

# Cuerpo, espacio y tiempo: sobre la intersubjetividad en Husserl y Levinas

Body, space and time:

on intersubjectivity in Husserl and Levinas

**Pedro Natán Tenner**

Universidad Nacional de San Martín (Argentina)  
E-mail: [pedro\\_tenner@hotmail.com](mailto:pedro_tenner@hotmail.com)

---

**Resumen:** En el presente trabajo consideraremos un aspecto de la noción de intersubjetividad husserliana: su carácter espacial y corpóreo. A partir de una lectura de las *Meditaciones cartesianas*, presentaremos la intersubjetividad como una «resonancia» de cuerpo a cuerpo, mediada por lo que Husserl ha denominado empatía o *Einfühlung*. Una vez establecida estas características, contraponemos la posición husserliana a la de Levinas. Examinaremos la significación que adopta en el pensador francés el cuerpo del otro, sobre todo el cuerpo de la mujer, así como el carácter que tiene de temporal en lugar de espacial. Finalmente, reconsideraremos la posición de Husserl a partir de la postura Levinasiana, indicando una posibilidad de reconciliación entre ambas perspectivas.

**Palabras clave:** fenomenología, intersubjetividad, cuerpo, alteridad, empatía.

**Abstract:** In the present article we will consider a particular aspect of Husserl's notion of intersubjectivity: its spatiality and bodiliness. Beginning with a reading of the *Cartesian Meditations*, we will present intersubjectivity as a «resonance» from body to body, mediated by what Husserl has called empathy or *Einfühlung*. After establishing these characteristics, we will oppose Husserl's position to that of Levinas, examining the signification that the other's body, especially woman's body, acquires in the French philosopher's view, as well as its temporal, rather than spatial, quality. Finally, we will reconsider Husserl's position in light of Levinas', hinting at a possibility that might reconcile both views.

**Keywords:** phenomenology, intersubjectivity, body, alterity, empathy.

---

## 1. El lugar del otro

En la quinta meditación cartesiana, Husserl propone, para asistir a la aparición del otro *como cuerpo*, una nueva *epokhé* que elimina los rastros de la otredad y reduce el mundo a mi esfera primordial. En esta esfera, lo que distingue mi cuerpo de los demás objetos en el espacio es que éstos están siempre *allí* mientras que mi cuerpo, en tanto es asiento de las percepciones, está siempre *aquí*. Mi esfera primordial está de hecho *centrada* en mi cuerpo. Sin embargo, el aquí y el allí se presuponen mutuamente, uno es la contraparte del otro: no hay dimensión espacial sin cuerpo ni cuerpo sin espacio. El espacio se constituye a partir de la alteración de estados kinestésicos, es

decir, mediante el desplazamiento del cuerpo, o más precisamente, del aquí en que mi cuerpo siempre está: «en mi esfera primordial, en este cambio de las orientaciones, está constituida la naturaleza espacial una; y está precisamente constituida en referencia intencional a mi corporalidad viva en tanto que actúa perceptivamente» (Husserl 1998: 180). El cuerpo y el espacio se confunden, se desbordan el uno al otro, y es en el punto de encuentro de ambos que la subjetividad psicofísica parecería estar apoyada: es decir, según Husserl, el sujeto psicofísico es fundamentalmente un *lugar*, un centro.

Cuando el cuerpo del otro irrumpe en mi esfera primordial, no lo hace meramente como un «allí» más de la naturaleza que me rodea. Por el contrario, el

otro aparece en un lugar análogo al mío, o mejor, es *él mismo* un lugar análogo al mío: es también un «aquí» en el que se centra una esfera primordial (la del otro). Aunque esa esfera primordial esté siempre presentada, la *Einfühlung* permite una suerte de intercambio de posiciones, es decir, el otro se me aparece «como si yo estuviera allí». El cuerpo del otro carga con todas las sensaciones y con todas las experiencias kinestésicas que yo mismo tendría si trasladara allí mi «aquí».

