



TIERRA RECOBRADA Y TIERRA DONADA EN LA CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS A MARTIN HEIDEGGER

Recovered Earth and Donated Earth in Emmanuel Levinas's Critique to Martin Heidegger

*Rafael Stockebrand*¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

rstockebrand@uc.cl

A mi abuelo, con amor por siempre

Resumen

El objetivo de este artículo consiste en elaborar un análisis en la filosofía de Levinas y Heidegger para definir su concepto de tierra. Esta comparación nos ayudará a distinguir las formas de comprender cuál es la naturaleza ontológica de la tierra y su relación con los seres humanos. Por un lado, el concepto de tierra heideggeriano puede ser definido como un regreso al misterio y apertura del ser. Por otro lado, para Levinas el sentido de la tierra está relacionado con el hambre y la posibilidad de alimentar a otros con ella. Estos dos sentidos de la tierra mostrarán la postura crítica de Levinas con respecto a la filosofía de Heidegger. Del mismo modo, a través de esta contraposición podremos mostrar la incidencia ética con respecto al encuentro humano con una tierra como patria, tierra que nos vio nacer, y la incidencia de la extranjería del otro, quien como extranjero pide ser alimentado con esta tierra que nos pertenece.

Palabras claves: tierra, hambre, habitar, Levinas, Heidegger

Abstract

The aim of this paper is to elaborate an analysis in the philosophy of Levinas and Heidegger to define their concept of «earth». This comparison will help us to distinguish the ways of understanding what is the ontological nature of the earth and its relation to human beings. On the one hand, Heidegger's concept of earth can be defined as a return to the mystery and openness of being. On the other hand, for Levinas, the meaning of earth is related to hunger and the possibility of feeding others with it. Those two meanings of earth will show Levinas' critical stance on Heidegger's philosophy. In the same way, through this contraposition we will be able to show the ethical incidence with respect to the human encounter with an earth as homeland, the land where we were born, and the incidence of foreignness - of the other - who as a foreigner asks to be nourished with this earth that belongs to us.

¹ Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de Doctorado en Filosofía en la misma casa de estudios.



Keywords: earth, hunger, dwelling, Levinas, Heidegger

Fecha de Recepción: 08/03/2023 — *Fecha de Aceptación:* 07/05/2023

1. Introducción

Este texto abordará la pregunta por el estatus de la tierra a partir de las consideraciones de Martin Heidegger y Emmanuel Levinas sobre la forma de residir en ella. La relación que guardan ambos autores radica en la crítica que expone Levinas a Heidegger en relación con el habitar. Esta consiste en el sentido filosófico que tiene la tierra en la trama de la existencia a propósito de la *recuperación* de una *tierra natural* o de la *donación* de una *tierra ética*. Esto implica que si para Heidegger la tierra recupera una relación con el mundo que se encuentra perdida a propósito de la medianía de los seres humanos, para Levinas esta consiste, más bien, en la posibilidad de dirigirse al otro para saciar su hambre; por un lado, recuperamos la tierra habitándola y, por el otro, la donamos para beneficio de los demás. Con el objetivo de mostrar esta relación crítica entre ambos autores rastreamos el sentido de la tierra y su modo de habitar en la filosofía del segundo Heidegger y lo contrastaremos con la consideración en torno al lugar (*le Lieu*) en la filosofía de madurez de Levinas. Es así, entonces, que daremos con dos concepciones distintas de la tierra, una como *tierra recuperada* y la otra como *tierra donada*.

Si nos preguntamos por el estatus filosófico de la tierra en el marco de esta investigación es porque deseamos pensar no sólo el *cómo* habitamos como seres humanos, sino que, primeramente, el *dónde* realizamos el ejercicio de habitar. Desplazamos la tierra para excavar, para edificar, para establecernos, pero también para cultivarla y para admirarla. En el mito del *Génesis*, Dios expulsa a los padres de la humanidad del paraíso para que trabajen con dificultad la tierra («*Adamah*»), desde donde ellos mismos han sido creados (Gn. 3:23). A este respecto, es interesante recordar aquí que el nombre de Adán guarda relación etimológica con «*Adamah*», es decir, con la



tierra que lo compone y a la que, a su vez, es arrojado para trabajar con esfuerzos². Por un lado, Adán proviene de la *Adamah* (Gn 2: 7) que debe cuidarla, por otro lado, este debe producir alimento de ella para subsistir (Gn 3: 17).

El texto hebreo presenta una relación dual con la tierra. Por una parte, esta es pensada como el origen de la *existencia*, de donde germina la vida, pero, por otra parte, es la condición de *subsistencia*, pues es de ella desde donde nos alimentamos. De este modo, la relación que tiene Adán –y, por extensión, toda la humanidad– con la tierra es de quien ejerce poder sobre ella, pero, a su vez, de quien depende de ella para vivir³. Este relato identifica así un íntimo vínculo entre el ser humano y la tierra, en donde se instala la cuestión del sentido último de esta relación, es decir, si acaso este radica en el *cuidado* de la tierra y la recuperación de esta como tierra que nos vio nacer o si el *valor* de esta se encuentra, más bien, en su uso productivo.

En el marco de esta relación dual del ser humano con la tierra rastreada a partir del *Génesis* presentamos las filosofías de Heidegger y Levinas, mostrando de qué manera se instalan en el espectro entre el sentido del cuidado de la tierra y de la producción que se ejerce sobre ella. Buscaremos mostrar que la filosofía heideggeriana se acerca a la figura de una tierra patria que se cuida y deja manifestarse en su misterio, mientras que para Levinas su pensamiento sobre la tierra se acerca más a la figura de la producción y dominio ejercida sobre esta, pero con un enfoque ético que instala el valor de la tierra a partir del hambre ajena. Esta reflexión se elabora sobre la base de la crítica que realiza Levinas a la filosofía del lugar heideggeriana.

II. El sentido de la tierra (*Erde*) en la filosofía heideggeriana

Heidegger busca pensar el estatus ontológico del espacio a partir del modo en cómo este se encuentra en relación con aquel que puede hacer la pregunta por esta relación, vale decir, en

² La palabra *Adamah* corresponde al segundo término referente a la tierra en el libro de *Génesis* –después de *Eretz*. Lo interesante aquí es que el término *Adamah* se usa recién con la creación de Adán, por lo tanto, *Adamah* haría referencia a la tierra que está relacionada con el ser humano, la tierra en donde el ser humano vive. A partir de esta lectura se ha pensado la tierra a partir de dos figuras arquetípicas: el de la madre y de la esposa de Adán. (Adamah y Eretz 2018; Graves y Patai 2018 89).

