

¿EL FINAL DE QUÉ? FENOMENOLOGÍA VS. REALISMO ESPECULATIVO¹

THE END OF WHAT? PHENOMENOLOGY VS. SPECULATIVE REALISM

Dan ZAHAVI

Traducción: José Luis Romero

RESUMEN: La fenomenología ha sido atacada recientemente por los promotores del realismo especulativo. En este artículo presento y analizo estas críticas, y argumento que, o bien son superficiales y simplistas, o bien carecen de novedad.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, realismo especulativo, correlacionismo, idealismo, naturalismo.

ABSTRACT: Phenomenology has recently come under attack from proponents of speculative realism. In this paper, I present and assess the criticism, and argue that it is either superficial and simplistic or lacks novelty.

KEY WORDS: Phenomenology, speculative realism, correlationism, idealism, naturalism.

¹ Zahavi, D. "The end of what? Phenomenology vs. speculative realism". *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), 2016, 289-309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101> Traducción publicada con el permiso del autor y la editorial *Taylor & Francis Ltd.* El traducción de este artículo de Dan Zahavi se realizó con la intención de ser publicada en el anterior número de *Investigaciones Fenomenológicas*, junto al debate allí acontecido entre Graham Harman, Javier San Martín y Noé Expósito. Sin embargo, esto no fue posible debido a los trámites que fue necesario realizar con la editorial de la publicación original para gestionar el permiso de publicación de la traducción. Tras solventar dichos trámites, se publica finalmente en este número de *Investigaciones Fenomenológicas*, pues el texto de Zahavi no solo mantiene su interés en el actual debate entre realismo especulativo y fenomenología, sino que viene a llenar el hueco que su ausencia produjo en el anterior número de esta revista. [Nota del traductor]

El problema de cómo entender y contestar al naturalismo ha preocupado a la fenomenología desde sus inicios. Fue una cuestión central en la discusión de Husserl con el psicologismo en las *Investigaciones lógicas*, en su manifiesto programático *La filosofía como ciencia estricta*, en su última obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y en su conferencia de 1919 *Naturaleza y espíritu*, por mencionar tan solo algunos textos relevantes. También fue prioritario en la primera gran obra de Merleau-Ponty *La estructura del comportamiento*. Más recientemente, el trabajo de Francisco Varela sobre neurofenomenología ha resultado decisivo para reavivar el interés sobre este tema y ha generado un intenso debate sobre si es posible naturalizar la fenomenología (Varela 1996). Un hito importante en este debate fue el texto de referencia *Naturalizing Phenomenology* de 1999, donde Varela y sus tres coeditores argumentaron que para el avance de la ciencia cognitiva resultaba crucial que adaptara algunas de las herramientas metodológicas que fueron desarrolladas por Husserl y Merleau-Ponty (Petitot et al. 1999).

Después de 20 años, el debate prosigue. En varias publicaciones anteriores he defendido que la respuesta a la pregunta sobre si una fenomenología naturalizada es un desiderátum o un error categorial depende en gran medida de cómo se interprete la pregunta, y que urge aclarar qué noción de fenomenología y qué nociones de naturaleza y naturalización se tienen en mente (Zahavi 2004a, 2010a, 2013). Obviamente, aquí el carácter *trascendental* de la fenomenología supone un reto evidente para cualquier matrimonio feliz. Al contrario de lo expresado en algunas propuestas, el principal obstáculo para la reconciliación no es el respaldo clásico de alguna forma de fisicalismo por parte del naturalismo. No es que la cosa mejorase si el naturalismo optara por algún tipo de emergentismo o dualismo de propiedades. Pero el verdadero problema radica en el compromiso del naturalismo con el realismo metafísico y su consideración de la conciencia como un mero objeto del mundo.

Buena parte del debate reciente sobre estos temas ha tenido lugar en la frontera entre la fenomenología, la ciencia cognitiva y la filosofía analítica de la mente. Sin embargo, hace poco ha aparecido un nuevo participante en el debate. Uno que ansía devolver el protagonismo a la naturaleza no humana, cuya relación con el naturalismo es complicada y cuya actitud hacia la fenomenología solo puede describirse como profundamente hostil. Este nuevo participante, llamado *realismo especulativo*, es anunciado (por sus partidarios) como una de las corrientes nuevas más ilusionantes y prometedoras de la filosofía continental.

1. El final de la fenomenología

En un reciente libro titulado *The End of Phenomenology*, Sparrow ofrece una perspectiva general del realismo especulativo y destaca su relación con la fenomenología. La propia explicación que Sparrow da sobre su título es doble. Por un lado, argumenta que auge del realismo especulativo pone fin a la fenomenología. ¿Por qué? Porque el realismo especulativo ofrece lo que la fenomenología siempre prometió pero nunca logró: un apoyo incondicional al realismo (Sparrow 2014, xi). Por otro lado, sin embargo, Sparrow también argumenta que, en realidad, la fenomenología nunca comenzó. Empezó y terminó con Husserl. Y puesto que Husserl, según Sparrow, nunca fue capaz de establecer qué debía llegar a ser la fenomenología, “no está claro que alguna vez haya sido algo en absoluto” (Sparrow 2014, xi). De hecho, podría “decirse que en realidad la fenomenología nunca existió” (Sparrow 2014, 204), ya que ningún partidario de la fenomenología ha sido capaz nunca de “aclarar adecuadamente su método, su alcance y sus compromisos metafísicos” (Sparrow 2014, xiii). Que muchos autodenominados fenomenólogos hayan fracasado en esto tan solo certifica el hecho de que son una especie de muertos vivientes. Sparrow llega incluso a sugerir que la fenomenología es una forma de *filosofía zombie*, “extremadamente activa pero, al mismo tiempo, carente de vitalidad filosófica y metodológicamente hueca” (Sparrow 2014, 187).

La dura retórica de Sparrow recuerda a la obra de Tom Rockmore, a quien Sparrow cita a menudo como fuente de autoridad. En su libro *Kant and Phenomenology*, por ejemplo, Rockmore sostiene que Husserl nunca logró aclarar con precisión lo que quería decir con fenomenología; que fue incapaz de aclarar su concepción básica sobre la relación entre fenomenología y epistemología; que fracasó repetidamente al abordar sus propias preguntas y con frecuencia solo oscureció los temas tratados. De este modo, para Rockmore, la metodología de Husserl permaneció básicamente confusa, al igual que la mayoría de sus conceptos nucleares, incluidas nociones tales como intuición, esencia, representación, constitución, *noesis*, *noema* y reducción fenomenológica (Rockmore 2011, 116, 127, 131, etc.).

La interpretación de Sparrow es tan tendenciosa como la de Rockmore.² Por elegir solo un ejemplo entre muchos, consideremos la declaración de Sparrow según la cual Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*, “afirma que sí, que la fenomenología es imposible” (Sparrow 2014, 48). ¿Cómo llega Sparrow a semejante conclusión? En su prefacio a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty caracteriza la fenomenología como una perpetua (auto)reflexión crítica. La fenomenología no debería dar nada por supuesto, y mucho menos a sí misma. Ella es, por decirlo de otro modo, una meditación constante (Merleau-Ponty 2012: lxxxv). La tesis de Merleau-Ponty es que la fenomenología siempre está gestándose, pero Sparrow equipara esta actitud antidogmática con la tesis de que la fenomenología nunca puede comenzar. Además, Sparrow también menciona la famosa afirmación de Merleau-Ponty de que “la lección más importante de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (2012: lxxvii) y la interpreta equivalente a afirmar que la reducción es un paso metodológico que no se puede ejecutar (Sparrow 2014, 48). Si la reducción es crucial para la fenomenología, como algunos insisten, esto demostraría de nuevo que la fenomenología es imposible. Sin embargo, una mayor fidelidad al texto muestra que esto no es lo que Merleau-Ponty está diciendo. La reducción es una forma de movimiento reflexivo (véase Zahavi 2015), y la tesis de Merleau-Ponty es más bien que nosotros, como criaturas finitas, somos incapaces de efectuar una reflexión absoluta, que pueda cortar completamente los vínculos de nuestra vida intramundana y que nos permita contemplarla desde una perspectiva deslocalizada, con una visión desde ningún lugar. Incluso la reflexión más radical está ligada y depende de la vida irreflexiva que, como señala Merleau-Ponty, sigue siendo su situación inicial, constante y final (Merleau-Ponty 2012, lxxviii). Decir que la reducción no puede completarse no es decir que no puede ejecutarse. Al fin y al cabo, solo distanciándonos de nuestra vida intramundana, aunque sea levemente, podemos describirla. Es solo aflojando ligeramente los hilos intencionales que nos conectan con el mundo como podemos hacerlos visibles (Merleau-Ponty 2012: lxxxvii). Pero este es un proceso que debe realizarse repetidamente, en vez de completarse de una vez para siempre. En ese sentido, los comentarios de Merleau-Ponty sobre el carácter inacabado de la fenomenología y sobre la incompletitud de la reducción son dos maneras de indicar el mismo asunto. Nada de esto implica

² Una de las afirmaciones de Rockmore es que se podría rechazar el repetido mito de que Husserl es el fundador de la fenomenología y, en su lugar, acreditar a Kant como el verdadero primer fenomenólogo (Rockmore 2011, 8). De hecho, Rockmore cuestiona incluso si Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty merecen ser clasificados como fenomenólogos (Rockmore 2011, 210). Para una reseña crítica del libro de Rockmore, Cf. Zahavi 2012a.

que Merleau-Ponty afirme que la fenomenología o la reducción sean imposibles, y por supuesto, esto es también por lo que puede insistir en que el análisis de Heidegger sobre el ser-en-el-mundo presupone la reducción (Merleau-Ponty 2012: lxxviii).