Así, el cuerpo del otro revela y oculta a una vez la subjetividad ajena. El cuerpo del otro se me aparece como fundamentalmente *otro*, es decir, sus diferencias son innegables; y deben serlo puesto que de otro modo su cuerpo sería simplemente un momento de mi propio cuerpo, y el otro perdería su alteridad. Sin embargo, más allá de ese cuerpo *allí*, «detrás» de él, hay un «aquí» presentado, un centro que es «como si» fuera mi propio centro. Aunque nunca pueda hacerlo de manera directa, estar con el otro es «como si» me pusiera en su lugar. Más allá de toda diferencia corpórea, todo sujeto humano es un «aquí» análogo a cualquier otro «aquí».

Levinas, en cambio, sospecha de la otredad de la que se da cuenta en una elucidación espacial de la intersubjetividad. La posibilidad de la *Einfühlung* y del intercambio de posiciones que Husserl describe depende de un otro cuya alteridad es cuestionable. El «alter-ego» husserliano se hace posible sobre la base de una mismidad, es decir, no es genuinamente otro. Husserl reduce la subjetividad ajena a su *lugar*, a su centralidad, y supone ese lugar y esa centralidad como análogos a los míos. De allí que Levinas critique las dos formas de relacionarse con el otro que Husserl describe: la comunión y la fusión. La comunión husserliana acontece gracias a la posibilidad de compartir un espacio intersubjetivo, determinado por los lugares que ofrecen los cuerpos humanos: la naturaleza objetiva es «un número no conocido de hombres [...] que se reparten por el espacio infinito como sujetos de una posible *intercomuni3n*» (Husserl 1998: 197).<sup>1</sup> La comunión depende de que la alteridad del otro sea, precisamente, reducida a un punto en común, un tercer elemento que nos reúne y en torno al cual podemos decir que somos similares a pesar de nuestras diferencias. La comunión supone hacer a un lado las diferencias, lo que no significa más que reducir toda alteridad a la mismidad. Podría decirse que se está en comunión sólo con «gente como uno».

En el ámbito social, según Levinas, la comunión tiene como fin e ideal la fusión. Husserl utiliza este concepto cuando elucida la parificación de mi cuerpo y el del otro: «Todo traspaso a distancia que tienen su origen en una parificación asociativa es, a un

tiempo, fusión» (Husserl 1998: 183). Nuevamente, la fusión a la que Husserl se refiere depende tanto de que los cuerpos sean ajenos entre sí, como de que sea posible reconocer una mismidad más allá de las diferencias corporales. La diferencia psicofísica del otro «yo», reducido a su lugar, es apenas un indicio de la mismidad en la que ambos nos encontramos el uno al otro. Husserl enfatiza esa diferencia psicofísica precisamente porque en principio busca resaltar la alteridad del otro; sin embargo, reconocer al otro desde su diferencia psicofísica se hace posible sólo desde mi propio carácter psicofísico. A pesar del esfuerzo de Husserl, el «aquí» del otro sigue siendo mi «aquí», su centro, mi centro.<sup>2</sup> La comunión y la fusión acontecen en la mismidad del lugar, es decir en un punto espacial que, por estar más allá del cuerpo y de sus diferencias, puede ser análogo de sujeto en sujeto.<sup>3</sup> A pesar de que es ese mismo «más allá» el que Husserl quiere evitar, la experiencia del otro queda determinada por un encuentro que tiene dos «momentos»: encuentro con el cuerpo del otro, en su alteridad, y luego detrás de él, casi como detrás de un estorbo, encuentro conmigo mismo.

## 2. La alteridad de la muerte

De hecho, el escollo de lo mismo en la alteridad será inevitable, al menos según Levinas, mientras se tome como punto de partida la diferencia psicofísica y espacial: «[El otro] no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma» (Levinas 1993: 127).<sup>4</sup> Levinas quiere reconsiderar la alteridad desde ella misma, y no desde el hecho de la exterioridad espacial. El filósofo nos propone una otredad cuya diferencia no pueda reducirse a ninguna mismidad: una existencia esencialmente plural e incapaz de resolverse en cualquier forma de unidad. Para Levinas, la relación con el otro no es con un análogo, alguien con quien pueda intercambiar lugares, sino con un misterio. Asimismo, el otro no queda explicado en términos

2. De allí que Husserl admita, por ejemplo, que la corporeidad orgánica (*Leiblichkeit*) del cuerpo del otro dependa de una transmisión de sentido a partir de mi propio cuerpo, en tanto que es el único objeto de mi esfera primordial que es cuerpo orgánico (*Leib*) y no meramente cuerpo espacial (*K3rper*).