³ Este acercamiento semántico también puede ser observado a partir de los términos griegos *khthonós* (tierra) y *epikhthonios* (terrestre, habitante) o de los latinos *humus* (tierra) y *homo* (hombre).



relación con el ser humano entendido ontológicamente –*Dasein*. A partir de esto Heidegger propone entender el espacio de un modo no objetual-intelectual (2012 122), sino existencial. Para Heidegger, el espacio es entendido, en *Ser y tiempo*, en relación con quien está ya *en* el mundo.

Así, si el ser humano es «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*), entonces, este “está ‘en’ el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo” (104). Vale decir, el ser humano, en cuanto «estando-en», abre cada vez un *lugar* (*tópos*), en la medida que existe *en* todo momento *en* él y, por esta condición *existencial*, aquel puede, en un segundo momento, tematizar el espacio en donde se encuentra. Es por esta razón que Heidegger reemplaza el término «espacio»⁴ (*Raum*) por el de «mundo» (*Welt*). Esto radica en que sólo las *cosas* están en el espacio (*im Raum*), puesto que la preposición «en» que se ocupa para designar el cómo del ser de las *cosas* –por ejemplo, «la silla está *en* la habitación»– consiste en un estar *ocupando* un lugar (*an einem Ort*). Sin embargo, el ser humano no está metido en el espacio como las demás cosas, no está simplemente ocupando un lugar, sino que está en el mundo en el sentido de un «en» existencial. Vale decir, aquel se encuentra, en cada momento, habitando un mundo circundante (*Umwelt*) y no meramente estando en un espacio. En definitiva, al ser el ser humano siempre «en-el-mundo» ya no podemos pensar que el modo en que se da el espacio es una *substancia matematizable* que se le da a un sujeto *a-espacial*, sino que siempre se da como un «en» en donde cada uno de nosotros existimos.

En *Ser y tiempo* Heidegger aborda la cuestión del mundo a partir del modo de ser de los entes intramundanos y del complejo remisional de estos. Es decir, del hecho de que los útiles están vueltos hacia otra cosa, de que cada uno sirve para algo y de que se encuentran ya de entrada en una totalidad de útiles–el martillo en relación con el clavo y con la tabla para martillar, el vehículo con la calle para transportar. Vale decir, el mundo se encuentra a partir de la pragmaticidad de los útiles, de lo que hace útiles a los útiles; su referencia a otros útiles –la taza a la máquina de café–, su finalidad como el para qué de ellos –beber– y, finalmente, su por mor de (*Worumwillen*) que remite, en última instancia, a un ente que ya no es intramundano, sino que es el *Dasein* mismo –

⁴ La palabra española «espacio» proviene del latín *spatium* que se refiere a la extensión física o temporal que se encuentra entre dos puntos. Así, podríamos decir que aquel término ya está cargado de un sentido semántico que recuerda a la concepción objetual del espacio.



su posibilidad de beber. Estas remisiones marcan las referencias concretas del estar *vuelto hacia algo* del útil, son las expresiones del carácter de ser del útil, de que todo útil en tanto útil está desde siempre remitido; a esta condición ontológica el autor lo llama «condición respectiva» (105). Esta red de útiles relacionados entre sí –siguiendo la imagen descrita por Belgrano (2020 1558)–, permiten al *Dasein* comprenderse desde siempre en una familiaridad coloreada por las significaciones dadas por la pragmaticidad de los entes que lo rodean. Heidegger explica que “el mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano” (2012 104), puesto que la comprensión del mundo, la mundaneidad como condición existencial del *Dasein*, se da como la base desde lo cual los entes intramundanos se encuentran en esta red remisional, “el en qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo” (108). Es decir, como explica Belgrano, “El entramado relacional que constituye la mundaneidad del mundo es condición de posibilidad de toda posible manifestación de lo ente” (2020 1558).

La noción de tierra en Heidegger está íntimamente relacionada con la de mundo en *El origen de la obra de arte*. Las consideraciones arriba expuestas, entonces, nos permiten comprender el tipo de acceso que tomará el pensamiento sobre la tierra en las obras posteriores del autor, pues en estas también se propondrá pensar desde un punto de vista ontológico y no meramente objetual. En este sentido, a pesar de que entre *Ser y tiempo* y los textos posteriores hay diferencias filosóficas⁵, este *éthos* de análisis sigue vigente a la hora de reflexionar en torno a la tierra. De este modo, Heidegger explica, en *El origen de la obra de arte* (1936), lo siguiente:

La φῶσις ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos tierra (*Erde*). De lo que dice esta palabra hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento (*Aufgehen*) vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge la tierra se presenta como lo que acoge (*das Bergende*) (1996 30).

⁵ Con respecto al tránsito entre *Ser y tiempo* y las obras posteriores, Jeff Malpas, en *Heidegger and the thinking of place*, identifica las tensiones en *Ser y tiempo* entre la espacialidad, el tiempo y la unidad del *Dasein* y, a su vez, el cambio de enfoque filosófico en los trabajos post-*Kehre* en torno al espacio (2012 25).



En este sentido, la tierra, pensada a propósito del estatus de la obra de arte, corresponde a aquello que se resiste a toda intromisión (*eindringen*) que busque *abrir* la tierra a través de un pensamiento calculador o tematizante. Pensar la tierra en un sentido de mensurabilidad no podrá dar con esta, pues aquella se retira en el pensamiento que calcula. Así, por ejemplo, el mármol de *La Pietà* de Miguel Ángel pesa, pero este peso se pierde en la balanza que transforma su pesadez en números. Ese peso del costado de Cristo que reposa, muerto, sobre la mano derecha de María se pierde en el pensamiento técnico-calculador. El mármol no nos comunica sus cualidades en tanto que *material* (*Werkstoff*), sino que se presenta cerrado, mudo, en la obra. El costado de Cristo pesa en la mano de María y en ese pesar se abre la tierra como aquello “que se cierra esencialmente en sí mismo” (36). Es por esto por lo que Heidegger explica lo siguiente: “La tierra sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como esa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada” (*Ibid*). La tierra se resiste entonces a la apertura forzada en donde se busque aprehenderla técnicamente, pero, a pesar de ello, en la obra de arte es posible traerla aquí (*her-stellen*) como lo cerrado. Pero esta *cerrazón* de la tierra no es la de la mensurabilidad del cálculo técnico, puesto que la técnica pierde la tierra al momento de aproximarse a ella, pesar la piedra sólo la vuelve un número, explica Heidegger. Al contrario, la tierra está cerrada como presente en este silencio, no es que se pierda al calcularla, sino que se muestra muda en esta dureza que no permite ser tomada, pero se *da* en la obra de arte. En la obra la tierra *luce*, y lo abierto por la obra de arte, todo el sentido que se erige en la obra, toda la espesura de lo que dice, se instala sobre la tierra que la acoge, “al retirarse ella misma a la tierra, la obra trae aquí (*zurückstellt*) la tierra” (34).

