

ARTÍCULO

RE

¿CORRELACIONISMO EXISTENCIAL?

Heidegger frente al realismo especulativo

HARDY NEUMANN

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile 

hardy.neumann@pucv.cl

ORCID: 0000-0001-5818-6256

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 279-299

Recibido: 09-03-2025 • Aceptado: 18-04-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.78049

¿CORRELACIONISMO EXISTENCIAL?

Heidegger frente al realismo especulativo

EXISTENTIAL CORRELATIONISM?

Heidegger versus speculative realism

Hardy Neumann

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

RESUMEN

El denominado realismo especulativo pretende superar el correlacionismo, postura cuyas implicaciones problemáticas habrían impedido a la filosofía moderna y contemporánea acceder a un absoluto. No solo figuras como Kant y Hegel han sido calificadas de correlacionistas, sino también autores como Husserl, Heidegger y Wittgenstein, debido a su supuesta dependencia del trascendentalismo, considerando la raíz del correlacionismo. El artículo examina, en particular, las críticas de Quentin Meillassoux, principal exponente del realismo especulativo, a Heidegger, a quien considera un correlacionista fuerte. En respuesta a esta lectura, las ideas del presente análisis tienen como base principal *Ser y tiempo*, donde Heidegger aborda la problemática de la relación entre sujeto y objeto y redefine la noción de realidad del mundo. El propósito del artículo es esclarecer hasta qué punto es legítimo aplicar la categoría de correlacionismo a su pensamiento y evaluar en qué medida su enfoque representa una reformulación radical del problema de la realidad.

Palabras clave: Meillassoux, Heidegger, acceso, *Dasein*, mundo, realidad

ABSTRACT

The so-called speculative realism aims to overcome correlationism, a philosophical stance whose problematic implications would have prevented modern and

contemporary philosophy from having access to an absolute. Not only have figures such as Kant and Hegel been labeled as correlationists, but also authors like Husserl, Heidegger, and Wittgenstein, due to their alleged reliance on transcendentalism, considered the root of correlationism. This article specifically examines the critiques advanced by Quentin Meillassoux, the leading proponent of speculative realism, against Heidegger, whom he considers a representative of “strong correlationism”. In response to this interpretation, the present analysis draws on Heidegger’s arguments in *Being and Time*, where he addresses the problem of the subject-object relationship and redefines the notion of the “reality” of the world. The paper aims to clarify the extent to which it is legitimate to apply the category of correlationism to his thought and to assess to what degree his approach constitutes a radical reformulation of the problem of reality.

Keywords: Meillassoux, Heidegger, Access, *Dasein*, World, Reality

I. Introducción

RAunque no todos sus cultores acepten la denominación de realistas especulativos, estos han irrumpido en la escena filosófica con una propuesta que ha derivado en un realismo no tradicional y de meandros sinuosos. Para referirse a esta corriente se ha recurrido también a la expresión materialismo especulativo (Meillassoux, 2023, p. 193). El adjetivo especulativo se utiliza allí para designar “a todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general” (p. 62). El pensamiento especulativo no se identifica con un pensamiento metafísico. Mientras este último tiene el propósito de acceder a un ente absoluto, el especulativo no aspira a ello (p. 62); es la diferencia que de allí se sigue entre absolutorio (*absolutoire*) y “absolutista” (*absolutiste*). En palabras de Meillassoux:

Si toda metafísica es por definición especulativa, nuestro problema equivale a establecer que a la inversa *no toda especulación es metafísica*, que no todo absoluto es dogmático, que es posible encarar un pensamiento *absolutorio* que no sea *absolutista*. (pp. 62-63)

Con el propósito de allanar el camino hacia la consecución de un *absoluto* no absolutista, Meillassoux se propone superar las presuntas consecuencias fatales de filosofías que, deudoras de Kant, hipotecarían la posibilidad de alcanzar un absoluto. Sobre el trasfondo de lo recién reseñado, me propongo pasar revista a algunas tesis fundamentales de la filosofía de Heidegger que –explícita e implícitamente– han quedado incluidas en el cuestionamiento de Meillassoux. Mi propósito es evaluar

si dichas tesis pueden o no resistir la acusación de “correlacionismo fuerte” (*corrélationisme fort*) (Meillassoux, 2006, p. 96) y ponderar de este modo las consecuencias indeseadas que se derivarían de dicha calificación. Aprovechando el marco del diálogo con este realismo especulativo, y por considerarlo pertinente para la discusión, centraré mi análisis principalmente en aspectos específicos de la noción heideggeriana de mundo. Puede afirmarse, sin duda, que uno de los méritos de los planteamientos de Meillassoux, expuestos principalmente en su texto fundamental *Después de la finitud*, es poner en cuestión ciertas ideas que los seguidores de Heidegger considerarían resueltas y difícilmente controvertibles. Con el fin de dotar a la exposición de la claridad necesaria, comenzaré presentando las ideas de Meillassoux relativas a la cuestión debatida e introduciré a la vez algunas reflexiones evaluativas intermedias. Pasaré luego a las razones que llevan a Meillassoux a calificar a Heidegger de correlacionista fuerte. En orden a desvirtuar dicha acusación me detendré a examinar algunas tesis centrales de *Ser y Tiempo* atingentes al asunto. Concluiré mostrando que la comprensión que el *Dasein* tiene del mundo no se basa en un acceso cognoscitivo, sino en una absorción y trato existencial, pues la relación del *Dasein* con el mundo es tan originaria que lo constituye, lo que impide entenderlos como correlatos conectados cognoscitivamente.

II. Tesis del realismo especulativo pertinentes a la cuestión planteada

La expresión realismo especulativo no designa un movimiento filosófico ni homogéneo ni permanente, pues, en su estado actual de desarrollo, algunos de sus cultores ya han execrado de esa designación¹. No obstante, su más insigne representante, Quentin Meillassoux declara derechamente, en *Después de la finitud*, su propósito de superar aquello que se opone a ese realismo, a saber, lo que él denomina el correlacionismo y la desabsolutización (*l'implication désabsolutoire*) (2023, p. 63; 2009, p. 47), dos nociones cuyas consecuencias, consideradas filosóficamente nefastas, habrían

