
Artículos

Análisis y comparación de los conceptos de Otro y mundo en la obra de Emanuel Lévinas y Jan Patočka

TÁBANO

Analysis and comparison of the concepts of Other and world in the work of Emanuel Lévinas and Jan Patočka

Juan Bautista Valentini Sobre el autor

Universidad de Buenos Aires, Argentina., Argentina
juanba.valentini@gmail.com

Tábano

núm. 28, 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: 12 diciembre 2025
Aprobación: 15 febrero 2026

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.28.2026.e8>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285709008/>

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo relacionar, a través de la presentación y la comparación, las distintas nociones presentadas durante la década del 70' y del 60' de mundo en el proyecto fenomenológico de Jan Patočka y de Otro en la fenomenología de Emanuel Lévinas, respectivamente. Sostendremos que, si bien tales conceptos se parecen, puesto que fueron utilizados para pensar una fenomenología orientada a una exterioridad inaprehensible, ajena a lo inmediato, no son equivalentes debido a los métodos que fueron empleados por cada uno de los filósofos para dar cuenta y describir tales fenómenos. A la vez, mostraremos que la diferencia metodológica radica principalmente en los objetos de estudio, las unidades de análisis, las influencias y los objetivos que cada uno de los autores tomó para plantear su propuesta.

Palabras clave: Otro, Mundo, Ente, Cuerpo.

Abstract: This paper aims to relate, through presentation and comparison, the different notions of "world" in Jan Patočka's phenomenological project and of "Other" in the phenomenology of Emanuel Lévinas, presented during the 1970s and 1960s, respectively. We will argue that, although these concepts are similar, since they were used to conceive of a phenomenology oriented toward an ungraspable exteriority, alien to the immediate, they are not equivalent due to the methods employed by each philosopher to account for and describe these phenomena. Furthermore, we will show that the methodological difference lies primarily in the objects of study, the units of analysis, the influences, and the objectives that each author considered in formulating their proposal.

Keywords: Other, World, Entity, Body.

Notas de autor

Sobre el autor Juan Bautista Valentini es estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Participó en las Jornadas de Estudiantes de Filosofía del año 2023, en las Jornadas Nacionales del Departamento de Filosofía los años 2022 y 2024 y en las Jornadas de Investigación en Filosofía del 2025. Actualmente forma parte de la Cátedra Libre de Estudios Judíos "Moses Mendelssohn"

1. Introducción

Durante la década del '70, en Praga, Patočka buscó hacer resurgir a la fenomenología como una investigación del aparecer en tanto tal. Para ello, este proyecto, presentado bajo el nombre de fenomenología asubjetiva, propuso liberar al mundo de la vida del concepto de trascendentalismo husserliano y situarlo entre la noción óntica y la noción cosmológica del mundo, valiéndose de los movimientos fundamentales de la existencia humana. De este modo, el mundo alcanzado por medio de la epojé sería un intermedio entre el mundo de las objetividades individuales y un mundo inobjetivo, profundo, cuya función principal sería la de garantizar las estructuras para el aparecer del mundo de la vida y del mundo objetivo. Teniendo en consideración este último aspecto, los tres movimientos de la existencia humana llevados a cabo en el mundo de la vida, ingresan en el marco teórico del proyecto como las condiciones de posibilidad para que el sujeto pueda abrirse a la captación de la donación en tanto tal. Donación que, por ser donación *per se*, sólo es susceptible de ser apercibida.

Por otra parte, casi una década antes en Francia, Emmanuel Lévinas ensayaba una fenomenología que pudiera dar cuenta de una exterioridad metafísica asociada con la vida interior de los otros individuos e incapaz de ser absorbida por la identidad de un sujeto apoyado en una ontología totalizante. De este modo, valiéndose de la categoría de Otro, el filósofo lituano propuso la existencia de una otredad eminencial que, precisamente por su eminencia, sólo podía ser captada de forma indirecta por el sujeto de la ontología.

Como puede verse a simple vista, con una diferencia de casi una década, los dos fenomenólogos hicieron de la búsqueda de una vía de acceso a un horizonte de sentido ajeno a lo inmediatamente dado por la comprensión e incapaz de incorporarse al horizonte del mundo cotidiano, el centro de sus propios proyectos filosóficos. Es por estos motivos que, con el fin de presentar y comparar las dos nociones de exterioridad y los modos de acceso a ellas, se ha decidido esquematizar el trabajo de la siguiente manera.

Primero, se caracterizará la noción de 'Yo' y de 'lo Mismo', así como la relación que existe entre estos dos términos, mediante la reconstrucción de las distintas argumentaciones hechas por Lévinas al momento de presentar estas dos entidades en *Totalidad e Infinito*. De la misma manera, se describirá la relación entre el Yo y lo Otro a partir de la forma peculiar de libertad que lo Mismo le garantiza al Yo.

En el siguiente apartado, en cambio, se estudiarán las distintas categorías de mundo propuestas por Patočka dentro del marco de la fenomenología asubjetiva, así como la crítica a los modos de darse según Husserl. Para ello se utilizará como eje articulador el artículo "Hacia una fenomenología del aparecer como tal en Jan Patočka" de Karel Novotný. En consecuencia, el apartado tematizará primero lo que aparece, luego cómo aparece lo que aparece y, por último, el aparecer en tanto tal. De este modo, no solo se logrará presentar de forma esquematizada las particularidades del mundo óntico y de la vida, sino también el rol que el cuerpo propio cumple para la aparición de los entes y la naturaleza del mundo inobjetivo.