De este modo, la tierra es aquello en lo que la obra emerge y en donde se refugia (*das Hervorkommen-Bergende*), es decir, la tierra requiere de aquello que emerja de ella y que sea refugiado en ella. Sólo hay un *tópos* en la medida en que haya algo que emerja de él, sólo hay un refugio cuando algo se refugia en él. El mundo que abre la obra de arte sólo puede ser abierto si se instala en la tierra. Así, la escena de *La Pietà* se abre con su fuerza y sentido –que es todo el martirio sufrido y el sepulcro futuro– y, en este abrirse, mora en la tierra. El mundo abierto por la obra consiste en esta apertura de los entes referidos al ser humano, y trae una nueva trama de



relaciones, un mundo nuevo (Belgrano 2020 1560), como el expuesto por las botas de la campesina descrito en *El origen de la obra de arte*. A propósito de esta relación entre tierra y mundo Heidegger explica que “sobre la tierra y en ella, el ser humano histórico funda su morada (*Wohnen*) en el mundo” (33).

III. La relación entre habitar (*wohnen*) y construir (*bauen*)

Este sentido de la tierra aparece más adelante en la obra de Heidegger en la *relación* de «cielo-tierra» a propósito de sus reflexiones sobre el habitar. Nos referimos aquí a la conferencia titulada *Construir, habitar, pensar*⁶.

Para Heidegger, el acto de habitar (*wohnen*) no se reduce meramente a los lugares en los que podemos pasar la noche, a los «alojamientos» (*Unterkünfte*), sino que todo lo construido (*Bauten*) por el ser humano es, a su vez, habitado. Aquí nos referimos tanto a fábricas como a estaciones, calles, etc⁷. El construir no se encuentra supeditado al habitar como si uno fuera un medio y el otro un fin, pues no sólo construimos para habitar los espacios construidos, el “construir es propiamente habitar” (Heidegger 1985 142). Quien puede constatar esta unidad entre aquellos dos términos es el lenguaje, puesto que desde él toma sentido la vida del ser humano. En efecto, los términos «construir» (*bauen*) y «habitar» tienen una raíz común en la antigua palabra alemana «*buon*» (residir) que está emparentada con el verbo «ser» (*sein*)⁸. Así, construir es habitar, y como en alemán están emparentadas con «ser», ser en el mundo es, a su vez, habitar. Por lo tanto, existimos habitando el mundo y este habitar lo llevamos a cabo también en el construir en él. De esta manera, el construir no es un añadido accidental del habitar, sino que habitar y construir se identifican.

⁶ Uno de los textos heideggerianos más influyentes fue esta conferencia realizada en 1951 en Darmstadt, en donde se encontraban presentes grandes figuras del mundo de la construcción alemana. En aquella ponencia, Martin Heidegger se arroja a la tarea de reflexionar en torno al modo de habitar del ser humano en el contexto de una Alemania que aún estaba en plena reconstrucción luego de la segunda guerra mundial (Hidalgo 2013).

⁷ En la conferencia de 1951 *Poéticamente habita el hombre* Heidegger sostiene que pensar el habitar como un mero alojar implica tener un techo en donde dormir. Sin embargo, la reflexión que elabora sobre el habitar a lo largo de su filosofía no se reduce a eso, sino que hablamos aquí de un habitar en un sentido radical (Heidegger 1994a).

⁸ En su conjugación en primer y segunda persona singular en tiempo presente aquel presenta este parentesco: *ich bin* (yo soy), *du bist* (tú eres).



En este habitar el ser humano entra en comunión con el cielo que marca el paso de las estaciones, con lo divino, quien se presenta o se oculta de nosotros, con la mortalidad, puesto que la muerte es inexorable, y con la *tierra*.

El cielo, lo divino, la mortalidad y la tierra son las cuatro *dimensiones* de lo que Heidegger llama «Cuaternidad» (*Geviert*). Esta consiste en el modo en cómo el ser humano está en relación con el mundo en su habitar. Vale decir, cuidar (*schonen*) por la cuaternidad: velar por el cielo y la tierra, lo divino y lo mortal, permitir que estos se desplieguen. Esto implica salvar (*retten*) la tierra, esperar las estaciones anunciadas por el cielo, dejar que se manifieste la divinidad y esperar una «buena muerte».

Y es justamente aquí en donde el cuidar de la cuaternidad se da como un rasgo en donde descansa el habitar del ser humano sobre la tierra, de tal modo que “el habitar es la manera como los mortales están en la tierra” (Heidegger 1996 130). Aquí Reuben Guilead pone especial atención en la urgencia del salvar al sostener que la devastación de la tierra en la época de la tecnificación ha vuelto al mundo un no-mundo y que esto vuelve imperioso evitar la explotación de la tierra (1969 130-131). Al contrario, lo que se busca es rescatar a la tierra de una mera imagen de productora de frutos, evitar hacerla nuestra súbdita, no forzarla, permitir que se mantenga en su misterio.

Finalmente, para Heidegger el llamado (*Ruft*) por la pregunta del habitar se consagra en la falta de la patria (*Heimat*). La palabra alemana tiene por raíz el término «*Heim*» (hogar) del proto-germánico «*heimaz*» (hogar, casa, pero también pueblo, villa). En este sentido, el habitar se vuelve imperioso como tema para el pensamiento cuando falta aquel lugar en donde nos sentimos pertenecientes, con el cual estamos afectivamente ligados, cuando perdemos el contacto con esa tierra en la que habitamos.

La urgencia por la patria (*Heimat*) es una característica recurrente en las conferencias dadas por Heidegger entre 1951 a 1955; así, por ejemplo, aquella es la noción central de la presentación de 1955 en Meßkirch titulada *Serenidad* (*Gelassenheit*).

