la experiencia, a *lo* experimentado, usamos el término técnico de *noema*[28]. Dicho concepto tiene su lugar en la correlación noético-noemática[29] y hace referencia al objeto percibido, imaginado, deseado, etc., en cuanto tal, es decir, en tanto correlacionado con sus modos de darse e incrustado en horizontes subjetivos e intersubjetivos. Para decirlo de manera directa, en virtud del cambio a la actitud trascendental, el *noema* es una suerte de modulación fenomenológica de cualquier objeto de experiencia, por lo que no se trata de que

---

[27] Zhang, Junguo. «Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology», p. 128.

[28] La literatura exegética sobre el *noema* es inmensa y alrededor de él se ha dado mucho debate. La clásica disputa entre la interpretación analítica (Follesdal, Dagfinn. «Husserl's Notion of Noema». *The Journal of Philosophy*, vol. 66, num. 20, 1969, pp. 680–687; Smith, David Woodruff and McIntyre, Ronald. «Theory of Intentionality». In: J. N. Mohanty and William McKenna (Eds.). *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989; Dreyfus, Hubert. *Ser en el mundo: Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Trads. Francisco Huneeus y Héctor Orrego. Buenos Aires: Editorial Cuatro Vientos, 2003) y la interpretación continental (Drummond, John. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1990; Drummond, John. «The Doctrine of the Noema and the Theory of Reason». In: Andrea Staiti (Ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 2015; Sokolowski, Robert. «Husserl and Frege». *The Journal of Philosophy*, vol. 84, num. 10, 1987, pp. 521–528; Zahavi, Dan. «Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate». *Inquiry*, vol. 47, num. 1, 2004, pp. 42–66; Zahavi, Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy.*) debatió sobre si el *noema* debía entenderse como un sentido o contenido intencional que prescribe el objeto de referencia (tesis defendida por los primeros), o si más bien el *noema* era el objeto mismo de referencia intencional, solo que considerado en la actitud trascendental (tesis defendida por los segundos). Aunque recientemente ha habido nuevas formas de conciliar este debate (Mazijk, Cindy. «Transcendental Consciousness: Subject, Object, or Neither?». In: Iuliana Apostolescu (Ed.). *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. New York: Springer, 2020; Hirvonen, Irmeli. «Reconciling the Noema Debate». *Axiomathes*, vol 32, Suppl. 3, 2022, pp. 901–929), existe un amplio consenso respecto de que la interpretación analítica del *noema* es fundamentalmente errónea como interpretación de Husserl (Staiti, Andrea (Ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 5). En este sentido, la exposición resumida que haré del *noema* se basará en la interpretación continental, la cual es la que mejor se concilia con el proyecto fundacional de la fenomenología trascendental.

[29] Hua III, pp. 200, 310.

el *noema* sea un nuevo tipo de objeto propio de una nueva región ontológica descubierta, sino que se trata más bien de los objetos *ordinarios* de nuestra experiencia, pero considerados *extraordinariamente* por la actitud trascendental[30]. Dicho tratamiento extraordinario se hace en un contexto ontológico en el que no indagamos si algo existe, sino que más bien buscamos dilucidar qué planteamos cuando postulamos en nuestra vida ordinaria la existencia de las cosas trascendentes, cuál es el sentido de estas realidades que experimentamos en múltiples modalidades[31].

Por ello, en su indagación ontológica sobre el sentido de ser de las realidades trascendentes, Husserl se pregunta si la objetividad trascendente debe contar o bien como un ser absoluto o bien como un ser intencional de una legalidad específica[32]. En la medida en que Husserl rechaza la noción de cosa en sí por considerarla un contrasentido que solo puede sostenerse dogmáticamente[33], él toma las realidades trascendentes como correlato noemático. Lo anterior no implica un idealismo berkeleyano, sino más bien la idea de que, para fundamentar filosóficamente nuestro acceso al mundo, todo objeto o región debe ser considerado en su manifestación misma, es decir, que los objetos solo se muestran como siendo lo que son en virtud de su relación *actual* y *posible* con una conciencia y una comunidad de conciencias. De no ser así, lo real sería un reducto en-sí inaccesible y solo postulable especulativamente, pero justamente Husserl muestra que podemos dilucidar el sentido de independencia de lo real a partir de su inagotabilidad en la experiencia, en que siempre es susceptible de aparecer de nuevo ante mí y ante otros sujetos posibles. De este modo, Husserl sostiene que el ser empírico y real está legítimamente dado en el proceso infinito de la experiencia[34]