3. Aunque Husserl no lo hace explícito esta concepción presupone que la diferencia sexual puede ignorarse en pos de un mismo género humano, del cual lo masculino y lo femenino son especies. En un momento veremos cuán importante es para Levinas no permitir tal reducción o identificación.

4. Esto no quiere decir que Levinas reduzca la importancia del cuerpo o la materialidad a la hora de elucidar la experiencia del otro. Por el contrario, veremos que el cuerpo tiene un carácter fundamental, pero marcadamente diferente al de Husserl.

1. Énfasis nuestro.

espaciales, relativos al lugar, sino temporales.<sup>5</sup> El otro es de hecho él mismo el tiempo: no es alguien con quien se esté en un mismo espacio, sino algo por venir, o mejor, es el porvenir mismo. La combinación de ambas características de esta concepción de la otredad culmina en la posición Levinasiana de que el otro se anuncia en el misterio de la muerte.

En efecto, la muerte es indicio del otro precisamente porque es lo siempre por venir. El sujeto (o la «hipóstasis», en el léxico de Levinas), se desplaza en una continuidad del presente, donde el tiempo se reduce al espacio.<sup>6</sup> Todo lo que el sujeto asume está dado bajo el reino de la luz y la presencia, todo poder del existente se ejerce sobre la existencia. La muerte en cambio no es presencia, sino ausencia, aquello «siempre por venir», y por ende queda fuera del alcance de la apropiación. De hecho, según Levinas, la proximidad de la muerte lleva la vida a la crispación, es decir, la fuerza a enfrentar sus márgenes. Desde dentro de la vida siempre hay un momento más de esperanza de no morir: la muerte aparece de hecho como imposibilidad de superar los márgenes de la vida. La muerte es la imposibilidad que, sin embargo, acontece, pero como un acontecimiento del que el sujeto no puede jamás apropiarse.<sup>7</sup> La hipóstasis es completamente pasiva frente a la muerte, al punto de que no puede ni siquiera decirse que la reciba, ya que esa recepción implicaría demasiada actividad. A la muerte sólo es posible hacerle frente. El sujeto sólo puede estar de cara a la muerte, sin verdaderamente encontrarla jamás. No hay de hecho un lugar de encuentro de la muerte, puesto que ella escapa a la luz y por ende al espacio. La muerte es el fin del lugar y el comienzo del tiempo (o al menos, como veremos en un momento, un indicio de ese comienzo). Es el tiempo aconteciendo en los márgenes del espacio. Por ello, la experiencia de la alteridad de la muerte, del porvenir, no queda determinada por el encuentro (como Husserl había pensado la experiencia del otro), sino por el desencuentro.

Sin embargo, Levinas señala que la muerte, en tanto es la alienación radical de la existencia del existente, no es todavía el tiempo. No hay en el porvenir

5. De hecho, Derrida señala que la filosofía de Levinas «nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general» (Derrida 1989: 112). Asimismo, Derrida observa que, a diferencia de Heidegger, Levinas nunca desconfió plenamente de la técnica, precisamente porque nos ayuda a superar la superstición del lugar (entendido aquí como la tierra patria).

6. De allí que Levinas enfatice la *velocidad* de la máquina y la tecnología en general como una forma de acelerar el desplazamiento en el tiempo, que es en realidad un desplazamiento en el espacio.

7. Posiblemente, Levinas tenga en mente la etimología tentativa de *Ereignis*, donde aparece la partícula *-eigen*, que indica propiedad. La muerte es el acontecimiento que de algún modo va en contra del acontecer mismo.

de la muerte suficiente conexión con el presente, no hay de hecho una presencia de ese porvenir, ni siquiera una presencia ausente. Considerado con suficiente profundidad, de la muerte no tenemos ni su ausencia: «¿Cuál es el vínculo entre dos instantes entre los que se abre todo el intervalo, todo el abismo que separa el presente y la muerte, ese margen al mismo tiempo insignificante e infinito en el que queda siempre lugar para la esperanza?» (Levinas 1993: 121). La alteridad de la muerte ha permitido a Levinas reconocer que la relación con el otro queda determinada por el «de cara a». Sin embargo, podría decirse que el rostro de la muerte no es lo bastante nítido para completar el «cara a cara» que hace posible el tiempo. El otro deberá también tener un rostro: «La situación de cara a cara representa la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia» (Levinas 1993: 121).