Dejando aparte la malinterpretación de Merleau-Ponty por parte de Sparrow, su crítica principal está claramente dirigida hacia lo que considera que son las ambigüedades del método fenomenológico. Según Sparrow, la incapacidad de Husserl para establecer una explicación definitiva de su propio método, el hecho de no habernos legado nunca algo similar a las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, constituye un defecto y un déficit fatales, pues implica que no está nada claro cómo se supone que debe realizarse la fenomenología (Sparrow 2014, 5-6). Y el hecho de que los fenomenólogos posteriores se hayan rebelado contra las prescripciones metodológicas de Husserl solo empeora aún más las cosas. Para Sparrow no existe ningún consenso ni ningún criterio que permita diferenciar lo que es fenomenológico de lo que no lo es (Sparrow 2014, 3-4, 10).³

En este punto, Sparrow comienza a vacilar entre tres posturas diferentes. La primera es la recién mencionada, a saber, que la fenomenología no tiene método

³ En anteriores ocasiones he defendido la coherencia de la fenomenología trascendental de Husserl (Cf. Zahavi 1996, 2003, 2010b), así como también he argumentado que hay una serie de preocupaciones generales y temas comunes que unifican a los principales autores de la fenomenología clásica (Zahavi 2007, 2008). No voy a repetir aquí esos argumentos. Cuando se discute el asunto de si una tradición filosófica está suficientemente unificada para considerarse como tradición, quizá sea imprudente adoptar criterios tan rígidos que finalmente arriesgan la existencia de casi cualquier tradición filosófica. Si se aceptara el enfoque de Sparrow, es difícil ver cómo podrían sobrevivir la teoría crítica, la hermenéutica, el pragmatismo o la filosofía analítica. De hecho, si el consenso sobre un conjunto fijo de herramientas metodológicas es una condición necesaria para la existencia de un programa de investigación, entonces difícilmente existiría alguno. Una observación similar vale también para el caso de los autores individuales. Es difícil señalar a cualquier pensador influyente en la historia de la filosofía cuyo trabajo no haya dado lugar a desacuerdos académicos e interpretaciones conflictivas. Un purista podría insistir en que semejante desacuerdo revela simplemente que los pensamientos del filósofo en cuestión son más bien confusos y poco claros, y que por consiguiente deben ser rechazados. Una perspectiva más sensata y contrastada diría que cualquier obra filosófica que merezca la pena ser debatida décadas y siglos después tiene tal alcance y profundidad que permite interpretaciones contrapuestas, y que el permanente compromiso crítico con la tradición es parte de aquello en lo que consiste la filosofía. Sin embargo, si se es tan imprudente como para elegir la primera opción, entonces debería ser obvio que no pueden señalarse y condenarse solo unos pocos autores, sino que se debería al menos ser coherente y, por lo tanto, rechazar el lote completo: Platón, Aristóteles, Agustín, Aquino, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Nietzsche, etc.

ni identidad estables. La segunda es que, en realidad, la fenomenología está unificada por su compromiso con el método trascendental: tal como él mismo escribe, "para que una descripción, estudio o conclusión filosófica cuente como fenomenológica -es decir, para identificarla como diferente de la descripción cotidiana, el estudio empírico o la metafísica especulativa- esa descripción debe tener lugar desde el interior de alguna forma de reducción metodológica que desplace el foco de la descripción al nivel trascendental o, al menos, cuasi-trascendental" (Sparrow 2014, 14). Sin embargo, según Sparrow, el precio de este compromiso trascendental metodológicamente unificador es demasiado alto: implica que la fenomenología debe prohibir y abandonar la metafísica. Pero si esto es así, entonces la fenomenología no puede ofrecer o proporcionar una defensa del auténtico realismo metafísico, o como dice Sparrow: "cuando este libro proclama el final de la fenomenología, significa que la fenomenología *como método para los realistas* se encuentra agotada" (Sparrow 2014, 13).

Tras haber argumentado ampliamente que la ejecución de la epojé y la reducción trascendental impiden a la fenomenología emitir juicios sobre la existencia de las cosas, razón por la que la fenomenología debe permanecer metafísicamente neutra o agnóstica, Sparrow da su último paso y afirma que la fenomenología no puede permanecer neutra, sino que en última instancia debe alinearse con una forma de antirrealismo o idealismo (Sparrow 2014, 26). No está claro cómo Sparrow puede reconciliar la afirmación de que la fenomenología no tiene método, la de que tiene un método trascendental que imposibilita los compromisos metafísicos y la de que su método la compromete con el idealismo, pero, dadas sus tácticas interpretativas generales, no puede sorprender que culpe de la incoherencia a los fenomenólogos en vez de a su propia interpretación (véase Sparrow 2014, 31, 80).

No quisiera dedicar más tiempo a la interpretación y a las acusaciones de Sparrow. Su conclusión y objeción principal es que la fenomenología no puede dar lugar al realismo metafísico. A pesar de su promesa de volver a las "cosas mismas", nos mantiene atados a lo fenoménico. En ese sentido, la fenomenología permanece vinculada con una forma de kantismo, en vez de proporcionar una auténtica alternativa realista (Sparrow 2014, 1). Si queremos superar la "sombra de Kant" no deberíamos acudir a la fenomenología, sino al realismo especulativo, pues sólo "el realismo especulativo nos devuelve a lo real sin condiciones y sin tergiversar el significado del realismo" (Sparrow 2014, xii).

2. Realismo especulativo

¿Qué es el realismo especulativo? El nombre deriva de un congreso celebrado en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres en abril de 2007. El congreso contó con las intervenciones de Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman y Quentin Meillassoux (Brassier et al. 2007). Como en seguida se evidenció, estos cuatro protagonistas diferían de manera muy significativa respecto de sus respectivas propuestas positivas. Sus progenitores filosóficos incluían autores tan diversos como Whitehead, Latour, Heidegger, Churchland, Metzinger, Sellars, Nietzsche, Levinas, Badiou y Schelling. Pero estaban unidos por aquello a lo que se oponían. Todos tenían un enemigo común: el *correlacionismo*.

El correlacionismo es la perspectiva según la cual la subjetividad y la objetividad no pueden ser entendidas o analizadas por separado, porque ambas se encuentran ya siempre entrelazadas o relacionadas internamente. Es la tesis según la cual solo tenemos acceso a la correlación entre el pensamiento (teoría) y el ser (realidad) y nunca solo a uno de los dos de forma aislada o independiente del otro. Desde este enfoque, el pensamiento no puede salir de sí mismo para comparar el mundo tal como es "en sí mismo" con el mundo tal como es "para nosotros". De hecho, no podemos pensar ni captar el "en sí mismo" separado de su relación con el sujeto, ni tampoco podemos captar nunca un sujeto que no esté siempre ya relacionado con un objeto.⁴

⁴ Aunque suele atribuirse la acuñación del término a Meillassoux (2008, 5), el "correlacionismo" se utilizó y definió en realidad mucho antes. Aquí tenemos a Beck en 1928: "Korrelativismus' soll hier als Terminus dienen zur Bezeichnung eines von Husserl und Dilthey erarbeiteten Standpunktes, der die alten Disjunktionen Idealismus oder Realismus, Subjektivismus oder Objektivismus, Immanenzphilosophie und Phänomenalismus oder Realphilosophie überwunden hat zugunsten der These: Weder existiert eine Welt an sich, unabhängig von einem Bewußtsein von ihr, noch existiert bloß ein Bewußtsein, resp. Bewußtseinssubjekt und nur als des Bewußtseins, resp. Subjekts bloßer Modus (Erlebnis, Funktion oder Inhalt) die Welt. Und: weder erkennen wir die Welt, wie sie an sich, d. i. unabhängig von unserem Bewußtsein ist, noch erkennen wir bloß eine Scheinwelt, jenseits derer die eigentliche, wahre Welt an sich existierte. Die korrelativistische Gegenthese lautet positiv: Bewußtsein und Welt, Subjekt und Objekt, Ich und Welt stehen selbst in einem derartigen korrelativen, d. i. sich gegenseitig bedingenden Seinszusammenhang, daß obige Disjunktionen überhaupt keinen Sinn haben" [El "correlativismo" debe ser usado aquí como un término referido a un punto de vista elaborado por Husserl y Dilthey, según el cual las antiguas discusiones sobre idealismo o realismo, subjetivismo u objetivismo, filosofía de la inmanencia y fenomenalismo o filosofía realista han sido superadas en favor de la tesis que afirma que no existe un mundo en sí mismo, independiente de la conciencia, ni existe únicamente una conciencia independiente del mundo, un sujeto de la conciencia como pura experiencia, función o contenido. Y