---

30 Hua III, pp. 120, 310; Zahavi, Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, p. 85; Drummond, John. «An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema». In: John Drummond (Ed.). *The Phenomenology of the Noema.* New York: Springer Science, 1992, p. 89; Hirvonen, Irmeli. «Reconciling the Noema Debate», p. 924.

31 Vincini, Silvano. «The Epistemological Contribution of the Transcendental Phenomenology». *Husserl Studies*, vol. 37, 2021, pp. 39–66; p. 41.

32 Hua XXXVI, 21.

33 Hua III, pp. 110–116; Hua XXXVI, p. 78; Hua I, pp. 202–203. En la tercera sección se profundizará más en esta posición de Husserl.

34 Hua III, pp. 329–332; Hua XXXVI, p. 32.

o, como sostiene Vincini a propósito de la reducción trascendental en el contexto ontológico: «algo es real si y solo si es verificable por una comunidad de sujetos encarnados en un proceso idealmente infinito»[35]. Por tanto, el sentido de las realidades trascendentes no es el de algo absolutamente incondicionado, sino más bien el de algo que es *inagotable* y susceptible de *verificarse* por todos los sujetos posibles.

Ahora bien, como la conciencia de objeto y la conciencia de mundo son distintas, lo que se diga sobre los objetos no es sin más transferible al mundo. Desde luego, en la experiencia todo objeto tiene un horizonte externo que funge como contexto o campo perceptivo, y, a su vez, este campo perceptivo hace parte de otro campo hasta llegar sucesivamente al mundo como horizonte universal, el cual es correlativo a la estructura fundamental de la conciencia de horizonte[36]. Así, siempre que estamos en relación con algún objeto estamos necesariamente en relación también con el horizonte-mundo en el que aparece ese objeto. Desde esta perspectiva, el sentido del mundo es el de una espacio-temporalidad intersubjetiva que trasciende toda dación previa y que hace posible la aparición y experiencia de cualquier objeto y región. Por ello, Husserl dice que el mundo siempre está ahí como actualidad, constantemente como realidad efectiva, presente de manera predada y como el trasfondo de ser de la vida natural y horizonte último de lo perceptivo[37]. Sin duda, el concepto de mundo tuvo una rica evolución a lo largo de la obra de Husserl, pues, mientras que en su etapa media lo tomaba como mero fenómeno de conciencia, como algo derivado del proceso subjetivo e intersubjetivo de constitución, en sus textos maduros lo fue tomando como un elemento trascendental y necesario que también posibilita la manifestación misma.

---

35 Vincini, Silvano. «The Epistemological Contribution of the Transcendental Phenomenology», p. 43.

36 Hua III, pp. 62–63; Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918–1926).* Ed. Margot Fleischer. *Husserliana* XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 3–10, en adelante Hua XI; Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad*, pp. 325–331.

37 Hua III, p. 62; Hua I, p. 51; Hua VI, pp. 185–189; Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio.* Trad. Jas Reuter. Ciudad de México: Unam, 1980, pp. 29–43.