En *Serenidad*, Heidegger expone el peligro de la técnica moderna de modificar el *modo de ser* del ser humano. Éste se origina por una, así llamada, «fuga del pensamiento» (*Flucht vor-dem Denken*) que ha facilitado el desplazamiento de la meditación reflexiva (*bessinliche Nachdenken*)



por parte del pensamiento calculador (*rechnende Denken*) en la contemporaneidad. En efecto, Heidegger advierte que en la época en la que hemos nacido se está gestando una revolución de la realidad y del modo en cómo el ser humano se encuentra dentro de esta, pues ahora el mundo se da de una manera distinta a causa de los poderes de la técnica moderna. El autor describe este fenómeno diciendo que: “ahora el mundo se aparece como un objeto sobre el que el pensamiento calculador inicia sus ataques, que ya nada podrá resistir” (Heidegger 1994b 25). Aquel aparecer tiene el sentido de *inventario* (*Bestand*), vale decir: los objetos del mundo, y el mundo mismo, se convierten en fuentes de recursos energéticos para la técnica. Así, por ejemplo, el suelo pierde la condición de barbecho que se hace esperar entre los períodos de siembra y cosecha y se convierte en una fuente de constante explotación, regido, ahora, por el tiempo de las exigencias técnicas.

Frente a este panorama, Heidegger ve en el descubrimiento de la energía atómica el epítome de la amenaza de la técnica. El autor se pregunta: “¿De qué manera podremos domeñar y dirigir las energías atómicas, de increíble magnitud, asegurando a la Humanidad contra el riesgo de que esas energías –aun sin acciones bélicas– rompan por algún lugar, ‘atraviesen’ y lo aniquilen todo?” (26). En definitiva, lo que está en juego aquí es la necesidad de control sobre la técnica. Pues, ¿acaso somos los dueños del sistema técnico o aquel es el nuestro?

Heidegger muestra que hace bastante que los poderes de este sistema, creados en un principio por el mismo ser humano, lo han superado y subyugado. En efecto, el autor mira con recelo los grandes desplazamientos de la vida campesina a los límites de las metrópolis y la *superficialidad* de la vida cotidiana sobre las riquezas de la tierra patria (24). Este fenómeno de movilidad demográfica tiene directa relación con la tecnificación, pues esta se impone y exige al ser humano responder a su voluntad. Y, ¿qué es lo que se ha perdido en el proceso?

Es la posibilidad de ser autóctono (*bodenständig*) del ser humano lo que se pone en peligro. En efecto, este no está preparado para enfrentar los poderes que se ciernen sobre él, “no se halla preparado para esta transformación mundial, que todavía no somos capaces de, pensando reflexivamente, llegar a un discernimiento objetivo de lo que realmente está llegando con esta época” (26). Por este motivo, el suelo (*der Boden*) ha perdido fijeza, se ha vuelto *inestable*, el ser humano ahora se vincula más fuertemente con la técnica que con el terruño (*das Ackerfeld*) o suelo de labranza. Esta condición desvincula al ser humano del ritmo esencial del cielo, del paso de las



estaciones y, fundamentalmente, de la patria, de su tierra. En definitiva, éste toma distancia de la Cuaternidad. En contraposición a este distanciamiento Heidegger llama a *enraizarse* en el suelo patrio (*heimatliche Boden*).

No obstante, esto no quiere decir que, para el autor, la técnica sea una fuerza perversa de la que hay que escapar, sino que, sirviéndonos de ella, debemos pensarla como lo que es; vale decir, permitir que los medios técnicos entren en nuestro mundo, pero recordando que son extranjeros a él. A esta actitud hacia la técnica, en la que se responde *sí* y, a la vez, *no*, Heidegger la llama *serenidad ante las cosas* (*die Gelassenheit zu den Dingen*).

Esta forma de comprender la tierra y la relación del ser humano con ella ve, en nuestra interpretación, fuertes similitudes con la lectura del *Génesis* que aducimos a comienzos de esta investigación, en lo tocante al cuidado de la tierra y su protección en su misterio, a saber, con el sentido de una tierra a la que regresamos en su cuidar. Del mismo modo, vemos que el intento de Heidegger es preservar una relación auténtica con la tierra en el sentido de *Heimat* que parece peligrar por la intromisión de la técnica, es decir, que cabría *recobrar* esta tierra que, en el mundo de la urbe, parece cada vez más lejos.

IV. La crítica de Levinas al *Heimat* heideggeriano

Para Levinas la filosofía heideggeriana corresponde al último representante de una filosofía de la mismidad que no hace justicia a la trascendencia de la alteridad, de lo que es radicalmente distinto del sujeto. En efecto, Levinas identifica en Heidegger una filosofía en donde la primacía se encuentra del lado del ser, ser en donde el yo tiene un acceso privilegiado –al menos en *Ser y tiempo*– y donde todo cabe dentro de los momentos existenciales del *Dasein*. Así, cuando Heidegger tematiza la experiencia del estar con los otros –el «ser-con»–, lo hace a partir de la existencia del yo que encuentra en sí mismo el modo de ser de estar con los demás *Dasein*. Vale decir, la trascendencia de la alteridad es hecha presa por la ontología, nada así escapa del ser en la filosofía de Heidegger, nada es realmente otro:



Afirmar la prioridad del *ser* respecto del *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía; es subordinar la relación con *alguien* que es un ente (la relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, siendo impersonal, permite la presa, la dominación del ente, subordina la justicia a la libertad; es subordinar la relación ética a una relación de saber (Levinas 2012 41-42).

La crítica levinasiana al encomio heideggeriano a la patria se encuentra con especial fuerza en un breve comentario escrito en 1961 titulado: *Heidegger, Gagarin y nosotros*, en donde, aludiendo al viaje al espacio del cosmonauta Yuri Gagarin, Levinas expone una crítica a la relevancia del *Lugar* (*le Lieu*) en el pensamiento de Heidegger, buscando mostrar cómo la técnica permite desligar al ser humano de la *tierra patria*⁹:

Frente a esta relevancia de la patria, Levinas identificará en Heidegger el peligro de un pensamiento que encomia la dimensión tribal y nacional, esto es, el peligro de una filosofía del *enraizamiento* (*enracinement*). Aquella, buscando volver a formar una relación de intimidad con el misterio del ser que se manifiesta en la tierra patria, divide lo que hay entre autóctonos (*autochtones*) y extranjeros (*étrangers*) (Stockebrand y Stockebrand 2021 122).

Ya en este punto la propuesta levinasiana se separa de la heideggeriana en la medida en que identifica un peligro y una tiranía –como describe Gauthier (2011)– en la preeminencia por la tierra patria. Para el autor, el fetichismo por la recuperación del terruño y, a su vez, la huida de lo social hace oídos sordos a los avances que presenta la época actual. Vale decir, el pensamiento de la tierra patria ignora las esperanzas de liberación de los seres humanos presentes en “el estremecimiento de las civilizaciones dormidas, en la erosión de las pesadas cargas del pasado, en el desvanecimiento de los colores locales” (Levinas 2004b 315).