### 3. La mujer y su cuerpo

Levinas buscará entonces una relación donde se enfatice la absoluta falta de iniciativa del «yo» (lo otro del «poder de poder», de la «virilidad»), sin que el «yo» quede totalmente alienado de su existencia. Una relación de hecho que permitirá vencer la muerte: «Vencer a la muerte no es un problema de vida eterna. Vencer a la muerte significa mantener una relación con la alteridad del acontecimiento que es aún una relación personal» (Levinas 1993: 125). Levinas observará esta relación en el vínculo erótico con lo femenino. La diferencia sexual no es para Levinas una diferencia específica dentro de un mismo género, sino que anuncia una pluralidad originaria de la existencia, irreductible a la unidad del ser. La forma en que tradicionalmente se ha entendido el amor responde al mismo ideal de fusión al que Levinas se opone: un todo «humano» escindido en dos partes que se buscan mutuamente para alcanzar su completitud. Esta relación, sin embargo, supone una suerte de asimilación, una reducción del otro al mismo. Para Levinas, en cambio, «lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta para siempre. La relación no neutraliza ipso facto la alteridad, sino que la conserva» (Levinas 1993: 129). La distancia debe ser preservada; no hay aquí la posibilidad siquiera de un punto en común desde donde establecer la diferencia. Una relación y comunicación con el otro que preserve su alteridad depende de que ese otro sea misterio: un misterio similar, aunque no idéntico, al de la muerte.

El misterio de lo femenino consiste en su constante «hurtarse a la luz» (Levinas 1993: 130). Lo femenino no constituye un existente en la existencia, sino un

acontecimiento en la existencia, acontecimiento diferente al de la aparición de la hipóstasis. De allí que Levinas sostenga que lo femenino es lo otro esencialmente, lo otro de la virilidad de la hipóstasis y de su luz. Pero este pudor femenino, su constante rehuir la luz, implica que la feminidad no se resuelva en la dimensión espacial, sino en la temporal. El tiempo es la dimensión misma de la alteridad, del otro que la mujer es: la relación con la mujer,

es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir; con aquello que, en un mundo en el que todo se da, no se da jamás; con aquello que puede no estar presente cuando todo está presente. No con un ser ausente, sino con la dimensión misma de la alteridad. Allí donde todos los posibles son imposibles, donde no es posible poder, el sujeto es aún sujeto por el eros (Levinas 1993: 132).

Precisamente donde se diferencia el amor de la muerte es en el hecho de que la alienación de la existencia del sujeto no destruye a la hipóstasis: el «yo» sobrevive en el amor.

Sin embargo, la posición que Levinas desarrolla aquí cobra su mayor significancia cuando consideramos la dimensión corpórea. En efecto, el autor nunca ha desplazado el significado de «lo femenino» fuera del acontecimiento del cuerpo de la mujer. Por el contrario, Levinas considera «la materialidad más bruta, más grosera o más prosaica de la aparición de lo femenino»<sup>8</sup> (Levinas 1993: 129-30). Asimismo es fundamental el contacto con el cuerpo femenino, contacto que puede adoptar la forma de la profanación, pero también de la caricia. Sobre la caricia, señala Levinas que ella es parte de la luz, pero busca un más allá de esa luz. «Más allá», sin embargo, que sólo puede llamarse así de modo impropio, puesto que el más allá de la luz es el más allá del mundo y del espacio, es decir, el más allá de la posibilidad misma de un más allá. El cuerpo de la mujer es la imposibilidad misma de un otro lado del cuerpo, puesto que la alteridad de lo femenino se resuelve no en el espacio, sino en el tiempo. Toda noción de «lado» se hace entonces imposible. La proximidad del

8. La referencia a lo prosaico es interesante. El pasaje citado sirve a Levinas para distinguirse de las nociones de lo femenino que aparecen en la poesía romántica. Derrida ha observado en la obra de Levinas una desconfianza por la poesía, y particularmente la metáfora, ya que ésta suele utilizarse para «aligerar» la reducción de la alteridad a la mismidad. Derrida se pregunta a qué punto todo el lenguaje es metafórico, y a qué punto ha escapado a la metáfora de la luz una filosofía que luego hablará de la *epifanía* del rostro del otro.

cuerpo de la mujer, como la de la muerte, conduce al sujeto a la crispación, lo fuerza a recorrer los límites del espacio.

