
Dossier "Heidegger y la pregunta por lo humano"

La crítica de Quentin Meillassoux a Martin Heidegger: una revisión del concepto de "correlacionismo"

TÁBANO

Quentin Meillassoux's critique of Martin Heidegger: a review of the concept of "correlationism"

 David Roldán

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano,
Argentina Universidad de Buenos Aires, Argentina
david.rolدان@uba.ar

Tábano

núm. 27, 8, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos
Aires, Argentina

ISSN-E: 2591-572X

Periodicidad: Semestral

revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 15 abril 2025

Aprobación: 18 junio 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285519008/>

Resumen: A principios del siglo XX surgieron "nuevos realismos" en filosofía, los cuales desarrollaron importantes críticas a la filosofía continental y analítica. Una de las ramas de esos nuevos realismos fue el "realismo especulativo", que cuenta con Quentin Meillassoux como uno de sus principales referentes. Meillassoux critica a un amplio espectro de filósofos modernos y contemporáneos por ser "correlacionistas", por no poder hablar de la realidad "sin alguna correlación" con el ser humano o la conciencia. El objetivo de este texto es triple: 1) reconstruir la crítica de Meillassoux al "correlacionismo" heideggeriano; 2) presentar algunos acercamientos realistas a la obra de Heidegger, que permitiría dar cuenta de los enunciados ancestrales o, al menos, hacer explícita la complejidad del problema desde una perspectiva heideggeriana; 3) reconocer —no obstante, lo anterior— los aspectos de la discusión que han quedado abiertos.

Palabras clave: Correlación, Sujeto, Realismo, Heidegger.

Abstract: At the beginning of the 20th century, "new realisms" emerged in philosophy, which developed important critiques of continental and analytical philosophy. One of the branches of these new realisms was "speculative realism," which counts Quentin Meillassoux as one of its main protagonists. Meillassoux criticizes a wide range of modern and contemporary philosophers for being "correlationists," for not being able to speak of reality "without some correlation" to human beings or consciousness. The objective of this text is threefold: 1) to reconstruct Meillassoux's critique of Heideggerian "correlationism"; 2) to present some realistic approaches to Heidegger's work, which would allow us to account for the ancestral statements or, at least, make explicit the complexity of the problem from a Heideggerian

Notas de autor

Sobre el autor El autor es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón, Licenciado en Teología por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Doctor en Teología (PhD) por el South African Theological Seminary.



perspective; 3) to recognize —notwithstanding the above— the aspects of the discussion that have remained open.

Keywords: Correlation, Subject, Realism.

1. Introducción

El discurso mitológico sobre la realidad fue superado, en la modernidad, por el discurso y la práctica científica. Desde tiempos inmemoriales tenemos registro de distintos relatos sobre un tiempo originario en el cual los dioses realizaron ciertas acciones que dieron como resultado el mundo en que vivimos (Blumenberg, 2014, 2016; Eliade, 1963, 1993; van der Leeuw, 1975; Velasco, 1982). Esos relatos organizaban la percepción del mundo y prescribían —en cierto modo— los límites de la acción humana (Habermas, 2006; Weber, 1998). No sin conflicto, la posibilidad de una “matematización de la naturaleza” se abrió paso hacia el siglo XVII, dando origen a las ciencias naturales de la Modernidad. El presupuesto realista de que la ciencia opera sobre entes realmente existentes “fuera de la mente” dejó de ser la única explicación a partir del presunto “giro copernicano” en la filosofía, llevado a cabo por Kant (Habermas, 2006). A su vez, dicho “giro copernicano” ha sido puesto en cuestión por Vernes, Meillassoux y los “nuevos realismos”.¹ Desde el abordaje científico de la “realidad ancestral” —previa a la emergencia de la conciencia en el mundo— se ha intentado poner en cuestión la plausibilidad del “giro trascendental”, kantiano y poskantiano. Con la caracterización de “correlacionismo”, Meillassoux cuestiona a la filosofía de Heidegger, como una filosofía incapaz de dar cuenta del “sentido último” de los enunciados científicos que se refieren a la “realidad ancestral”. Heidegger —y la filosofía hermenéutica— “nivelaría” el discurso científico con el discurso, en última instancia, mítico. La “situación hermenéutica” rehabilitaría discursos mitológicos, que tendrían que haber sido superados —según estos críticos— por el discurso científico.

El objetivo de este artículo es discutir la crítica de Meillassoux al correlacionismo de Heidegger. Para ello, procederé del siguiente modo: 1) reconstruir en mis propios términos, pero tratando de ser fiel a la intuición central de Meillassoux, la crítica de este al “correlacionismo” heideggeriano; 2) presentar algunos acercamientos realistas a la obra de Heidegger, que permitiría dar cuenta de los enunciados ancestrales o, al menos, hacer explícita la complejidad del problema desde una perspectiva heideggeriana; 3) reconocer —no obstante, lo anterior— los aspectos de la discusión que han quedado abiertos.

