



Cuestiones de Filosofía

ISSN: 0123-5095

ISSN: 2389-9441

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
(UPTC)

Barbaras, Renaud

La existencia del mundo 1

Cuestiones de Filosofía, vol. 9, núm. 33, 2023, pp. 63-76

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)

DOI: <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.16204>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=745977485004>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La existencia del mundo¹

*The world's existence*²

Renaud Barbaras³

University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Recepción: 08 de julio del 2023
Evaluación: 25 de julio del 2023
Aceptación: 28 de julio del 2023



1 Artículo derivado de la conferencia del mismo nombre impartida en la Pontificia Universidad Católica de Chile el 14 de junio del 2023.

2 Traducción del francés por Andrés Gatica Gattamelati, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

3 Doctor y profesor de filosofía contemporánea en la Université de Paris Panthéon-Sorbonne. Su investigación se centra en la filosofía contemporánea y la fenomenología, en particular en el pensamiento de Edmund Husserl, Michel Henry, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka. Correo electrónico: renaudbarbaras@orange.fr

Resumen

El artículo no se hace la pregunta de si el mundo existe, sino que cuestiona el sentido del ser del mundo desde Husserl y explora, desde el pensamiento de Patočka, y a diferencia de Husserl, la posibilidad de una donación no ideal del mundo que permita poner en cuestión el enfoque neorrealista de la existencia de éste. Se trata de denunciar el conflicto que opera en el Husserl de las *Ideen I*, entre la fenomenología de la percepción y la fenomenología de la razón, y de hacer valer la posibilidad de una dimensión caótica del mundo, irreducible a un puro *cosmos*. En realidad, la crítica de este conflicto, que procede de la concepción intuicionista de la evidencia, abre el camino a la alternativa de una donación no intuitiva del mundo. Esta tesis inspirada en la concepción merleau-pontyana de lo infinito permite criticar la perspectiva realista y hacer valer la novedosa propuesta de un archi-realismo del mundo.

Palabras clave: Husserl, mundo, Patočka, realismo.

Abstract

The article does not ask the question whether the world exists, but rather questions the meaning of being of the world from Husserl. It explores, from the thought of Patočka and, by difference with Husserl, the possibility of a non-ideal donation of the world which makes it possible to put into question the neorealist approach to the world's existence. It shows the conflict at work in the Husserl of the *Ideen I* between the phenomenology of perception and the phenomenology of reason and asserts the possibility of a chaotic dimension of the world, which is irreducible to a pure *cosmos*. This conflict proceeds from the intuitionist conception of evidence in Husserl, which opens the way to an alternative: a non-intuitive donation of the world. This thesis, which is inspired by the Merleau-Pontyan conception of the infinite, allows criticizing the realist perspective and asserting the new proposal of an arch-realism of the world.

Keywords: Husserl, world, Patočka, realism.