Finalmente, el trabajo concluirá poniendo en la balanza las conclusiones obtenidas separadamente por cada uno de los apartados anteriores, mostrando las similitudes y diferencias de exterioridad propuestas por los dos proyectos fenomenológicos. Se defenderá que, si bien la naturaleza de ambas exterioridades se asemeja en algunos aspectos, las diferencias entre los sistemas imposibilitan equiparar dichos conceptos en todas sus particularidades. Semejantes diferencias se producirán por los desencuentros en los objetos de estudio y unidades de análisis de cada uno de los sistemas. En términos más concretos, mientras el pensamiento de Lévinas gira en torno a una interioridad dentro de los sujetos, el pensamiento de Patočka gira en torno a una totalidad productora de sentido independiente del sujeto.

A su vez, dado que el objetivo del trabajo es hacer una descripción del modo en que las dos nociones de exterioridad se enmarcan en cada uno de los proyectos filosóficos, serán dejados de lado los valiosos y numerosos estudios que presentan las diversas motivaciones políticas que pudieron dar origen a estas teorías, así como diferentes consecuencias éticas que se puedan derivar de cada uno de estos proyectos fenomenológicos. Por lo cual, en lo que respecta a la teoría levinasiana, no se hará mención a la figura del tercer hombre, si bien suele considerarse una idea central dentro de esta filosofía, así como no se ahondará en la teoría que Patočka desarrolló en torno a su idea de historia. En consecuencia, serán dejadas en suspensión las diferencias y similitudes que puedan hallarse entre las nociones de “deseo” levinasiano y “arraigo” patočkiano, así como entre las nociones de “totalidad” y “autoprolongación”, por un lado, y de “responsabilidad” y “sacrificio” por el otro.

Por último, es necesario aclarar que a lo largo del trabajo habrá plena conciencia del cambio de marco en que estos dos conceptos aparecieron en cada una de las filosofías de los autores, incluso durante una misma década. Por lo tanto, el trabajo estará limitado a los artículos editados en *Movimiento de la existencia humana*, en el caso de Patočka, y a la teoría desarrollada en *Totalidad e Infinito*, en el caso de Lévinas. Cualquier otra obra o artículo que sea mencionado, ya de los mismos autores, ya de otros pensadores, como en el caso de Novotný, lo será en tanto sirva para complementar las posturas tal como fueron propuestas en las dos obras previamente mencionadas.

2. El Mismo y Lo Otro

Totalidad e infinito comienza presentando la existencia de dos modos lógicos de ser distintos: lo Mismo y lo Otro. El primero, es presentado por Lévinas como el horizonte de familiaridad sobre el cual se mueve el sujeto en su vida cotidiana. Por lo tanto, el cuerpo propio, la casa, el trabajo y la economía aparecen como articulaciones de El Mismo, que, debido a su familiaridad, le permiten al sujeto autonomizarse del mundo, neutralizar su alteridad para su caprichosa posesión y volverse un Yo. En otros términos, lo Mismo se presenta dentro del marco levinasiano como un elemento necesario para la producción y reproducción del Yo, dado que este modo de ser le permite al Yo identificarse en su entorno como *existiendo en lo de sí* y subsistir a pesar de que al comienzo se encuentre relacionado con un mundo que le es totalmente hostil y extraño. A través de su razón y voluntad, el sujeto doblega al mundo y lo disminuye al rango de útil, de estancia de su propiedad en donde pueda desplegarse con total seguridad. En consecuencia, el sujeto, por un lado, encuentra en este hecho la imposibilidad de escapar de la lógica de lo Mismo y, por el otro, queda eminentemente asociado a esta lógica de ser. De este modo, si bien las dos entidades son susceptibles de distinción por medio de la abstracción teórica, en la vida fáctica ocurre todo lo contrario y las dos entidades se vuelven indistinguibles (Lévinas, 1961/1977, p. 61).

Paralelamente, puede verse a un nivel más profundo de descripción, que semejante modo de proceder del Yo en su vida cotidiana supone que lo Mismo proceda según la lógica de la ontología moderna (Lévinas, 1958/2001, p. 14), en tanto:

Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. (Lévinas, 1961/1977, pp. 67-68)

De este modo, el Yo termina por ejercer violencia hermenéutica cuando comprende al mundo. Busca su idealización para que la alteridad pueda ser eliminada y su concepto manifestado en el horizonte de lo Mismo (Lévinas, 1958/2001, p. 21).

A su vez, tal modalidad de lo Mismo no le es indiferente a la fenomenología, dado que toda la corriente ha basado su método según las exigencias del conocimiento ontológico. La mediación fenomenológica reduce al ente como un objeto que “surge sobre un fondo que lo sobrepasa como individuo a partir del concepto” (Lévinas, 1961/1977, p. 69). De este modo, cuando la fenomenología husserliana postula que el ente sólo se comprende si el pensamiento lo trasciende y lo relaciona en su horizonte, se sigue bajo otros términos a la tradición filosófica occidental, según la cual comprender al ser es situarse más allá del particular (Lévinas, 1958/2001, p. 17). Más aún, la relación de complicidad entre la ontología y la fenomenología llegaría, según el filósofo lituano, a su paroxismo con la ontología heideggeriana. Puesto que según esta última, debe darse la subordinación de una relación con un ente a la relación con su ser, con el fin de lograr la aprehensión y, en consecuencia, su dominación en una relación de saber (Lévinas, 1958/2001, p. 15). No obstante, estas aspiraciones conllevan, cuando se trata de otros seres humanos, a la tiranía y la dominación imperialista. Llevar a cabo el método de conocimiento ontológico tal como propuso el filósofo alemán, por lo tanto, convierte a la violencia hermenéutica habitualmente ejercida en violencia física al descubierto (Lévinas, 1961/1977, p. 69; 1958/2001, p. 21).