2. La crítica de Meillassoux a Heidegger

Por el momento, la obra más relevante que ha publicado el filósofo francés Quentin Meillassoux data de 2006 y lleva el título *Después de la finitud*, con el sugestivo subtítulo *Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Quizá por tratarse de un “ensayo”, el autor se cree dispensado de dar mayores precisiones en cuanto a las discusiones bibliográficas de los autores que trata, critica e intenta superar. Pero esto no hace mella en cuanto a las posibilidades de diálogo que esta obra abre, que exigen un tratamiento separado.

Si Nietzsche había empleado la parábola del loco que buscaba a un dios muerto con una lámpara en el mercado del pueblo, Meillassoux procede de un modo similar con la pretensión de sacar las últimas consecuencias de la afirmación de la finitud humana y la finitud del mundo. Solo que en el caso de Meillassoux estas consecuencias son antiescéticas.

Todo se concentra en su definición o caracterización del “correlacionismo”, una suerte de “escuela filosófica” en la que se agrupa a autores tan disímiles como Kant, Husserl, Heidegger, Deleuze y Wittgenstein.

Según la lectura que propongo, Meillassoux intenta “salir del solipsismo cartesiano de la conciencia”, pero no a través de la prueba ontológica, sino a través de una afirmación radical de la necesidad de la contingencia.²

Para Meillassoux, buena parte del sistema filosófico de Descartes “tendría que poder salvarse” o, al menos, tendría que servirnos como modelo para intentar dar con un argumento especulativo “no metafísico”. La ventaja de Descartes sobre otros proyectos filosóficos es, paradójicamente, su “realismo”. Aun cuando depende de la prueba ontológica, Descartes intenta dar con una solución al problema que implicaría dudar de la realidad del mundo. Pensar que el mundo “coincide” con mis representaciones de él y que “nada puede saberse de lo que está más allá de mi percepción del mundo” implicaría serios problemas. Afirmaciones de corte wittgensteiniano (“los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”) son problemáticas para Meillassoux porque no son compatibles con el “realismo espontáneo” del discurso científico.

El giro copernicano de la ciencia fue, precisamente, la posibilidad de una descripción matemática del mundo *antes* de la emergencia de la conciencia (lo que denomina “enunciados ancestrales”). Ese mundo pre-humano, hasta el surgimiento de la “ciencia moderna”, estaba reservado a especulaciones míticas; pero ahora, a partir de la captación matemática de ese mundo pre-humano, podríamos dar con un conocimiento certero de ese mundo (una “eventual verdad” de los enunciados ancestrales; Meillassoux, 2006, p. 157, 2018, p. 181).

Frente a un realismo cartesiano que dependía de la prueba ontológica, en el otro extremo, el idealismo berkeleyano intentaba dar una respuesta al problema: “ser es ser percibido” (Berkeley, 1992).

A los ojos de Meillassoux, la tesis berkeleyana es respetable, porque al menos es coherente con el intento de dar una respuesta a la posibilidad (o imposibilidad) de que algo exista “fuera de la mente” (por ejemplo, en un mundo pre-humano, en un evento como la acreción de la Tierra, que tuvo lugar hace unos 4.45 miles de millones de años). Para Berkeley, esto no pudo tener lugar, a menos que Dios lo haya estado pensando.³

En este panorama, como es sabido, surge la filosofía kantiana, que implica el establecimiento de un límite: solo tomar como objeto de conocimiento a aquello que se da en la intuición (espacio/tiempo). Toda afirmación o negación de algún objeto por fuera de la intuición, es considerada una afirmación metafísica, y por tanto, carente de valor como conocimiento científico.

Para Meillassoux, Kant es el fundador del correlacionismo:

la *correlación* parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant. 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. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. (Meillassoux, 2018, p. 29)

Para Meillassoux, entonces, una característica dominante del pensamiento moderno, kantiano y poskantiano, es la de postular como “insuperable” la correlación entre pensamiento y ser. Pretender un acceso “independiente”, un saber de un objeto “no correlacionado con ninguna conciencia”, es algo que queda vedado para el pensamiento que se pretende riguroso.

En este panorama quedarían solo tres opciones: o un realismo ingenuo, o un idealismo metafísico (Berkeley) o un “abandonarse a la correlación”. Para el pensamiento moderno, ya no se trata de pensar “rigurosamente la sustancia”, sino la relación, o mejor, “la co-relación”.