Supuestamente, fue Kant quien introdujo este tipo de filosofía.⁵ Antes de Kant, una de las principales tareas de la filosofía era comprender el universo, mientras que, desde Kant, su principal enfoque y ubicación ha sido el círculo correlacionista. En lugar de ocuparse abiertamente de la metafísica, el esfuerzo se ha dedicado en cambio a investigaciones sobre las correlaciones intencionales, los juegos de lenguaje, los esquemas conceptuales y los discursos.

Los realistas especulativos son inequívocos en su crítica hacia este desarrollo, al que describen como la "catástrofe kantiana" (Meillassoux 2008: 124) que constantemente ha "envenenado la filosofía" (Badiou 2009, 535). Su hostilidad hacia la fenomenología se explica en parte por el hecho de que es en gran medida una tradición "que rezuma la putrefacción de Kant" (Bogost 2012, 4). Que la fenomenología es, en efecto, una forma de correlacionismo es algo fácil de ilustrar:

El primer avance de este a priori universal de la correlación entre el objeto experimentado y las formas de donación (que ocurrió mientras trabajaba en mis *Investigaciones lógicas* alrededor de 1898) me afectó tan profundamente que todo el trabajo de mi vida posterior ha estado dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este a priori de la correlación (Husserl 1970, 166).

La genuina epojé trascendental posibilita la "reducción trascendental": el descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre el mundo y la conciencia del mundo (Husserl 1970, 151).

No hay que dejarse engañar hablando de la cosa física como trascendiendo a la conciencia o como "existente en sí misma". [...] *Un objeto que*

tampoco reconocemos el mundo como es en sí mismo, independiente de la conciencia, ni reconocemos meramente un mundo aparente, más allá del cual el verdadero mundo en sí mismo existe. La antítesis correlacionista es positiva: la conciencia y el mundo, sujeto y objeto, el yo y el mundo permanecen en una correlación de este tipo, es decir, se condicionan mutuamente, de modo que las discusiones arriba mencionadas no tienen ningún sentido.] (Beck 1928, 611). Debo a Genki Uemura esta referencia.

⁵ Por supuesto, el hecho de que Kant mantuviera la idea de la cosa-en-sí era una afrenta para los idealistas alemanes, que lo veían como una expresión de la incapacidad de Kant para cumplir su propio proyecto revolucionario. Mientras que Kant afirmaría que las cosas fuera de la correlación no son nada para nosotros, Hegel rebajaría el "nada para nosotros" a un "nada en absoluto" (Braver 2007, 81). Sin embargo, es discutible si la perspectiva de Kant lo compromete con una teoría de dos mundos. Para un rechazo reciente de esta tesis, véase Allais 2004.

existe en sí mismo no es nunca uno con el que la conciencia o el ego vinculado a la conciencia no tenga nada que ver (Husserl 1982, 106).

El mundo existe -es decir, es- sólo si existe el Dasein, sólo si hay Dasein. Sólo si el mundo está ahí, si el Dasein existe como ser-en-el-mundo, hay comprensión del ser, y sólo si existe esta comprensión se revelan los seres intramundanos como existentes y útiles. La comprensión del mundo como comprensión del Dasein es autocomprensión. El sí mismo y el mundo se copertenecen en una única entidad, el Dasein. El sí mismo y el mundo no son dos seres, como sujeto y objeto, o como yo y tú, sino que el sí mismo y el mundo son la determinación básica del propio Dasein en la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo (Heidegger 1982: 297).

El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es nada más que un proyecto del mundo; y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-en-el-mundo y el mundo permanece 'subjetivo', pues su textura y sus articulaciones están esbozadas por el movimiento de trascendencia del sujeto (Merleau-Ponty 2012: 454).

El realista especulativo, por el contrario, insiste en que "el mundo en sí mismo -el mundo tal como existe independiente de nosotros- no puede estar limitado o condicionado de ningún modo por la cuestión de nuestro *acceso* a él" (Shaviri 2011, 2). Su objetivo es salir del círculo correlacionista y alcanzar de nuevo "el gran *exterior*, al afuera *absoluto* de los pensadores precríticos: ese afuera que no era relativo a nosotros [...] existiendo en sí mismo con independencia de si lo pensamos o no" (Meillassoux 2008, 7).

Kant advirtió que no debemos "nunca aventurarnos con la razón especulativa más allá de los límites de la experiencia" (Kant 1998, B xxiv). Los realistas especulativos, por el contrario, nos instan a hacer exactamente eso: "Pese a Kant, *debemos* pensar fuera de nuestro propio pensamiento; y debemos concebir positivamente la existencia de cosas fuera de nuestras propias concepciones de ellas" (Shaviri 2011: 2). De hecho, desde la perspectiva de Sparrow, sólo el realismo especulativo ofrece "el tipo de especulación necesaria para fundamentar el realismo en una argumentación filosófica" (Sparrow 2014, 22). Aunque Sparrow no explica por qué sólo la especulación debería ser capaz de fundamentar filosóficamente el realismo, sigamos su sugerencia y veamos a dónde nos conducen esas especulaciones.

Según Graham Harman, la única manera de invertir el *duopolio humano-mundo* de Kant y el sesgo antropocéntrico de la fenomenología es optando por la igualdad. La relación humano-mundo es sólo un caso especial de la relación entre dos entidades cualesquiera, o como dicen Harman y Bogost:

Todas las relaciones en el cosmos, ya sea el vínculo perceptivo entre los humanos y el mundo, el efecto corrosivo del ácido sobre la piedra caliza, o una pelea a tortazos entre orangutanes en Borneo, tienen precisamente el mismo fundamento filosófico (Harman 2005, 75).

No hay razón para pensar que el enredo en el que se encuentra un fideo sea menos complejo que el del humano que lo moldea, lo hierve, lo vende, lo consume o lo digiere (Bogost 2012, 30).

A primera vista, la afirmación de que las relaciones causales entre objetos no humanos no son de tipo diferente a las relaciones sujeto-objeto (Harman 2011, 198) suena bastante familiar. Recuerda mucho a los diversos intentos reduccionistas de naturalizar la intencionalidad, esto es, los intentos de explicar la intencionalidad en términos de mecanismos no intencionales. Pero las apariencias son (en este caso) engañosas. Cuando se insiste en la igualdad, el objetivo no es reducir la mente (y su relación cognitiva y afectiva con el mundo) a una mecánica sin sentido. No; si acaso el objetivo parece ser el inverso, es decir, reconocer finalmente que todos los objetos, incluidas las chimeneas, las cortadoras de césped o las lonchas de cerdo en descomposición, poseen su propia infinitud interior (Morton 2012, 132). De hecho, como insiste Harman, la verdadera debilidad de la fenomenología ha sido precisamente su incapacidad para captar el "'yo' de los veleros y las lunas" (2005, 104). La fenomenología ha sido demasiado restrictiva y no ha logrado reconocer que es perfectamente apropiado preguntarse "¿Cómo es ser una computadora, un microprocesador o un cable plano? [...] ¿Qué es lo que *experimentan*? ¿Cuál es su fenomenología propia? En resumen, ¿cómo es ser una cosa?" (Bogost 2012, 9-10).