Dicho progreso en el concepto de mundo en la fenomenología husserliana puede verse en las distintas vías de la fenomenología. La aplicación de la *vía ontológica*, por ejemplo, puede entenderse a partir del interés de Husserl por dar lugar a un concepto de mundo fenomenológicamente más rico. No obstante, la distinción entre el camino cartesiano y el camino ontológico no debe tomarse tanto como un cambio de interés en el que la conciencia pierde prioridad frente al mundo de la vida, tal como pensaba Iso Kern[38]. Más bien, Husserl se percató de que todo punto de partida absoluto para la filosofía tiene que satisfacer dos condiciones: ser apodícticamente evidente y ser absoluta y ontológicamente previo[39]. En este sentido, nos dice Drummond, ambas vías son conjuntamente suficientes (y solo individualmente necesarias), dado que la vía cartesiana asegura la apodicticidad y la vía ontológica asegura su precedencia[40]. Es más, Husserl llega a sugerir la siguiente evidencia: en la medida en que el *ego* solo puede entenderse en su apertura intencional y encarnada hacia los objetos, y estos solo pueden aparecer en el horizonte del mundo, la certeza apodíctica del *ego* puede extenderse al mundo en tanto este funge como horizonte predado necesario para toda constitución[41]. Así, toda constitución supone aquello predado como horizonte, y solo en la unificación de ambos momentos es posible entender la correlación.

Lo anterior refleja, a mi modo de ver, una de las principales virtudes del correlacionismo husserliano, a saber, el hecho de poder equilibrar la balanza entre la prioridad de la conciencia y la del mundo, de suerte que no caigamos ni en un idealismo metafísico ni tampoco en un realismo ingenuo. Recientemente, Zhang ha presentado una síntesis del modo más acabado en que podemos entender este equilibrio de balanza. Él sostiene que con el correlacionismo constitutivo tenemos tres absolutos o fuentes

---

38 Kern, Iso. «Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl». In: Agustín Serrano de Haro (Ed.). *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1997, p. 288.

39 Džanić, Denis. «The Earth and Pregivenness in Transcendental Phenomenology», pp. 33–38.

40 Drummond, John J. «Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction». *Research in Phenomenology*, vol. 5, 1975, pp. 47–69; pp. 61–62.

41 Hua XXXIX, pp. 246, 256.

originarias de sentido, a saber, la subjetividad como *donadora de sentido*, la intersubjetividad como *condición de verificación* y el mundo como *horizonte predado*. Estos tres absolutos son tales no en el sentido de la independencia e incondicionalidad, sino en el sentido de que cada uno posee un estatuto irreductible que no puede ser derivado de los otros dos, aunque tampoco puede ser comprendido sin ellos[42]. Así, en determinados aspectos de la constitución trascendental, uno de los tres es el que prescribe la posibilidad del sentido, pero la posibilidad de que sea originario presupone que cada uno esté en relación co-originaria con los otros dos. Para Husserl, entre ellos tres hay una interdependencia estructural, una relacionalidad que los precede, y es lo que permite que los tres puedan ser absolutos simultáneamente. Por ello, para concluir esta sección, podemos sintetizar perfectamente esta tesis husserliana con el siguiente pasaje:

> Lo fundamental es la coexistencia de mi vida encarnada, la intersubjetividad y el mundo. Ninguno de los elementos de esta tríada puede existir sin los demás, ya que ninguno puede verificarse a sí mismo sin los demás. El hecho de esta tríada es "lo absoluto" (Hua XV, p. 370) en el sentido de que cualquier otro hecho implica la tríada para su verificabilidad, mientras que la tríada no implica ninguna realidad fáctica diferente de sí misma (Hua XXXVI, p. 27)[43].

Fenomenología trascendental y ancestralidad

En la anterior sección he mostrado sucintamente que en la fenomenología de Husserl la conciencia se entiende como esencial apertura hacia el mundo, y la realidad trascendente como esencialmente manifiesta. Cuando Husserl dice que «la reducción trascendental nos revela la correlación entre mundo y conciencia-de-mundo», esto es, «el *a priori* universal de la correlación»[44], debemos entenderlo, entonces, como una relación de *interdependencia e irreductibilidad* constitutiva entre la conciencia, la intersubjetividad y el

[42] Zhang, Junguo. «Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology», pp. 126–131.

[43] Vincini, Silvano. «The Epistemological Contribution of the Transcendental Phenomenology», p. 46.