Aquí la técnica aparece como el efecto de la desaparición del *paganismo* que busca encontrar una “infancia misteriosamente agazapada en el Lugar” (316). Esta supone una desvinculación con la tierra patria, sin embargo, y a diferencia de Heidegger, el desligarse del lugar

⁹ A pesar de esta crítica, Levinas no es, en ningún caso, un autor que deseche la relevancia del lugar o la tierra –autores como Jaramillo y Aguirre buscan evitar este tipo de malentendidos a la hora de leer a Levinas (2010) –, de hecho, sus obras de juventud ponen especial importancia en el nacimiento de la subjetividad –en palabras de Sebbah (2001 174) – y del lugar de este nacimiento, tal que todo sujeto es un sujeto corporalmente situado en una base desde donde emerge (Levinas 2006).



implica desactivar el encomio por una tierra que segrega a lo distinto. “Para Levinas, la tecnología moderna desenraiza a los seres humanos de la tierra (*earth*). En este sentido, Levinas está de acuerdo con Heidegger, sin embargo, donde Heidegger lamenta el efecto desenraizador de la tecnología moderna, Levinas la celebra por la misma razón” (Gauthier 2011 118). Esto radica en que, para Levinas, el interés por el desvelamiento de la naturaleza en el habitar de la tierra patria constituye, finalmente, una crueldad, puesto que, en la primacía por lo propio, se da la espalda a lo distinto; cada uno se preocupa de sus propias raíces, cosa que la técnica desarticula. La técnica muestra, entonces, dos cosas: por un lado, es la consecuencia de un mundo que está en proceso de desapego de los tradicionalismos¹⁰ y, por otro lado, la misma técnica desenraiza a los sujetos, puesto que “suprime el privilegio de ese arraigamiento y del exilio que a él se refiere” (Levinas 2004b 317).

Es por esto por lo que el cosmonauta Gagarin funge como el ejemplo paradigmático del desalojo del lugar¹¹. Justamente, él, en su hazaña, se *externó* en un espacio sin puntos de referencia, en la homogeneidad del espacio sin horizontes, sin *lugares*. Levinas lo llama «espacio geométrico» –*khóra* en griego– en un claro gesto a contrapelo del «ahí» del «ser-ahí» heideggeriano (*Ibid.*).

Pero esto no quiere decir que Levinas reciba la técnica de manera ingenua. Él es consciente de los peligros que aquella conlleva, que, eventualmente, puede significar la destrucción del mundo. No obstante, también rescata que esta ha permitido ver este desplazamiento y ligereza de lo humano. En este sentido, para el autor, la técnica no supone un peligro mayor que el del pensamiento heideggeriano del *Lugar*. Pues el arraigamiento significa también alejarse de un mundo compartido, poner lo patrio antes que lo extranjero, posponer la invitación a la dimensión de lo social que traen consigo los otros. Es decir, lo que prima finalmente es una preocupación por

¹⁰ Es más, Levinas llamará a la técnica una “destructora de los *dioses del mundo*, de los *dioses-cosas*” (Levinas 2019a 201).

¹¹ Años después, en *De Dios que viene a la idea* (1982), Levinas vuelve a hacer referencia al cosmonauta Gagarin sosteniendo que, a pesar de su distanciamiento con el *lugar*, este aun representa un pensamiento científico que mensura todo lo que hay deshumanizando la tierra misma. Es decir, la ciencia, a pesar de desapegarse de la tierra patria, “todavía es experimentada por el primer hombre lanzado a él como un aquí (*ici*), como lo *mismo* (*même*), sin una verdadera alteridad” (2001 24-25). De este modo, el caso de Gagarin es usado por Levinas con dos fines, en un primer momento para posicionarse críticamente frente a Heidegger con respecto a la tierra y, en un segundo momento, para realizar una crítica al pensamiento científico en la medida en que en él –a causa de su papel objetivador– no se da espacio para la alteridad.



lo ético que, en la tierra patria, parece desaparecer en tanto que se pierde el encuentro con la extranjería, con el otro (*Autri*). A lo que Levinas llama es a “percibir a los hombres fuera de la situación en la que se encuentran implantados, dejar relucir el rostro humano en toda su desnudez” (*Ibid.*).

V. Tierra (*terre*) y hambre (*faim*) en el pensamiento levinasiano

El sentido de la tierra¹² en la filosofía de Levinas bebe de esta misma discreción por la obsesión por la tierra patria, es más, aun la promesa de la tierra prometida consiste en una relación íntima con los otros dentro de lo social antes que con la naturaleza. En una entrevista entre Levinas y Finkielkraut sobre la masacre de Sabra y Shatila Levinas hace referencia a la cuestión ética de la relevancia del ser humano por sobre la de la tierra como terruño, el autor explica que si la calumnia dirigida a la tierra prometida (Nm. 27) es castigada con la muerte, la calumnia hacia los seres humanos conlleva una pena aún peor. Es por esto por lo que Levinas sostiene que “la persona es más santa que una tierra, incluso cuando es una tierra santa, ya que ante una ofensa hecha a una persona, esta tierra santa aparece, en su desnudez, de piedra y de madera” (Levinas 2009 348), el autor pone, entonces, al ser humano por sobre cualquier valor por la tierra, aun cuando esta sea la tierra prometida por Dios.

¹² Es importante mencionar que se pueden identificar al menos 3 sentidos de la tierra en la filosofía de Levinas. En un primer momento, el autor habla de «tierra» refiriéndose al lugar o base en donde se instala el «yo» que es la identificación del «Mismo» (*le même*) consigo mismo. Hablamos aquí de una identificación autóctona del sujeto, quien existe en un mundo y emerge instalándose en una posición, en la tierra –como se aprecia en *Totalidad e Infinito* (Levinas 2012 32, 138-142, 150, 154, 172, 177). En un segundo momento, la «tierra» toma el estatus de *locus* de un pensamiento del ser, de la respuesta y de lo mismo. Hablamos aquí de un pensamiento de la *astro-nomía* –tomado de su raíz griega–, es decir, del pensamiento enarbolado por la tradición de la filosofía que hace pasar la trascendencia ya como interioridad que se instala en *tierra firme* (Levinas 2001 161). La tercera acepción que toma la tierra se encuentra relacionada con las dos primeras, sin embargo, esta presenta una comprensión más literal en el sentido en que con ella entendemos tierra en su sentido material, la tierra del arado, de la cosecha y del paisaje. Así, la tierra en su tercera acepción se instala entre la base en donde el sujeto emerge en el mundo y el engarzamiento dominante del pensamiento totalizante, tomando así una significación *natural*. Para decirlo en otros términos, los primeros dos sentidos hablan de una tierra que excluye la idea de alteridad, tanto porque hace referencia únicamente al yo como porque corresponde a una traición y totalización del Otro, mientras que el tercer sentido tiene que ver con una tierra que, si bien se encuentra en relación con el yo y referida a la interioridad del mismo, puede ser dada al otro, puede ser *donada* a él. Finalmente, podemos pensar la palabra tierra en relación con su sinónimo «agro», que consideramos comprende el modo de aproximación a la tierra que rastreamos en esta investigación.