Aquí observamos entonces el punto sobre el cual descansa la diferencia clave entre Levinas y Husserl. Este último consideraba al cuerpo del otro como centro de una primordialidad apresentada. Levinas entiende, en cambio, que el cuerpo del otro (del otro genuino, del otro que no es como yo) no ocupa de ningún modo un lugar central, sino que está en el margen, en los límites del espacio. La otredad de mi centro no es otro centro, sino el margen. De hecho, forzar a la mujer a la centralidad, a la luz, constituiría un acto de violencia contra su alteridad esencial. El centro es demasiado viril, pertenece a la hipóstasis: la mujer es lo otro del centro. Creemos que es ésta la idea que está detrás de la sentencia Levinasiana de que «el espacio intersubjetivo no es simétrico» (Levinas 1993: 127).<sup>9</sup> El cuerpo de la mujer es descentrado, excéntrico, marginal. El centro es el lugar por excelencia; el margen, en cambio, es el punto (o mejor, el momento) en el que el lugar se convierte en no-lugar, es la discontinuidad entre espacio y tiempo. El cuerpo de la mujer no es un obstáculo a superar para alcanzar el lugar «detrás» de él, donde reencontrarme con un sujeto universal humano, es decir, conmigo mismo; por el contrario, el cuerpo de la mujer es la imposibilidad de todo «detrás», el fin de todo «afuera», porque es el límite del espacio y la promesa del tiempo. <sup>10</sup> De allí que Levinas considere esta crispación hasta los límites del espacio como una «intencionalidad de la voluptuosidad, intencionalidad única del porvenir en cuanto tal» (Levinas 1993: 133). El cuerpo de la mujer es aquello que escapa a las nociones mismas de interioridad y exterioridad; es aquello que, alcanzada

9. Levinas desconfiará también de una pretendida simetría de *libertades*. La relación entre lo mismo y lo otro no puede plantearse en términos de un encuentro de libertades, puesto que ante otra libertad sólo puedo someter o ser sometido. El otro se convierte así en amo o esclavo, y queda preso de una dicotomía que reduce su alteridad.

10. Como ha señalado Derrida, el esfuerzo Levinasiano está siempre dirigido hacia una crítica (quizá una deconstrucción) de las dicotomías de la tradición filosófica. Después de todo, la dicotomía es una forma de reducir el otro al mismo y la alteridad a una mera *alternancia*. Así, por ejemplo, el de «cara al otro» no es ni inmediato ni mediato, ni una fusión ni una relación articulada por un intermediario. En el mismo sentido podría pensarse que la forma Levinasiana de comprender lo femenino constituye un intento de posicionarse *antes* de la dicotomía tiempo y espacio. El cuerpo de la mujer estaría en el espacio y en el tiempo, pero no como intermediario entre los opuestos, sino como completamente ajeno a la oposición. Quizá no haya que entender tanto que el tiempo es el otro del espacio, como el otro genuino, el otro marginal, ese *otro* otro: el tercero excluido de la oposición. Por supuesto, uno podría preguntarse hasta qué punto puede seguir utilizándole la categoría de intersubjetividad en nuestra relación con ese otro. ¿Es el otro verdaderamente un sujeto? ¿Hay aquí la posibilidad de un «inter-»?

la totalidad del espacio, todavía no está, puesto que no tiene lugar en el espacio.<sup>11</sup>

Por lo tanto, tampoco sería completamente certero hablar aquí de un encuentro con el otro, al menos como el que describe Husserl: «el otro no es un ser con quien nos encontramos» (Levinas 1993: 130). El contacto no es un encuentro; aquí también la muerte y su desencuentro anuncian al otro. Levinas sostiene que «La relación con el otro es la ausencia de lo otro. No ausencia pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte de porvenir, una ausencia que es el tiempo» (Levinas 1993: 134). En este horizonte de lo por venir, en la ausencia del otro, es que Levinas observa la victoria sobre la muerte; se trata aquí de la otredad con la que lo «mismo» (no) se encuentra y que (no) aparece como tal, respetando en su (no) manifestarse la integridad del «mismo» y del «yo».<sup>12</sup>