[44] Hua VI, pp. 192–193, 198.

mundo. El idealismo trascendental de Husserl pretende alcanzar ese punto medio en el que la constitución no equivalga a una creación, de suerte que el mundo no sea derivado de la conciencia, pero que tampoco se objetive y naturalice el mundo, de modo que la contribución constitutiva de la conciencia sea estéril. En este equilibrio residen, en buena medida, las virtudes del correlacionismo husserliano. Ahora bien, como decíamos al comienzo, el realismo especulativo ha atacado y cuestionado todo correlacionismo. Antes de entrar en el problema de la ancestralidad, fijémonos rápidamente en si las propuestas de los realistas especulativos son lo suficientemente persuasivas como para renunciar al correlacionismo y abrazar un realismo metafísico[45].

Si nos fijamos en las posturas de Harman, Brassier y Meillassoux (tres de los principales representantes de este movimiento), la renuncia al correlacionismo implica posturas no solo extravagantes sobre la realidad, sino, en el fondo, inconsistentes. Aquí, Zahavi ha tenido el mérito de mostrar cómo las posiciones de Harman y Brassier albergan contradicciones profundas[46]. En el caso de Harman, él se enfrenta a una contradicción al pretender hacer afirmaciones sobre la estructura de una realidad absoluta que, no obstante, postula como una realidad compuesta por objetos aislados entre sí, por lo que nunca nada está en contacto directo con nada. Frente a esta idea, si no podemos acceder directamente a lo real, su postura implica un escepticismo tan radical que vuelve inaccesible la realidad y, por tanto, su pretensión de alcanzar una realidad en sí se torna fallida. En el caso de Brassier, él adopta un nihilismo en el que la realidad carece intrínsecamente de sentido e inteligibilidad, pero, nuevamente, se trata de una tesis que no puede sostenerse coherentemente partiendo del hecho de que nada tiene sentido y, adicionalmente, es una tesis a la que no se puede llegar a partir de los descubrimientos de la ciencia, como él mismo hace.

---

45 Entiéndase por realismo metafísico la idea de que: 1) la identidad y unidad objetiva del mundo son independientes de los horizontes subjetivos e intersubjetivos; y 2) el mundo de las apariencias, el mundo que experimentamos, es por principio distinto del verdadero mundo, de aquel que es lo que es independientemente de nuestra experiencia de este.

46 Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, pp. 176–178.

Con respecto a Meillassoux, él defiende un realismo científico por medio de la matematización de la naturaleza, pero —como él mismo reconoce— su posición parece contradictoria al sostener que la ciencia matemática asegura un conocimiento del en-sí y, a la vez, sostener como propiedad absoluta del universo el hecho de que todo carece de razón y es, en esencia, contingente (el llamado *hipercaos*)[47]. Si el absoluto al que Meillassoux pretende retornar es un suelo esencialmente contingente en el que no hay razón que justifique que las cosas sean como son, ¿cómo suponer que la ciencia matemática ofrece conocimiento seguro de lo en-sí? Se trata, como el mismo Meillassoux sugiere, de una victoria pírrica contra el correlacionismo. Es más, con respecto a la matematización de la naturaleza, Rutten ha argumentado que la eficacia de las matemáticas se entiende más fácilmente a partir de una epistemología correlacionista que de una realista, pues las matemáticas no dejan de ser un producto del pensamiento humano, por lo que, si hay una realidad absolutamente independiente de nuestras categorías, ¿no resultaría más fácil pensar que ese mundo perfectamente traducible por nuestro lenguaje matemático es, en realidad, el mundo correlativo a todas nuestras experiencias?[48]. Con todo, el argumento sigue siendo que la realidad ancestral, anterior a toda conciencia, es prueba de que el correlacionismo no puede sostenerse. ¿Pero es esto cierto?

En un artículo, Harald Wiltsche critica la premisa según la cual las afirmaciones científicas que refieren a objetos ancestrales tratan sobre cosas que nunca podrían entrar en la correlación, señalando que el concepto de "observación" en Meillassoux es empíricamente ingenuo y falso[49]. En efecto, los telescopios permiten observar eventos ancestrales, como galaxias lejanas, ya que la luz viaja a velocidad finita y puede captarse la radiación emitida hace miles de millones de años. Así, las propias leyes de la física permiten que los eventos ancestrales no sean, por principio,

---

47 Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, p. 106.