Ahora bien, con esto presente, se ve también otra verdad que la lógica de la ontología procura encubrir: el Yo y su modo de com-comprensión inherentemente violento para con los otros seres humanos, manifiesta una libertad que se ampara en una alteridad que neutraliza y engloba en la totalidad del horizonte cotidiano. Como consecuencia, a pesar de darse en el autoconocimiento, a través de la identificación de todo aquello que compone la totalidad de lo Mismo, la libertad no es metafísicamente autónoma: es dependiente de un ente que le sea por principio inaccesible. De este descubrimiento se infiere que debe existir una relación metafísica entre el Yo y los entes anterior a la garantizada por el conocimiento ontológico (Lévinas, 1982/2000, p. 74; 1958/2001, p. 18), relación que le muestre al Yo otro modo de ser.

De este modo, se presenta lo Otro, el cual, en un sentido eminente, es decir, en tanto absolutamente otro, solo es posible bajo el deseo del metafísico, quien se caracteriza por buscar una relación con “la verdadera vida” que está ausente y morir por ella (Lévinas, 1961/1977, p. 59). Deseo cualitativamente diferente a aquel que se presenta en la cotidianidad de lo Mismo, dado que no busca una alteridad formal, que al comienzo se niega y luego se somete al poder del Yo: “El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplican, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones” (Lévinas, 1961/1977, p. 58)

Entonces, el deseo metafísico que tiende al metafísico hacia lo Otro supone un deseante mortal y algo deseado que jamás pueda estar dado en el horizonte de aparición del deseante, de lo cual no haya idea y, en consecuencia, que nunca permita la satisfacción del Deseo (Lévinas, 1982/2000, p. 78). Tal invisibilidad lleva a la imposibilidad de que el Yo y lo Otro se totalicen. Antes bien, la infinita distancia entre el Yo y lo Otro se vuelve el modo de existencia de lo Otro y su característica formal, esto es, ser otro, su contenido. A este respecto dirá Lévinas que lo Otro es ente y cuenta en tanto tal (Lévinas, 1961/1977, p. 60; 1958/2001, p. 17).

Ahora bien, dado que la exterioridad infinita es el modo de existencia de lo Otro, es necesario profundizar sobre la naturaleza de la relación que tiene con el Yo. En primer lugar, la relación no puede ser suprimida, conceptualizándola como una tautología o una dialéctica, dado que la distancia infinita entre los términos se mantiene en una heterogeneidad radical que se fundamenta en la permanencia del Yo. Puesto que la relación se da siempre con un Yo que tiene su modo de ser en el identificarse en todo lo que acontece, es decir, dado que esta identidad de sí que se encuentra en todos los fenómenos que le son externos (pero que suceden

dentro de su horizonte) y en todas sus alteraciones (puesto que incluso en el desconocimiento de sí encuentra identidad por ser éste un modo de su conciencia), el Yo está obligado a permanecer como punto de partida de la relación. Del mismo modo, en tanto la relación se experimenta como primera persona del singular, le es imposible al Yo conceptualizarla y reunir los términos bajo la mirada común. Por lo tanto, también se rechaza todo intento de trascendentalismo husserliano y trabajo de la razón ontológica para acortar las distancias con lo Otro: el Yo no puede verse a sí mismo como parte de un conjunto compuesto de dos elementos.

“La separación radical entre lo Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación de lo Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre este ir y este retorno” (Lévinas, 1961/1977, p. 60). Como consecuencia, se le niega al Yo la posibilidad de dejar de vivir en esa relación; y lo Otro, por la posibilidad de conceptualizarse, solo puede ser y contar como ente (Lévinas, 1958/2001, p. 17). Sin embargo, si el Yo no puede escapar de la lógica de lo Mismo, ¿cómo es que puede relacionarse con lo Otro? La relación se va a entablar, en esta etapa del pensamiento de Lévinas, a través del lenguaje. Más precisamente, a través del discurso. Éste permite mantener una relación en donde, por falta de comunidad, incluso de frontera entre los elementos, ambos sean lo Mismo para sí mismos y lo Otro para su contraparte. En otras palabras, el discurso permite que cada parte de la relación se encuentre sin renunciar a su egoísmo, pero al mismo tiempo, sin reconstituir la totalidad a la que la ontología es tan propensa. El discurso es el único tipo de relación que permite que el Yo salga de su ipseidad sin abandonar su interioridad. ¿Cómo es posible? Por la naturaleza misma del discurso: para que pueda llevarse a cabo, es necesario reconocer en el ente, con el que se conversa, autonomía, una interioridad por derecho. De este modo, la separación radical sólo es posible si cada parte de la relación tiene una “*durée*” propia que le permita resistir cualquier intento de totalización. “*Durée*” que se le presentará al Yo como ajena, y que, en cuanto resistencia de la totalización, como voluntad de lo Otro (Lévinas, 1961/1977, pp. 77-81). Luego, reconocer que lo Otro tiene voluntad supone que la relación no se compone por un elemento agente y otro paciente. Lo Otro, en su infinita distancia, se dirige al Yo, se manifiesta ante él y lo interpela. Esto es posible por la anterioridad metafísica del ente sobre el ser. Lo Otro se manifiesta como una exterioridad, que, en vez de recurrir al poder y la posesión, actúa por medio de la expresión de su rostro en el ámbito de lo inmediato, esto es, del cara a cara. Semejante expresión, independiente de la voluntad del Yo, rompe todas las generalidades que la ontología ideó sobre el ente en el que se manifiesta y muestra una verdad inmune de toda conceptualización. Debido a esto último, “el contenido proposicional” de esta verdad sólo puede ser la forma que cobra la expresión del rostro de lo Otro. De la misma manera, la condición de veracidad de este “contenido” será la palabra del Otro que se expresa. En palabras de Lévinas (1961/1977): “el rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*” (pp. 74-75).