¿Cómo alcanza esta crítica a Heidegger? En principio, uno podría pensar que la correlación sujeto-objeto es cuestionada en su primado, por Heidegger, por una correlación Dasein-Mundo. Pero la crítica a las filosofías de la representación, por parte de Heidegger, es insuficiente para Meillassoux. Dice el filósofo francés:

se trata por cierto para Heidegger de señalar, en todo pensamiento metafísico de la representación, una obliteración del ser o de la presencia en provecho únicamente del ente-presente, considerado como objeto. (Meillassoux, 2018, p. 33)

Hasta aquí, podríamos decir, que Meillassoux reconstruye lo que Derrida (1972, 1994) denominaría una crítica heideggeriana a la filosofía de la presencia. Continúa Meillassoux:

Pero por otra parte, pensar semejante velamiento del ser en el seno del desvelamiento del ente que él hace posible supone, para Heidegger, tomar en consideración la co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) originaria del hombre y el ser, que él denomina *Ereignis*. La noción de Ereignis, central en el último Heidegger, sigue siendo entonces fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husserliana. (2018, p. 33)

Lo primero que podemos advertir, por el tratamiento que Meillassoux hace de Heidegger, es que de la correlación “pensamiento y ser” ha pasado a la “copertenencia” entre ser y hombre (*Ereignis*). Esto en sí mismo es impreciso, porque Heidegger no trata estas cuestiones en conjunto (Heidegger, 1990). Pero antes clarifiquemos la cuestión de fondo. ¿Cuál es el gran problema que encuentra Meillassoux en el correlacionismo?

Pues bien, según el filósofo francés, los correlacionistas no pueden dar cuenta del sentido último de cierto tipo de enunciados científicos, los enunciados “ancestrales”, que describen matemáticamente las características de ciertos objetos o eventos que tuvieron lugar miles de millones de años antes que la emergencia de la conciencia. Por ejemplo, el enunciado “La acreción de la Tierra tuvo lugar hace 4.45 miles de millones de años”. Sorprendentemente, Meillassoux atribuye a los correlacionistas que la función “dadora de sentido”, de los sujetos posteriores a la emergencia de la conciencia en el mundo, comprometería a los pensadores correlacionistas a sostener algo así como que “cronológicamente *primero* emergió la conciencia, para *después* tener lugar el fenómeno de la acreción de la Tierra” —“retroeycción” desde el ahora hacia el pasado ancestral— (2006, pp. 34-36, 2018, pp. 46-48).

3. Hacia una lectura realista de Heidegger

Varias respuestas se pueden dar a Meillassoux desde una perspectiva heideggeriana. Menciono algunas antes de desarrollar brevemente tres de ellas.

En primer lugar, se podría responder que Meillassoux opera con una confusión entre lo empírico y lo trascendental. La emergencia empírica de la conciencia en el mundo no afecta a la esfera trascendental misma. Si bien este es quizá el punto nodal del ataque de Meillassoux a Kant, y sería difícil encontrar un punto de acuerdo entre ambas posturas, la esfera trascendental misma es la que opera como “condición de posibilidad” de todo fenómeno. La emergencia de la conciencia humana con posterioridad a un fenómeno datable como la acreción de la Tierra nada dice sobre la esfera trascendental misma. Meillassoux hace de la esfera trascendental algo idéntico o inseparable de la emergencia de la vida humana en la faz de la Tierra. Ese planteo, de carácter empírico, nunca podría ser aceptado por un kantiano. Ahora bien, en segundo lugar, si bien las filosofías correlacionistas (más aún en su vertiente hermenéutica) parecen haber otorgado un “exagerado énfasis ontológico al sentido”, el sentido de la acreción de la Tierra no es, claramente, el mismo para nosotros que para alguna conciencia que pueda haber captado ese fenómeno en ese momento —si queremos jugar el juego al que nos invita jugar Meillassoux—. Para decirlo con más claridad, y ya pasando a un concepto heideggeriano, Meillassoux omitiría el mundo (*Welt*) como “trascendencia”, como totalidad ontológica de sentido, al pretender captar, de modo aislado, *un ente intramundano* sin dar cuenta del concepto ontológico de mundo. El *sentido* de la expresión “acreción de la Tierra”, en tanto que enunciado científico presuntamente no correlacionado, también opera con una retroeycción, que Meillassoux parece solo ver en la tradición poskantiana-hermenéutica y fenomenológica.