48 Rutten, Emanuel. «Prison Break? In Defense of Correlationism», pp. 18–21.

49 Wiltsche, Harald A. «Science, Realism and Correlationism: A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality». *European Journal of Philosophy*, num. 1, 2016, pp. 2–12. Para el autor, más que lo ancestral, lo realmente problemático son las entidades de naturaleza micro, pero él mismo ofrece una posible solución a partir de un antirrealismo moderado.

inaccesibles, sino solo por contexto espacio-temporal. En la medida en que el correlacionismo husserliano defiende no solo la correlación actual, sino también lo que, *basado en la experiencia posible, es justificable y postulable por la conciencia real*[50], la posibilidad del sentido del enunciado ancestral es resoluble mediante condicionales contrafácticos idénticos a los que usamos para objetos que no vemos actualmente; es decir, un objeto como el Everest no se me da ahora mismo, pero en la experiencia posible podría intuirlo al estar correctamente ubicado en el Himalaya. Análogamente, los eventos ancestrales pueden ser dados con los instrumentos y las condiciones adecuadas; por ejemplo, que estén lo suficientemente lejos como para que la luz emitida aún llegue. Sin duda, eventos como la creación de la Tierra no podrían ser dados desde nuestra actual posición espacial, pero, si hipotéticamente estuviéramos lo suficientemente lejos de la Tierra con un telescopio lo suficientemente potente, entonces sí podríamos verla.

Por lo anterior, el sentido y la justificación de todo enunciado ancestral pueden sostenerse en un marco correlacionista en la medida en que lo ancestral no es *per se* inaccesible y en la medida en que el sentido se basa en la correlación *posible* motivada o fundada en la experiencia real. No obstante, el realista especulativo podría decir que, a pesar de que lo ancestral pueda ser observado, ello no quita que lo ancestral se trate de una realidad absoluta ajena a la correlación. Justamente, el problema reside en la ilegitimidad de esa absolutización. Para Husserl, la idea de un mundo con un pasado sin conciencias es válida, siempre y cuando sea el pasado de un mundo actual con conciencias[51]. Con esto Husserl no pretende negar el avance de la ciencia en tales asuntos, sino que solo insiste en que la objetividad de sus descubrimientos, por la cual las entidades respectivas se muestran como siendo de determinados modos, está en necesaria correlación con las conciencias actuales y posibles. Al tratarse de afirmaciones ancestrales, nos dice Zahavi:

[50] Hua III, p. 101; Hua XXXVI, p. 61.

[51] Hua XXXVI, p. 144.

> Lo "históricamente primario" es nuestro propio presente (Hua 6/382 [373]). Esto no significa que la afirmación de que, por ejemplo, el sol existía antes de la aparición de la conciencia carezca de sentido. La idea no es que tal afirmación no sea realmente cierta, o que solo sea cierta a medias, sino que es cierta para nosotros, que es la única verdad disponible[52].

Dicha "única verdad disponible", por la cual es ilegítimo absolutizar lo ancestral, reside en el hecho de que no es posible una "perspectiva desde ninguna parte" que capte una verdad en sí, o que permita comparar el mundo en sí con el mundo para nosotros para determinar la verdad del primero y la falsedad del segundo. Con Husserl, la idea de una realidad objetiva que trasciende toda perspectiva y experiencia posible no puede formularse coherentemente, pues cualquier formulación ya presupone un sentido y horizonte, un esquema conceptual, un paradigma científico constitutivamente limitado y perspectivo. Así, a despecho de no especular injustificadamente, no hay un ojo de Dios que permita captar un en-sí absolutizado, pues con el mero hecho de postularlo, de pensarlo, de formularlo, ya se está haciendo relativo al sentido, a la aparición; ya se socava su absolutidad[53]. Pero Husserl no solo rechaza esta noción por esa razón, sino también porque suponer una realidad en-sí nos abre las puertas al escepticismo, dado que nunca sabríamos si el mundo de nuestra experiencia se corresponde efectivamente con el mundo real; esto es, queda habilitada la posibilidad de que el mundo para nosotros, incluso en sus mejores condiciones, pueda ser distinto de como es el mundo en realidad[54].