En esta misma línea, Levinas hace referencia al árbol de tamarindo (*eshel*) que planta Abraham en Berseba (Gn. 21, 33), el cual es un acrónimo de la palabra «alimento» (*ajila*), «beber» (*shatá*) y «refugio» (*lemaozey*) (2004b 318). Para el autor, estas corresponden a “tres cosas necesarias para el hombre y que el hombre ofrece al hombre” (*Ibid.*). Vale decir, la *tierra* aquí cobra el sentido de un medio para servir a los otros, para saciar el *hambre*. Por lo tanto, “el tamarindo es un recurso para la subsistencia humana” (Gauthier 2011 119).

Nos es inevitable traer a colación el nombre de Heidegger, a pesar de que no sea mencionado, cuando en *El lugar y la utopía*, Levinas explica lo siguiente:

Doble actitud que explica por qué el cristianismo revolucionario, que separa al individuo de los lazos más sólidos que lo atan a su condición [las *cosas* de este mundo], ha sido tremendamente conservador, inclinándose ante el orden establecido, temiendo el escándalo, asociando paradójicamente a su horror de la naturaleza sin gracia, la poesía de la ingenuidad, de los campos de trigo, de las virtudes guerreras y de las virtudes del arraigo (*d'enracinement*), del hombre-planta, de la humanidad-bosque con nudosas articulaciones de raíces y de troncos magnificadas en la rudeza de la vida campesina (2004a 154).

Aquí Levinas critica el pensamiento utópico del cristianismo, pues considera que en la búsqueda de la trascendencia se ha perdido de vista el problema de la justicia en este mundo. En este sentido, la cuestión de la utopía es que no sólo está en búsqueda de un *u-topos* (no-lugar), sino que también de un *eu-topos* (buen-lugar). Esto quiere decir que en la esperanza de la utopía se gesta la huida de la responsabilidad, pues se está dirigido hacia una vida mejor, subestimando la realidad. Huir hacia una vida después de la vida o hacia el misterio de la tierra implica volverse un usurpador (*usurpateur*), es decir, “privar a todos los demás de su lugar” (Poirié y Levinas 2009 94), olvidar que todo otro ser humano es un extranjero y, en este olvido, no reconocer su presencia de exilio, de falta de lugar.

La conciencia de la justicia –que es, para Levinas, la conciencia misma– implica abrir los ojos aquí abajo (*ici-bas*) y darse cuenta de nuestra condición asesina (*Ibid.*). Recordemos que para Levinas el asesinato no sólo es el asesinato sangriento, sino que también se mata en la usurpación y en el egoísmo. Quitando la comida, negando el agua, desviando la mirada: todas estas acciones corresponden a lo que Levinas llama el matar cotidiano con conciencia limpia (2020 138).



Finalmente, a contrapelo de la huida de la utopía se puede optar por la opción ética, es decir, no escapar como los anacoretas, sino que mantenerse en “la vía que conduce a un hombre a su prójimo” (2004a 154).

Queda preguntarse, a propósito del árbol de tamarindo en Berseba, ¿qué es esta hambre del otro que es saciada con la tierra? ¿De qué manera el hambre del otro hombre (*la faim de l'autre homme*) se presenta en el mundo? Pues justamente esta corresponde a lo que Levinas, en *Sécularisation et faim*, describirá como un “afuera no espacial” (1991 81), una trascendencia que, en la epifanía del otro, no es de este mundo y, por lo tanto, no pertenece, de ningún modo a la tierra pensada como patria. El otro, en su hambre, es absoluta extranjería. Y es por esto por lo que no es reducible a la inmanencia del pensamiento representacional pero tampoco a la ontología –que encuentra su forma final en Heidegger:

El hambre es, por sí misma, la necesidad o privación constitutiva –si se puede decir así– de la materialidad y la gran franqueza de la materia. Pero la agudeza de esta privación consiste en desesperarse de esta misma privación y en no poder consolarse con un mundo “espiritualmente ordenado” [...]. El hambre, que ninguna música puede calmar, *seculariza* toda esta eternidad romántica. Privación cuya agudeza consiste en desesperar de esta misma privación, decíamos: la desesperación no puede ser descrita como un estado. Es un recommienzo incesante del hambre luchando contra la misma superficie pétrea, con la cabeza pegada a la pared, pero así, como apelando a algún reverso de la Nada. Llamar sin rezar. Ni visión, ni siquiera objetivo, ni tematización ni interpelación. Ciertamente. *Pero como una versión pre-intencional, como una deportación fuera del cosmos* [...]. (*Ibid.*)¹³.

Esta hambre que nada puede apagar o distraer despierta al sujeto del sueño en el que se encuentra abstraído, nada puede engañarla porque llama y no se contenta con ninguna ideología tranquilizadora o equilibrio espiritual, como explica Levinas en *Don Quijote, el embrujo y el hambre* (2019a 203). Esta llamada del hambre es un “ruego preoracional” (205) que nos sensibiliza frente a la indigencia del otro. Nuestra propia hambre es condición de nuestra existencia –y así lo muestra la figura del alimento (*nourriture*) en la segunda sección de *Totalidad e Infinito* (2012 113-204)– y, como condición fundamental de la emergencia de la subjetividad, el yo, para Levinas,

¹³ Cursivas propias.



es, primeramente, un vientre famélico (*ventre affamé*) (126), de tal modo que tiene una cercanía fundamental con el hambre. Esta relación con el hambre nos relaciona con el *hambre del otro*, puesto que sus carencias, de alguna manera, nos recuerdan a nuestras propias carencias o, como dice el autor, “en el *conatus essendi*, el hambre es asombrosamente sensible al hambre del otro” (2019a 205).