Me propongo abordar el problema de la existencia del mundo, problema que ocupa un lugar de primer orden dentro de esta corriente que en el marco de la fenomenología se ha dado en llamar neorrealismo. Como es sabido, la cuestión de la existencia ocupa un lugar central en la fenomenología, ya que su acto inaugural, la *epojé* fenomenológica, concierne precisamente a esta existencia. Sin embargo, la cuestión de fondo no es saber si el mundo existe –cuestión cartesiana que presupone un sentido ingenuo de existencia que luego se atribuirá inevitablemente a aquella del yo–, sino, más bien, saber qué significa existir para el mundo. Es, en efecto, el sentido de ser de la existencia, tanto la mía como la del mundo, lo que está en el corazón de la fenomenología. Como asimismo es sabido, la *epojé* neutralizará la tesis de la actitud natural, la de una única realidad espacio-temporal ontológicamente autónoma y que contiene a todos los sujetos, para exponer la dependencia constitutiva del mundo respecto de la vida de la subjetividad trascendental. En efecto, tanto después como antes de la *epojé* mi conciencia sigue siendo consciente de un mundo, lo que equivale a decir que la existencia en sí misma no es nada para el mundo, que la trascendencia del mundo ya no coincide con una pura exterioridad que, por tanto, permanece como una trascendencia intencional. Para establecer esto, es decir, para fundar el paso de la *epojé* a la reducción, Husserl emprende un análisis eidético de la conciencia y de la realidad, con el fin de sacar a la luz la relación de dependencia unilateral de la realidad con respecto a la conciencia, contrariamente a lo que suponía la actitud natural. La etapa decisiva es, evidentemente, la eidética de la percepción, que conduce a su caracterización como donación por escorzos. Es en este punto donde reaparece por primera vez la cuestión de la existencia. En efecto, tan pronto como la cosa percibida se da en escorzos, siempre es posible que lo que se había anticipado sobre la base de escorzos actuales sea contradicho por nuevos escorzos; que el curso ulterior de la experiencia obligue a abandonar lo que se había postulado bajo la autoridad de la experiencia. Por tanto, concluye Husserl, “(...) toda experiencia, por vasta que sea, deja abierta la posibilidad de que lo dado no exista, a pesar de la persistente conciencia de su presencia corporal y en persona. Podemos enunciar esta ley de esencia: *la existencia de las cosas nunca es requerida como necesaria por su propia donación*; ella es, de algún modo, siempre *contingente*” (2005, p. 150). Pero todavía tenemos que ponernos de acuerdo sobre el sentido de esta contingencia. Ella no designa el hecho de que algo posible pueda no realizarse, sino que corresponde a la posibilidad constitutiva, para lo que se

ha planteado como existente, de revelarse como no siendo: se trata de una contingencia interna a la existencia que se refiere a la distancia irreductible entre lo que se apunta y lo que se da.

Sin embargo, podría argumentarse que esta contingencia de las unidades cósmicas no puede comprometer la contingencia del mundo, ya que la posibilidad de que un apuntar pueda ser invalidado presupone que el curso de la experiencia pueda desarrollarse, lo que parece implicar, a su vez, la posesión de un suelo o marco previo en el que tiene lugar el proceso perceptivo. Por tanto, la existencia del mundo no se vería amenazada por la contingencia eidética de la cosa. Sin embargo, esto no es así: Husserl añade, en efecto, que a diferencia de la tesis de mi yo puro, que es necesaria e indubitable, la tesis misma del mundo es contingente. Esto queda rápidamente confirmado con la famosa hipótesis de la aniquilación del mundo, que establecerá la independencia de la conciencia, que *nulla re indiget ad existendum*, y, por tanto, la relatividad del mundo respecto a ella en tanto que realidad constituida. Se trata, como sabemos, de prever un conflicto irreductible de los escorzos, tal que cualquier posición de cosas devenga imposible. En la medida en que el desarrollo de las experiencias actuales no depende de una forma de concatenación:

(...) es concebible que la experiencia bulla de conflictos irreductibles, e irreductibles no sólo para nosotros sino en sí; que la experiencia se rebele súbitamente contra toda pretensión de mantener constantemente la concordancia entre las posiciones de cosas; que de su encadenamiento desaparezca todo orden coherente entre los escorzos (...); en suma, que no haya mundo (p. 161).

Se trata aquí, pues, de realizar una variación eidética a la luz de la contingencia de lo percibido o, más bien, de llevar esta contingencia a su máximo, bajo la forma de una desaparición (*disparition*) del mundo. Aquí ya no se trata, sin embargo, de la invalidación de una posición de cosa a causa de un escorzo discordante, sino de un conflicto generalizado, es decir, de la imposibilidad de corroborar la más mínima anticipación. En suma, que el mundo no exista es algo pensable. Naturalmente, el objetivo de esta variación no es renunciar al mundo, sino recuperarlo como correlato de los actos de la vida trascendental. Por otra parte, lo problemático aquí es el estatuto de este mundo susceptible de no ser; más precisamente, de la inferencia que conduce del

conflicto de los escorzos a la negación del mundo. Esta inferencia sólo puede ser pensada bajo el presupuesto de una determinación del mundo como *cosmos*, es decir, como un todo coherente normado por reglas. En otras palabras, como ya se habrá sospechado, sólo en nombre de una continuidad entre el mundo y el objeto, que en última instancia conduce a pensar el mundo como un gran Objeto (*grand Objet*), se está autorizado, a partir del conflicto de los escorzos, a concluir la inexistencia del mundo.