A su vez, el cara a cara supone una inmediatez que se da a distancia, dado que el más mínimo contacto supone una tematización y por lo tanto una referencia en el horizonte. Sin embargo, es por estos motivos que la distancia inmediata tampoco puede ser expresada por la mirada: el rostro, por ser un elemento de esta relación metafísica, es tan invisible como la infinitud a la que el Deseo se dirige. Entonces, cuando Lévinas introduce la noción del rostro, no se refiere a un rostro verdaderamente físico, sino a la expresión de una interioridad inaccesible al Yo que define al Otro y lo pone en relación con él (Lévinas, 1982/2000, pp. 71-72; 1958/2001, pp. 17-18).

Finalmente, la direccionalidad de lo Otro hacia el Yo supone que a este último se le presenta en su horizonte una idea de infinito que nunca corresponde con su *ideatum*, por ser el contenido del *ideatum* mismo la distancia infinita que la existencia de lo eminentemente otro implica. Por lo tanto, el Yo se da cuenta de que en esta no-correspondencia que su libertad encuentra resistencia y es cuestionada por lo Otro. Es de este modo que el rostro abre la conversación con lo Otro (Lévinas, 1961/1977, pp. 72, 75; 1982/2001, pp. 73, 77).

3. Mundo y la fenomenología asubjetiva

En la obra recopilatoria *El movimiento de la existencia humana*, se encuentran distintos ensayos en los que Patočka esboza las bases de una fenomenología asubjetiva. Si bien cada uno de estos ensayos destaca distintos aspectos del nuevo proyecto fenomenológico, todos comparten algo en común, esto es, una crítica del análisis husserliano de la donación. (Novotný, 2019, p. 2)

La fenomenología husserliana tiene la pretensión de proporcionar una fundamentación definitiva y absoluta del conocimiento con la que abrirse paso hacia un ser absoluto de la conciencia que vuelva efectiva esta fundamentación definitiva (Patočka, 2004b, p. 93). Sin embargo, Patočka advierte que dichas pretensiones, en tanto se fundamentan en una filosofía reflexiva de la conciencia, conllevan todos los problemas del cartesianismo. El sesgo cartesiano, esto es, la aprobación acrítica del esquema ontológico de esencia y existencia (“escisión característica de las cosas, de lo que existe en el mundo, del ente de naturaleza impersonal”; Patočka, 2004b, p. 97) a la esfera del ente personal le impide a Husserl ver que el darse absoluto de las *cogitationes* es un prejuicio dogmático (Patočka, 2004b, p. 96). Al mismo tiempo, si bien Descartes muestra la primacía de la existencia sobre la esencia, “en cuanto se expresa en el *sum*, existo, puede considerarse un acto de posición, de realización de la esencia. Y el carácter personal del *sum* se pierde” (Patočka, 2004b, p. 97). Así, Descartes se aleja completamente de su objetivo: pretende saberse diferente a las cosas, pero la respuesta a la pregunta por qué cosa sea es precisamente una cosa. De este modo, “lo garantizado en la certeza del *cogito* es desde un principio en virtud de este punto de partida metafísico que se considera comprensible de suyo, una cosa, es decir, un sustrato duradero de determinaciones tanto duraderas como cambiantes” (Patočka, 2004b, p. 97).

Patočka sostiene que en la fenomenología husserliana este vicio cartesiano ya se encuentra en *Investigaciones Lógicas*, en tanto las estructuras ofrecidas por los actos encuentran su apoyo en la misma subjetividad, puesto que las sensaciones y los actos que aprehenden las cosas se viven, pero no aparecen objetivamente. De modo tal que, al no tener significación cósmica en el sentido propio-real, la esfera del aparecer en su mostrar y mostrarse pierde el carácter problemático que le es inherente a los objetos y termina por escindir en dos la esfera fenoménica: lo que aparece en sus modos de darse y el fundamento subjetivo que se volverá universal una vez que sea llevado a cabo el giro trascendental (Patočka, 2004b, pp. 104-105). Dicha escisión se profundiza con la llegada de la fenomenología trascendental, dado que la reducción del *sum* a la *essentia* termina por completarse. En otras palabras, el campo del aparecer en tanto tal termina por reducirse a la pura inmanencia de la subjetividad, y la objetividad termina por constituirse absolutamente en el nexo continuo de vivencias (Patočka, 2004b, pp. 107-108). Una vez diagnosticado el vicio cartesiano en el pensamiento husserliano, Patočka argumenta que los motivos de su origen, es decir la duplicidad de la subjetividad, la reducción a una conciencia despojada de todo carácter tético y la autocerteza de las cogitaciones, no tienen su fundamento en algún tipo de verdad apodíctica, sino en supuestos metafísicos determinados. (Patočka, 2004d, p. 247; 2004c, p.133)

Pues sólo el desgarrar de la esfera fenoménica como tal hizo posible la subjetividad a cuya inmanencia vuelve finalmente a referirse dicha teoría, y *este desgarrar tuvo lugar porque no se comprendió cómo podía pensarse la esfera fenoménica como algo autónomo* [énfasis añadido], lo que hizo necesaria su sustitución por algo real (las «aprehensiones», los «actos idénticos», etc.) Mas esto real, modesto en su origen, hizo luego una carrera sorprendente, y de un ente en el mundo pasó a ser la sustancia de la propia constitución del mundo. (Patočka, 2004b, p. 108)

En consecuencia, Patočka propone una epojé universal, que abarque todas las tesis, incluyendo la de la autocerteza del Yo. De este modo, con una epojé totalizadora y un abandono de la reducción a la inmanencia, el mundo logra volverse accesible en su trascendentalidad y se hace evidente que la experiencia del sum posibilita el aparecer del Yo. (Patočka, 2004c, p.133)