El pampsiquismo o (como Harman prefiere llamarlo) polipsiquismo surge, a su juicio, "directamente del rechazo de la Revolución Kantiana" (Harman 2011: 170). Podríamos preguntarnos hasta qué punto ese vínculo es directo y necesario. Sin embargo, al considerarlo más detenidamente, también podríamos preguntarnos si semejante jugada realmente socava el correlacionismo, o si más bien lo apoya y lo amplía. Esas preocupaciones también parecen haber preocupado a Harman, pues en otras publicaciones ha defendido que el pampsiquismo y la

excepcionalidad humana comparten un rasgo común: la idea de que la psique es uno de los elementos clave del universo (Harman 2005: 220). Este es el supuesto fundamental que debe ser rechazado. En realidad, puede haber diferencias entre los humanos y los minerales, pero también hay diferencias entre el zumbido de un refrigerador y un cubo de pintura amarilla y, en última instancia, simplemente tenemos que afrontar el hecho de que la conciencia es tan solo un tipo de objeto entre muchos otros. No hay razón para priorizarla. Si algo debe ser priorizado, es la *sinceridad*. Como escribe Harman, "las rocas y el polvo deben ser por completo tan sinceros como los humanos, los loros o las orcas" (Harman 2005: 220). Sin duda, a estas alturas algunos lectores estarán perplejos. Pero aún nos aguarda más perplejidad. Como Harman también afirma, "la única misión de la filosofía es el *realismo raro*. La filosofía debe ser realista porque su mandato es desentrañar la estructura del mundo en sí mismo; debe ser rara porque la realidad es rara" (Harman 2008: 334). De hecho, una razón para estar insatisfecho con Husserl es que "no es raro ni realista, e incluso parece lo contrario: un 'anti-realista no raro'" (Harman 2008: 348).⁶

A pesar de su crítica al subjetivismo correlacionista, Harman no es amigo del objetivismo naturalista. De hecho, a su juicio, el naturalismo científico es en sí mismo una forma de correlacionismo. No es más que otro intento de constreñir y conformar la realidad a nuestra mentalidad (hoy científica): "La cosa retratada

⁶ Algunas de las ideas de Harman recuerdan a las que encontramos en otros lugares, y concretamente en la fenomenología. Por ejemplo, observemos la afirmación de Merleau-Ponty de que el idealismo y el constructivismo privan al mundo de su trascendencia. Si estas posturas fueran ciertas, si el mundo fuera realmente un mero producto de nuestra constitución, el mundo aparecería con total transparencia, sólo tendría el significado que le hubiéramos asignado, y no tendría aspectos ocultos. En realidad, sin embargo, el mundo es una fuente de riqueza infinita, es un misterio y un regalo (Merleau-Ponty 2012: lxxv, lxxxv). Consideremos también la afirmación de Levinas de que la intencionalidad del objeto no puede ofrecernos un encuentro con la verdadera alteridad. Cuando analizo o utilizo objetos estoy constantemente transformando lo extraño y diferente en lo familiar e igual, haciendo que pierda su extrañeza o novedad. Esta es también la razón por la que, según Levinas, la fenomenología husserliana no puede acoger y hacer justicia a la trascendencia del otro. El otro es exactamente lo que no puede ser conceptualizado o categorizado. Cualquier intento de captar o conocer al otro necesariamente domestica y distorsiona lo que en última instancia es una exterioridad inefable e intotalizable (Levinas 1972). Es discutible si la crítica de Merleau-Ponty al idealismo es una crítica al idealismo husserliano, o si se dirige más bien a Kant y a los neokantianos franceses como Brunschvicg. También es discutible si la crítica de Levinas a Husserl está justificada (Cf. Overgaard 2003). En cualquier caso, sin embargo, es importante darse cuenta de que la crítica en cuestión es una crítica interna, una crítica anticipada y desarrollada dentro de la fenomenología.

por las ciencias naturales es la cosa hecha dependiente de nuestro conocimiento, y no la cosa en su realidad indómita y subterránea" (Harman 2011: 80). Pero si la ciencia no muestra o revela los objetos independientes e incorrelacionados de la mente, ¿cómo podemos entonces tener acceso o conocimiento sobre ellos? No lo hacemos. Sólo podemos conocer la apariencia de la cosa y nunca su verdadero ser. Según Harman, los objetos reales, las cosas en sí mismas, permanecen inaccesibles para siempre. Como enfatiza polémicamente contra Heidegger: "Usar un martillo y mirarlo fija y explícitamente son sendas distorsiones de la realidad propia de ese martillo, que sólo trata de ser él mismo, liberado en el mundo como un animal salvaje" (Harman 2005: 74). Es importante señalar que esta inaccesibilidad al en-sí-mismo de las cosas no es debida a ningún déficit o incapacidad cognoscitiva específica del ser humano, pues Harman también considera que los objetos están ocultos y son inaccesibles unos a otros. El viento que sopla sobre el plátano, el granizo que golpea la tienda, la roca que choca contra la ventana, la llama que consume el algodón: en cada caso, los objetos retroceden y se apartan unos de otros (Harman 2005: 19). Todo está aislado de todo lo demás; nada está jamás en contacto directo con nada más. Este principio rige no sólo en el nivel interobjetivo, sino también incluso en el nivel intraobjetivo: un objeto también se aparta y no tiene contacto directo con sus partes constituyentes (Harman 2005: 94, 172).

Harman critica la fenomenología por su supuesto antirrealismo y argumenta que nos encadena a lo fenoménico. Con independencia del mérito de esta crítica, en realidad esta parece ser una descripción bastante adecuada de su propia posición. El ferviente apoyo de Harman al realismo va de la mano de un escepticismo global radical que hace que la realidad nos resulte siempre inaccesible. Un hecho que, sin embargo, no le ha impedido realizar diversas afirmaciones sobre la estructura y naturaleza de ese reino inaccesible.

No obstante, no todos los realistas especulativos comparten el escepticismo de Harman. Algunos de ellos tienen una visión mucho más positiva de la ciencia. En *Después de la finitud*, por ejemplo, Meillassoux argumenta que la fenomenología, debido a su compromiso con el correlacionismo, es incapaz de aceptar la verdad literal de las afirmaciones científicas sobre los eventos previos a la aparición de la conciencia. Cuando confronta a una afirmación como "La conformación de la Tierra aconteció hace 4.560 millones de años", la fenomenología se ve obligada a adoptar un doble nivel de análisis. Tiene que insistir en la diferencia entre el significado inmediato y realista del enunciado y una interpretación más profunda y trascendental del mismo. Puede aceptar la verdad

del enunciado, pero sólo sumando el anexo de que es verdadero "para nosotros". Meillassoux piensa que este procedimiento resulta inaceptable y lo considera peligrosamente próximo a la posición de los creacionistas (Meillassoux 2008, 18, Cf. Brassier 2007, 62). Insiste en que la fidelidad a la ciencia exige que tomemos los enunciados científicos en sentido literal y que rechacemos el correlacionismo. No es posible ninguna conciliación. O los enunciados científicos tienen un sentido realista literal, y solo realista, o no tienen ningún sentido en absoluto (Meillassoux 2008: 17).⁷ Dicho de otro modo, la ciencia nos proporciona acceso a una realidad que no puede ser limitada o atrapada por ningún marco correlacionista. Más concretamente, Meillassoux suscribe una especie de racionalismo cartesiano y rehabilita la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Las primeras son características matemáticamente cognoscibles de las cosas en sí mismas. Por consiguiente, las matemáticas son capaces de describir un mundo donde la humanidad está ausente; pueden describir el gran exterior; pueden darnos un conocimiento absoluto deslocalizado con una visión desde ningún lugar (Meillassoux 2008: 26). Sin embargo, en el recorrido de su argumentación, Meillassoux también defiende la tesis de que todo es sin razón y, por lo tanto, también capaz de cambiar sin razón. Meillassoux considera esta ausencia última de la razón como una propiedad ontológica absoluta (2008: 53), y la describe como "una forma extrema de caos, un hiper-caos, para el cual nada es o pareciera ser imposible, ni siquiera lo impensable" (2008: 64). Como él mismo admite, es todo un reto reconciliar esta tesis, que sostiene que las leyes de la naturaleza pueden cambiar de cualquier manera y en cualquier momento sin razón alguna (2008: 83), con la pretensión de asegurar el discurso científico y la idea de que la ciencia matemática puede describir el en-sí-mismo y posibilitar el conocimiento de lo ancestral (2008: 65).

En la obra de Brassier puede encontrarse una forma aún más extrema de cientificismo anticorrelacionista. A su juicio, el objetivo final y verdadera culminación

⁷ Pese a que simpatiza con la crítica de Meillassoux al correlacionismo, Brassier ha argumentado que el énfasis de aquella en la ancestralidad y en los archifósiles (materiales que indican la existencia de eventos anteriores a la vida terrestre) resulta desafortunado. "Insistir en que es sólo la dimensión ancestral lo que trasciende la constitución correlacional implica que la emergencia de la conciencia marca una especie de ruptura ontológica fundamental, destruyendo la autonomía y consistencia de la realidad, de manera que, una vez que la conciencia aparece en escena, ya nada puede alcanzar una existencia independiente nunca más. El peligro es que, al privilegiar el archifósil como único paradigma de la realidad independiente de la mente, Meillassoux está cediendo demasiado terreno al correlacionismo que desea destruir" (Brassier 2007, 60).

del proyecto de la Ilustración es la demolición radical de la imagen manifiesta (Brassier 2007, 26). Por consiguiente, Brassier elogia la crítica eliminativista de Churchland a la psicología popular, y considera el realismo especulativo como la radicalización metafísica del eliminativismo (Brassier 2007, 31); una radicalización que, en última instancia, conduce al nihilismo:

El nihilismo es el corolario inevitable de la convicción realista de que existe una realidad independiente de la mente, la cual, pese a las presunciones del narcisismo humano, es indiferente a nuestra existencia e inconsciente respecto de los "valores" y "significados" con los que la encubrimos para hacerla más acogedora (Brassier 2007, xi).