Ahora bien, ¿puede entenderse el mundo como un objeto, puede la ley del objeto ser la ley del mundo? ¿No es más bien lo requerido por toda posición objetiva? En efecto, ¿qué es lo que prohíbe pensar este caos, en el que consiste el conflicto de los escorzos, como un mundo y no como un no-mundo, sino el presupuesto objetivista sobre el mundo, que lo entiende como una realidad determinable y, por tanto, transparente al conocimiento? En realidad, este objetivismo es el reverso de un subjetivismo inicial, que asume el rostro de un empirismo: es, en efecto, porque se da a sí *datos* hyléticos inmanentes; es, pues, porque la trascendencia descansa únicamente en la noesis, por lo que Husserl puede inferir la negación del mundo a partir del conflicto de los escorzos. Pero, en verdad, la *hylé* no necesita insertarse en una concatenación reglada para hacer aparecer un mundo. Si se piensa en la *hylé* como siempre ya ostensiva (*ostensive*), como momento mediador –en términos de Patočka, en definitiva, como trascendente– (incluso si aquello de lo que es aspecto permanece indeterminado), entonces estaríamos lidiando con una versión caótica del mundo y no con su desaparición. Así, inquires Patočka:

(...) cuando me encuentro pasivamente entregado a mis sensaciones que, por así decirlo, me abruman (*submergent*), por ejemplo, cuando me despierto, antes de que mi experiencia asuma los contornos de las cosas, ¿no es una mera niebla lo que se me aparece, un caos que no se parece en nada a las cosas, pero que, sin embargo, no tiene menos carácter de objeto (de trascendente)? (2002, p. 235).

En cualquier caso, esta hipótesis de la inexistencia del mundo no se inscribe, evidentemente, en una puesta en cuestión de la existencia del mundo, sino que tiene la función de sacar a la luz el sentido de ser de esta existencia: se constituye en este absoluto que es la subjetividad trascendental, que “contiene en sí misma todas las trascendencias del mundo”, lo que equivale a afirmar su estatuto de objeto. Esto se confirma con una especie de contra-prueba: si suponemos que del lado de la conciencia no falta nada de lo que

se requiere para la aparición de un mundo, que dotado de unidad se ofrece al conocimiento teórico, sería “absurdo que el correspondiente mundo trascendente *no* existiera” (p. 163). En definitiva, la trascendencia del mundo, que es el sentido de la existencia como tal, coincide con su objetividad o, más bien, con su objetivabilidad (*objectivabilité*). La existencia del mundo es relativa a la existencia absoluta de la conciencia.

Sin embargo, esta tesis plantea una dificultad mayor, que concierne a un componente del objeto y, a fortiori, del mundo, que aún no hemos planteado: el de la infinitud. La cuestión de la existencia resurge en el marco de la fenomenología de la razón: la comprensión de la esencia de la razón conduce a la afirmación de una equivalencia entre tesis racional y ser. Un objeto que exista verdaderamente debe poder ser objeto de una tesis racional, entendiendo por ella una donación tal que no haya nada determinable que no esté plenamente determinado. Pero, aún más decisivamente, “(...) puesto que la tesis de la razón debe ser originaria, ella debe tener como fundamento racional la *donación originaria* de lo determinado en sentido pleno” (Husserl, 2005, p. 478). Es por ello que se debe afirmar que “*a todo objeto ‘que existe verdaderamente’* corresponde por principio (...) *la idea de una conciencia posible* en la que el objeto mismo puede ser captado de manera *originaria* y, por tanto, *perfectamente adecuada*. A la inversa, si esta posibilidad está garantizada, el objeto es *ipso facto* lo que verdaderamente existe” (p. 478). Así pues, a la luz de la fenomenología de la razón, la existencia verdadera implica una determinación plena y, más aún, que esta determinación plena se dé o pueda darse. La exigencia aquí es, en efecto, la de una coincidencia entre originariedad y adecuación: una presencia en carne y hueso debe significar, en adelante, una donación adecuada, es decir, exhaustiva. Dicha exigencia está en contradicción directa con la eidética de la percepción, que, por el contrario, sostiene que la presencia en carne y hueso de lo percibido implica una inadecuación de principio, es decir, una contingencia. Este es, en particular, el sentido del mundo en la medida en que constituye el núcleo, el objeto primario de la tesis de la existencia, de la que dependen las tesis del objeto. La solución husserliana consiste en recurrir a la Idea en el sentido kantiano e introducir así una desnivelación entre la donación empírica, pero inadecuada, de la cosa, y la de la Idea de infinito como norma del curso perceptivo: la perfecta donación de la cosa está, en efecto, prescrita como Idea; la equivalencia entre tesis racional y ser se realiza en la Idea. A este propósito, escribe Husserl “(...) la