En *segundo* lugar, si de lo que estamos hablando es de las “operaciones de la conciencia” —que los científicos realizan hoy para poder emitir enunciados ancestrales—, no habría problema alguno. Los científicos son, en cada caso, seres-en-el-mundo, tal como postula Heidegger hacia 1927. Es la presunta “salida de la correlación” la que carecería de sentido. El hecho de que los científicos den con una realidad anterior a la emergencia de la conciencia, ¿implica, de suyo, que esos científicos carecen de cultura, carecen de un ámbito de sentido compartido como para poder realizar esas investigaciones? Los científicos pueden dar con eventos ocurridos con anterioridad a la emergencia de la conciencia, pero eso no niega las cualidades propias de esos sujetos epistémicos. Ese conocimiento se produce hoy, bajo condiciones compartidas en un mundo relativamente común. Para decirlo con otras palabras, Meillassoux tendría que explicar cómo pueden los científicos realizar sus investigaciones careciendo de un horizonte de sentido, prescindiendo de una apertura previa o darse previo del ser, no habitando alguna una época en la historia de la metafísica, etc. La indagación heideggeriana no niega la validez del trabajo de las ciencias particulares, pero sitúa al pensamiento en relación con unas condiciones que no entran en aquello de lo cual se ocupan los científicos (Heidegger, 2000c). Meillassoux parecería operar, por momentos, con un relevo de la tarea filosófica en manos de los científicos: como si los descubrimientos que los científicos hacen de una realidad anterior a la emergencia de la conciencia dispensasen al filósofo de la tarea de describir cómo es posible nuestro trato con el mundo. Meillassoux no da cuenta, en su crítica a Heidegger, del sentido de mundo como “trascendencia”, una condición de posibilidad de dar con aquello que está “más allá de la experiencia” (Heidegger, 2009, p. 191).

En *tercer* lugar, se podría responder a Meillassoux en la línea de Dan Zahavi y Harld Wiltsche. Estos críticos realistas de la fenomenología, como Meillassoux y Sparrow (2014), desconocen —dice Zahavi— la tradición que quieren cuestionar, dado que existieron proyectos fenomenológicos realistas (Wiltsche, 2017; Zahavi, 2016).

En este sentido, quisiera indicar *tres* posibles respuestas *adicionales* a Meillassoux, las cuales son relativamente independientes, pero dan cuenta de la complejidad que deben enfrentar las críticas realistas a Heidegger. En *primer* lugar, puedo mencionar algunas afirmaciones de Heidegger que son claramente compatibles con el enunciado ancestral de Meillassoux. Por ejemplo, en *Los principios metafísicos de la lógica*, de 1928, afirma Heidegger: “El cosmos puede ser sin que el ser humano habite la Tierra y presumiblemente había cosmos mucho antes de que el ser humano existiese” (2009, p. 199).

Con esto Heidegger quiere negar que la estructura esencial del Dasein como ser-en-el-mundo implique que el Dasein “deba existir”. De hecho, podría no existir: como dice Heidegger, “Aquí no se decide en absoluto si fácticamente existe o no” (Heidegger, 2009, p. 199). Pero si existe, tiene esa estructura. Esta es una argumentación de tipo trascendental, como querría Meillassoux, pero que apunta, justamente, a no confundir un ámbito ontológico-trascendental con un ámbito fáctico, error en el que parece incurrir Meillassoux.

Heidegger puede hacer esta afirmación porque la diferencia ontológica le permite realizar afirmaciones realistas sobre los entes, mientras que la cuestión del ser queda reservada a otro tipo de abordaje (recibimiento, acogida, cuidado, pastoreo, seguimiento de los pasos del poeta, etc.). Así, cuando Meillassoux equipara el desfasaje del enunciado ancestral con la relación entre “pensamiento y ser”, estaría cometiendo el error del olvido de la “diferencia ontológica” (“el ser de los entes, no es un ente”). Meillassoux trataría al ser como un ente más, sin dar cuenta de la “donación del mundo”, la “apertura” (etc.) como *condición de posibilidad* de los enunciados científicos. Meillassoux opta, en cambio, por no describir ni indagar en las condiciones de posibilidad de los enunciados científicos, como el enunciado ancestral. Sobre esto ha



discutido bastante su colega o excolega, el realista Graham Harman, cuando intenta responder a las críticas que se le hacen desde la tradición fenomenológica o poskantiana en general (Parildar, 2019; Wolfendale, 2014). Harman, al menos siendo consciente del problema, lo intenta resolver diciendo que el realismo está habilitado para comenzar a hablar directamente de los entes, sin detenerse en un abordaje previo sobre las *condiciones de posibilidad* de tal abordaje —lo que él denomina “filosofías del acceso” (Harman, 2018, 2022) —. Pero Meillassoux ni siquiera parece advertir el problema.

En *segundo* lugar, la obra de Heidegger es compatible con algún tipo de realismo. Se han ensayado diversos acercamientos a la obra de Heidegger intentando encontrar alguna compatibilidad con el realismo. En lo que sigue voy a exponer brevemente tres de estos.