También podríamos decir que, dado que en el sentido común consideramos que algo no existe cuando no se puede dar evidencia de su existencia, la cosa en sí termina siendo un contrasentido, dado que compartiría el sentido de algo que no existe, pues la cosa en sí es algo que, por principio, no aparece ni puede darse cuenta de ello. En este sentido, Husserl insiste en que la noción de realidad en sí es dogmática y especulativa en la medida en que no puede justificarse filosóficamente, por lo que se entienden las

---

52 Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, p. 201.

53 Parker, Rodney. *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*. New York: Springer, 2021, p. 8.

54 Hua III, pp. 110–116; Hua XXXVI, p. 78; Hua I, pp. 202–203.

dificultades e inconsistencias en las que han caído los realistas especulativos mencionados anteriormente. Ahora bien, ¿qué se sigue de esto? Que la realidad ancestral es compatible con el correlacionismo, siempre y cuando se reconozca que la postulación de dicha realidad es parte de la existencia de una naturaleza regida por leyes físicas formuladas por nuestra actual intersubjetividad, evidenciadas en el horizonte de nuestro presente histórico. Desde la fenomenología trascendental, lo máximo que podemos decir es que efectivamente el mundo es un horizonte predado que funge como condición necesaria para la constitución, pero es un mundo que solo se muestra como tal y solo se descubre a partir de la experiencia subjetiva e intersubjetiva. Por ello, la siguiente afirmación de Merleau-Ponty calca perfectamente con Husserl:

> ¿Qué quiere decirse exactamente al afirmar que el mundo existía antes de las conciencias humanas? Se quiere decir, por ejemplo, que la Tierra salió de una nebulosa primitiva en la que las condiciones de vida no estaban aún reunidas. Ahora bien, cada uno de estos vocablos, lo mismo que cada una de las ecuaciones de la física, presupone nuestra experiencia pre-científica del mundo, y esta referencia al mundo vivido contribuye a constituir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está tras de nosotros, en nuestro origen; está ante nosotros, en el mundo cultural[55].

Dicha postura puede tener mayor sentido cuando nos percatamos de que la absolutización de lo ancestral por parte de Meillassoux supone un realismo científico que él ni explicita ni justifica. Desde luego, en filosofía de la ciencia el realismo científico es una postura predominante, pero no es la única ni ha sido inmune a críticas. Por ejemplo, la llamada "inducción pesimista", denominada así a partir de los trabajos de van Fraassen, sostiene que, en la medida en que la historia de la ciencia muestra que teorías antes consideradas verdaderas (la física de Aristóteles, la mecánica clásica de Laplace, la teoría de Newton) fueron luego rechazadas, entonces es razonable inducir que las teorías actuales también resultarán falsas o

[55] Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1993, p. 440.

profundamente corregidas[56]. De ahí concluye que no estamos justificados en creer que muchas de las entidades postuladas por las teorías científicas realmente existan tal como las describen, sino que más bien se debe aceptar que las teorías son solo *empíricamente adecuadas*, "salvando los fenómenos" sin comprometerse con la verdad literal de los enunciados ni absolutizar sus respectivas entidades[57]. Con este ejemplo, por tanto, resalto que la absolutización de lo ancestral por parte de Meillassoux no es obvia.