La boca hambrienta nos llama y pide alimento, de tal modo que ninguna sordera pueda evitar escuchar su clamor. La materialidad, que es *otro* vientre famélico, no puede ser acallada por una *totalidad*, pues es justamente la “voz de los afligidos y los necesitados” (203) que despiertan del hechizo –que es otra forma de pensar la utopía. En *De otro modo que ser* Levinas radicaliza el sentido de la sensibilidad en contraposición a las reflexiones elaboradas en *Totalidad e infinito*, puesto que ahora la sensibilidad no sólo corresponde a un goce del mundo, sino que también a una vulnerabilidad en el corazón de la misma subjetividad. En efecto, si el otro en este texto se *encuentra* ya desde siempre en relación con el yo, desde un pasado inmemorial¹⁴, entonces la identidad emerge desde su origen como llevando al otro *en su vientre* –como lo atestigua la idea de maternidad como “gestación del otro en el mismo” (Levinas 1999 134). Esto implica que la exposición hacia la responsabilidad del otro no es una experiencia accidental o anecdótica para el sujeto, sino que se encuentra en su origen, en un vínculo con la trascendencia que es sensible, “se descubre –esto es, que se desnuda de su piel– como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento, por tanto, una sensibilidad” (60), explica Levinas. Se está *anudado* al otro de una manera corporal, material, sensitiva; la responsabilidad para con el otro se encuentra previa a este cuerpo mío (135). Del mismo modo, esta sensibilidad emergida por la proximidad al otro que siempre ha estado *ahí* se significa en un dar radical, en dar el pan de la propia boca. No se trata aquí entonces de dar lo que nos sobra, como una panadería dona lo que no se pudo vender al final de la jornada, sino que se da el pan que se arranca de nuestra propia boca, “hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel” (136). Es este vínculo sensible, originario y fundante de la subjetividad con el otro lo que explica por qué razón el hambre del otro nos cala tan hondo, por

¹⁴ Con respecto al tiempo en Levinas, véase la obra de Yael Lin (2013).



qué razón podemos constatarla en nosotros mismos, puesto que desde un comienzo la experiencia del otro es sensible y, por lo tanto, es dolor y sufrimiento en nuestro ofrecimiento hacia él, en nuestro dar hasta el pan de nuestras bocas¹⁵.

Volviendo a la tierra, vista ahora desde esta óptica traída por las consideraciones sobre el hambre, podemos sostener –a la par con *Heidegger*, *Gagarin* y *nosotros*– que la tierra toma aquí el sentido de un darse al otro para saciar su hambre, puesto que corresponde a la llamada del menesteroso, del otro ser humano que toca nuestras puertas y nos exige responsabilidad. De este modo, el estatus de la tierra no está tan emparentado con la idea de propiedad o de misterio, sino con la de donación. Esto implica una confrontación directa con la concepción heideggeriana de tierra y así lo explica Levinas en *Totalidad e infinito*:

La trascendencia del otro, que es su eminencia, su altura, su señorío, engloba en su sentido concreto su miseria, su exilio y su derecho de extranjero. Mirada del extranjero, la viuda y el huérfano, y que no puedo yo reconocer más que dando o negando, siendo libre de dar o negar, mas pasando necesariamente por la *intermediación de las cosas*. Las cosas no son, como en Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia sobre la tierra (y «bajo el cielo, en compañía de los hombres y en la espera de los dioses»). El hecho último y aquello en que las cosas sobrevienen no como lo que se edifica, sino *como lo que se da*, es la relación de Mismo con Otro, es mi acogida de Otro (2012 79-80)¹⁶.

A pesar de que la tierra, en sentido estricto, no consiste en una cosa, esta sí provee de alimentos y, por lo tanto, en la relación con los otros corresponde, entonces, al sentido de dar más que al de poseer.

Justamente, y como muestra Christian Sommer en «*Le sacre filtrant à travers le monde*» (2021 19-20), Levinas no sólo propone una forma distinta de comprender el estatus de la tierra, sino que, de hecho, esto lo hace a contrapelo del pensamiento heideggeriano. Levinas critica el pensamiento de la *maternidad de la tierra* en la medida en que él considera que esta forma de

¹⁵ Por cuestiones de espacio no podemos seguir ahondando en el análisis de la sensibilidad en la filosofía de Levinas con respecto a la exposición al otro, sin embargo, este tema ha gozado de fuerte atención en los últimos años a partir del análisis de la materialidad y la corporalidad en Levinas. Véase, por ejemplo, los estudios de Karel Novotný (2012), de Paula Lorelle (2021) y últimamente de Ida Djursaa (2023).

¹⁶ Cursivas propias.



comprender la relación con la tierra lleva a Heidegger a enaltecer aquello que ignora la ética, que calla frente al dolor. “El ser lo dispone como constructor y cultivador en el seno de un paisaje familiar, en una tierra maternal. Anónimo, neutro, él lo dispone éticamente indiferente y como libertad heroica, ajena a toda culpabilidad respecto del Prójimo” (Levinas 2005 244-245).

Estas reflexiones en torno al estatus de la tierra en la filosofía de Levinas nos remiten a la interpretación del *Génesis* que hemos realizado al inicio de esta investigación. Aquí observamos que la tierra como medio para saciar el hambre del otro se acerca a la noción de tierra trabajada por el ser humano. En efecto, se llama a producir alimentos desde la tierra, ejercer poder sobre ella, para alimentar las bocas hambrientas. No obstante, esta idea de tierra productora –*Adamah* como tierra de uso técnico– se aleja de una mera explotación de la naturaleza, que podríamos advertir es el problema del siglo XXI con respecto al medio ambiente, puesto que lo que prima aquí es la relación ética con los demás. En este sentido, el hambre ajena es la que llama a producir la tierra y no necesariamente la avaricia propia o la explotación desmedida. Así, por lo tanto, podemos hablar aquí de una *tierra donada*, dada al otro para saciar su hambre, antes que una tierra explotada.

VI. A modo de conclusión

Nos hemos introducido en el encuentro crítico entre dos filosofías; por un lado, una que busca la recuperación de la tierra en el sentido de la patria y otra que considera la tierra como un *medio* de satisfacer la exigencia ética con los prójimos. En este sentido, hemos contrapuesto una filosofía sobre una *tierra recobrada*, en su dejar ser, y una sobre una *tierra donada*, en el responder al hambre del otro. Vale decir, hemos identificado en la filosofía heideggeriana la búsqueda de cuidar y preservar la tierra en su misterio, volver a las raíces y al lugar que nos vio nacer; mientras que en Levinas vemos un claro enfoque ético en donde la tierra funge de medio para saciar el hambre del prójimo, quien clama porque nos responsabilicemos por él.