El mundo tal como es en sí mismo está intrínsecamente despojado de inteligibilidad y significado. Comprender esto, comprender la ausencia de sentido y de propósito de todo, es un indicio de madurez intelectual (Brassier 2007, xi, 238). Esta comprensión también afecta a nuestra estimación del valor del pensamiento filosófico. Tal como Brassier concluye *Nihil desencadenado*: "La filosofía no es ni un instrumento de afirmación ni una fuente de justificación, sino más bien el órgano de la extinción" (Brassier 2007: 239). Resulta inevitable preguntarse cómo un veredicto semejante afecta a la evaluación de la propia filosofía de Brassier, del mismo modo que cabría preguntarse si se puede celebrar de forma congruente la virtud de la madurez intelectual a la vez que se niega la realidad del sentido, el significado, la inteligibilidad y el propósito.

3. Formas de realismo

¿Hasta qué punto es letal esta crítica a la fenomenología? ¿Hasta qué punto constituye una amenaza? Volvamos un momento a Harman para considerar otra afirmación suya:

Hemos visto que uno de los peores efectos de la fenomenología fue cimentar la noción de que la disputa entre el realismo y el anti-realismo es un "pseudo-problema". Dado que la intencionalidad siempre se dirige hacia algo fuera de sí misma, percibiendo u odiando algún objeto, la fenomenología presuntamente nos brinda todo el realismo necesario, y sin caer en el realismo 'ingenuo' que postula entidades más allá de toda percepción posible. El problema es que los objetos de la intencionalidad no son reales

en modo alguno, como prueba el hecho de que odiamos, amamos o tememos muchas cosas que resultan no existir en lo más mínimo. Al restringirse a los objetos sensuales y no dejar espacio para los reales, la fenomenología es idealista hasta la médula, y no puede escamotearse descartando como "pseudoproblema" una dificultad que resulta amenazadora para sus propias ideas sobre el mundo (Harman 2011, 197).

Esta crítica no es convincente. Es un obvio *non sequitur* argumentar que, como algunos objetos de la intencionalidad son inexistentes, todos los objetos de la intencionalidad son inexistentes (o irreales). Es más, ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl rechazó toda distinción simple entre objetos intencionales (que Harman denomina objetos sensuales) y objetos reales, y argumentó que

el objeto intencional de una presentación es lo mismo que su objeto real, y en ocasiones que su objeto externo, y resulta absurdo distinguir entre ellos. El objeto trascendente no sería el objeto de esta presentación si no fuera su objeto intencional. Esto es claramente una mera proposición analítica. El objeto de la presentación, de la "intención", es y significa lo que se presenta, el objeto intencional (Husserl 2001, 127).

Esto no quiere decir que todos los objetos intencionales sean reales, sino sólo que, si el objeto intencional realmente existe, entonces es este objeto real, y ningún otro, el que es nuestro objeto intencional. En otras palabras, para Husserl la distinción que hay que mantener no es la que hay entre el objeto intencional y el objeto real, sino la que hay entre el objeto meramente intencional, y el objeto real e intencional:

"El objeto es meramente intencional", por supuesto, no significa que exista -salvo solo en una intención, de la cual es una parte real (*reelles*)- o que exista alguna sombra suya. Significa más bien que la intención, la referencia a un objeto cualificado como tal, existe, pero no que el objeto exista. Si el objeto intencional existe, entonces la intención, la referencia, no existe sola, sino que la cosa referida existe también (Husserl 2001, 127).

¿Qué ocurre entonces con la afirmación de Harman de que la pretensión recurrente de la fenomenología de descartar la disputa entre el realismo y el antirrealismo como un pseudoproblema es deshonesto porque la fenomenología es idealista hasta la médula? Esta afirmación no es solo completamente discutible, sino que también es incorrecta históricamente. Aunque es cierto que

algunos fenomenólogos han planteado que hay que mantenerse al margen de la polémica entre realismo y antirrealismo (idealismo), en verdad esta no es una posición compartida por todos. Husserl expresó a menudo su compromiso con una forma de idealismo, pero la naturaleza y el carácter precisos de este idealismo siguen siendo controvertidos. En la literatura académica se debate si equivale a un idealismo metafísico o si es compatible con una forma de realismo (Zahavi 2008, 2010b). Sin embargo, lo más importante es que muchos de los primeros fenomenólogos (incluidos miembros de los círculos de fenomenología de Munich y Gotinga, esto es, autores como Reinach, Pfänder, Scheler, Stein, Geiger, Hildebrand e Ingarden) eran realistas convencidos que estaban bastante decepcionados por lo que interpretaron como el giro de Husserl hacia el idealismo trascendental. Consideraban este giro como una traición a la orientación realista de la fenomenología, y se veían claramente a sí mismos como defensores del realismo (Smith 1997). Por último, para mostrar un ejemplo más, los realistas especulativos suelen presentar a Heidegger como un idealista y correlacionista aún más fiero que Husserl (Cf. Sparrow 2014, 36). Sin embargo, esta representación de ningún modo es aceptada unívocamente por los estudiosos de Heidegger. Muchos lo ven como un realista (Dreyfus & Spinoza 1999, Carman 2003). Incluso hay quienes lo interpretan como un realista científico (Glazebrook 2001). Recientemente, incluso Husserl ha sido interpretado en términos similares. En su libro *Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*, publicado en 2014, Hardy defiende la tesis de que el idealismo trascendental de Husserl y sus afirmaciones sobre la dependencia de los objetos físicos respecto de la conciencia deben entenderse dentro de un contexto de justificación teórica y son totalmente compatibles con el realismo científico (Hardy 2014, 201).

En síntesis, la cuestión es mucho más compleja de lo que sugieren los críticos especulativos y, en última instancia, cabe preguntarse si en verdad son intérpretes fiables y conocedores de la tradición que están criticando.⁸

Pero volvamos al tema principal, la crítica del correlacionismo y la articulación y defensa de un realismo robusto. Ciertamente, los realistas especulativos tienen razón en su evaluación de cuán extendido está el correlacionismo. En efecto, el correlacionismo ha sido "la *doxa* reinante de la filosofía post-metafísica" (Brassier 2007, 50), y aunque Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la*

⁸ Para un análisis profundo y crítico de la interpretación de Harman sobre Heidegger, véase Wolfendale 2014. Para una lectura crítica y mucho mejor informada sobre Husserl, aunque a mi juicio todavía demasiado rígida, véase Sebold 2014.

fenomenología trascendental afirma haber sido el primero en investigar filosóficamente la correlación (Husserl 1970, 165), el correlacionismo no puede ser despachado como una idiosincrasia husserliana. Para ilustrar su presencia también en la reciente filosofía analítica, tomemos el caso de Putnam.⁹

Putnam es conocido como un crítico (ocasional) del *realismo metafísico*, y en cierto momento concibió su propia alternativa -que a su vez calificó como "realismo interno", "realismo natural", "realismo pragmático" o "realismo del sentido común"- como un intento de encontrar una tercera vía más allá del realismo clásico y el idealismo subjetivo, y entre "la metafísica reaccionaria y el relativismo irresponsable" (Putnam 1999, 5).

Según el realismo metafísico, hay que distinguir claramente entre las propiedades que las cosas tienen "en sí mismas" y las propiedades que son "proyectadas por nosotros" (Putnam 1990, 13). Puede ilustrarse esta forma de pensar mediante la siguiente metáfora: mientras que la realidad tal como es en sí misma, independientemente de nosotros, puede compararse con una masa, nuestra aportación conceptual puede ser comparada con la forma de un molde cortador de galletas. El mundo en sí mismo es fijo y estable, pero podemos conceptualizarlo de diferentes maneras. Sin embargo, tal como insiste Putnam, esta idea adolece de una ingenuidad intolerable:

Lo que la metáfora del molde cortador de galletas intenta preservar es la idea ingenua de que al menos una Categoría -la antigua categoría de Objeto o Sustancia- permite una interpretación absoluta. La alternativa a esta idea no es la tesis de que, de algún modo inconcebible, todo es *solo* lenguaje. Podemos y debemos insistir que algunos hechos están ahí para ser descubiertos y no promulgados por nosotros. Pero esto es algo que debe decirse cuando ya se ha adoptado una forma de hablar, un lenguaje, un "esquema conceptual". Hablar de "hechos" sin especificar el lenguaje que debe usarse es hablar de nada; la palabra "hecho" no tiene su uso fijado por la Realidad Misma más que la palabra "existir" o la palabra "objeto" (Putnam 1987, 36).