idea de una infinitud motivada por esencia no es ella misma una infinitud; la evidencia de que este infinito no puede en principio darse, no excluye sino que exige que la *Idea* de esta infinitud se dé con evidencia” (p. 481). Esto es lo que Husserl resumirá más sencillamente en las *Meditaciones cartesianas* al afirmar que el mundo es una idea infinita, correlativa a la idea de una evidencia empírica total, de una síntesis completa de las experiencias posibles.

En otras palabras, el despliegue de la experiencia perceptiva sólo es pensable si está polarizado por el horizonte de una experiencia adecuada o exhaustiva, experiencia que es dada en la forma de la Idea: esta Idea de lo infinito no es ella misma infinita, sino dada en una experiencia finita. La imposibilidad empírica de la percepción adecuada sólo es pensable desde su posibilidad en la Idea; la prueba de la finitud presupone la posesión ideal de lo infinito. Pero, ¿es ésta una solución? ¿No consiste más bien en proyectar el problema en la solución distribuyendo las dos exigencias contradictorias en dos planos diferentes: la incompletud (*inachèvement*) en el plano empírico y la completud en el plano ideal? Ahora bien, tenemos derecho a preguntarnos si la exigencia planteada por primera vez por Husserl, a saber, que debe haber una donación originaria de la determinación completa, se cumple cuando esta determinación completa sólo se da en forma de Idea. ¿Puede la donación del mundo ser la de una Idea? En vista de la exigencia husserliana derivada de la fenomenología de la razón, ¿no sería legítimo exigir un sentido unívoco de lo dado, ya se trate de la cosa, que aparece parcialmente, o del mundo, como síntesis total o infinita en acto; en suma, ¿exigir que el mundo esté efectiva y originariamente dado como condición de la donación siempre inacabada de la cosa? Ahora bien, esto es lo que Husserl no puede pensar a causa de lo que podríamos llamar el *telos* de plenitud o de llenado subyacente a su objetivismo. En efecto, lo dado tiene para Husserl el sentido unívoco de lo que viene a colmar un apuntar vacío: darse en carne y hueso sólo puede significar darse intuitivamente; la originariedad tiene necesariamente el sentido de la intuitividad. De ahí la contradicción a la que se expone Husserl: si la donación perceptiva es parcial, no puede haber donación del mundo en carne y hueso, cuya existencia total queda, por tanto, diferida al plano de la Idea. Al no poder realizarse en el plano empírico, la exigencia de una intuición plena se conserva como Idea. La adecuación que implica el ser del mundo excluye, pues, que también él esté dado originariamente como las cosas. La existencia del mundo, condición de la tesis racional, no puede ser objeto de experiencia alguna, aunque sea requerida por toda experiencia. Como vemos, la única

manera de conciliar la donación parcial de la cosa y la donación total del mundo, sin abandonar el plano de la donación empírica o perceptiva, es introducir una disyunción *en el seno de esta donación misma*, entre la presencia en carne y hueso y la intuitividad. Decir que el mundo se da en persona es reconocer que no puede, en modo alguno, ser captado adecuadamente y, por tanto, intuitivamente. La inadecuación que caracteriza a la percepción de la cosa se radicalizará a nivel del mundo: su existencia será correlativa a una tesis vacía de toda intuición. En ello, su inexistencia objetiva referirá a una forma de sobreexistencia (*surexistence*).

La dificultad puede formularse de otro modo: dado que el mundo es la infinitud de las determinaciones posibles, la cuestión es entonces la del modo de donación de lo infinito. Al pensarlo como Idea, ¿no comprometemos su infinitud otorgándole una positividad y una clausura en las que se pierde el verdadero sentido de esta infinitud? Como sugiere Merleau-Ponty en el marco de una crítica a los cartesianos:

(...) han desvalorizado el mundo cerrado a favor de una infinitud positiva, de la que hablan como si fuera algo, que *demuestran* en “filosofía objetiva” –los signos se invierten: todas las determinaciones son negaciones en el sentido de: *no son más que* negaciones. Es más bien eludir el infinito que reconocerlo. Un infinito que se congela o se da a un pensamiento que lo posee al menos lo suficiente para poder demostrarlo. El verdadero infinito no puede ser eso; debe ser lo que nos sobrepasa; infinito de *Offenheit* y no de *Unendlichkeit*. Infinito de *Lebenswelt* y no infinito de idealización. Infinito negativo, por tanto. Sentido o razón que *son* contingencia (1964, p. 221).

La infinitud de lo infinito sólo se conserva a condición de que no se reúna en una Idea positiva: sólo se da bajo la forma de la experiencia (*l'épreuve*) de un sobrepasamiento (*dépassement*), de un exceso no positivo, que coincide con el de la contingencia. La fenomenología de la razón y la de la percepción parecen coincidir aquí: la donación de este infinito que es el mundo no se distingue de la del ente finito, o más bien, está co-implicada (*co-impliquée*) por ella. En otras palabras, y contrariamente a lo que decía Husserl, si hay donación de lo infinito, ésta no puede ser en modo alguno intuitiva: sólo se da originariamente como aquello de lo que no puede haber Idea. El mundo es esta presencia negativa de lo infinito, una presencia pura en la que nada se presenta y que condiciona la de las cosas existentes.

Es sin duda en Patočka donde encontramos elementos a favor de tal perspectiva. Patočka critica a Husserl por haber basado el aparecer en algo que aparece (*un apparaissant*), la conciencia; lo que equivale a presuponerlo en lugar de comprenderlo: de ente del mundo, la conciencia pasa a ser la condición de su aparecer, y es en esto en lo que el objetivismo subyacente a la concepción husserliana del mundo encubre un subjetivismo. Es necesario, pues, radicalizar la *epojé*, integrando el yo en el paréntesis para acceder al aparecer mismo, sin hacerlo descansar de antemano en algo que aparece, ya sea este aparecer de naturaleza objetiva (naturalismo) o subjetiva (idealismo). La cuestión es entonces la de la legalidad del aparecer como tal, y es a título de componente constitutivo de esta legalidad que el mundo intervendrá: “(...) consideramos como perteneciente a la estructura del aparecer como tal esta totalidad universal de lo que aparece, el gran todo, así como aquello a lo que aparece lo que aparece (*l'apparaissant apparaît*), la subjetividad y el cómo del aparecer, que es la materia de la polaridad plenificación-vaciamiento” (Patočka, 1995, p. 177). De esta manera, el mundo es constitutivo de la estructura del aparecer, ya no como Idea sino como apareciente (*apparaissant*), lo que le confiere inmediatamente un estatuto singular puesto que hace aparecer, como condición de todo aparecer, y aparece él mismo. Sin embargo, que aparezca la condición del aparecer – fórmula que dibuja la identidad de lo trascendental y lo ontológico– sólo tiene sentido si el mundo aparece de otro modo que el de aquello que éste hace aparecer. Patočka disocia entonces lo a priori de lo subjetivo –tras criticar a Kant por articularlos– para pensar en una forma de coincidencia de lo a priori y lo a posteriori: “Alternativa kantiana –o bien a priori, pero entonces puramente subjetiva, determinada por el sujeto, o bien determinada por el objeto, empírica (condicionada de manera causal). Pero también puede haber una tercera, condicionada por el mundo de manera no-causal” (p. 215). El análisis de la percepción ya no se ocupa de la relación del objeto con los actos de una conciencia, que ha sido neutralizada, sino que se centra en el a priori del aparecer, independientemente de cualquier referencia a una conciencia.

Pero ¿qué justifica esta legalidad del aparecer? Si la aparición (*apparition*) de la cosa puede describirse como síntesis, de acuerdo con la lección husserliana, ésta no se piensa tanto como unificación cuanto como *delimitación*, o más bien, la unificación sólo es pensable como delimitación: como dice Levinas, la percepción es una *ex-cepcción* (*ex-ception*). En otras palabras, que son las

de Patočka, el contraste es constitutivo de la eidética de la percepción. De este modo, puede él escribir: “(...) cada cosa adquiere su figura –se delimita–, deviene individuo al apartarse del resto. Este devenir traza los límites de cara a otra cosa, es un proceso de definición, de conformación (...) La cosa no está sólo ‘en sí misma’, sino en todas las demás, es su relación delimitadora con la totalidad de todo lo que es” (p. 114). Dicho de otro modo, el ente sólo se da dentro de una conexión única que es, en sentido propio, lo que es y dentro de la cual tiene lugar todo lo que hay (*qu’il y a*), de modo que “la forma-mundo (*Weltform*) de la experiencia es lo que hace posible una experiencia del mundo” (p. 214). Subrayemos ya que el mundo aparece aquí dos veces: como lo que es objeto de una experiencia en la forma de los entes que lo pueblan, y como la condición misma de la experiencia, o como lo que existe y lo que, literalmente, no existe. En cualquier caso, la inserción en una totalidad no es un hecho sino la ley misma de la aparición (*l’apparition*), de modo que, con todo rigor, lo que aparece no es tanto la cosa en sí como la relación, es decir, la pertenencia como tal. Ahora bien, esta donación de la pertenencia sólo tiene sentido si la totalidad está ‘co-dada’ (*co-donnée*). Contrariamente a lo que ocurre en Husserl, el entrelazamiento constitutivo de la cosa y del mundo exige que este último esté dado al mismo tiempo que la cosa, ‘co-dado’. La cuestión es entonces y, de nuevo, saber cómo es posible conciliar esta co-presencia del mundo con su esencia de mundo, que excluye la adecuación. Es cierto que, funcionando como el a priori mismo de la donación de la cosa, el mundo no puede darse como esta última: si la delimitación funda la síntesis, que a su vez permite la intuición, lo delimitado es a la vez siempre presente y nunca intuible. Presente a través de los entes que se desprenden de ella, la totalidad como tal sólo puede estar ausente. Hay que admitir por tanto que en esta co-donación los dos momentos no se donan de la misma manera. De este modo “(...) es cierto que lo que está ausente no puede estar presente, pero el hecho de que toda presencia forme parte de una sola y única presencia englobante sí puede estar presente; esta estructura, portadora de la totalidad, puede estar inmediatamente presente” (p. 184). Por ejemplo, “(...) el hecho de que el espacio sólo se dé siempre únicamente desde un punto de vista no significa que no esté dado en el modo de sí mismo el hecho de que cada uno de estos puntos de vista, con la fracción de espacio que capta, forme parte del espacio omni-englobante (*omni-englobant*) único” (pp. 179, 184). Como podemos ver, lo aprehendido es una estructura de pertenencia o englobamiento tal que el mundo es alcanzado a través de esta delimitación que es la cosa, es

decir, como su propia negación: es, en efecto, la presencia de una ausencia, la presencia de lo que no puede estar presente o, de nuevo como dice Patočka en algún lugar a propósito del horizonte, “presencia en persona de lo que no está presente en persona” (p. 63)⁴, entendiendo que la segunda presencia en persona, que precisamente se niega aquí, remite a su acepción husserliana como intuición. Para formularlo en términos más husserlianos, esto equivale a decir que sólo es posible proseguir la experiencia perceptiva a condición de que se me dé desde el principio la continuabilidad de ésta bajo la forma de esta escena (*scène*) o de este espacio de juego que llamamos mundo y que, como tal, no puede ser intuido.

Todo esto sólo es concebible, por tanto, a condición de que aceptemos una disyunción y una gradación entre presencia e intuición, donación en carne y hueso y donación objetiva, o más bien un sentido de la presencia más profundo que la distinción entre apuntar vacío y llenado: “(...) que yo tenga siempre de nuevo, dondequiera que esté, la posibilidad de realizar la misma continuación, no está meramente anticipado, sino *dado*, no en la forma de una mera intención, sino de una presencia independiente del llenado contingente y de la mera anticipación vacía” (p. 178). La relación entre la cosa y el mundo debe, por tanto, revertirse. No se trata de una especie de paso al límite, es decir, de una extensión infinita como *Unendlichkeit* del proceso de objetivación de la cosa. Se trata más bien de la cosa constituida por la negación de un infinito que sólo se conserva como tal dándose como su propia ausencia; lo que Merleau-Ponty ha llamado *Offenheit*. Sólo se trata de admitir, de ahora en más, que dentro de ese ‘dado originario’ que es el mundo hay gradaciones y que, en particular, la donación intuitiva sólo viene a cristalizar o concentrar, como una isla en un océano, una presencia originaria, aunque no intuitiva, precisamente la del mundo mismo:

El mundo está dado originariamente, pero no *todo* en él está dado de la misma manera. La originariedad no es una marca unitaria, sino que implica, por el contrario, gradaciones y cualidades diversas. De este modo, lo que se da como presente cualitativamente se da originariamente en otro sentido que el de aquello que, en conexión con el mismo ente, se da como vacío en un modo no-cualitativo; el vacío no es en modo alguno una no-donación, sino un *modo de dación* (*donnée*) (p. 176).

4 También: “forma concreta de la experiencia de lo a priori” (Patočka, 1995, p. 246).

Éste es el punto decisivo que nos distingue de Husserl: ya no estamos en la teleología del llenado, en el horror al vacío, que nos condenaba a ver presencia sólo allí donde había adecuación, al menos por derecho. A partir de ahora, un defecto en la donación no es un defecto de donación; este vacío cualitativo que es el mundo puede darse, e incluso es lo originariamente dado, y la plenitud de cualidad no es en el fondo más que una negación de este vacío originariamente dado. Podríamos decir, igualmente, que el mundo está presente en persona como mundo, es decir, como lo que permanece indeterminado, pero es determinable; esa pura apertura que yo no efectúo porque siempre está ya abierta.

Me parece que sólo en el marco de esta reforma fenomenológica, cuyos contornos acabo de esbozar, puede plantearse correctamente la cuestión del sentido del ser del mundo. Esta perspectiva nos permite, en primer lugar, a diferencia de Husserl, disociar el mundo del objeto: el mundo no es en modo alguno un objeto, es ese fundamento de la objetividad que es asimismo inobjetivable como tal. Esto no significa que él sea la nada aunque no sea nada de ente: más bien habría que decir que es sobreobjetivo (*surobjectif*) o supraobjetivo (*supra-objectif*) puesto que es el resultado de una presencia más originaria y radical que la del ente en él. Pero al hablar de ‘sobreobjetividad’ no la alejamos del sujeto para situarla en una especie de trascendencia inaccesible. En efecto, la totalidad que es, sólo se preserva al no totalizarse; la continuabilidad no existe fuera de la continuación que ella hace posible, de modo que es, efectivamente, en y a través de la finitud de una apertura como se preserva la infinitud de lo infinito, tal como presentía Merleau-Ponty. En otras palabras, su ‘sobreobjetividad’ no es una alternativa a la subjetividad: es no existiendo fuera del sujeto ni frente a él como el mundo puede seguir siendo mundo. Ningún objeto puede, en efecto, soportar esta infinitud desplegada. Sólo puede estar más allá del objeto permaneciendo, por así decirlo, por debajo de él; sólo puede contenerlo todo a condición de no estar del lado del contenido. Esto es lo que se entiende por su estatuto a priori: es la condición no subjetiva de la aparición de las cosas del mundo, así como de los sujetos del mundo; es el a priori como ‘archi-hecho’ (*archi-fait*): “El mundo no es nada real; no se identifica con las cosas; ni con las relaciones puramente cósmicas. Pero tampoco es vida, vivencia. El mundo es algo tercero, fundamentalmente distinto de los entes y, sin embargo, es tal que muestra y desvela las cosas en lo que son y como son” (p. 261). También podríamos decir que sólo por defecto hablamos de sujeto y objeto, porque el mundo se