Sin embargo, el acceso de la esfera del aparecer en su plena autonomía no es un acceso a una nueva región del ser, así como tampoco es ni ente ni pre-ente, puesto que en tanto se neutraliza la tesis del Yo, se deja de lado toda cuestión que gire en torno a los grados o dignidad de ser. El aparecer en tanto tal tampoco es una fuente de donde manan las cosas y el mundo, es decir, una fuente genética, aunque en tanto fundamento asubjetivo de la fenomenalidad sea la totalidad una y originaria remitida por datos fenomenológicos del mundo natural. Más bien, y como se argumentará en profundidad más adelante, la nueva fenomenología ideada por Patočka afirma que, en un momento de la epojé, la aparición es algo propio de los sujetos, puesto que el sí mismo hace aparecer al ente únicamente a través del cuerpo propio de los sujetos mismos. (Patočka, 2004c, p.134) Incluso a pesar de que luego de realizar la epojé universal, el sujeto pierda aquella posición privilegiada que la fenomenología subjetiva le había reservado; y las posibilidades y horizontes de aparición abandonen la esfera subjetiva para encontrar parte de su determinación en el polo del mundo. (Patočka, 2004d, p. 248)

La *asubjetividad* no reside en que afirmemos el mostrarse sin sujeto, sino en que el ente no se presta a ser tomado como constituido a partir del sujeto. A partir de la comprensión del ente no puedo constituir el ente. La comprensión por sí misma no basta, algo se le ha de mostrar. (Patočka, 2007, p. 284)

Por lo tanto, en lo que sigue de su reflexión en torno al aparecer, Patočka intenta dar cuenta de las distintas características que tiene el mundo en los distintos momentos de la epojé, así como las características existenciales que los sujetos portan y que son condiciones necesarias para que los fenómenos se le presenten tal como se les presentan.

En consecuencia, debe preguntarse en primer lugar: ¿qué es lo que le aparece al sujeto? Lo que aparece es el mundo en el sentido óntico, esto es, un universo físico, en donde las cosas se encuentran individualizadas y localizadas espaciotemporalmente dentro del marco de una realidad única. Tal universo, se le presenta al sujeto como autónomo a él mismo, aunque jamás pueda hacerse evidente sin la estructura del fenómeno. En consecuencia, la estructura del fenómeno y la estructura del objeto se encuentran codeterminadas. En cuanto aparición, el fenómeno y su estructura van a ser siempre anteriores a la estructura del objeto, pero en cuanto el fenómeno es siempre fenómeno de una cosa, la estructura del objeto va a determinar el modo de aparición del fenómeno (Patočka, 2019, pp. 36, 39).

Ahora bien, ¿cómo aparece el fenómeno? ¿Cuál es su estructura? Las preguntas sólo pueden contestarse presentando una filosofía fenomenológica que capte las condiciones del aparecer que proceden del campo fenomenológico. Estos modos del aparecer van a abrirle al sujeto el mundo en un sentido fenomenológico, con estructuras que van a permitir las manifestaciones de las cosas. (Novotný, 2019, p. 2; Patočka, 2004a, p. 26) De igual manera que en el mundo en sentido óntico, el mundo natural también tendrá dos polos codeterminados. Por un lado, un mundo con cierta estructura que sea a priori de cualquier contingencia histórica y, por el otro, una conciencia, con una comprensión de un todo omniabarcador, y una corporalidad

fenoménica que permite que el mundo se manifieste en perspectiva o situación. Dicha comprensión estará garantizada por la corporalidad fenoménica que le es propia al sujeto, puesto que ella forma parte del polo interno de la mundanidad. Como consecuencia, el mundo fenomenológico en el que el hombre vive su vida cotidiana se presentará como un todo del que el hombre mismo forma parte, siéndole imposible situarse por encima de él. La estructura de este mundo en el que el hombre vive será articulada fenomenológicamente por Patočka a través de cinco elementos: Tierra, Cielo, Lejanía, Cercanía, los otros y el ego.

El primer elemento que se nos aparece una vez hacemos epojé del mundo óntico es la Tierra. Ella tiene distintas presentaciones conforme el momento de la vida del ser humano. Primero, se manifiesta como suelo, como referente del movimiento corporal, determinando qué se encuentra en movimiento y qué no. De este modo se muestra como centro de referencia de la orientación corporal, aunque se manifieste como una entidad distinta del cuerpo propio. Todo descansa sobre ella. Siendo el soporte firme de todo, la Tierra se vuelve el “prototipo de todo lo masivo corpóreo, material” (Patočka, 2004a, pp. 33) y “el horizonte natural en relación con el cual tomamos una postura y tenemos una posición” (Patočka, 2004a, pp. 34; 2019, p. 24).

No obstante, su totalidad, entraña dos sentidos más. Puesto que no hay nada ni nadie que le pueda hacer frente a su dominio, puesto que no tiene competidores, la Tierra se presenta fenomenológicamente como Poder, principalmente, como poder en tanto Tierra Nutricia. Al ser soporte de todo y todos, “la Tierra es en suma la que junto con sus elementos alimenta la vida” (Patočka, 2004a, p. 35), sosteniéndola, haciéndola aparecer, aunque también pueda hacerla perecer. Sin embargo, la Tierra no es el único referente que se encuentra en el mundo fenomenológico. El Cielo es el referente de aquellos fenómenos que le son esencialmente intangibles, esencialmente lejanos al ser humano. Patočka se refiere en este caso a los “cuerpos” celestes, a la luz y las luminarias, en otras palabras, a todo aquello que permanentemente encierra a los seres humanos en un adentro sin por ello clausurar sus horizontes. De modo que, si la Tierra era un referente espacial, el Cielo es referente temporal, puesto que sólo por él podemos distinguir el día de la noche. A su vez, la Tierra y el Cielo entrañan otros dos elementos del mundo fenomenológico. La Lejanía y la Cercanía serán los modos bajo los cuales los sujetos tendrán acceso a los objetos, es decir, que determinarán si los objetos están al alcance de la vista o al alcance de la mano. Del mismo modo, serán los elementos que le permitirán a los sujetos, en tanto individuos, saber que se encuentran en el seno de una infinitud no actual actualizable, dado que los objetos siempre podrán volver a ser accesibles una vez que la percepción pase de ellos (Patočka, 2004a, pp. 28-29).