¹ La expresión realismo especulativo pasó a nombrar secundariamente una corriente filosófica, ya que primero fue nada más que “el título de un encuentro que se celebró el 2007 en la Universidad de Goldsmith, en el cual participaron los filósofos Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman e Iain Hamilton Grant” (Castro, 2020, p. 22). En otra dirección, “se podría decir que el ‘nuevo realismo’, el movimiento filosófico fundado por Maurizio Ferraris y Markus Gabriel en el verano del 2011, no es sino un eco de ese giro realista dentro del continente europeo” (p. 22). El propio Castro prefiere agrupar a ese conjunto de autores (al menos a seis de ellos) en la categoría de realismo postcontinental. Ninguno se denomina realista especulativo. Dicha expresión es amplia y sus exponentes suelen usar argumentos provenientes de la tradición analítica (p. 23). El realismo especulativo ha recibido también las denominaciones de nuevo realismo, realismo ontológico, realismo extraño o realismo positivo (Ramírez, 2016, p. 7).

condicionado el desarrollo de las filosofías modernas y contemporáneas desde Kant. De ahí que, con apoyo en resultados específicos de la ciencia contemporánea, esa nueva empresa filosófica busca establecer un absoluto de nuevo tipo, que permita “captar el sentido de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo fenoménico” (Meillassoux, 2023, p. 36). La novedad de ese dato radica en que pertenece a un “mundo [...] anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida” (p. 29.), es decir, posee un carácter asincrónico, puesto que se postula como “anterior a toda forma humana de relación con el mundo” (p. 29). Para validar tal postulación, la estrategia argumentativa de Meillassoux necesita fijar un vínculo entre la condición de desligamiento total entre dato y pensamiento (tal es formalmente el absoluto de Meillassoux) con la idea de ancestralidad². Lo ancestral, en efecto, desafía a pensar “acontecimientos anteriores a la aparición de la vida terrestre” (2023, p. 36; 2019, p. 41), y, más estricta y definidamente todavía, acontecimientos anteriores “a la emergencia del pensamiento” (2023, p. 36). Es justo la ancestralidad la situación especial que invita a intentar superar el desafío de pensar un mundo aún no dado a un pensamiento. Es lo que Meillassoux llama “un mundo sin donación de mundo” (p. 53)³.

Desde ya se constata en esta breve reconstrucción que, para Meillassoux, el núcleo del vínculo entre pensamiento y mundo (o pensamiento y ser) se articula en términos de una relación (Meillassoux, 2023, p. 42), formulación importante para las consideraciones críticas que se efectuarán. No obstante, la relación en cuestión es peculiar en un sentido clave: como no interviene allí el pensamiento, el mismo no forma parte de las condiciones necesarias para pensar el dato que se busca comprender en la ancestralidad. De hecho, lo ancestral queda definido como “toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra” (p. 36). Pues bien, asociado a lo ancestral y al absoluto que se busca, se halla un elemento central peculiar: el archifósil o, simplemente, materia fósil. Ambas expresiones designan los materiales que indican “la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral” (p. 37), es decir –como se anticipó– una existencia anterior a la vida en la tierra. Tal es el caso del período de la acreción o formación de la tierra (p. 38). En concreto, y en línea con investigaciones científicas contemporáneas, Meillassoux entiende que este soporte material puede ser “un isótopo cuya velocidad de descomposición se conoce a través de la radioactividad” (p. 7), lo que permite estimar la fecha de un fenómeno ancestral (p. 37). Aunque Meillassoux no lo señala, puede pensarse en la

² La ancestralidad constituye en sí misma para Meillassoux una antinomia (2019, p. 41).

³ O una “donación de un ser anterior a la donación” (Meillassoux, 2023, p. 43). “La materia fósil es la donación *presente* de un ser anterior a la donación, es decir que un archifósil manifiesta la anterioridad de un ente respecto de la manifestación” (Meillassoux, 2023, p. 43).

técnica de la geocronología, que mide edades geológicas recurriendo al carbono 14⁴. Otro caso más conocido de archifósil es la emisión de luz estelar gracias a la cual es posible datar el nacimiento de una estrella (p. 37). Así, por ejemplo, el cálculo de la formación de la tierra se estima en 4,56 miles de millones de años (p. 39).

Pues bien, es en el marco planteado en el que se desafía al llamado correlacionismo a que ofrezca una interpretación de las afirmaciones ancestrales, cuando la relación entre el pensar y su objeto simplemente no tiene lugar⁵. Reducido al esquema más simple, la pregunta es: “*¿cómo puede el pensamiento pensar lo que pueda haber efectivamente allí cuando no hay pensamiento?*” (p. 193).

Ahora bien, ¿cuál es el impacto filosófico de estas afirmaciones? Para Meillassoux, el científico que opera con las técnicas descritas tiene que ser, filosóficamente, un realista⁶. En la línea de Descartes, un científico estaría dispuesto a admitir que la matematización de las cualidades primarias⁷ efectivamente refiere a “propiedades de las cosas mismas” (Meillassoux, 2023, p. 41). En ese sentido, en dicha confesión, el científico realista y el propio Meillassoux se inclinarían más del lado de lo afirmado en la *Primera meditación*, en la que se habla de *simplissimis & maxime generalibus rebus*, “de cosas máximamente simples y generales” (Descartes, AT VII, p. 20). Respecto de estas, acotaba Descartes, “es necesario al menos admitir que existen y son verdaderas” (*necesario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est*) (20)⁸. De acuerdo con el razonamiento de Meillassoux, y con el fin de evitar atribuir existencia a números y ecuaciones⁹, cabe afirmar que “los referentes de los enunciados que tratan de fechas, volúmenes, etcétera, *existieron* hace 4,56 miles de millones de años tal como esos enunciados los describen” (Meillassoux, 2023, p. 40, destacado mío).

⁴ Cabe señalar que los fósiles más antiguos corresponden a los estromatolitos. Uno de los lugares donde pueden observarse es en Chile, cerca de la ciudad de Porvenir, en la Isla Grande de Tierra del Fuego, Región de Magallanes.

⁵ La pregunta se formula así en el original: “*¿qué interpretación el correlacionismo es susceptible de dar de los enunciados ancestrales?*” (p. 37, con cursiva en el original).

⁶ O él mismo se denominaría así cuasi espontáneamente: “Que se comprenda: es normal, natural, que el hombre de ciencia tenga una actitud espontánea realista, actitud que comparte con el ‘hombre común’” (p. 41).

⁷ No las cualidades secundarias, que dependen precisamente de la relación con el ser humano.

⁸ Entre ellas se encuentra la *extensio*. Otras determinaciones del ente corpóreo en cuanto extenso son la *figura rerum extensarum, quantitas, magnitudo et numerus, locus, tempus, et similia* (20). La importancia de tales elementos es tal que, de no ser por la hipótesis del *Deus fallax*, detendrían de golpe el movimiento hiperbólico-metódico de la duda, pues darían paso a una certeza no afectada ni afectable, ni por el mundo de los sentidos, ni por el sueño generalizado, ni siquiera por el *malin génie*.