#### 4. Antes del «como si»

Sin embargo, podemos preguntarnos cuán justos hemos sido al tratar la intersubjetividad husserliana. Después de todo, el propio Levinas reconoce que la comunidad, y con ella la civilización, se constituye por sobre la relación originaria con la alteridad que él mismo describe. ¿No podría haber, bajo la comunidad de Husserl, una capa originaria similar a la de Levinas? El «como si» que determina la experiencia del otro, ¿no podría interpretárselo como revistiendo un carácter hipotético? Si fuera así, ¿qué podría haber bajo la hipótesis sobre la que se funda la comunidad husserliana?

Sólo podemos señalar algunos indicios, puesto que Husserl no desarrolla esa posibilidad, al menos no en el marco de la quinta meditación. Al describir el encuentro con el otro en el contexto husserliano, mencionamos dos «momentos». El encuentro propiamente dicho se concreta en el segundo momento, cuando mi «aquí» y el del otro aparecen como análogos, una vez separados y mediados por un espacio común, y en última instancia idénticos. Sin embargo, en un primer momento el cuerpo del otro aparece bajo un modo de total extrañeza. Antes del encuentro, en el pre-encuentro, hay una confrontación de mutua extrañeza que no es del todo disimilar al «cara a cara» Levinasiano:

en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo 'en persona', ante nosotros. Por otra parte, este estar 'en persona' no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo (Husserl 1998: 171).

La primordialidad de la intuición y de la luz no me permite, en un primer momento, alcanzar nada del ser del otro. La alteridad del otro está constituida por el hecho de que su modo de existencia me está velado. Si no fuera así, señala Husserl, si el otro me estuviera dado en su ser de manera originaria, sería apenas un momento de mí mismo. Lo que hemos querido demostrar, en la descripción que hicimos al comienzo, es que tal fusión es lo que en última instancia ocurre en la intersubjetividad husserliana. Sin embargo, está precedida por un momento en que el otro escapa a la luz de la intuición del «mismo.» En ese momento originario de la experiencia de la alteridad, cuando el otro entra en mi esfera primordial, centrada en mi propio cuerpo, su cuerpo existe de hecho en los márgenes. Al menos momentáneamente, la alteridad del otro es, como en Levinas, su ausencia: todo está dado bajo la luz, y sin embargo el ser del otro falta.

Sobre esta ausencia es que se concretará la operación del «como si» y se violentará al otro al darle un lugar central en el espacio. La diferencia se reducirá entonces a una dicotomía y la alteridad a una alternancia: un mero desplazamiento espacial, un intercambio de posiciones, una comunión de perspectivas. Sin embargo, por un momento al menos, se asoma tímidamente (y quizá herido por la luz) el rostro de ese otro otro, del otro marginal cuya alteridad Levinas intentará preservar.<sup>13</sup>

11. Excedería los límites de este trabajo, pero se podría pensar en la expresión «no ha lugar» en conexión con la forma en que Levinas habla del «hay» o *il y a*.

12. Particularmente, Levinas verá en la *fecundidad* la concreción de esa victoria sobre la muerte, y de hecho la realización del tiempo.

13. Dos últimos agregados: 1) Husserl menciona la noción de «transcendencias inmanentes», aunque allí todavía habla de «esfera de pertenencia» y no de esfera primordial. La diferencia entre una y otra escapa los alcances del presente trabajo, pero quizá la clave de lo que denominamos «pre-encuentro» esté precisamente en la noción de transcendencia inmanente. Después de todo, sólo puede estar ausente de mi primordialidad aquello que ha dejado alguna huella o rastro de su presencia en ella. 2) Husserl refiere a una constitución intersubjetiva no sólo de un espacio objetivo, sino también de un tiempo objetivo. Es cierto que ese tiempo es un tiempo «cósmico», es decir, pertenece al mundo y por tanto no es el tiempo del otro que Levinas describe. Sin embargo, es digno de mención en tanto que parecería que ya Husserl sospechaba que la experiencia del otro no puede agotarse en la espacialidad.

## **Bibliografía**

- Husserl, Edmund (1998). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.  
Levinas, Emmanuel (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.  
Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.