Para ir terminando, cabría aclarar que la postura de Husserl no implica un idealismo metafísico, toda vez que él niega su suscripción a un idealismo que suprima la diferencia de ser entre la vivencia y el objeto[58]. Por ello, el idealismo trascendental de Husserl no afirma que el mundo trascendente sea una proyección nuestra, pues, de ser así, no sería susceptible de una verificación infinita, no sería siempre horizóntico ni sería experiencialmente inagotable, sino que bastaría con el significado que le damos para que se tornara plenamente claro y adecuado. Por el contrario, la fenomenología tiene el objetivo de aclarar el sentido de nuestra actitud natural; busca legitimar de manera trascendental la existencia del mundo[59]. No obstante, lo que Husserl advierte es que dicha existencia no implica un realismo metafísico que absolutice incondicionalmente el mundo, sino más bien un realismo natural o empírico[60] en el que buena parte de nuestras intuiciones prefilosóficas se mantienen: la trascendencia del mundo, la verificabilidad potencialmente infinita por parte de todos los sujetos posibles, la extensión temporal del mundo hacia el pasado y el futuro, su condición de campo y horizonte de posibilidad. El correlacionismo de Husserl, entonces, preserva un realismo natural sobre el mundo, a la vez que preserva el rigor metodológico de partir constitutivamente de la experiencia. Desde aquí, separar consecuentemente alguno de los tres absolutos (subjetividad, intersubjetividad y mundo) nos lleva a proceder ilegítima

[56] van Fraassen, Bas. *La imagen científica*. Trad. Sergio Martínez. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 1996, pp. 15–20.

[57] *Ibid*., pp. 26–30, 63–80.

[58] Hua III, p. 71, 120; Hua I, p. 113; Hua XXXVI, pp. 70–71.

[59] Hua I, pp. 195–196.

[60] Hua III, 120; Vincini, Silvano. «The Epistemological Contribution of the Transcendental Phenomenology», p. 43; Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*, p. 186.

e ingenuamente, a negar la manifestación y, por tanto, a negar la posibilidad misma de todo sentido.

Conclusión

Para concluir, podemos señalar algunos asuntos. He sostenido que la crítica del problema de la ancestralidad no resulta ser tan letal como pretende serlo. Para ello, primeramente, he expuesto que el correlacionismo constitutivo es una posición filosóficamente consistente que descansa sobre tres absolutos irreductibles —la subjetividad, la intersubjetividad y el mundo—, los cuales se encuentran en una relación de interdependencia estructural que les permite ser originarios simultáneamente y que pueden ser fundamentados a partir del rigor metodológico de la experiencia intencional. Seguidamente, expuse cómo el realismo especulativo, a pesar de su pretensión de alcanzar una realidad absoluta ajena a toda correlación, incurre en posiciones internamente inconsistentes y por principio ilegítimas que socavan su propia viabilidad filosófica. Finalmente, he mostrado que la realidad ancestral no es incompatible con el correlacionismo husserliano, siempre y cuando dicha realidad no se absolutice de modo incondicionado. Al hacerlo, incurrimos en vicios y excesos filosóficos de los que Husserl nos previene, por lo que las críticas de Husserl a la ilegitimidad de tal absolutización, sumadas a las distintas interpretaciones que se pueden hacer de la ciencia y de la realidad ancestral, permiten contrarrestar la particular interpretación que Meillassoux hace de lo ancestral. Así, la posición de Husserl consigue preservar un realismo empírico junto con un idealismo trascendental, dando lugar a un punto medio entre el realismo ingenuo y el idealismo metafísico. Desde luego, queda para futuras investigaciones aclarar los recursos que la fenomenología tiene para dar cuenta de la pre-dación del mundo y de su horizonte ancestral, lo cual puede abordarse desde la generatividad y la pasividad.

Referencias

Arriaga Arroyo, José Pedro. «Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?». *Tópicos*, núm. 71, 2025, pp. 253–288.

Brassier, Ray. *Logiken der Entfremdung*. Berlin: Merve Verlag Gmbh Okt, 2022.

Dreyfus, Hubert. *Ser en el mundo: Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Trads. Francisco Huneeus y Héctor Orrego. Buenos Aires: Editorial Cuatro Vientos, 2003.

Drummond, John J. «Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction». *Research in Phenomenology*, vol. 5, 1975, pp. 47–69.

Drummond, John. «An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema». In: John Drummond (Ed.). *The Phenomenology of the Noema*. New York: Springer Science, 1992.