⁹ Lo que para Meillassoux equivaldría a pitagorismo.

Estas aproximaciones llevan la cuestión un paso más allá, planteando un dilema conceptual de fondo. En efecto, la única calificación para la afirmación que se pronuncia sobre una situación ancestral –en la que ni el mundo ni el pensamiento que piensa ese escenario existían– es que ese enunciado, o bien tendrá que tener un sentido realista, o no tendrá ninguno. En Meillassoux, tal sentido realista conduce necesariamente a una reformulación del absoluto, entendido, por definición, como aquello des-ligado, pero que en este caso no se identifica con ningún ente o substancia en sentido clásico¹⁰. Según su estrategia argumentativa, “lo ancestral exige, para ser pensable, que sea pensable un absoluto” (p. 88). Pero, en verdad, no se trata de pensar un ente absoluto, sino una necesidad absoluta. Hasta donde veo, el absoluto que busca Meillassoux se vincula a un cierto *factum*, que llama facticidad: “la facticidad se revelará como un saber del absoluto porque *por fin vamos a reponer en la cosa lo que teníamos ilusoriamente por una incapacidad del pensamiento*” (p. 91). El absoluto es la irrazón, la ausencia de razón (contra Leibniz). La irrazón se convierte en el principio de razón. En definitiva, en Meillassoux lo que resulta quedar elevado a la condición de absolutez es la contingencia misma. Lo absoluto es la contingencia, entendida como la posibilidad de que el absoluto sea el permanente poder-ser-otro (p. 96). Se trata de “un absoluto que no se puede desabsolutizar sin pensarlo otra vez como absoluto” (p. 98). Además, ese absoluto es “el Gran Afuera (*du Grand Dehors*) de los pensadores precríticos” (p. 32). Resulta curioso, sin embargo, que ese gran afuera sea el afuera absoluto de tales pensadores precríticos, sin que se acepte que sea dogmático (p. 88).

Cualquiera sea el caso, el vínculo entre ancestralidad y absolutez resulta insoslayable. Con esto, queda delineado el marco esencial de la problemática, lo que abre paso a la siguiente etapa del análisis, pues el principal obstáculo que impide alcanzar el absoluto de la manera descrita es, como se anticipó, el correlacionismo. Este rótulo agrupa a diversas corrientes filosóficas que, de una u otra forma, han tenido su día inaugural en Kant, y que, como derivaciones de tesis fundamentales de este, conducen a una distorsión e incluso a una cuasi traición de las pretensiones de verdad de la filosofía. Tal vez sea en la dimensión trascendental, fundamento del correlacionismo, donde se afina el intento de “descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra” (Meillassoux, 2023, p. 29)¹¹. Esto desemboca en “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser,

¹⁰ “Damos por adquirida la ilegitimidad de toda demostración que apunte a establecer la necesidad absoluta de un ente: el absoluto buscado no deberá ser dogmático” (p. 88).

¹¹ G. Harman saluda, por su parte, “el brillante término” de Meillassoux y señala al respecto que “El correlacionista piensa que no existe humano sin mundo ni mundo sin humano, sino simplemente una correlación o vínculo primigenio entre los dos. Por eso, el objeto no tiene autonomía para el correlacionista. En términos más frances, el objeto no existe” (Harman, 2015, p. 220).

y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (p. 29)¹². En esta reconstrucción, dos son, pues, según Meillassoux, los elementos decisivos que conducen al desenlace fatal: i) la condición insanable que, en virtud de su origen trascendental, exhiben las filosofías derivadas de Kant¹³, y, ii) la idea de que, dentro de un sistema correlacionista, lo subjetivo y lo objetivo solo pueden pensarse en su relación recíproca, sin que sea posible concebir la unidad e identidad propias que les correspondería si fueran independientes.

III. Heidegger: correlacionismo, realidad, Dasein y mundo

La impronta del correlacionismo se reflejaría también en diversas corrientes de pensamiento contemporáneas. En sus distintos desarrollos, estas corrientes intensificarían el legado trascendental que arrastran y que las agobia. Dicha debilidad potenciada opera esta vez no por la emancipación de uno de los correlatos, sino por la autonomización de la correlación misma. Puede observarse, desde ya, que no solo para filosofías del sujeto será difícil escapar de la acusación de correlacionismo, sino para toda filosofía que, como la de Husserl, por ejemplo, tienen en lo trascendental uno de sus rasgos fundantes. Y aunque Meillassoux no cita textos de Husserl donde aparezca la idea de correlación, parece no estar extraviado, si se tiene en cuenta que la idea se presenta explícitamente en varios pasajes de la obra tardía de Husserl: en la *Krisis*. Incluso allí, no solo en el cuerpo del texto, sino también en el correspondiente *Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, la correlación aparece elevada a un *a priori*. Por eso se habla de *Korrelationsapriori*¹⁴.

¹² A partir de allí, correlacionismo será la fórmula para designar “toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida” (Meillassoux, 2023 p. 29).

¹³ “[...] la correlación parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant” (Meillassoux, 2023, p. 29).

¹⁴ “Pero en cuanto comenzamos a investigar más detenidamente el cómo del aspecto de una cosa en su cambio efectivo y posible, y en consecuencia prestamos atención a la *correlación* que se halla en ese cambio mismo entre el *verse* y el *verse como tal*, [...] entonces se nos impone una típica fija que se ramifica siempre más, y no solo para el percibir y no solo para el cuerpo y para las honduras investigables de la sensibilidad actual sino para todos y cada uno de los entes incluidos en el mundo espacio-temporal y sus modos subjetivos de darse. Todo está en tal *correlación* respecto de los modos de darse que le pertenecen y que de ningún modo son meramente sensibles en una experiencia posible” (Husserl, 2008, p. 206-7). El texto original alemán utiliza el término “Korrelation” (Husserl, 1976, § 48, p. 168-169). En diversos pasajes de *Krisis* Husserl habla directamente de correlación, en un sentido que puede concedérsele al que emplea Meillassoux. Asimismo, en el tomo complementario correspondiente –*Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*–