Finalmente, en lo que respecta a los elementos del mundo natural o fenomenológico, se encuentra el eje otro-ego. Por un lado, el contacto con los otros es lo que dota de sentido al mundo y vuelve al espacio enteramente humano. En primer lugar, el contacto con la vida humana hace que la vida sea físicamente posible. Gracias a los otros es que los seres humanos pueden sobrevivir a las contingencias de la tierra, aprender a vivir y a formarse, así como a captarse a sí mismos. Sin embargo, los otros no son sólo objetividades que garantizan nuestra existencia biológica a pesar de que se descubran como tales en el cara a cara:

Entre madre e hijo una relación más íntima que la mera copresencia de dos cosas. El sentimiento que los une brota de una hondura preobjetiva. En ella los dos seres están unidos, la vida de uno está contenida en la vida del otro. (Patočka, 2004a, p. 40)

Luego, el sentido del mundo cambia una vez que los individuos dejan su hogar y comienzan a vivir entre las cosas, dado que el ser humano, buscando por su cuenta de procurarse lo necesario para subsistir, se sumerge en el mundo laboral y se objetiva tanto como objetiva a los demás para obtener lo que busca. De este modo, todos los hombres, bajo la misma exterioridad, trabajan prestándose ayuda o compitiendo entre ellos, invirtiendo la significación de las relaciones. Si al interior del hogar predominaban las relaciones afectivas, en la exterioridad las relaciones entre los hombres serán siempre relaciones de poder (Patočka, 2004a, pp. 41-42).

Por otro lado, vemos que el ego cobra significación conforme al devenir de las relaciones con los otros. Esto es así puesto que, en la esfera fenoménica, se funda en el sum en que el ego está contenido. En otras palabras, el ego se hace visible a través de lo que planea y hace (Patočka, 2004b, p. 111).

Ahora bien, aunque al presentar las estructuras del mundo natural parece meramente estar adhiriendo a la tesis heideggeriana del Dasein como un ser-en-el-mundo y del-mundo, Patočka da un paso más allá en el análisis existencial propuesto por el filósofo alemán. Los fenómenos que se generan son productos de la codeterminación existente entre las estructuras y el cuerpo fenomenológicamente vivenciado. De este modo, introduciendo el cuerpo propio, Patočka rechaza el supuesto heideggeriano según el cual la apertura del mundo se da en la proyección primaria de posibilidades. Por el contrario, al estar definido por un cuerpo, no es el individuo quien las abre libremente, sino que es la situación en la que los sujetos están inmersos la que determina las posibilidades susceptibles de ser proyectadas. Por lo tanto, dado que el cuerpo sitúa al sujeto en el mundo, la corporalidad se vuelve fundamental para que los sujetos sean seres en-el-mundo y del-mundo. Pero también es gracias a la corporalidad, entendida como puro movimiento, algo propio de la identidad y la experiencia vivida (como cuerpo-sujeto) y no tanto como sustrato o componente fisiológico (como cuerpo-objeto), que el campo fenoménico se va a entender como el campo de las acciones del cuerpo del sujeto. De esta manera, una correlación entre la donación fenomenal y la comprensión corpórea entra en juego para la apertura del campo fenoménico que se rearticula en cada nueva posibilidad de acción asumida por el cuerpo vivo (Novotný, 2019, p. 8; Patočka, 2004a, p. 37; 2019, pp. 22, 29, 44).

No obstante estas consideraciones en torno a las estructuras del mundo fenoménico y la corporalidad, Patočka va más allá en la pregunta en torno a la aparición de las cosas y junto con la pregunta por el aparecer de ellas, se cuestiona por la procedencia del aparecer como tal. Como fue anticipado más arriba, en tal pregunta es donde se encuentra la radicalidad de la fenomenología asubjetiva, puesto que, en la búsqueda por contestar esta pregunta, Patočka va a poner en suspenso la certeza del ego y las cogitaciones e intentar vislumbrar un mundo inobjetivo, esto es, un mundo que sea fundamento de todas las estructuras del mundo natural y el campo fenoménico, pero que a la vez no sea susceptible de ser captado o percibido de forma directa. (Patočka, 2004c, p. 129) Tal noción novedosa de mundo, producto de una reflexión cosmológica antes que fenomenológica, se caracterizaría por determinar todo, ensamblando todas las cosas para que puedan obtener sus respectivas manifestaciones a pesar de que sea incapaz de manifestarse por sí mismo. Más bien será únicamente a través de las cosas que manifiesta que podemos dar cuenta vagamente de su existencia, aunque las mismas cosas que nos permiten dar cuenta de la existencia de este mundo no nos permitan explicarlo y lo ocultan para los sujetos cuando estos se encuentran en actitud natural. Tal reflexión cosmológica, por lo tanto, nos da un acceso mediado a un fondo oscuro e indeterminado del mundo:

En la vida hay un conflicto entre lo que muestra y lo que constituye el fundamento de mostrarse. En el acto de mostrarse algo se oculta y se retira lo que muestra. Este ocultarse en la retirada no consiste sólo en una simple lona o pantalla, es un conflicto y una lucha que tiene lugar en el seno mismo de lo que hace aparecer. ¿Dónde se encuentra el conflicto? En que la vida, que es la vida en la claridad, se transforma en las cosas puestas bajo claridad; en que el *transcensus* se retira a favor de lo trascendido y, en consecuencia, la vida misma se niega en su mismo vivir. (Patočka, 2007, p. 301)