Mario Gómez Pedrido ha ensayado una lectura realista de la temporalidad originaria en Heidegger, a partir de la exégesis que Heidegger hace del tratado sobre la libertad de Schelling (Gómez Pedrido, 2021, 2024; Heidegger, 2022). Según la lectura de Gómez Pedrido, sobre el trabajo exegetico de Heidegger sobre Schelling en 1936, la temporalidad originaria “se autonomiza de la subjetividad”. Esto cobra especial relevancia porque la temporalidad es, precisamente, uno de los nombres que Meillassoux atribuye al “gran afuera” que pretende haber captado con su argumento especulativo. Para Meillassoux, el reconocimiento del principio de factualidad (lo único necesario es la absoluta contingencia del ente) implica el postulado de un “tiempo originario” del cual emergen entes fácticos, entes “no-necesarios”, “no-divinos”, que siempre pueden cambiar sus cualidades o bien “dejar de ser”. Si bien Heidegger y Meillassoux conciben a esa temporalidad originaria de modo diverso, en ambos casos el sujeto o el Dasein —o el hombre—, que se enfrenta a él, lo hace en los términos de un abordaje realista —contra lo que querría Meillassoux—.

En cuanto a la cuestión de los enunciados científicos, Trisch Glazebrook sostiene que, si bien Heidegger fue abandonando paulatinamente su realismo a partir de la discusión con Kant, en realidad su filosofía es compatible con un realismo de los entes. Afirma Glazebrook: “Heidegger sostiene que el lenguaje, el pensamiento, y la teoría científica refieren más allá de sí mismas a cosas que no han sido constituidas por el sujeto pensante” (2001, p. 376. Mi traducción).

Heidegger, en el curso sobre Parménides, deja abierta la posibilidad de que el des-ocultamiento de la *aletheia* acontezca según tres posibilidades: o bien las cosas se nos ocultan, o bien nosotros las ocultamos, o bien ambas cosas. La primera y la tercera de las opciones no son compatibles con un “Heidegger correlacionista”, como querría Meillassoux (Heidegger, 2021, p. 24). Solo quedaría, como compatible con la lectura de Meillassoux, la segunda opción. Pero esto se da de bruces con la tesis heideggeriana, de que el ocultamiento, como más originario que el des-ocultamiento, no depende de las decisiones o acciones del hombre (*Mensch*).

En *tercer* lugar, el planteo de Meillassoux es un tanto limitado, por cuanto deja de lado importantes puntualizaciones que el propio Heidegger hace. Tomemos, por ejemplo, el caso de la verdad como des-ocultamiento. Heidegger hace un esfuerzo por rescatar del olvido el modo en que los griegos experimentaban la verdad como “lo des-oculto”. Meillassoux sostiene que los pensadores correlacionistas no pueden dar cuenta de lo que está “más allá del círculo correlacional”. No obstante, tal como afirma Heidegger, incluso “lo oculto” es, para los griegos, objeto posible de experiencia (2021, p. 38). En esta línea, se podría pensar a “lo oculto” como más originario que lo des-oculto. Como afirma en *De la esencia de la verdad*: “El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel

ente” (Heidegger, 2000a, p. 164). Según Heidegger, el sentido de la verdad como des-ocultamiento se fue perdiendo por el auge del sentido romano, imperial y cristiano de verdad como “certitud” y “corrección” (Heidegger, 1961, p. 431, 2000b, p. 352). Podemos decir que el sentido de “verdad científica” (de Meillassoux) es solidario de ese sentido —moderno en definitiva— de verdad como “certeza”.⁴ Pero si esto es así, Meillassoux opera con un sentido *derivado* de verdad, circunscripto a la verdad del enunciado científico, pero incapaz de dar cuenta de un sentido originario de verdad.⁵

Incluso la cuestión del *Ereignis*, tal como está planteada por Heidegger, no implica que dicha correlación *deba existir*; antes bien, el ser puede retraerse, puede “no darse”. En el mismo sentido que lo dicho precedentemente, el ser no dependería de la existencia del hombre (*Mensch*); antes bien, la libertad del ser es, en todo caso, la que hace posible el recibimiento del ser por parte del hombre. Se trata de un modo de expresión que no hace del ser un mero correlato de la actividad del hombre. Michel Haar interpreta el *Ereignis* como “libertad” [*Ereignis der Freiheit*]:

Heidegger incluso quiere indicar que la condición ontológica para el ejercicio de cualquier tipo de “libertad empírica” en un campo epocal determinado está vinculada a la emergencia de ese campo, algo que no depende de una decisión humana. (Haar, 1993, p. 125. Mi traducción)

El ser no es concebido por Heidegger como un correlato, resultado de la decisión humana, ni se priva Heidegger de hacer afirmaciones sobre la realidad del ser con independencia de la actividad humana, como hemos visto.