Meillassoux es categórico: “toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo” (Meillassoux, 2023, p. 29). Ahora bien, Heidegger, supuestamente “fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husserliana” (p. 33), es catalogado como un correlacionista fuerte (p. 73). Este tipo de correlacionismo se define por absolutizar la correlación sujeto-objeto, la que adopta diversas formas: desde la correlación en términos de correlato noético-noemático en Husserl hasta la relación entre lenguaje y referencia en Wittgenstein, o bien entre lenguaje y conciencia (p. 30). En estas configuraciones, además de eliminarse la posibilidad de pensar como no contradictoria a la cosa en sí (p. 64), se desdibuja incluso el vestigio del correlacionismo débil kantiano. Heidegger se sitúa en un nivel aún más radical, pues sería el pensador de una correlación no solo fuerte, sino originaria¹⁵ (p. 67). Las acusaciones son, pues, graves y difíciles de desvirtuar. Para Meillassoux, Heidegger es el paradigma del filósofo que, en su intento por superar las filosofías de la representación, impide categóricamente el paso a “pensar lo que hay cuando no hay pensamiento” (p. 65). Así, se erigiría en el exponente más eximio del llamado “paso de baile correlacional” (p. 34), expresión cuyo matiz irónico busca poner de relieve los presuntos errores que se pretende denunciar. En efecto, la imagen sugiere la danza sincrónica de la pareja sujeto-objeto o, en el caso de Heidegger, del hombre (*Dasein*) y el mundo. Solo que, a diferencia de Kant, donde el sujeto aún mantiene sus propios fúeros, en Heidegger es la correlación misma la que

vuelve a hacerse presente, cumpliendo un papel central, la idea de correlación. Baste el siguiente pasaje: “Ob wir die Umwelt als anschauliche Umwelt nehmen und darin die anschaulich-abstraktive umweltliche Natur in ihrer empirischen Wahrheit und ihren zur Empirie mitgehörigen Weisen der Unterscheidung von ‚wirklich da‘ oder, bloßer Schein ‚oder ob wir die, physikalische wahre Welt ‘nehmen, die wechselnde Umwelt als bloße Erscheinung und Erscheinungsmannigfaltigkeit für das physikalisch wirklich Seiende nehmend - immer haben wir die Scheidung zwischen Subjektivem und dem in dem Subjektiven Geltenden und in subjektiven Modis erscheinenden Wirklichen, Objektiven. Was immer da als Objektives gilt, hat in der untrennbar Notwendigkeit einer *Korrelation* Seinsgeltung und Inhalt des in der Geltung Geltenden, und immer zeigt uns, uns, die wir immer schon empirische Umwelt haben und als Wissenschaftler dann auch eine wissenschaftlich gedachte Welt, die entsprechende Reflexion, der Wechsel der thematischen Einstellung, das, was uns als Objekt gegenübersteht, Objekt ist und so und so gemeintes Objekt ist aus unserem Funktionieren” (p. 92. Destacado por el autor). Otros pasajes: pp. 92, 172, 174, 193, 220, 236, 243 y 275). En p. 173 y 211 la correlación es incluso elevada por Husserl a *Korrelationsapriori*.

¹⁵

“Después de Kant, y desde Kant –señala Meillassoux–, desempatar a dos filósofos rivales ya no resulta de preguntarse cuál piensa la verdadera sustancialidad sino de preguntarse cuál piensa la correlación más originaria. ¿Es el pensador de la correlación sujeto-objeto, del correlato noético-noemático, de la correlación lenguaje-referencia? La pregunta ya no es ¿cuál es el sustrato justo? Sino: ¿cuál es el justo correlato?” (p. 30). Con estas afirmaciones, queda incluido no solo Husserl, sino también Wittgenstein entre los correlacionistas.

adquiere primacía. Para dar cuenta de este baile circular plenamente sincronizado, Meillassoux recurre a un texto del segundo Heidegger, que ilustraría a las claras la armonía de este paso de danza:

Del ‘ser mismo’ decimos siempre *demasiado poco* si, diciendo ‘el ser’, dejamos que su venir a la presencia venga *al ser humano* y de este modo no reconocemos que este ser mismo también es parte constituyente del ‘ser’. También del hombre decimos siempre *demasiado poco* si, diciendo ‘el ser’ (no el ser hombre), disponemos al hombre por sí mismo y, después, llevamos lo así dispuesto a una relación con el ‘ser’. (Heidegger, 2000, p. 330)¹⁶

En este pasaje, Meillassoux señala la *Zusammengehörigkeit*, esto es, la *co-pertenencia* entre ser y hombre como índice de la correlación, la cual derivaría del *Ereignis*, entendido como la apropiación originaria entre ambos. Pero esta lectura es más compleja de lo que aparenta.

Meillassoux endurece su juicio desaprobatorio al sostener que la propia “noción de *Ereignis* [...] sigue siendo fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husseriana” (Meillassoux, 2023, p. 33). La razón de esta afirmación sería que, en el *Ereignis* –vertido allí por co-apropiación¹⁷– ni el ser mismo ni el hombre “pueden ser planteados como dos ‘en- sí’ que no entrarían en relación sino en una segunda instancia” (p. 33). Hasta aquí hay, a mi juicio, algunas afirmaciones que aisladamente pueden parecer acertadas, pero que, al depender de otras aseveraciones fuertemente discutibles, pierden fuerza probatoria. El problema radica en que en este encuentro, ni hombre ni ser son dos extremos. Por eso, ni hombre es un mero polo subjetivo frente al ser, ni este es un mero polo objetivo frente a hombre.

¹⁶ Como se observa, no cito aquí la traducción al español de la versión francesa de Heidegger, sino la realizada directamente del alemán por Helena Cortés y Arturo Leyte. La razón es que la cita en la versión española de Meillassoux resulta demasiado indirecta, pues en la versión original francesa de *Après la finitude* se remite a la traducción italiana hecha por G. Vattimo. En todo caso, el pasaje en la versión española de Meillassoux, (2023) se encuentra en la p. 34. El texto francés de *Après la finitude* indica que la referencia a Heidegger está en las páginas 227-228 de *Questions I* en traducción de G. Granel. Sin embargo, añade curiosamente que “la traduction citée est celle de Jacques Rolland, in Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Éd. du Cerf, 1985, p. 121” (*Après la finitude*, p. 23, nota 2). Por si resultase de interés, el texto alemán citado indirectamente por Meillassoux se encuentra en *Zur Seinsfrage*. Allí se lee: “Wir sagen vom »Sein selbst« immer *zuwenig*, wenn wir, das »Sein« sagend, das An-wesen *zum Menschenwesen auslassen* und dadurch erkennen, daß dieses Wesen selbst ,das Sein‘ mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir, das »Sein« (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum »Sein« bringen” (Heidegger, 1996, p. 407).

¹⁷ Esta palabra no es de suyo errada para verter *Ereignis*. Los problemas son otros.