Se abre entonces una dimensión especulativa del pensamiento patočkiano, que no se encuentra ni del lado del sujeto, ni del lado de la cosa física individuada, pero que funciona como presupuesto para que la individualidad se manifieste por ser el contexto del todo y de todos los contextos, cuestionando el principio lógico del tercero excluido. Del mismo modo, es un marco que no está dado como realidad, pero que fenomeniza, y por ello es luz bajo la cual las cosas aparecen a pesar de que se mantenga en profunda oscuridad y no pueda ser comprendido por medio de las mismas cosas que lo presuponen para su aparición fenoménica. Mundo al que puede accederse bajo una comprensión no clara, anticipadora, no objetivable, que está dado con una familiaridad que no necesita garantía ni exige cumplimiento, puesto que en tanto conciencia de horizonte la captamos como una suerte de presencia primordial que nunca termina de actualizarse. Finalmente, Mundo inobjetivo que busca entonces, por un lado, dar cuenta de la ambigüedad de los fenómenos, puesto que las cosas dependen para su aparición tanto de la comprensión del sujeto como de las estructuras del mundo y, por el otro, liberar al a priori del aparecer de su rigidez y volverlo más dinámico e inescrutable, permitiéndonos vivir en la verdad, abriéndonos un espacio de lo posible que vaya más allá de las banalidades de la vida (Patočka, 2004a, p. 36; 2007, pp. 283, 290, 297; 2019, pp. 36-39, 46).

4. Conclusión: Mundo y lo Otro

Una vez presentados los modelos teóricos, es posible compararlos y ver sus similitudes y diferencias.

En primer lugar, es evidente que ambos filósofos proponen dos conceptos, otro y mundo, cada uno en su sentido trivial y en su radicalidad. El sentido trivial está en ambos casos marcado fuertemente por una comprensión ontológica de estas nociones, la cual las vuelve un objeto más del mundo. En el caso de Lévinas, el otro, bajo la comprensión ontológica, es fácilmente identificable como un objeto fijado en su corporalidad física y visto como un útil para que el Yo pueda sostener la falsa autonomía que le garantiza lo Mismo. En el caso de Patočka sucede algo similar. El mundo, tanto en su carácter de universo lleno de cosas físicamente individuadas como en su naturaleza fenomenológica, está totalmente disponible a la comprensión ontológica del sujeto y listo para ser utilizado conforme a los proyectos que el sujeto tiene disponibles.

En cuanto al carácter radical de cada una de las nociones, también hay similitudes. En ambos casos se propone una existencia que es constituyente de la aparición del mundo cotidiano de los sujetos, pero que a la vez es eminentemente ajena a la comprensión de ellos. De este alejamiento infinito, es que también ambas nociones, entendidas en su radicalidad, son fácilmente ocultadas por el sentido común de la posición natural. En el caso de Lévinas, la absoluta radicalidad del Otro es el a priori sobre el cual el Mismo se va a apoyar, es decir, va a ser “la sustancia” a la cual se le va a ejercer la comprensión ontológica, ya como violencia hermenéutica, ya como violencia física, para poder crear el hogar del Yo. Del mismo modo, en el caso de Patočka, el mundo inobjetivo será la base sobre la cual los entes, que ocultan el mismo mundo, podrán manifestarse. Al mismo tiempo, tanto en la defensa del Otro levinasiano como del mundo inobjetivo, el sujeto pierde una posición privilegiada en la comprensión del mundo, descubriendo que existe otra entidad igual o superior que constituye sentido.

A su vez, hay similitud en el descubrimiento de las dos exterioridades, puesto que en ambos casos hay un elemento que permite mantener relación a pesar de la infinita distancia que hay entre la misma exterioridad y el sujeto. Mientras en el caso levinasiano se sostendrá por la figura del Deseo, en el caso patočkiano se fundamenta en una conciencia omniabarcante (Patočka, 2004a, p. 30).

Otra similitud a tener en cuenta es la relación entre los distintos polos, esto es, lo Otro-lo Mismo, por un lado, y el mundo inobjetivo-entes-sujeto, por el otro. En tanto lo Otro sirve de base para que lo Mismo pueda garantizar al Yo un mundo seguro, pero a la vez, en tanto lo Otro solo puede ser captado indirectamente por un Yo que se rige por la lógica de lo Mismo, ambos polos de la relación están codeterminados. De la misma manera, los tres elementos de la triada en el pensamiento de Patočka encuentran su manifestación codeterminada. El mundo inobjetivo permite la aparición de los entes y los entes permiten vislumbrar el mundo inobjetivo, dado que gracias a ellos el sujeto se da cuenta de que tiene tanto una conciencia objetivadora como una conciencia de horizonte, y que es gracias a la segunda que puede acceder vagamente al mundo inobjetivo. A su vez, los entes determinan los posibles proyectos del sujeto debido a que él mismo se encuentra corporalmente determinado siendo-en-el-mundo, así como el sujeto y su corporalidad fenomenológicamente vivida es determinante para que los objetos puedan aparecer. Por último, en tanto el mundo inobjetivo es un factor fundamental para la aparición de los objetos y de los sujetos mismos, debido a que son del-mundo, también determina las posibilidades de proyección del sujeto, dado que es la configuración de los objetos junto con la corporalidad vivida, ambos siendo en-el-mundo, lo que crea la situación sobre la que el sujeto encontrará sus posibilidades de acción. Sin embargo, en tanto los objetos solo pueden aparecerles a los sujetos y es gracias a ellos, puesto que es realizando epojé sobre ellos, que los sujetos dan cuenta de los distintos modos de conciencia que tienen y pueden dar cuenta de la existencia del mundo inobjetivo.