Así pues, según Putnam, es una ilusión pensar que las nociones de "objeto" o "realidad" o "mundo" tienen algún sentido externo e independiente de nuestros esquemas conceptuales (Putnam 1992, 120). Putnam no niega que haya "hechos externos"; piensa incluso que podemos decir cuáles son. Sin embargo,

⁹ Para una discusión más amplia de la relación entre Putnam y Husserl, Cf. Zahavi 2004b.

tal como indica, "lo que no podemos decir -porque no tiene sentido- es lo que los hechos son *con independencia de todas las alternativas conceptuales*" (Putnam 1987, 33). Esto no significa que nuestros esquemas conceptuales creen el mundo, pero tampoco solamente lo reflejan (Putnam 1978, 1). En última instancia, lo que llamamos "realidad" está tan profundamente impregnado de estructuras dependientes de la mente y del lenguaje que es completamente imposible establecer una distinción clara entre aquellas partes de nuestras creencias que reflejan el mundo "en sí mismo" y las que simplemente expresan "nuestra aportación conceptual". Por consiguiente, debe abandonarse la idea misma de que nuestro conocimiento no debe ser más que una re-presentación de algo independiente de la mente (Putnam 1990, 28).

Dada esta perspectiva, no puede sorprender que Putnam sea escéptico cuando los realistas metafísicos insisten en que hay una separación entre las cuestiones epistemológicas y ontológicas, y cuando niegan que las distinciones epistemológicas tengan alguna implicación ontológica. Como replica Putnam, lo "epistemológico" y lo "ontológico" están íntimamente relacionados, y cualquier trabajo filosófico serio debe respetar su interconexión (Putnam 1988, 120).

En su discusión sobre estos temas, a veces Putnam acusa a los realistas científicos de no ser suficientemente realistas. En ocasiones se afirma que la ciencia es la única fuente legítima de conocimiento empírico. De este modo, se convierte cierta perspectiva teórica en la medida de lo que puede contar como real, y se niega la existencia de objetos y eventos cotidianos como mesas, matrimonios, crisis económicas y guerras civiles, con el argumento de que ninguno de ellos se muestra en el mundo tal como lo describe la física (Putnam 1987, 12). Aunque el realismo científico fue anunciado en su momento como un potente antídoto contra el idealismo y el escepticismo, a raíz de lo anterior Putnam argumenta que ha unido sus fuerzas con aquello que se suponía que debía combatir.

Cuando Putnam insiste en que los realistas metafísicos no toman el realismo lo suficientemente en serio, y cuando argumenta que son los filósofos tradicionalmente acusados de idealismo, es decir, los kantianos, los pragmatistas y los fenomenólogos, quienes en realidad respetan y honran nuestro realismo natural (Putnam 1987, 12), Putnam está siguiendo los pasos de Husserl. Tal como Husserl declaró en una famosa carta a Émile Baudin: "Ningún 'realista' ordinario ha sido nunca tan realista y tan concreto como yo, el 'idealista' fenomenológico" (Husserl 1994, 16).

Aunque la principal crítica especulativa hacia la fenomenología remite a su supuesto fracaso en ser suficientemente realista, aunque Sparrow insiste en que el realismo especulativo "recupera lo real sin calificativos y sin tergiversar el sentido del realismo" (Sparrow 2014, xii), ya debería ser obvio que el realismo ofertado es de un tipo bastante peculiar. Harman defiende un escepticismo radical que impide cualquier atisbo de la realidad (al tiempo que realiza diversas afirmaciones sobre el carácter de esta inasible realidad-en-sí-misma) y, mientras que Meillassoux intenta reconciliar un racionalismo a la antigua usanza, según el cual sólo lo que es matematizable cuenta como real, con la idea de que el caos es el absoluto primordial, Brassier opta por un eliminativismo nihilista. ¿Hasta qué grado estas posturas divergentes poseen auténtica solidez realista? Si el realismo trata de afirmar la realidad de los objetos cotidianos, los realistas especulativos fracasan estrepitosamente.

Husserl se guió en parte por reflexiones similares a las de Putnam. Fue precisamente para evitar el escepticismo, para salvar la objetividad del mundo que conocemos, por lo que Husserl abrazó el idealismo trascendental e insistió en que la realidad implica un necesario entrelazamiento de sujeto y objeto. Así pues, de manera no muy diferente a Kant, Husserl no sólo pensaba que el idealismo trascendental y el realismo empírico eran compatibles; pensaba que el segundo requería al primero. Al desarrollar una sofisticada teoría no representacionista de la intencionalidad, Husserl intentaba descartar la posibilidad de que hubiera una brecha entre el mundo que investigamos y el mundo real, quitando así la base del escepticismo total. Al defender este enfoque, importa entender de nuevo que Husserl no es una solitaria y tardía excrecencia del idealismo alemán. Hay sorprendentes paralelismos con las tesis que encontramos igualmente en la filosofía analítica. Según expresa Davidson en "La estructura y el contenido de la verdad", el realismo -entendido como la postura según la cual la verdad es "radicalmente no epistémica" y que las creencias y teorías mejor investigadas y establecidas que tenemos pueden ser todas falsas- es una perspectiva que le parece incomprensible (Davidson 1990, 308-309). Como escribiría más tarde en *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*: "La base del conocimiento es una comunidad de mentes; proporciona la medida de todas las cosas. No tiene sentido cuestionar la pertinencia de este criterio, o buscar una referencia más fundamental" (Davidson 2001, 218).¹⁰

¹⁰ Para más información sobre la relación entre Davidson y Husserl, véase Zahavi y Satne 2016.

Sería tentador acusar a los correlacionistas de caer en la arrogancia, por definir la realidad en términos de lo que podemos tener acceso. Sin embargo, como ha señalado Braver, esta crítica concreta también podría invertirse (Braver 2012, 261-262). No sólo ocurre que los realistas especulativos hacen afirmaciones sobre lo que nos trasciende, sino que son también (al menos algunos de ellos) quienes aspiran al conocimiento absoluto. No es una coincidencia que el libro de Meillassoux se llame *Después de la finitud*. El correlacionismo, por el contrario, podría ser un modo de reconocer el carácter finito y perspectivo de nuestro conocimiento.

4. El final del realismo especulativo

Dada esta hostilidad y este enfrentamiento abierto hacia la fenomenología, cabría esperar más en cuanto a la fidelidad de los realistas especulativos con la tradición académica. Como ya se ha indicado, hay graves problemas con la interpretación crítica que ofrecen, que no está a la altura respecto al buen trabajo realizado por los eruditos sobre Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc. Una de las características más desconcertantes de la crítica es la siguiente. El principal punto de controversia es la supuesta orientación idealista o anti-realista de la fenomenología. Debido a este compromiso metafísico, la fenomenología ha llegado a su final. Pero la falacia de este argumento debería ser obvia. Aunque algunos de los fenomenólogos contribuyeron efectivamente al debate realismo-idealismo, aunque algunos de sus análisis, en particular los relativos a la naturaleza misma del fenómeno o al alcance de la fenomenología trascendental, se refieren directamente a este asunto, no es cierto que los fenomenólogos se ocupen exclusivamente de este tema. ¿Qué hay de sus investigaciones sobre la intencionalidad, la experiencia, las emociones, la conciencia de sí mismo, la percepción, la imaginación, la cognición social, la acción, la encarnación, la verdad, la temporalidad, la ética, la comunidad, la historicidad, etc.? ¿Qué hay de la fructífera interacción que acontece actualmente entre la fenomenología y las ciencias (cognitivas)? ¿Qué hay de la influencia que han tenido los análisis fenomenológicos en disciplinas como la psiquiatría, la arquitectura, la educación, las ciencias del deporte, la psicología, la enfermería, la literatura comparada, la antropología, la sociología, etc.? ¿En qué medida estos análisis o contribuciones dependen del compromiso trascendental de la fenomenología? ¿Hasta qué punto son desvirtuados por el ataque del realismo especulativo al correlacionismo? ¿En

qué grado el realismo especulativo está en condiciones de ofrecer sus análisis propios y más convincentes?

No obstante, los críticos podrían replicar que, aunque el realismo especulativo no pueda hacer esto último, aquí tan solo se está desviando el asunto. No se está respondiendo a la objeción de la ancestralidad. ¿Es el correlacionismo realmente incompatible con los hallazgos de la ciencia? ¿La asunción del primero implica que determinadas interpretaciones de los hallazgos científicos carezcan de sentido? Y si es así, ¿no es eso una *reducción al absurdo* del correlacionismo? Esta sería sin duda la opinión de algunos científicos. Tal como sentenciaron Hawking y Mlodinow en su libro *El gran diseño*: "La filosofía ha muerto" (Hawking y Mlodinow 2010: 5). Dudo que muchos filósofos apoyen este veredicto, pero en última instancia necesitamos preguntarnos si la ciencia debería ser el árbitro final de las profundas cuestiones filosóficas.¹¹ ¿Es apropiado descartar la *Crítica de la razón pura* de Kant (o Ideas I de Husserl) apelando a los hallazgos de la astrofísica y la historia evolutiva (Brassier 2001: 28), o tal "refutación" sólo atestigua una confusión de niveles y categorías? Aunque me inclino por esta última tesis, mi objetivo no es zanjar aquí esta cuestión. Lo que quiero indicar es que, con independencia de la elección que se realice, esta dejará a los realistas especulativos en un aprieto incómodo. Si simplemente remiten a la autoridad de la ciencia, entonces su crítica de la fenomenología (y de cualquier otro tipo de correlacionismo) no sólo carece de importancia filosófica, sino también de novedad. Si no toman ese camino, entonces pierden uno de sus argumentos supuestamente más poderosos y tendrán que apoyar su crítica con argumentos filosóficos pertinentes, por ejemplo con argumentos tomados de la filosofía de la ciencia. Pero tal como recientemente ha señalado Wiltsche en un análisis crítico de la obra de Meillassoux, el abordaje y compromiso de esta última con la filosofía de la ciencia es

¹¹ En 1922, Moritz Schlick dio una charla en la que argumentó que la teoría general de la relatividad había desmentido la filosofía trascendental y reivindicado la filosofía empirista. Esta opinión ha tenido mucha resonancia, pero, como observa Ryckman en *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915-1925*, resulta que es bastante incorrecta. El destacado matemático Hermann Weyl, que fue uno de los colegas de Einstein en Zurich, y que contribuyó decisivamente a la interpretación y al desarrollo ulterior tanto de la teoría general de la relatividad como del campo de la mecánica cuántica, no solo se basó muy ampliamente en la crítica de Husserl al naturalismo, sino que también fue profundamente influido por el idealismo trascendental de Husserl (Ryckman 2005, 6, 110). Otro distinguido físico fuertemente influido por Husserl fue el teórico cuántico Fritz London (Cf. French 2002). En última instancia, cabe preguntarse si los avances decisivos en la física teórica de principios del siglo XX dejan realmente intacta nuestra concepción estándar de la subjetividad, la objetividad y el conocimiento.

asombrosamente escaso (Wiltsche 2017). En *Después de la finitud*, Meillassoux parece dar por supuesto que el realismo científico es la única opción disponible. Sin embargo, esto es más bien incorrecto (para un panorama general informativo, véase Chakravartty 2011). Más aún, la mayoría de los libros de texto habituales en filosofía de la ciencia contienen más argumentos a favor -y en contra- del realismo científico que *Después de la finitud* (Cf. Sankey 2008).

Por decirlo de otro modo, el desafío más sustancial del realismo especulativo a la fenomenología es un asunto ya trillado y que puede encontrarse de forma más potente en la filosofía analítica. Russell sostuvo la idea de que los filósofos deberían esforzarse para convertirse en espejos no distorsionados del mundo (1959, 213), y afirmó que los resultados de la astronomía y la geología podían refutar a Kant y a Hegel al mostrar que la mente tiene fecha reciente y que los procesos de la evolución estelar operan según leyes en las que la mente no juega ningún papel (Russell 1959, 16). Si somos tentados por el eliminativismo, podemos simplemente leer a los Churchlands, Metzinger, o Alex Rosenberg. Es más difícil encontrar una contrapartida analítica al realismo raro de Harman, pero esto resulta menos sorprendente y, dependiendo de las inclinaciones filosóficas de cada cual, también podría ser algo bueno.

Permítanme intentar un balance final. La crítica supuestamente devastadora que el realismo especulativo dirige a la fenomenología fracasa en varios sentidos:

- Es demasiado superficial: malinterpreta los textos clásicos y no logra encajar adecuadamente con los estudios relevantes en este campo.

- Es demasiado simplista: ignora importantes diferencias internas de la fenomenología, como la diferencia entre la fenomenología temprana realista y el idealismo trascendental de Husserl, y afirma ser capaz de juzgar el valor y la importancia de los análisis fenomenológicos criticando simplemente lo que la fenomenología tiene que decir, o no decir, sobre el tema de la metafísica.

- Carece de novedad: las objeciones nucleares ya han sido planteadas anteriormente por (algunos) fenomenólogos, filósofos analíticos y científicos empíricos.

Me he centrado principalmente en la contribución negativa o crítica del realismo especulativo. Permítanme concluir con algunas observaciones relativas a su contribución positiva, con la salvedad obvia de que un veredicto definitivo

tendría que aguardar a una atención y un análisis más exhaustivos y completos (de otra persona):

- Sus credenciales realistas son más bien dudosas, desde el escepticismo de Harman (con su paradójica reactivación de algo similar al reino nouménico de Kant) hasta el nihilismo radical de Brassier. Permanece abierta la cuestión de si alguna de estas posturas es coherente.

- Está epistemológicamente subdeterminado. Incluso cuando rechazan la afirmación de Putnam (y de los fenomenólogos) de que lo ontológico y lo epistemológico están profundamente interconectados, muchos realistas científicos considerarían de suma importancia explicar cómo la cognición humana puede generar el conocimiento genuino de una realidad independiente de la mente: ¿cómo es posible el conocimiento? Los fenomenólogos también fueron conducidos hacia sus perspectivas sobre la naturaleza de la realidad mediante una exploración y un análisis centrados en la intencionalidad. Los realistas especulativos, por el contrario, en realidad no ofrecen mucho en términos de una teoría del conocimiento que pudiera justificar sus afirmaciones metafísicas.

- Dada la significativa divergencia entre las tesis positivas de Harman, Meillassoux y Brassier, cabría preguntarse finalmente si tiene algún sentido emplear la etiqueta colectiva de realismo especulativo. Sparrow obviamente piensa que sí, aunque admite que los defensores del *realismo especulativo* realmente no comparten un método crítico (Sparrow 2014, 19). "¿Qué legitima entonces sus reivindicaciones especulativas?" (Sparrow 2014, 19). La respuesta de Sparrow es tan breve como insatisfactoria. Escribe que los realistas especulativos comparten "un conjunto de compromisos", incluido un "compromiso con la especulación" (Sparrow 2014, 19). Pero esto solamente refuerza el problema. ¿Cuál es la justificación de las diversas (y extravagantes) afirmaciones que realizan? ¿Cómo debemos distinguir la especulación de la fantasía gratuita? Esta es una pregunta que resulta particularmente apremiante cuando se lee a Harman. Como continúa diciendo Sparrow, en distintos grados los realistas especulativos están comprometidos con "una mezcla de ficción y realidad", tienen "un gusto por lo raro, lo extraño, lo misterioso" (Sparrow 2014, 20), y su objetivo "es despejar el terreno para nuevos avances en el pensamiento de la realidad. Este es, después de todo, el final de la filosofía" (Sparrow 2014, 20). Tal vez el realismo especulativo constituya el final de la filosofía, o tal vez sólo haya llegado a su propio punto muerto. Si es así, entonces el infundado veredicto de Sparrow sobre la fenomenología resultaría ser una evaluación impresionantemente certera del realismo especulativo: en realidad

nunca comenzó y no está claro que alguna vez haya sido algo en absoluto. Esta también parece ser la conclusión a la que finalmente llegó Brassier:

El 'movimiento realista especulativo' sólo existe en la imaginación de un grupo de bloggers que promueven una agenda por la que no tengo ningún tipo de simpatía: la teoría del actor-red condimentada con metafísica pampsiquista y trozos de la filosofía del proceso. No creo que Internet sea un medio apropiado para el debate filosófico serio; tampoco creo que sea aceptable tratar de inventar un movimiento filosófico en la red utilizando los blogs para explotar el desorientado entusiasmo de los estudiantes graduados influenciados. Estoy de acuerdo con la observación de Deleuze de que, en última instancia, la tarea más básica de la filosofía es impedir la estupidez, por lo que veo poco mérito filosófico en un "movimiento" cuyo logro más notable hasta ahora es haber generado una orgía de estupidez en la red (Brassier & Rychter 2011).¹²

En cuanto a la fenomenología, creo que actualmente se encuentra en una encrucijada. Sigue siendo una fuente de inspiración para otras disciplinas, y al menos algunas de sus ideas también han sido retomadas por la filosofía analítica y la ciencia cognitiva. Al mismo tiempo, la fenomenología sigue siendo atacada desde un abanico de posturas diferentes, incluyendo el naturalismo duro y el neurocentrismo, y tras la muerte de Heidegger, Levinas y Derrida no está claro quiénes son sus sucesores naturales, si es que hay alguno. No es fácil identificar nuevos pensadores que estén innovando la fenomenología de un modo equiparable. Como se indica en *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (Zahavi 2012b), más bien lo que encontramos es mucho trabajo realizándose en dos direcciones: hacia adentro (y hacia atrás) y hacia afuera (y hacia adelante). Por un lado, encontramos una implicación y un diálogo constantes con los padres (y madres) fundadores. Los recursos e intuiciones filosóficas que encontramos en el trabajo de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty evidentemente no se han agotado todavía. Por otra parte, está teniendo lugar un diálogo cada vez mayor entre la fenomenología y otras tradiciones filosóficas y las disciplinas empíricas.