Si así fuese, el ser mismo devendría un ente más entre otros, que estaría frente al ente-hombre. Tampoco priva entonces del error la idea (insuficiente) de que ser y hombre “están constituidos originariamente por su relación mutua” (p. 33). La clave para disolver el nudo está en que *Ereignis* designa, efectivamente, el acontecimiento apropiador originario entendido como *Ureignis*. Pero el acontecimiento es apropiador por ser apropiación originaria que va *del ser al hombre*, pues en el Heidegger tardío, como se sabe, es el ser mismo y no el hombre el que asume la primacía, lo que excluye la posibilidad de interpretar esta apropiación como una mera apropiación relacional de una entidad llamada hombre y otra entidad llamada ser.

Ahora bien, de acuerdo con Meillassoux, el verdadero origen del correlacionismo heideggeriano –como se ha indicado– se halla en Kant (Meillassoux, 2023, p. 33). Pero dada la genealogía de su acusación, resulta curioso que no haya recurrido directamente a *Ser y tiempo*, donde, al parecer, podrían ser encontrados más fácilmente otros elementos para respaldar su crítica. Hasta donde sé, Meillassoux no toma esa opción. En cambio, opta por pasajes, considerablemente más crípticos, del *Seinsgeschichtliches Denken*. Dado, pues, que *Ser y tiempo* suele ser señalado como una obra que hereda características trascendentales¹⁸, concédasele también a Meillassoux ese espacio en la discusión. Con este fin, haré algunas consideraciones que estimo necesarias a la presente argumentación, antes de hacer algunas reflexiones críticas finales.

IV. El problema de la realidad y el acceso. La correlación en el marco de Ser y tiempo

Comencemos por señalar que la forma en que se comprende el vínculo entre sujeto y objeto se manifiesta en “el modo, todavía hoy usual” (Heidegger, 1997, p. 86) de entender el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto” (p. 86). Como se verá, ese hoy de ayer (los años veinte del siglo pasado) sigue teniendo validez en el hoy del presente, incluyendo a Meillassoux. Aunque no íntegra ni plenamente abordado en su verdad, la relación sujeto-objeto es un asunto tempranamente zanjado en el § 13 de *Ser y tiempo*, con el epígrafe: “El conocimiento como un modo fundado de estar-en-el-mundo” (pp. 86-89). Ahora bien, en la arquitectónica de la obra será necesario esperar hasta el § 43, “Dasein, mundaneidad y realidad”, para que el tema sea retomado en propiedad, después de haberse abordado previamente la *Sorge*, el cuidado, en el § 41. Esto significa que la tematización del conocimiento se realiza bajo la guía decisiva de la *Sorge* como ser del *Dasein*.

¹⁸ Para un buen estudio sobre el tema, véase Crowell y Malpas (2007); también: Steffen (2005).

Ahora bien, en su intento de despedirse del representacionismo kantiano y, en general, de la filosofía moderna, el propio Heidegger, al abordar la relación entre sujeto y objeto –correlación para Meillassoux– sitúa el inicio de la discusión en la cuestión de la *realidad*. Para Heidegger, hablar de realidad significa ya moverse en una cierta dimensión de eso que él llama “el modo de ser de la *caída*” (del *Dasein*) (Heidegger, 1997, p. 222), cuando, en una modificación de la inmediatez y regularidad de nuestra existencia (cotidianidad), se pasa por alto el ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*). Así, se comienza a buscar e intentar demostrar las cosas, con el fin de confirmar que ellas están *realmente* ahí. El adverbio realmente en esa aseveración no enfatiza únicamente que en verdad las cosas están-ahí (*vorhanden*), sino que destaca ante todo la modalidad de ser que asumiría el estar-ahí (*Vorhandenheit*) de ambos. De esta manera, la noción misma de ser pasa a comprenderse como realidad (p. 222)¹⁹. Realidad no mienta, pues, para Heidegger, una dimensión originaria, sino derivada, así como el conocimiento mismo.

En este contexto, el problema de la realidad en su versión deflacionaria, fundada en el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), arrastra consigo una serie de preguntas, llegando solo entonces a plantearse el problema del conocimiento. Las diversas interrogantes se resumen en: i) si acaso *se da* el ente trascendente a la conciencia (equivalente *mutatis mutandis* al problema de una donación en Meillassoux), es decir, un mundo externo; ii) si acaso cabe una demostración suficiente de la realidad del mundo exterior; iii) la cuestión de la cognoscibilidad del ser-en-sí de la realidad; y iv), finalmente, qué significa el sentido de la realidad del mundo exterior (cf., pp. 222-223). No es posible aquí revisarlas todas. Atengámonos a lo esencial.

El mundo mismo está abierto con el ser del *Dasein* y su apertura. El conocimiento es un modo fundado y, en esa medida, se plantea respecto del *Dasein*, de manera sucedánea, la cuestión de su encuentro con el mundo mediante un acceso a lo real. Pero como lo real mismo solo es accesible como ente intramundano, en ese marco es donde tienen lugar los intentos por demostrar la realidad del mundo externo. Para Heidegger, la demostración que el propio Kant ofrecía no es una inferencia causal, sino que se asemeja a una prueba ontológica. Así como en esta se parte de un concepto, en que el examen de sus notas permite descubrir una existencia, así también en la noción de un ente temporal se incluiría la existencia de las cosas distintas de ese ente desde el que se parte. En este caso, el punto de partida es el núcleo esencial conceptual de la conciencia de la propia existencia

¹⁹ Heidegger afirma: “De esta manera, el *ser en general* adquiere el sentido de *realidad*” (p. 222). Y sugiere una idea que de allí derivaría: “El concepto de realidad tiene, pues, una peculiar primacía en la problemática ontológica. Esta primacía obstruye el camino hacia una genuina analítica existencial del *Dasein* e impide incluso dirigir la mirada hacia el ser de lo inmediatamente a la mano dentro del mundo. Finalmente, ella fuerza la problemática del ser en general a orientarse en una falsa dirección. Los demás modos de ser son determinados negativa y privativamente con respecto a la realidad” (p. 222).

empíricamente determinada, que revela así, en definitiva, la existencia de objetos fuera de esa conciencia y, por tanto, los demuestra en su realidad. El ‘fuera de mí’ se funda, pues, en el ‘en mí’ de la propia existencia como conciencia, en su determinación empírica. Dada la calidad derivada del problema del conocimiento, Heidegger entiende que el escándalo de la falta de demostraciones radica, en verdad, en el porfiado *esfuerzo por seguir* aduciendo demostraciones del mundo externo. El intento puede ser calificado así porque el ente sobre el cual recae ese cuestionamiento es reluciente a ese mismo cuestionamiento. En todas esas tentativas, comenzando con la cartesiana, el punto de partida es un sujeto aislado, inseguro o incierto del mundo o, derechamente, sin mundo. En esta situación de partida, la solución pasa por aprehender de alguna manera el mundo, confiriéndole a esta palabra el sentido de una captación o de un proceso probatorio, cuya conclusión reflejaría el hecho de haber dado cuenta apodícticamente del mundo por demostrar²⁰. El *Dasein* formula preguntas por la realidad cuando, determinado por su condición cadente, termina enredándose en una teoría del conocimiento. Entonces se ve a sí mismo como sujeto, que, separado del mundo y de su comprensión, lo entiende como objeto, teniendo luego que recomponer o establecer el vínculo, buscando demostrar la existencia de ese mundo como un objeto real frente a un otro: un sujeto, que es también real. Sin embargo, para Heidegger, no hay mundo objetivo, o –para que no se malentienda– no hay mundo concebido como objeto. ¿Y por qué no? Porque todo objeto –como tal, al frente (*Gegen-stand, Ob-jekt*)– es fruto de una consideración distanciada, cuya articulación filosófica más fina se recoge en un acto segundo: en la teoría.