sitúa claramente más allá de esta división, y por eso me parece que carece de sentido cuestionar la exterioridad del mundo a la conciencia. El mundo es efectivamente algo tercero, la indiferenciación del sujeto y del objeto, la totalidad más allá de esta dualidad (p. 260; 1988, pp. 176, 261). Sin embargo, si es el punto de indiferencia de los dos, es también la razón de su diferencia, el exceso en el corazón del objeto que vuelve la absorción del uno por el otro, la coincidencia imposible (*coïncidence impossible*). Como escribe Patočka, lo que la *epojé* descubre finalmente es “(...) lo ‘trans’ (*das ‘darüber hinaus’*), aquello que se opone a la coincidencia de lo intuido con lo intuyente (*l’intuitionnant*) al referirse siempre más allá y estar siempre más allá de lo dado” (1995, p. 260). El mundo une así al sujeto y al objeto separándolos.

Por tanto, aunque nuestra pregunta fuera la del sentido de ser del mundo y no la de su existencia, la pregunta “¿existe el mundo?” puede seguir planteándose. A primera vista podría estar justificado decir que el mundo no existe. En efecto, si existe lo que se puede encontrar, y si se puede encontrar lo que puede no serlo, o de lo que uno se puede apartar, entonces el mundo no existe porque nunca puede estar ausente, sólo olvidado (p. 217). En otras palabras, la existencia parece ajustarse a lo que puede ser aprehendido en una intuición siquiera mínima (*minimale*), de modo que el fondo no intuible de lo que es objeto de intuición no existiría. Sin embargo, decir que no existe, en este sentido preciso, no puede significar que no haya mundo o que podamos prescindir de él. El mundo es precisamente lo que hay primordialmente, lo que es, y precisamente por eso no existe. Si no existe, no es por defecto, sino por exceso, ya que es la condición de toda existencia, tanto la mía como la de las cosas. Por esta razón podríamos hablar, a falta de un término mejor, de ‘sobreexistencia’ (*surexistence*). El mundo es aquello de lo que no puedo dudar precisamente porque está ausente, o más bien, es en el modo de la ausencia. Si no existe, es porque es de tal naturaleza que escapa a la cuestión de la existencia o de la no-existencia, y esto porque es más profundo que esta misma cuestión en la medida en que siempre la presupone. Es aquello que siempre frustra el cuestionamiento de su propia existencia en la medida en que la presupone. Así pues, esta conclusión nos sitúa del lado de una forma de realismo e incluso de archi-realismo (*archi-réalisme*), ya que hablamos de ‘sobreobjetividad’, la misma a la que estaba dedicado *L’improbable* de Bonnefoy: “A un gran realismo, que agrava en lugar de resolver, que designa lo oscuro, que tiene a la claridad por nubes siempre desgarrables, que está concernido por una claridad alta e impracticable” (1980, p. 13).

Referencias

- Bonnefoy, Y. (1980). *L'improbable et autres essais*. Paris: Folio Essais.
- Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin.
- Husserl, E. (2005). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer.
- Patočka, J. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2016). *Le monde naturel comme problème philosophique*. Paris: Vrin.