No obstante, llegados a este punto, es cierto que hay que hacer algunas concesiones. Podemos reconocer que el trabajo heideggeriano por reconstruir un humus de sentido (como decía Ricoeur) para la comprensión de la verdad como *aletheia* implica una cierta rehabilitación del mito (Ricoeur, 1978). La oposición que Heidegger establece entre *aletheia* y lo oculto como “lo misterioso” apunta en esa dirección, así como su caracterización del mito como aquello que “abre” y “des-oculta”.⁶ Incluso, como reconoce el propio Haar, la cuestión de la *raison d'être* (1993, pp. 108, 134), la cuestión última de por qué se da el ser, no puede ser respondida por Heidegger —en este sentido, es válida la asociación que Meillassoux hace de este posicionamiento con el silencio o la maravilla cuasi religiosa del misterio de que se da el ser—. Esto mismo se da, por caso, en la concepción de Sergio Givone y su *Historia de la nada* (2001).

Queda abierta la cuestión, por otro lado, de cómo se vinculan las afirmaciones realistas de Heidegger con la fenomenología. Críticos como Tom Sparrow podrían replicar que Heidegger, cuando hace estas afirmaciones compatibles con el realismo, “deja de hacer fenomenología” (Sparrow, 2014).⁷ Esto se puede advertir en el tratamiento que Heidegger hace del problema de la ancestralidad en una de las conversaciones de los seminarios de Zollikon. Allí reconoce que el “reloj atómico” que indica que la existencia de la Tierra es muy anterior a la emergencia del ser humano implica un serio problema para su filosofía:

Uno puede prescindir del tiempo diciendo: la Tierra ha sido sin el ser humano, independientemente del ser humano. Sin tener en cuenta para nada si ya era antes del ser humano o si después del ser humano será aún siempre, lo decisivo es que uno al menos puede decir que la Tierra, por lo menos durante un instante, puede ser sin el ser humano. Esto ya sería suficiente para admitir como un error la tesis de la referencia del ser humano al ser como referencia que todo lo soporta. (Heidegger, 2013, p. 262)

Heidegger responde en la línea que hemos anticipado, enfatizando las condiciones de posibilidad como para formular esos juicios científicos: el “reloj atómico” que permite medir ese tiempo ancestral es posible porque el Dasein está en el “claro del ser”, porque hay un darse previo del ser, porque hay una apertura originaria, etc. “Que la Tierra *es*, que antes ya *era*, esto es simplemente un presupuesto” (Heidegger, 2013, p. 262). Ese “es” parece implicar, reconoce Heidegger, que “hay un presenciar que no necesita al ser humano”. No obstante, ante esto Heidegger adopta la estrategia argumentativa de que el “mero presenciar” [*Präsenz*] es una modificación del “presenciar” [*Anwesen*], el cual requiere un “alguien” que se deje concernir. Podría haber algún tipo de presencia [*Präsenz*] sin el ser humano, pero permanece indeterminada; no se da como presencia [*Anwesen*].⁸

4. Conclusión

El proyecto de Meillassoux —de caracterizar a un amplísimo arco de pensadores como “correlacionistas”— es, cuanto menos, problemático, genérico e impreciso. Una de las dificultades reside en el estilo ensayístico de Meillassoux, en donde no hay un trabajo detenido de contextualización de las fuentes filosóficas caracterizadas y criticadas, ni una discusión con la bibliografía actualizada.

La acusación de que el correlacionismo sería uno de los “culpables” en la rehabilitación del mito, el discurso religioso y el descrédito de la ciencia, es también problemática. Ese tipo de afirmaciones sobre la “sociología del conocimiento” deberían ir acompañadas de algún tipo de fundamentación sociológica o de ese tipo. En la misma línea, queda por explorar cómo se relaciona el proyecto de Meillassoux (de una defensa del rol rector de la ciencia en las sociedades contemporáneas) con la reflexión heideggeriana sobre la esencia de la técnica, el *Gestell* y la era atómica (Heidegger, 1990).

No obstante esto, el proyecto de Meillassoux parece ser más robusto cuando se lo interpreta, como he propuesto en otros lugares (2023, 2024), como un intento de relanzamiento del proyecto cartesiano⁹ —independientemente del correlacionismo y sus problemas—. En este sentido, la propuesta de Meillassoux resulta relevante en su intento de rehabilitar un discurso especulativo “no metafísico”, en un estilo de argumentación que correría en paralelo al (problemático) correlacionismo.