Es importante en este punto atender a dos consideraciones de Heidegger en *Ser y tiempo*. Ellas están íntimamente relacionadas con lo que se señala en torno a las características del idealismo y del realismo que Meillassoux, en *Después de la finitud*, podría perfectamente conceder, aunque sea parcialmente. Da la impresión que las ha omitido o no las ha leído. La primera consideración tiene en cuenta el estatuto del realismo; la segunda atiende a la correlación misma.

Para la primera consideración (realismo) es crucial observar que, para Heidegger, la apertura del ente intramundano se da *a una con* la apertura del *Dasein*, o, como él dice, “con el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo” (Heidegger, 1997, p. 228). También un realista podría suscribir esta afirmación. Para este “el mundo exterior ‘existe’ realmente” (p. 228). Pero la diferencia con Heidegger estriba en que la primera afirmación no necesita demostración. Ahora bien, Meillassoux sostiene que “en el seno del correlacionismo, la modalidad realista del absoluto es inevitablemente inferior en dignidad a su modalidad idealista” (Meillassoux, 2023, p. 74, nota 12). Podría parecer que Heidegger ofrece un sustento a esta afirmación,

²⁰ Todo esto es una síntesis breve de las ideas correspondientes al asunto en el § 43 de *Ser y tiempo*.

ya que la postura del realista tiene precisamente una contracara en el idealismo, que, en sus efectos, llega al mismo resultado. En efecto, para el idealista, “el ser y la realidad están ‘en la conciencia’” (Heidegger, 1997, p. 228). Y aunque Meillassoux no acepta los absolutos del realismo (clásico), simpatiza con este, al menos en su intento de alcanzar un absoluto (entendiendo esta expresión en un sentido formal, sin mayor cualificación). En contraste, el idealismo, según Meillassoux, hace imposible considerar siquiera esa posibilidad, pues “reconoce lo suficiente” () al correlacionismo “como para absolutizarlo” (p. 74, nota 12).

La segunda consideración (idealismo) ataña a la mención explícita de la noción de correlación en *Ser y tiempo*. No hay lugar a equívocos: Heidegger se refiere a ella expresamente, utilizando el término alemán *Korrelation*. A estas alturas, resulta innecesario advertir que dicha mención tiene en Heidegger un sentido crítico. Como se indicó, es llamativo que Meillassoux no haga referencia a esto. Heidegger introduce la noción de correlación, formulándola de la siguiente manera: “todo sujeto es lo que es solo para un objeto, y viceversa” (Heidegger, 1997, p. 229). Además, la entiende como una tercera posibilidad frente al realismo y al idealismo, posibilidad que antecede a la adopción de esos dos puntos de vista (p. 229), y que, en consecuencia, posee primacía sobre ellos. Sin embargo, esta concepción de la correlación tiene dos fallos fundamentales: por una parte, su propia indeterminación formal y la de sus miembros; por otra, y más grave aún, aunque el “todo de la correlación” sea concebido como “siendo”, no hay allí explicitación de la idea de *ser* que le acompaña (p. 229, nota). Si se lograra incluso asegurar “el terreno ontológico-existencial mediante la exposición del estar-en-el-mundo” (p. 229), que es precisamente aquello a que también, entre otros, aspira *Ser y tiempo*, el planteamiento de la relación sujeto-objeto en términos de correlación se volvería “ontológicamente indiferente” (p. 229), al ser considerada ya “ulteriormente como una relación formalizada” (p. 229). En la dirección de una falta de aclaración de la idea misma de ser en la cuestión de la relación sujeto-objeto, puede identificarse una tercera crítica en Heidegger. Esta se hace presente cuando se refiere a Max Scheler y, en especial, a Nicolai Hartmann (Hartmann, 1957, pp. 65-66). Ambos conciben el conocimiento precisamente como un *Seinsverhältnis*, es decir, como una “relación de ser” o “relación entitativa” (según la traducción de Rivera) (Heidegger, 1997, p. 229, nota). El problema estaría no solo en que se hable de relación, sino en que el ser que opera en esa relación de ser no se halla tampoco aclarado en su significación. De ahí que Heidegger advierta que “la ‘relación entitativa’ implicada en el conocimiento obliga a una revisión radical de esa ontología y no solo a su perfeccionamiento crítico” (p. 229, nota).

He señalado que Meillassoux sitúa a Heidegger entre los representantes del correlacionismo fuerte. Según él, el correlacionismo adopta dos decisiones fundamentales. La primera, compartida por todas sus variantes, postula que el contenido del pensamiento y el acto de pensar son inseparables. En otras palabras,

siempre nos enfrentamos a algo que se ofrece al pensar, nunca a algo que subsista por sí mismo (Meillassoux, 2023, p. 65). Desde esta premisa, cualquier absoluto, realista o materialista, queda descalificado. La segunda decisión, más compleja, implica una absolutización de la correlación misma o incluso de una correlación más esencial que la relación sujeto-objeto. En esta medida, parecería que se está dispensado de ofrecer una prueba de la existencia del mundo externo. Aunque no es del todo claro, Meillassoux podría estar aludiendo con estas ideas nuevamente a Heidegger –quizás al llamado primer Heidegger– si se considera la connotación crítica de la expresión “puesto que estamos allí *siempre-ya*” (*puisque nous y sommes toujours-déjà*) (p. 31-32) a la que recurre como otra “locución esencial” junto con el prefijo “co-”, característico del correlacionismo (p. 32).