Las consideraciones tanto de Heidegger como de Levinas nos permiten identificar que el estatus de la tierra no sólo está intrínsecamente relacionado con el modo en cómo habitamos en



ella, sino que también el modo en cómo habitamos con otros seres humanos. Desde la filosofía de Levinas, entonces, podemos plantear una relación íntima y subsidiaria entre tierra y ética, toda vez que el modo de relación con esta está ya instalado en el encuentro con el Otro y, justamente, la responsabilidad con él consiste en saciar su hambre.

En la presente investigación se sondeó cómo opera el concepto de tierra dentro de las consideraciones filosóficas en torno al habitar que examinan tanto Heidegger como Levinas – siempre el segundo de manera crítica con respecto al primero. Además, se mostró de qué manera ambas filosofías proponen una *actitud* con respecto a la tierra y, por lo tanto, una noción de tierra particular; la tierra heideggeriana fue designada como «tierra recobrada» y la levinasiana como «tierra donada». Finalmente, se puso especial relevancia a la noción levinasiana de la tierra y a su compromiso ético con respecto a la experiencia ética con el prójimo.

En este punto cabría plantear al menos dos proyecciones futuras de investigación. En primer lugar, extender las consideraciones levinasianas sobre la tierra hacia consideraciones políticas, toda vez que la política y la ética en Levinas van a contrapelo una de la otra. En efecto, Levinas identifica la ética como el momento bíblico de la humanidad, mientras que la política corresponde al momento griego (Levinas 2019b 564). Esto radica en que la política emerge con la aparición de un segundo otro que exige, al igual que el primer otro, que nos responsabilicemos por él. La aparición de dos bocas que alimentar nos llama a *decidir* cómo y en qué medida acogerlas. Alguien comerá más y alguien comerá menos, pero tomar esta decisión implica ya salir de la ética e ingresar, ineluctablemente, en el mundo del cálculo y de la pérdida de la alteridad. En definitiva, para comprender de qué manera la tierra puede ser relevante en el pensamiento político, habría que determinar cómo se instala en el paso entre la dimensión de lo ético y de lo político en Levinas.

En segundo lugar, la pregunta por la tierra nos acerca a los problemas actuales en torno a la ética medioambiental, puesto que el modo en cómo nos relacionamos con esta –ya sea en la figura de un dejar ser o de un acoger al otro– nos permitiría determinar qué valor entregamos a la tierra y cómo deberíamos actuar en vistas a este valor. Con respecto a la filosofía de Levinas, vemos que la tierra se dona para responder al hambre del otro y, por lo tanto, esto abre a pensar que las normas de uso de la tierra y de explotación de la naturaleza pueden llegar a tener un sentido

Rafael Stockebrand

Tierra recobrada y tierra donada en la crítica de Emmanuel Levinas a Martin Heidegger

Littera Scripta. Revista Filosofía 5 (2023): 107-129

ISSN 2735-6140



ético originario, puesto que quien me dice cuánto producir es quien me pide ser alimentado, entonces es el hambre del otro quien regula el uso de la tierra que le dono.



Bibliografía

- Belgrano, Mateo. “El combate entre el mundo y la tierra. Una «lucha» interpretativa”. *Pensamiento* 76 (2020): 1551-1568.
- Djursaa, Ida. “Levinas and the time of sensibility: a material transcendence?”. *Etudes phénoménologiques* 7 (2023): 101-123.
- Gauthier, David. *Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and the Politics of Dwelling*. Maryland: Lexington Books, 2011.
- Graves, Robert y Raphael Patai. *Los mitos hebreos*, trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez. Madrid: Alianza, 2018.
- Guilead, Reuben. *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, trad. Carlos Díaz Hernández. Madrid: Del Toro, 1969.
- Heidegger, Martin. “Bauen, wohnen, denken“. *Vorträge und Sätze*. Stuttgart: Neske, 1985. 139-156.
- Heidegger, Martin. “Poéticamente habita el hombre”. *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994a. 163-178.
- Heidegger, Martin. “Serenidad”. *Revista colombiana de psicología* 3, trad. Antonio de Zubiaurre, 1994b: 22-28.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2012.
- Hidalgo, Aldo. “Los lugares espacian el espacio”, *Aisthesis* 54 (2013): 55-71.
- Levinas, Emmanuel. “Sécularisation et faim”. *Emmanuel Lévinas. Cahier de L’Herne*. Paris: L’Herne, 1991. 76-82.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano González y Jesús María Ayuso. Madrid: Caparrós, 2001.



- Levinas, Emmanuel. “El lugar y la utopía”. *Difícil libertad*, trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2004a. 153-156.
- Levinas, Emmanuel. “Heidegger, Gagarin y nosotros”. *Difícil libertad*, trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2004b. 315-318.
- Levinas, Emmanuel. “La filosofía y la idea de lo infinito”. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis, 2005. 237-254.
- Levinas, Emmanuel, y Alain Finkielkraut. “Israel: ética y política”, *Nombres* 23, trad. Silvana Rabinovich (2009): 339-348.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Levinas, Emmanuel. “Don Quijote, el embrujo y el hambre”. *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 2019a. 200-205.
- Levinas, Emmanuel. “La humanidad es bíblica”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36/2, trad. Rafael Stockebrand Gómez (2019b): 557-566.
- Levinas, Emmanuel. “Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/1, trad. Rafael Stockebrand Gómez (2020): 135-141.
- Lin, Yael. *The Intersubjectivity of Time: Levinas & Infinite Responsibility*. Michigan: Duquesne University Press, 2013.
- Lorelle, P. “Husserl, Scheler et Levinas. De la matière de l’affectivité à l’éthique matérielle”. *Phénoménologies de la matière*. Paris: CNRS, 2021. 195-218.
- Malpas, Jeff. *Heidegger and the thinking of place. Explorations in the topology of being*. London: Massachusetts Institute of Technology, 2012.
- Nadim, Paul. Adamah and Eretz. *Ephesus School Network*, 11 diciembre 2018, <https://ephesusschool.org/adamah-and-eretz/>
- Novotný, Karel. *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- Poirié, François, y Emmanuel Levinas. *Ensayo y conversaciones*, trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2009.
- Sebbah, François-David. *L’épreuve de la limite*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.



Sommer, Christian. “«Le sacre filtrant à travers le monde». Levinas critique de Heidegger”.

Levinas lecteur de Heidegger. Paris: Vrain, 2021. 11-24.

Stockebrand, Rafael, y Javier Stockebrand. “Villa Marta Brunet y la ontología del habitar: habitabilidad de proyectos de viviendas sociales en Santiago de Chile”, *Resonancias. Revista de Filosofía* 10 (2021): 115-127.