Drummond, John. «The Doctrine of the Noema and the Theory of Reason». In: Andrea Staiti (Ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 2015.

Drummond, John. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

Džanić, Denis. «The Earth and Pregivenness in Transcendental Phenomenology». *Research in Phenomenology*, num. 50, 2020, pp. 31–52.

Follesdal, Dagfinn. «Husserl's Notion of Noema». *The Journal of Philosophy*, vol. 66, num. 20, 1969, pp. 680–687.

Gorka, Unai y Martínez, Sergio. «Sesión de clausura de "Ideas I" E. Husserl con Agustín Serrano de Haro (Episodio 1)». *Seminario de Introducción a la fenomenología: Ideas I*, 2023.

Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Random House, 2017.

Hirvonen, Irmeli. «Reconciling the Noema Debate». *Axiomathes*, vol 32, Suppl. 3, 2022, pp. 901–929.

Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Ed. Margot Fleischer. *Husserliana* XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. Antonio Zirión Quijano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Valentina Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 2006.

Husserl, Edmund. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Eds. Robin D. Rollinger y Rochus Sowa. *Husserliana* XXXVI. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Ed. Rochus Sowa. *Husserliana* XXXIX. Dordrecht, Springer, 20080

Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio.* Trad. Jas Reuter. Ciudad de México: Unam, 1980.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión Quijano. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas 2*. Trads. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Kern, Iso. «Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl». In: Agustín Serrano de Haro (Ed.). *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1997.

Mazijk, Cindy. «Transcendental Consciousness: Subject, Object, or Neither?». In: Iuliana Apostolescu (Ed.). *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. New York: Springer, 2020.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1993.

Parker, Rodney. *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*. New York: Springer, 2021.

Rutten, Emanuel. «Prison Break? In Defense of Correlationism». *Atlantika*, vol. II, num. 1, 2024, pp. 1–22.

Sartre, Jean-Paul. «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad». In: *El Hombre y las cosas*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

Smith, David Woodruff and McIntyre, Ronald. «Theory of Intentionality». In: J. N. Mohanty and William McKenna (Eds.). *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989.

Sokolowski, Robert. «Husserl and Frege». *The Journal of Philosophy*, vol. 84, num. 10, 1987, pp. 521–528.

Sokolowski, Robert. «Reviewed Work(s): On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism by Roman Ingarden». *The Journal of Philosophy*, vol. 74, num. 3, 1977, pp. 176–180.

Staiti, Andrea (Ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 2015.

Tengelyi, László. «Fenomenología como filosofía primera». *Devenires*, vol. XI, núm. 21, 2010, pp. 115–131.

van Fraassen, Bas. *La imagen científica*. Trad. Sergio Martínez. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

Vincini, Silvano. «The Epistemological Contribution of the Transcendental Phenomenology». *Husserl Studies*, vol. 37, 2021, pp. 39–66.

Walton, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad.* Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015.

Wiltsche, Harald A. «Science, Realism and Correlationism: A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality». *European Journal of Philosophy*, num. 1, 2016, pp. 2–12.

Zahavi, Dan. «Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate». *Inquiry*, vol. 47, num. 1, 2004, pp. 42–66.

Zahavi, Dan. «¿El final de qué? Fenomenología vs. realismo especulativo». Trad. José Luis Romero. *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 18, 2021, pp. 208–236.

Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2017.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology.* Stanford: Stanford University Press, 2003.

Zahavi, Dan. «Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism». *Synthese*, num. 160, 2008, pp. 355–374.

Zhang, Junguo. «Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology». *Human Studies*, num. 44, 2021, pp. 121–138.

Zielke, Dustin. «Towards an Ecstatic Cosmology: Husserl, Speculative Realism, and the Outlines of a New Phenomenological Naturalism». *Cosmos and History*, vol. 18, num. 1, 2022, pp. 277–301.

Este es un artículo Open Access publicado bajo la licencia Creative CommonsAtribuición 4.0 International.(CC-BY 4.0)