¿Pero veamos cuál es el asunto de fondo que, a mi juicio, se pasa al propio Meillassoux? A estas alturas, resulta claro: en sus propias consideraciones críticas y de acuerdo con los desarrollos expuestos, Meillassoux porta consigo, de manera más explícita que implícita, la pesada carga de los problemas que acarrea la noción misma de acceso. En sus caracterizaciones del correlacionismo, recurre indefectiblemente, quiéralo o no, a tal noción:

Por correlacionismo entiendo [...] toda filosofía que sostiene la imposibilidad de *acceder* por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. No tenemos nunca *acceso* [...] a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de *acceder* a un ser independiente del pensamiento [...] es para un correlacionista una contradicción flagrante. (Meillassoux, 2016, p. 73)²¹

Pues bien, cualquiera sea la variante del correlacionismo (débil o fuerte) que se formule, la cuestión del acceso, que está en su base, se reitera una y otra vez²². Sin embargo, es preciso aquí detenerse nuevamente y advertir que el problema se hace más complejo, ya que Meillassoux emplea el término “acceso” tanto para describir las filosofías correlacionistas que critica como para su propio planteamiento, que

²¹ El destacado es del autor del artículo. Otro tanto se dice en *Después de la finitud*: “Por ‘correlación’ entendemos 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” (Meillassoux, 2023, p. 29).

²² Por ejemplo, Meillassoux 2023 (pp. 29, 53, 55, 56, 62), el proceder de Meillassoux se ve a sí mismo envuelto en el asunto sobre esta forma de comprender el problema. Así, señala que denomina *especulativo* “a todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general” (p. 62). Vale decir, la palabra acceso se usa para las filosofías correlacionistas criticadas y para el propio planteamiento que busca superarlas. Otros pasajes en Meillassoux 2023, pp. 66, 74, 78, 80, 87, 88, 89, 90, 98, 129, 133, 134, 143, 146, 189, 191.

busca superarlas. Poco importa que las fórmulas varíen entre “sujeto y objeto”, “pensamiento y ser” o, incluso sin nombrarlos expresamente, “*Dasein* y mundo”. En todos los casos, la cuestión sigue enmarcada dentro de un plano de teoría del conocimiento. Y esto es especialmente relevante para el caso de Heidegger, pues en él es precisamente esto aquello de lo que no se trata.

Con lo expuesto, no se afirma que sea imposible plantear el problema del absoluto en este nivel. En lo pertinente, el problema radica en asumir que la crítica alcanza efectivamente a Heidegger. Pero esto no sucede, ya que Heidegger muestra que tanto la relación como la correlación, modalidades en las que recién se configuran los problemas de acceso cognoscitivo, se presentan, como se ha visto, en un plano fundado. Además, el absoluto que se intenta alcanzar, y en esa misma medida definir, no corresponde a su sentido usual. Esto no sería equívoco si en la formulación del problema no se partiera de un absoluto entendido como ente (así derechamente), para, en el tránscurso de la argumentación –Kant diría “subrepticiamente”–, transformarlo en un concepto que expresa el carácter desligado del pensamiento o su independencia que caracteriza al archifósil y, posteriormente, en una propiedad absoluta que ostentarían las leyes de la naturaleza²³. La cuestión no se resuelve sosteniendo, casi como oxímoron, que lo único absoluto es la contingencia (en términos de legalidad de la naturaleza). Se trata, más bien, de otra cuestión: lo que se ofrece en la respuesta no se encuentra contenido en la pregunta. Si en un primer momento se buscaba “un ser tan bien *desligado*” (Meillassoux, 2023, p. 53), que sería el “sentido primero de *absolutus*” (p. 53), luego, en la respuesta, se ofrece más bien una cualidad asumida presuntivamente como absoluta²⁴. Esta divergencia en la significación de los términos empleados constituye, al menos, un error en la *suppositio*.

V. Conclusión: Dasein y mundo; del acceso al trato y a la absorción existencial. La trascendencia originaria

Con vistas a mostrar que en Heidegger *Dasein* no quiere decir sujeto ni mundo y significa objeto, conviene destacar que “el estar-en-el-mundo” no designa un estar en forma de apropiación. No se trata de un estar entendido como la circunstancia neutra en la que un sujeto se insertaría cognoscitivamente en el mundo capturando

²³ Ambas cuestiones están conectadas en Meillassoux.

²⁴ A medio camino Meillassoux abandona el sentido de absoluto del que partía: “tenemos que descubrir una necesidad absoluta que no conduzca a ningún ente absolutamente necesario” (Meillassoux, 2023, p. 62, destacado en el original).

objetos, cualquiera que fuese la modalidad en que esto pudiera ocurrir. A fin de mostrar con un perfil definido la instalación originaria del *Dasein* en su “estar-en-el-mundo”, Heidegger recurre en *Ser y tiempo* a ciertas formulaciones técnicas. No obstante, para evitar una exposición excesivamente densa, pero sin desvirtuar el fondo del asunto, me valdré aquí de algunas expresiones más ilustrativas.

Como se ha observado, la crítica de Meillassoux a Heidegger da por supuesto que la condición originaria de la existencia es la del acceso y que este consistiría en adueñarse de objetos por parte de un sujeto. Sin embargo, en Heidegger no hay acceso de un sujeto a un objeto, simplemente porque no hay ni lo primero ni lo segundo.

De los años veinte –y apelando a una afirmación más ilustrativa, como se adelantó– data un pasaje que, con un lenguaje menos formalizado que el de *Ser y tiempo*, muestra la condición eminentemente abierta de nuestra existencia, que a la vez lleva consigo un extasiarse en ella. Heidegger afirmaba:

nuestra vida fáctica es nuestro mundo –nos encontramos de algún modo siempre con él, estamos por él ‘cautivados’ (*gefesselt*), repelidos (*abgestoßen*), embelesados (*entzückt*), disgustados (*angewidert*), y las tomas de conocimiento están de algún modo atestadas de énfasis en su significación (*bedeutungsbetont*): valiosas (*wertvoll*), indiferentes (*gleichgültig*), sorprendentes (*überraschend*), no dicen nada (*nichtssagend*), etc. Perteneciendo de esta manera al mundo circundante que es experimentable se experimenta el mundo del sí mismo. (Heidegger, 1993, p. 96)²⁵

Como se ve, se trata de un arroamiento existencial, que, fundante y primario, también se modula en diversas formas de rechazo o disgusto. Dicho arroamiento representa la radicalidad con la que nos afecta esa suerte de *raptus* natural y originario. Sin embargo, este *raptus* no supone un arrebataamiento en el que el *Dasein* abandonaría su mundo; al revés: constituye la manera única e irremplazable en que se halla ineludible y radicalmente instalado *en* dicho mundo, siempre en una flexión vital específica y concreta para cada uno.