Bibliografía

- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del entendimiento humano* (C. Mellizo, Trad.). Alianza Editorial.
- Blok, V. (2017). Realism without Speculation. *Studia Phaenomenologica*, XVII, 381-404. <https://doi.org/10.5840/studphaen20171718>
- Blumenberg, H. (2014). *Arbeit am Mythos* (4.ª ed.). Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, H. (2016). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp Verlag. (Trabajo original publicado en 1966)
- Brassier, R. (2007). *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Palgrave Macmillan.
- Bultmann, R. (1998). *Nuevo Testamento y mitología. El elemento mitológico en el mensaje del Nuevo Testamento y el problema de su reinterpretación* (A. Bonnano, Trad.). Almagesto.
- Bultmann, R. (2001). *Teología del Nuevo Testamento* (V. Martínez de Lapera, Trad.). Sígueme.
- Corona, N. (2002). *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Biblos.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad.). Cátedra.
- Descartes, R. (1980). Meditaciones metafísicas (E. de Olaso & T. Zwanck, Trans.). En E. de Olaso (Ed.), *Obras escogidas* (2.ª ed., pp. 199-290). Charcas.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Eudeba.
- Dussel, E. (1987). *Filosofía ética de la liberación I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*. La Aurora.
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard.
- Eliade, M. (1993). *El mito del eterno retorno* (R. Anaya, Trad.). Alianza Editorial.
- Givone, S. (2001). *Historia de la nada* (A. González & D. Orosz, Trans.). Adriana Hidalgo editora.
- Glazebrook, T. (2001). Heidegger and scientific realism. *Continental Philosophy Review*, 34, 361-401. <https://doi.org/10.1023/A:1013148922905>
- Gómez Pedrido, M. M. (2021). La primera fenomenología de Heidegger (1913-1915): Entre el realismo crítico y el subjetivismo histórico translógico. En N. Fernández, E. Ferreyro, & D. Pared (Eds.), *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA* (pp. 643-654). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Gómez Pedrido, M. M. (2024). La tensión en la interpretación heideggeriana de Schelling: Del idealismo temporal lógico al realismo temporal en lo divino. En C. Bosso, S. Garmendia, & A. Garnica (Eds.), *Actas del XX Congreso Nacional de Filosofía AFRA, Tucumán 2023* (pp. 417-426). Universidad Nacional de Tucumán.
- Haar, M. (1993). *Heidegger and the Essence of Man* (W. McNeill, Trad.). State University of New York.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión* (P. Fabra, D. Gamper, F. J. Gil Martín, J. L. López de Lizaga, P. Madrigal, & J. C. Velasco, Trans.). Paidós.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Harman, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court.



- Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Pelican Books.
- Harman, G. (2022). *Skirmishes: With Friends, Enemies, and Neutrals*. Punctum Books.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche* (Vol. II). Verlag Günter Neske.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia—Identität und Differenz (edición bilingüe)* (A. Leyte & H. Cortés, Trans.). Anthropos.
- Heidegger, M. (1992). *Gesamtausgabe: Band 54, Wintersemester 1942-43 Parmenides* (M. S. Frings, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Zolliconer Seminare. Protokolle—Zwiesgespräche—Briefe*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a). De la esencia de la verdad (H. Cortés & A. Leyte, Trans.). En *Hitos* (pp. 151-171). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000b). *Nietzsche, II* (J. L. Vermal, Trad.). Destino.
- Heidegger, M. (2000c). ¿Qué es metafísica? (H. Cortés & A. Leyte, Trans.). En *Hitos* (pp. 93-108). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica* (J. J. García Norro, Trad.). Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollicon* (Á. Zolocotzi Yáñez, Trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2021). *Parménides* (C. Másmela, Trad.). Akal.
- Heidegger, M. (2022). *La metafísica del idealismo alemán. Una interpretación renovada del tratado de Schelling «Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella (1809)»* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Lévinas, E. (1999). *Dios, la muerte y el tiempo* (M. L. Rodríguez Tapia, Trad.). Altaya.
- Macías Martín, C. A. (2021). Los límites de la filosofía trascendental: Una crítica al argumento de la ancestralidad de Meillassoux. En N. Fernández, E. Ferreyro, & D. Pared (Eds.), *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA* (pp. 655-663). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2018). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- O'Mahoney, P. (2013). Hume's Correlationism. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 21(1), 132-160. <https://doi.org/10.5195/jffp.2013.564>
- Parıldar, S. (2019). All For A Realist Defense of Metaphysics: Graham Harman vs. Peter Wolfendale. *Insam & Toplum. The Journal of Humanity and Society*, 9(3), 1-13. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2481100>
- Ralón, L. (2022). *A Critique of Object-Oriented Philosophy and Speculative Realism* [PhD Dissertation]. Free University of Brussels.
- Ramírez, M. T., & Ralón, L. (2015). Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo. *Nombres. Revista de filosofía*, 29, 263-284. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/21228>
- Ricoeur, P. (1978). *El lenguaje de la fe* (M. J. Yutzis, Trad.). Megápolis - La Aurora.