No obstante, estas similitudes, existen múltiples diferencias entre las dos propuestas como consecuencia del desencuentro entre los objetos de estudio, las unidades de análisis, las influencias y los objetivos de cada uno de los autores.

Por un lado, Patočka plantea la exterioridad radical del mundo inobjetivo teniendo en cuenta la relación que los sujetos tienen con los objetos y el mundo de la vida, mientras que Lévinas buscará mostrar fenomenológicamente la existencia radical de una otredad en la inaccesible interioridad de los sujetos por parte de otros sujetos. Por lo tanto, la unidad de análisis de Lévinas serán los sujetos y su objeto de estudio la relación entre sujetos, mientras que Patočka busca la exterioridad teniendo como objeto la relación que existe entre el sujeto con el mundo de la vida. Es por este motivo que los dos tipos de relaciones recién mencionadas deben comprenderse de formas muy distintas. Si bien ambas parten desde la primera persona, y en última instancia del supuesto de la distancia infinita, la relación Yo-Otro no es susceptible de formalización y de reducción bajo un término común. La relación mundo inobjetivo-ente-sujeto, en cambio, es más susceptible de ser vista como una relación en donde, ontológicamente hablando, los entes y los sujetos están anidados dentro del mundo inobjetivo.

Cierto es que, a pesar de esta diferencia básica entre los dos proyectos, Patočka no desestima el papel fundamental que los otros tienen en la vida de los sujetos (Cladakis, 2019, p. 17):

Aparte de las cosas, dispuestas en el contexto de nuestras necesidades y de la teleología secundaria que brota de éstas, el centro de nuestro mundo lo ocupa nuestro contacto con los otros. El contacto con los otros es el componente primordial, el más importante, de este centro del mundo natural cuyo suelo es la Tierra y cuya periferia es el cielo. El contacto con los otros es el centro mismo de nuestro mundo, es lo que dota al mundo de su contenido más propio pero también de su sentido principal, si es que no de todo su sentido. (Patočka, 2004a, p. 38)

Los otros, entonces, son tan necesarios para la creación del sentido como lo es el mundo inobjetivo. Sin embargo, la exterioridad radical que la fenomenología asubjetiva busca no parece estar dirigida a los otros seres, como en el caso de la fenomenología de Lévinas, sino al mundo inobjetivo (Ortega Rodríguez, 2011, p. 325).

Del mismo modo, se ha podido ver que allí donde Lévinas critica a Heidegger, Patočka lo profundiza. Mientras que el filósofo lituano postula la existencia de lo Otro basándose en una crítica radical a la comprensión ontológica heideggeriana, en la autoexpresión del ente y en el a priori metafísico, el filósofo checo hace una crítica más leve, manteniendo el supuesto de que la comprensión sigue siendo necesaria para la manifestación de los entes y para la captación indirecta del mundo inobjetivo, a la vez que profundizando en el carácter finito del Dasein utilizando la corporalidad fenomenológicamente experienciada, con el fin de refinar la concepción heideggeriana de la cadena de remisiones. Son por estos motivos que términos comunes a los dos sistemas teóricos, como otredad, corporalidad, ser y ente cobran cargas valorativas y significaciones distintas para los dos filósofos.

Se concluye, por lo tanto, que ambos filósofos propusieron dar cuenta de dos exterioridades radicales diferentes, a través de dos modos de descripción fenomenológica diferentes; y que, si bien se guardan similitudes entre las exterioridades propuestas, las diferencias hacen que ninguna propuesta pueda reducirse a la otra.

REFERENCIAS

- Cladakis, M. (2019) Existencia y el encuentro con el Otro. Jan Patočka y el movimiento de la vida. *Tábano*, (15), 13-28. <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p13-28>
- Lévinas, E. (1977). *El Mismo y lo Otro*. En *Totalidad e Infinito* (pp. 57-128). Salamanca, Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1961)
- Lévinas, E. (2000). *El rostro*. En *Ética e Infinito* (pp. 71-79). A. Machado Libros. (Trabajo original publicado en 1982)
- Lévinas, E. (2001). ¿Es fundamental la Ontología?. En *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro* (pp. 12-23). Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1958)
- Novotný, K. (2019). Hacia el aparecer como tal en Jan Patočka. *Aporía*. Revista internacional de investigaciones filosóficas, (3- Especial), 69-76. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1933>
- Ortega Rodríguez, I. (2011) Política, subjetividad libre y Mundo. *Apuntes para una investigación fenomenológica*. *Investigaciones Fenomenológicas*, (3), 321-330. <https://doi.org/10.5944/rif.3.2011.5621>
- Patočka, J. (2004a). "El mundo natural y la fenomenología. En *El movimiento de la Existencia Humana* (pp. 13-57). Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2004b). El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología asubjetiva. En *El movimiento de la Existencia Humana* (pp. 93-113). Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2004c). El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la Exigencia de una fenomenología asubjetiva. En *El movimiento de la Existencia Humana* (pp. 113-137). Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2004d). *Epojé y Reducción*. En *El movimiento de la Existencia Humana* (pp. 241-251). Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2007). Cuatro seminarios sobre el problema de Europa. En *Libertad y Sacrificio*. (pp. 273-332). Ediciones Sígueme.
- Patočka, J. (2019). Lecciones XVII-XX: Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 18-47. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1929>

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285709008/8285709008.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

Juan Bautista Valentini

Análisis y comparación de los conceptos de Otro y mundo en la obra de Emanuel Lévinas y Jan Patočka

Analysis and comparison of the concepts of Other and world in the work of Emanuel Lévinas and Jan Patočka

Tabano

núm. 28, 8, 2026

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

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.28.2026.e8>