¹² El diagnóstico de Brassier señala un aspecto importante del realismo especulativo que no he podido abordar: el contexto sociológico específico de su aparición y difusión. ¿Contra qué instancia oficial fue una reacción y por qué ganó popularidad en el momento y de la manera en que lo hizo?

Es difícil predecir cuántos autoproclamados fenomenólogos habrá dentro de 100 años. Pero estoy bastante seguro de que las intuiciones básicas encontradas en la fenomenología seguirán interpelando, atrayendo e inspirando a los pensadores con talento. De hecho, si hay algo de verdad en la fenomenología, entonces debería ser capaz de renovarse y continuar floreciendo en nuevas formas y quizás también bajo nuevos nombres.

REFERENCIAS

- ALLAIS, L. (2004). “Kant’s One World: Interpreting ‘Transcendental Idealism’”. *British Journal for the History of Philosophy*, 12(4), 655–684.
- BADIOU, A. (2009). *Logics of Worlds: Being and Event 2*. London: Continuum. [Traducción: *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial, 2008.]
- BECK, M. (1928). “Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie”. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6, 611–639.
- BOGOST, I. (2012). *Alien Phenomenology, or What it’s Like to be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BRASSIER, RAY (2001). *Alien theory: the decline of materialism in the name of matter*. PhD thesis, University of Warwick.
- BRASSIER, R. (2007). *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. New York: Palgrave Macmillan. [Traducción: *Nihil desencadenado*. Segovia: La Tía Eva, 2017.]
- BRASSIER, R., & RYCHTER, M. (2011). “I Am a Nihilist Because I Still Believe in Truth”. *Kronos*. Retrieved October 5, 2015 from <http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896>
- BRASSIER, R., GRANT, I. H., HARMAN, G., & MEILLASSOUX, Q. (2007). Speculative Realism. *Collapse III*, 306–449.
- BRAVER, L. (2007). *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism*. Evanston: Northwestern University Press.
- BRAVER, L. (2012). “A Brief History of Continental Realism”. *Continental Philosophy Review*, 45(2), 261–289.
- CARMAN, T. (2003). *Heidegger’s Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

- CHAKRAVARTTY, A. (2011). "Scientific Realism. In E. N. Zalta" (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>
- DAVIDSON, D. (1990). "The structure and content of truth". *Journal of Philosophy*, 87/6, 279–328.
- DAVIDSON, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press. [Traducción: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003.]
- DREYFUS, H. L., & SPINOSA, C. (1999). "Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism". *Inquiry*, 42(1), 49–78.
- FRENCH, S. (2002). "A phenomenological solution to the measurement problem? Husserl and the foundations of quantum mechanics". *Studies in History and Philosophy of Science Part B* 33 (3): 467-491.
- GLAZEBROOK, T. (2001). "Heidegger and scientific realism". *Continental Philosophy Review*, 34(4), 361–401.
- HARDY, L. (2014). *Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*. Athens, OH: Ohio University Press.
- HARMAN, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- HARMAN, G. (2008). "On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl". *Collapse IV*. 333-364.
- HARMAN, G. (2011). *The Quadruple Object*. Alresford: Zero Books. [Traducción: *El objeto cuádruple*. Barcelona: Anthropos, 2016.]
- HAWKING, S., MLODINOW, L. (2010). *The Grand Design*. New York: Bantam Books. [Traducción: *El gran diseño*. Barcelona: Crítica, 2010.]
- HEIDEGGER, M. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press. [Traducción: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.]
- HUSSERL, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press. [Traducción: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Prometeo, 2008.]
- HUSSERL, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff. [Traducción: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 2013.]

- HUSSERL, E. (1994). *Briefwechsel—Wissenschaftlerkorrespondenz*. Husserliana Dokumente III/7. Ed. K. Schuhmann. Dordrecht: Kluwer.
- HUSSERL, E. (2001). *Logical Investigations II*. London: Routledge. [Traducción: *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 1999.]
- KANT, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. [Traducción: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2019.]
- LEVINAS, E. (1972). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press. [Traducción: *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2013.]
- MEILLASSOUX, Q. (2008). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum. [Traducción: *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.]
- MERLEAU-PONTY, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. [Traducción: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992.]
- MORTON, T. (2012). “Art in the age of asymmetry: Hegel, objects, aesthetics”. *Evental Aesthetics* 1/1, 121-142.
- OVERGAARD, S. (2003). “On Levinas' Critique of Husserl”. In D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin (eds.): *Metaphysics, Facticity, Interpretation* (pp. 115-138). Dordrecht: Kluwer.
- PUTNAM, H. (1978). *Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul. [Traducción: *El significado y las ciencias morales*. México: UNAM, 1991.]
- PUTNAM, H. (1987). *The Many Faces of Realism*. LaSalle, Illinois: Open Court. [Traducción: *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994.]
- PUTNAM, H. (1988). *Representation and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press. [Traducción: *Representación y realidad*. Barcelona: Gedisa, 2009.]
- PUTNAM, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PUTNAM, H. (1992). *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Traducción: *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2002.]
- PUTNAM, H. (1999). *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press. [Traducción: *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. Barcelona: Siglo XXI, 2001.]
- PETITOT, J. et al. (eds.) (1999). *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.

- ROCKMORE, T. (2011). *Kant and Phenomenology*. Chicago: University of Chicago Press.
- RUSSELL, B. (1959). *My Philosophical Development*. Simon and Schuster. [Traducción: *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid: Alianza, 1981.]
- RYCKMAN, T. (2005). *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics, 1915-1925*. Oxford: Oxford University Press.
- SANKEY, H. (2008). *Scientific Realism and the Rationality of Science*. Aldershot: Ashgate.
- SEBOLD, R. (2014). *Continental Anti-Realism: A Critique*. London: Rowman & Littlefield International.
- SHAVIRO, S. (2011). "Panpsychism and/or eliminativism". Retrieved October 5, 2015 from <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>
- SMITH, B. (1997). "Realistic Phenomenology". In Lester Embree (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology* (pp.586-590). Dordrecht: Kluwer.
- SPARROW, T. (2014). *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- VARELA, F. J. (1996). "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- WILTSCHKE, H. (2017): "Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality". *European Journal of Philosophy*, 25(3), 808-832.
- WOLFENDALE, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic.
- ZAHAVI, D. (1996). *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Phaenomenologica 135. Dordrecht: Kluwer.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- ZAHAVI, D. (2004a). "Phenomenology and the project of naturalization". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/4, 331-347.
- ZAHAVI, D. (2004b). "Natural Realism, Anti-Reductionism, and Intentionality. The 'Phenomenology' of Hilary Putnam". In D. Carr and C.-F. Cheung (eds.): *Time, Space, and Culture* (pp. 235-251). Dordrecht: Springer.
- ZAHAVI, D. (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- ZAHAVI, D. (2008). "Phenomenology". In Moran, D. (ed.): *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* (pp. 661-692). London: Routledge.

- ZAHAVI, D. (2010a). "Naturalized Phenomenology". In S. Gallagher & D. Schmicking (eds.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 2-19). Dordrecht: Springer.
- ZAHAVI, D. (2010b). "Husserl and the 'absolute'". In C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Husserl* (pp.71-92). *Phaenomenologica* Vol. 200. Dordrecht: Springer.
- ZAHAVI, D. (2012a). "Noesis and noema". *The Times Literary Supplement*, June 29, 28.
- Zahavi, D. (ed.) (2012b). *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAHAVI, D. (2013). "Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?" *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72, 23-42.
- ZAHAVI, D. (2015). "Phenomenology of reflection". In A. Staiti (ed.): *Commentary on Husserl's Ideas I* (pp. 177-193). Berlin: De Gruyter.
- ZAHAVI, D., SATNE, G. (2016). "Varieties of shared intentionality: Tomasello and classical phenomenology." In J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston (eds.): *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 305-325). London: Routledge.