- Roldán, D. A. (2023). El problema de la alteridad en Lévinas y Castoriadis frente a las críticas del realismo especulativo, tesis de Licenciatura en Filosofía. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Roldán, D. A. (2024). Acercamientos realistas a la fenomenología de Emmanuel Lévinas: El caso de Quentin Meillassoux. En C. Bosso, S. Garmendia, & A. Garnica (Eds.), *Actas AFRA 2023: Congreso Nacional de Filosofía: Tucumán 2023* (pp. 435-443). Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh University Press.
- Tillich, P. (1974). *Teología de la cultura y otros ensayos* (L. Wolson & J. C. Orries, Trans.). Amorrotu.
- Tillich, P. (1982). *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios* (D. Sánchez Bustamante, Trad.). Sígueme.
- van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la religión* (E. de la Peña, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree* (C. Revilla, Trad.). Paidós.
- Velasco, J. M. (1982). *Introducción a la fenomenología de la religión* (3.ª ed.). Ediciones Cristiandad.
- Vernes, J.-R. (2000). *The Existence of the External World. The Pascal-Hume Principle* (M. Baker, Trad.). Ottawa University Press.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alba Libros.
- Wiltche, H. A. (2017). Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy*, 25(3), 808-832. <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>
- Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic.
- Zahavi, D. (2016). The end of what? Phenomenology vs. Speculative realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), 289-309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>

NOTAS

- ¹ Sobre los “nuevos realismos”, Ralón (2022), Ramírez & Ralón (2015), Blok (2017), O'Mahoney (2013), entre otros.
- ² Como es sabido, Descartes en sus Meditaciones metafísicas presenta dos pruebas de la existencia de Dios, con el objetivo de que ese “dios filosófico” sea el garante de que las representaciones o ideas en las que pienso corresponden a algo que existe “fuera de mí” (Descartes, 1980).
- ³ No obstante esto, Meillassoux comete el error —o una notable imprecisión—, al insistir en que el correlacionismo no debe confundirse con el idealismo subjetivo de Berkeley (Meillassoux, 2006, p. 168, 2018, p. 193), mientras que en otro lugar de la misma obra afirma que en el fondo, todo correlacionismo es un idealismo extremo (2006, p. 36, 2018, p. 48). Carlos Macías Martín ha discutido esta problemática reducción del correlacionismo y la fenomenología a una forma de idealismo (2021).
- ⁴ Que Heidegger asocia, en este contexto, con Hegel y Nietzsche (Heidegger, 1992, p. 86, 2021, p. 77).
- ⁵ Como des-ocultamiento como desvelamiento, lo que implica toda una comprensión de la no-verdad como “ocultamiento” y no meramente como “falso”, “inauténtico” o “incorrecto”.



- ⁶ Esto queda de algún modo patentizado en la amplia recepción “religiosa” que tuvo el pensamiento de Heidegger, de los cuales el teólogo protestante Rudolf Bultmann es uno, pero también se podría mencionar a Paul Tillich, el joven Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, el joven Enrique Dussel, Néstor Corona, por mencionar algunos (Bultmann, 1998, 2001; Corona, 2002; Dussel, 1969, 1987; Lévinas, 1999; Tillich, 1974, Capítulo 7, 1982; Vattimo, 1996).
- ⁷ La cuestión del mito y la desmitologización convoca no sólo a estos pensadores, sino a sociólogos de la talla de Max Weber. Pero no en la dirección en la que quiere avanzar Meillassoux, aún cuando sostiene que “si aceptamos su principio de factualidad”, podremos “salir del pernicioso círculo correlacionista” para dar con un “en sí absoluto”: no tendríamos nada que perder, solo enigmas.
- ⁸ „Wenn es nicht solches gibt, das sich angehen läßt, kann nichts anwesen“ (Heidegger, 1994, p. 223). Ray Brassier, quien en un principio adhirió al realismo especulativo, trata la cuestión en su abordaje de la temporalidad en Heidegger (2007, pp. 158-159). Vicent Blok trata brevemente la cuestión, pero yerra al caracterizar qué entienden los realistas por “filosofía del acceso” (Blok, 2017, pp. 384, 389-390). Sobre esto, ver algunas de las obras de Harman (2002, 2005, 2018, 2022).
- ⁹ En donde sigue muy de cerca, sin citar siempre, a Vernes; en particular en la denuncia de una “falsa revolución copernicana” (2000).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285519008/8285519008.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

David Roldán

La crítica de Quentin Meillassoux a Martin Heidegger: una
revisión del concepto de "correlacionismo"

Quentin Meillassoux's critique of Martin Heidegger: a review of
the concept of "correlationism"

Tabano

núm. 27, 8, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X