En una situación vital de absorción existencial, podría parecer que no nos tenemos presentes a nosotros mismos. Pero esta afirmación implicaría que, para tomar conciencia de nosotros, primero deberíamos despertar de algo que, en principio, se concebiría como una especie de sueño dogmático. Tal suposición es errónea.

²⁵ “Unser faktisches Leben ist unsere Welt –wir begegnen immer, irgendwie sind dabei »gefesselt«, abgestoßen, entzückt, angewidert, und die Kenntnisnahmen sind irgendwie bedeutungsbetont: wertvoll, gleichgültig, überraschend, nichtssagend usf. In solcher Weise in die erfahrbare Umwelt gehörend wird die Selbstwelt erfahren”. (Heidegger, 1993, p. 96).

Me atrevo a afirmar, al revés, en un sentido positivo, que el sueño dogmático de la instalación vital es aquello que Husserl llamaba *die natürliche Einstellung*, es decir, la actitud natural en la instalación vital. Este es un ámbito de plena absorción al que no necesitamos nunca llegar –despertando– para tenernos presentes teóricamente a nosotros mismos. La tenencia teórica (*sit venia verbo*) de nuestra existencia sí da lugar a un *tenernos* a nosotros mismos de manera reflexiva, derivado de un saberse a sí mismo, que es ciertamente secundario. Pero lo relevante aquí no es la posibilidad de acceder a algún ámbito, como parece añorar Meillassoux. En Heidegger, la cuestión en juego no es la del *Zugang*, sino del *Umgang*; no es un asunto de acceso, sino de trato²⁶.

La textura vital es la condición extática, aquello que, con otra expresión, hemos denominado *raptus*, un *raptus* existencial. No es, pues, lo trascendental, sino la trascendencia del *Dasein* lo que debe destacarse aquí. Es el carácter extático de esta trascendencia lo que constituye la mismidad del *Dasein*. Para exemplificar esto, frente a la cerrazón de la mònada leibniziana, Heidegger advierte en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* que “el *Dasein*, de acuerdo con su propio ser (según la trascendencia [*der Transzendenz nach*]), está ya fuera (*schon draußen*), es decir, en otro ente (*bei anderem Seienden*), y eso significa siempre consigo mismo (*immer bei ihm selbst*)” (Heidegger, 1975, p. 427). No hay, en consecuencia, un mundo al que debamos *luego* transitar. Ese ‘luego’ llega siempre tarde. Tampoco estamos primero en él gracias a una actividad aprehensora o perceptiva, simplemente porque siempre hemos estado en él. No nos apoderamos del mundo; pero sí que él se apodera o, mejor, se ha apoderado *ya* de nosotros. Desde siempre, el mundo ha trabado embargo sobre nosotros. En *Ser y Tiempo* se dice esta vez: “Inmediata y regularmente, el *Dasein* está absorbido por su mundo” (Heidegger, 1997, p. 113). Tal absorberse responde a un modo de ser que se funda en la estructura del estar-en.

Lo trascendental solo será, pues, admisible, en la medida en que se lo entienda como trascendente. “*Transcendere* –acota Heidegger– quiere decir sobrepasar, lo *transcendens*, lo trascendente, es lo *que sobrepasa como tal* y no aquello a lo que yo sobrepto” (1975, p. 425). No son, entonces, las cortapisas de la inmanencia las que deben ser trascendidas. Añade Heidegger, nuevamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que “el *Dasein* mismo es en su ser lo que sobrepto y precisamente por ello *no es lo inmanente*” (1975, p. 425). La trascendencia caracteriza esencialmente al ser del *Dasein*. Por eso, concluye:

Justamente aquello que en la teoría del conocimiento, en una tergiversación total de los hechos fenoménicos, se designa como inmanencia, la esfera del sujeto,

²⁶ La cuestión ha sido abordada por la literatura especializada sobre Heidegger. Cf., por ejemplo Xolocotzi (2004).

es, en sí misma, primaria y únicamente lo trascendente. Porque está constituido mediante el estar-en-el-mundo, el *Dasein* es un ente que está, en su ser, *más allá* de sí mismo. A su estructura de ser más propia pertenece lo *ἐπέκεινα*. (Heidegger, 1975, p. 425)

La relación que el *Dasein* mantiene con el mundo no se establece, ni menos puede ponerse en obra, por simple correlación. En primer lugar, porque esa relación es relación *de ser*, pero, además, o más bien precisamente por ello, porque esa relación no surge de relatos; surge del *factum* en el que va involucrado un *Verhalten*, que es, ante todo, comportamiento, y solo entonces relación (*Verhältnis*). Esto hace estallar la idea misma de relación, en sentido usual. *Verhalten* no es *Verhältnis*. No hay primero un sujeto que más tarde pase a comportarse de algún modo respecto del mundo; más bien, si se insiste en hablar de relación, esta misma *es* de comportamiento. Se trata de un *verhältnismässiges Verhalten*, es decir, de un comportamiento relacional. Y eso significa que ahí se está, primariamente, en una dimensión de ejecutividad esencial, plena y radical.

Referencias

- Castro, E. (2020). *Realismo Postcontinental (Ontología y epistemología para el siglo XXI)*. Materia Oscura.
- Crowell, S., y Malpas, Jeff (Eds.). (2007). *Transcendental Heidegger*. California, Stanford UP.
- Descartes, R. (1904). *Meditationes de prima philosophia*. En *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery (AT VII). París.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Caja Negra.
- Hartmann, N. (1957). *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Tomo I. Traducción de J. Rovira Armengol. Losada.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Klostermann.
- _____. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58. Klostermann.
- _____. (1996). “Zur Seinsfrage”. En *Wegmarken*. Klostermann.
- _____. (1997). *Ser y tiempo*. Introducción, traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria.
- _____. (2000). “En torno a la cuestión del ser”. En *Hitos*. Alianza.

- Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die transzendentale Phänomenologie*. W. Biemel (Ed.). Haag Martinus Nijhoff.
- _____. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Alain Badiou (Pról.). Éditions du Seuil.
- _____. (2016). “Contingencia y absolutización del uno”. En *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Mario Teodoro Ramírez (Coord.). Siglo XXI.
- _____. (2019). “Metafísica, especulación correlación”. En *Realismo especulativo*. Armen Avanessian (editor). Materia Oscura.
- _____. (2023). *Después de la finitud. Essay sobre la necesidad de la contingencia*. Florencio Noceti (Ed.); Alain Badiou (Pról.). Caja Negra.
- Ramírez, M. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Steffen, C. (2005). *Heidegger als Transzental-philosoph. Seine Fundamentalontologie im Vergleich zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Heidelberg. Universitätsverlag Winter.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés.