

## Una estancia derridiana en el camino heideggeriano del *Es gibt* (lectura de la sesión undécima de *Donner le temps II*)

Luis Ferrero Carracedo<sup>1</sup>

Recibido: 05-07-2023 / Aceptado: 18-11-2023

**Resumen.** Este trabajo es una lectura inquisitiva, interrogadora, meditativa y también recreadora de la sesión undécima de la segunda parte del Seminario sobre el don y el tiempo, que Jacques Derrida impartió en 1978-1979. Tomando como centro, como atalaya, como lugar de embarque, *La carta sobre el humanismo* (1946) lleva a cabo Derrida en esta sesión una tarea esclarecedora y crítica de la mirada que Heidegger proyecta, río arriba, sobre *Ser y tiempo* (1927) en torno a la expresión idiomática alemana *Es gibt*, que en el camino de su pensamiento fue adquiriendo cada vez mayor relieve hasta llegar a *Tiempo y ser* (1962). En esta lectura, que en verdad es una lectura de lectura, se pretende desentrañar ese primer momento, río arriba, del abordaje derridiano a una temática profundamente relacionada con el don, un posible imposible que, como otros grandes indecibles, marcan, definen, la obra de Derrida. **Palabras clave:** Derrida; Heidegger; *Es gibt*; don.

### [en] A Derridean sojourn on the Heideggerian path of *Es gibt* (reading of the eleventh session of *Donner le temps II*)

**Abstract.** This paper is an inquisitive, questioning, meditative and also recreating reading of the eleventh session of the second part of the Seminar on the gift and time that Jacques Derrida gave in 1978-1979. Taking the *Letter on Humanism* (1946) as its center, as a vantage point, as a place of embarkation, Derrida carries out in this session an illuminating and critical task of the look that Heidegger projects, upstream, on *Being and Time* (1927) in around the German idiomatic expression *Es gibt*, which in the path of his thought acquired more and more prominence until reaching *Time and Being* (1962). In this reading, which is truly a reading of a reading, the aim is to unravel that first moment, upstream, of Derrida's approach to a theme deeply related to the gift, an impossible possible that, like other great undecidables, mark, define, the Derrida's work.

**Keywords:** Derrida; Heidegger; *Es gibt*; don.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La undécima sesión de *Donner le temps II*; 3. Conclusiones; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Ferrero Carracedo, L. (2023) "Una estancia derridiana en el camino heideggeriano del *Es gibt* (lectura de la sesión undécima de *Donner le temps II*)", en *Escritura e Imagen* 19, 185-196.

<sup>1</sup> Investigador independiente

## 1. Introducción

Son varias las ocasiones en las que Derrida, en el desarrollo de *Donner le temps II*, alude –indicando la distinción un poco artificial<sup>2</sup>– a dos focos, dos estancias temáticas, dos vías de insistencia en el camino del pensar heideggeriano –y ya que hablamos de camino, me gustaría llamarlos cembos, o cembas, que en los caminos del campo lo delimitan o bordean– que nos conduce a postular un don que “precede” al ser y al tiempo mismo: por un lado el foco –o cembo– que podríamos llamar de la *Bedingnis* (ese vocablo alemán arcaico, muy al gusto de Heidegger, que nos abre al campo semántico de *das Ding*, la cosa, y que viene a significar “lo que deja a la cosa presentarse como cosa”, en un “dejar” (*Lassen*) que como “abandono sin abandono” se traduce en un entregarse, en un comprometerse, en un darse que eleva el don a una nueva dimensión que va mas allá de sí mismo<sup>3</sup>; y por otro lado el foco –o cembo– del *Es gibt*, esa expresión idiomática tan corriente en la lengua alemana –de la que Heidegger saca virutas en su taller, como diría Ortega–, que nos abre al campo semántico del *Geben* (*die Gabe, die Gebung, die Gegebenheit*, etc.), directamente relacionado con el dar (*donner*) y el *don*.

La primera estancia de Derrida en este segundo foco de la meditación sobre el don y el tiempo en torno al *Es gibt*, dentro del sinuoso y zigzagueante recorrido de *Donner le temps II* (que R. Therezo considera “el trabajo más avanzado de Derrida sobre la problemática del don en el pensamiento heideggeriano”<sup>4</sup>, atribuyéndole a Heidegger un papel de “importancia incomparable”<sup>5</sup>), tiene lugar en la sesión undécima del Seminario, siendo precedida y anunciada por una larga cita de la *Carta sobre el humanismo* con la que Derrida cierra la décima sesión<sup>6</sup>. Es una estancia

<sup>2</sup> Cf. Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Éditions du Seuil, 2021, pp. 96, 99, 103.

<sup>3</sup> Derrida se refiere a lo largo del Seminario al significado o sentido del *Lassen* heideggeriano, aludiendo a los últimos textos de Heidegger (Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., pp. 50-51). Deja, sin embargo, sin llevar a cabo, a pesar de sus promesas de volver sobre el tema, un desarrollo del mismo. No hemos de olvidar la creciente importancia del *Lassen* (el dejar) en el pensamiento del último Heidegger, como podemos constatar en el Seminario de Le Thor de 1969: “Es kommt hierbei darauf an, zu verstehen, daß der tiefste Sinn von Sein das *Lassen* ist. Das Seiende sein-lassen. Das ist der nicht-kausale Sinn von „Lassen“ in „Zeit und Sein“. Dies „Lassen“ ist etwas von „Machen“ grundlegend Verschiedenes. Der Text „Zeit und Sein“ unternimmt den Versuch, dies „Lassen“ noch ursprünglicher als „Geben“ zu denken – Es importante entender que el significado más profundo de ser es el *dejar*. Dejar ser a lo ente. Este es el sentido no causal de «dejar» en *Tiempo y ser*. Este «dejar» es algo fundamentalmente diferente de «hacer». El texto *Tiempo y Ser* intenta pensar este «dejar» aún más originariamente como «dar» (Heidegger, M., *Seminar in Le Thor*, en *Gesamtausgabe* (en adelante GA), Band 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1986, p. 363; hay traducción al español, a partir de la edición en francés de Gallimard, de Diego Tatián: Heidegger, M., *Seminario de Le Thor 1969*, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1995). Y también señalar, sin entrar en consideración alguna, lo que nos llevaría lejos de nuestro propósito en el presente trabajo, que en relación con el *es gibt* podemos leer más adelante: “„Es gibt“ hat dann die genaue Bedeutung: „Lassen das Anwesen“ [...] Jetzt bietet sich vielleicht eine Möglichkeit, aus der unlöslichen Schwierigkeit herauszufinden, die einem der Versuch bereitet, „das Unmögliche“ zu sagen: „das Sein ist“. Vielleicht darf man eher sagen: „Es gibt Sein“ im Sinn von: „Es läßt Sein“ – “«Es gibt» significa estrictamente: «dejar el entrar en presencia» [...] Ahora puede haber una posibilidad de escapar a la dificultad insoluble de intentar decir «lo imposible»: «el ser es». Más bien se puede decir: es gibt Sein» en el sentido de: «es lässt Sein»” (*Ibid.*, pp. 364-365).

<sup>4</sup> En la *Préface* de *Donner le temps II*, p. 9, afirma Rodrigo Therezo: “Nous pouvons donc considérer cette seconde partie du séminaire de 1978-1979 comme le travail le plus avancé de Derrida sur la problématique du don dans la pensée heideggerienne”. Asimismo, en la página 13, indica “l’importance incomparable de Heidegger pour les deux volumes de *Donner le temps*”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> La cita reza así: “Das Denken achtet auf diese einfachen Bezüge. Ihnen sucht es das gemäße Wort inmitten der

meditativa, inquisitiva, deconstructiva, una estancia como momento y lugar de paso en el camino del pensar.

Y como el pensar se esencia en el preguntar –es una exigencia que encierra toda respuesta posible–, la pregunta que, de principio, sale al encuentro, podría ser: ¿Por qué Derrida toma la *Carta sobre el humanismo* (1946) como atalaya o, si se quiere, como plataforma de embarque para navegar “río arriba” hasta *Ser y tiempo* (1927) y luego “río abajo” hasta *Tiempo y ser* (1962) en el abordaje al tema del *es gibt*? No parece difícil encontrar la razón de esta plataforma de embarque en el hecho de que, en la propia *Carta*, Heidegger mismo invita a ello: por un lado, al indicar expresamente esa trayectoria río arriba abriendo una interesante problemática que iremos viendo y que Derrida esclarece no sólo expositivamente, sino también, podríamos decir, de forma crítica; y por otro lado, al enfocar, de forma tal vez insinuante, la mirada río abajo hacia *Tiempo y ser*, cuando en la propia *Carta* afirma:

Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sesión de la primera parte, «Tiempo y ser» (véase *Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo<sup>7</sup>. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ere giro [*Kehre*] con un decir de suficiente alcance<sup>8</sup> ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica.<sup>9</sup>

Doble mirada, pues, desde la atalaya privilegiada de *La carta sobre el humanismo*; doble abordaje, doble estancia meditativa de Derrida en el camino heideggeriano del pensar en torno al *es gibt* con dos puntos de referencia: *Ser y tiempo* y *Tiempo y ser*. En esta lectura o, si se prefiere, comentario de la primera estancia, condensada,

---

langher überlieferten Sprache der Metaphysik und ihrer Grammatik. Ob dieses Denken, ge-setzt daß an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen läßt? Gewiß nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt. Gewiß nicht, wenn er Existentialismus ist und den Satz vertritt, den Sartre ausspricht: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (L'Existentialisme est un humanisme* p. 36). Statt dessen wäre, von „S. u. Z.“ her gedacht, zu sagen: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Woher aber kommt und was ist le plan? L'Être et le plan sind dasselbe. In „S. u. Z.“ (S. 212) ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: il y a l'Être: „es gibt“: das Sein. Das il y a übersetzt das „es gibt“ ungenau. Denn das „es“, was hier „gibt“, ist das Sein selbst. Das „gibt“ nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.– El pensar atiende a estas relaciones simples. Le busca la palabra adecuada en el seno del lenguaje de la metafísica y de su gramática, transmitido durante largo tiempo. Pero suponiendo que su título tenga alguna importancia, ¿se puede seguir llamando humanismo a ese pensamiento? Está claro que no, puesto que el humanismo piensa metafísicamente. Está claro que no, si es que es existencialismo y defiende la tesis expresada por Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36). Pensando esto desde la perspectiva de *Ser y tiempo* habría que decir: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Pero ¿de dónde viene y qué es el plan? L'Être et le plan son lo mismo. En *Ser y tiempo* (p. 212) se dice precavidamente y con toda la intención: il y a l'Être, esto es “se da” el ser. El francés il y a traduce de modo impreciso el alemán “es gibt”, “se da”. Porque el “es” impersonal alemán que “se da” aquí es el propio ser. El “da” nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser” (Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, GA, 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1976, p. 334; trad. esp. de Elena Cortés y Arturo Leyte, en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 275).

<sup>7</sup> Nota posterior a pie de página (1ª ed. 1949) de Heidegger: “En el qué y cómo de aquello digno de ser pensado y del pensar”.

<sup>8</sup> Nota a pie de página (1949): “dejarse indicar” [de nuevo el *lassen*].

<sup>9</sup> Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, op. cit., GA, 9, 327-328; *Hitos*, op. cit., p. 270.

como se ha dicho, en la sesión undécima de *Donner le temps II*<sup>10</sup>, voy a intentar exponer, de forma interrogadora a veces, ese abordaje río arriba que Derrida lleva cabo, y en el que, ya que escribo estas páginas en El Escorial no muy lejos de donde Ortega escribió *Las meditaciones del Quijote*, se me antoja ver algo así como lo que el pensador madrileño llamaba el “método Jericó”: ir dando vueltas alrededor de la muralla, en este caso con los sonos de las trompetas de la deconstrucción, para distraer al señor de la fortaleza y sorprenderlo, logrando así derribar la muralla y desentrañar el sentido o la verdad o la impostura de ese *es gibt* heideggeriano<sup>11</sup>.

## 2. La segunda sesión de *Donner le temps II*

Comienza Derrida contextualizando el pasaje de la *Carta* citado al final de la sesión décima<sup>12</sup> aludiendo –en una suerte de paráfrasis del párrafo que precede a dicho pasaje– “a lo que era, veinte años atrás, *lo único* (*das Einzige*) que intentaba tratar por primera vez en *Ser y tiempo*”<sup>13</sup>, algo simple, misterioso, en su proximidad o cercanía (*Nähe*) enigmática, que no es otra cosa que el ser. La pregunta por esta proximidad –pregunta con su respuesta que encierra sobre todo una correspondencia (*Entsprechung*), fijémonos en la raíz de la palabra– nos lleva al tema de la *Sprache*, del lenguaje, de la lengua. No del lenguaje tomado en sentido ordinario de comunicación, de instrumento del hombre, sino como “casa del ser”. Dice Heidegger: “Habitualmente pensamos el lenguaje partiendo de su correspondencia con la esencia del hombre [...] pero] se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser”<sup>14</sup>. Derrida resalta, al respecto, la expresión: “*Die Nähe west als die Sprache selbst* – La proximidad se presenta (*west*) como el lenguaje mismo”<sup>15</sup>, reprochando de paso a la versión francesa traducir *west* por “*se réalise*” (se realiza), cuando en este *west* (se esencia, se presenta), dice Derrida, nada hay de *realitas* o *res* sino de aposentamiento, de morada: morada en la que el hombre habita. Lejos de todo antropologismo o subjetivismo, no es el hombre la medida de todas las cosas, como afirmó Protágoras, sino el ser. “El ser es la medida”, comenta Derrida<sup>16</sup>. No tendrá, pues, sentido hablar de un humanismo, como hace Sartre, que no deja de mantenerse en el lenguaje de la metafísica.

<sup>10</sup> La segunda estancia, dedicada a *Tiempo y Ser*, se condensa en la sesión decimoquinta de *Donner le temps II*, última sesión del Seminario (pp. 209-228).

<sup>11</sup> Cf. Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001, p.88: “Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y solo se entrega a quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma; se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote*, tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones han de ir la estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas”.

Como indica Julián Marías en nota (*Ibid.*): “Esta imagen del asedio intelectual es frecuente en Ortega, por ejemplo en Kant (1924) la repite literalmente: «He intentado que penetremos en el alma de Kant. Como los israelitas en Jericó: aproximándonos a ella en rodeos concéntricos y dando al aire un vario son de trompetas que distraiga al señor de la fortaleza y nos permita sorprenderlo» (J. Ortega y Gasset, O.C., IV, p. 44)”.

<sup>12</sup> Recogido en la nota 6.

<sup>13</sup> Cf. Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 109. Derrida hace referencia a *La carta sobre el humanismo* (GA, 9, p. 333; *Hitos*, p. 274).

<sup>14</sup> Heidegger, M., *Briefüber den Humanismus*, GA, 9, p. 333; *Hitos*, p. 274

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 111

Al comentar esta crítica directa al humanismo de Sartre, y concretamente la cita que Heidegger hace de *El existencialismo es un humanismo* en la que Sartre afirma: “Precisamente estamos en un plan(o) donde solo hay hombres”, advirtiendo Heidegger que, por el contrario, donde se pone al hombre hay que poner el ser (“el plan(o) y el ser son lo mismo”<sup>17</sup>), Derrida toca de pasada el tema del plan(o) –que a Heidegger le puede convenir, no como plan, proyecto o perspectiva sino como plano, llaneza o sencillez–, afirmando una relación esencial, ya apuntada en líneas anteriores, entre el ser, lo llano, lo simple (*Einfach*): pensar el ser es pensar lo simple. Y dejando a un lado esta cuestión, comienza el primer rodeo a la muralla que encierra el *es gibt* heideggeriano con el comentario al pasaje de la *Carta* que cierra la sesión décima:

El pasaje de *Ser y tiempo* al que alude Heidegger en la *Carta* reza así:

Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, “gibt es” Sein – Ciertamente, solo mientras [el] Dasein es (ist), es decir, la posibilidad óntica de (una) comprensión del ser, “hay” (“se da” [el]) ser (“gibt es” Sein).<sup>18</sup>

Y ¿qué dice Heidegger en *La Carta* acerca de este pasaje de *Ser y tiempo*? Estas son sus palabras:

<sup>17</sup> Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, GA, 9, p. 334; *Hitos*, p.275.

<sup>18</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA, 2, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 281; traducción de J. Gaos, *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1974, p. 232: “Ciertamente, sólo mientras el “ser ahí” es, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, “se da” el ser”; traducción de J. E. Ribera, *Ser y tiempo*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 211: “Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óntica de comprensión del ser, es, “hay” ser”.

Me voy a permitir aquí un inciso de carácter gramatical:

Aunque en castellano la traducción corriente de *es gibt es hay*, en este caso (dado el juego semántico del *geben* en Heidegger) suele traducirse por *se da*. Esta traducción encierra dos dificultades:

1.- Que *se da* exige el artículo, porque si decimos *se da ser*, o *se da tiempo* (*ser y tiempo* aquí aparecen como complementos directos: “se da ser a las quimeras; se da tiempo al personal”) estamos diciendo una cosa muy distinta de *hay ser* o *hay tiempo* y en consecuencia tenemos que traducir *Es gibt Sein* y *Es gibt Zeit* por *se da el ser* y *se da el tiempo*, como así lo hacen Gaos en *Ser y tiempo* y Manuel Garrido en *Tiempo y Ser* (Véase: Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p.24 y *passim*) [fijémonos en que Heidegger, en el párrafo antes citado de la *Carta*, después de *Il y a l'Être*, pone en alemán: *es gibt das Sein* –¿con artículo por mimetismo tal vez con el francés?–, mientras que en *Sein und Zeit* lo que escribe Heidegger es: *gibt es Sein* (sin artículo –el *es* en este caso va detrás del *gibt* por ser el sujeto de una frase subordinada–; esto mismo – escribirlo sin artículo– hace en *Zeit und Sein* (GA, 14, 2007, p. 9: “Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit”; véase también pp. 14, 16 y *passim*).

2.- La fórmula *se da el ser* o *se da el tiempo* no es impersonal sino una pasiva refleja y se aleja del sentido de *hay*. El propio Heidegger dice que no tiene el mismo uso el *es gibt* cuando él lo utiliza en la expresión *es gibt Sein* que el uso ordinario cuando se dice, por ejemplo, “*es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren*” (hay fresas en la ladera soleada)

¿Qué postura adoptar? Me inclino por pensar que, a pesar de las dificultades indicadas y de otras que se podrían alegar, generalmente en este caso la mejor versión castellana del *es gibt* heideggeriano es la de *se da*. Es cierto que no es una forma impersonal estricta, pero *es gibt* tampoco es propiamente impersonal, tiene un sujeto, *es*, que es una forma neutra, como *ello* en castellano, o *ça* en francés; pero es un sujeto que no tiene carácter subjetivo, personal (“pas personne”, dice Derrida). *Ello* puede funcionar como sujeto pleonástico o argumental. En el español popular de la República Dominicana se dice: *ello* está lloviendo, *ello* hacía calor. Y de todos modos *se da* es una pasiva refleja, que aunque gramaticalmente personal, desde el punto de vista de su significado encierra una característica impersonal por asimilación en otros casos de una verdadera forma impersonal del *se* (“se recibe a los jugadores en el aeropuerto, se vive bien siendo estudiante”). No podemos echar las campanas al vuelo con nuestro *se da*, pero sin duda da, a mi modo de ver, más juego que el *il y a*.

En *Ser y tiempo* se dice precavidamente y con toda intención (*ist mit Absicht und Vorsicht gesagt*): Il y a l'Être, esto es, “hay, se da” el ser. El francés Il y a traduce de modo impreciso el alemán “es gibt”. Porque el “es” [neutro] alemán que “da” (“gibt”) aquí es el propio ser. El “da” nombra sin embargo la esencia del ser que da y de este modo otorga su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser.<sup>19</sup>

Heidegger está indicando aquí el carácter dativo del *es gibt* conforme al interés de lo que está exponiendo en la *Carta*: el *es* del *es gibt* es el propio ser y el *gibt* nombra la esencia del ser que da. Derrida, lector atento y riguroso, centra su mirada inquisitiva en la expresión *mit Absicht und Vorsicht* (aposta –con intención, con el propósito– y precavidamente –con cautela [“mirada anticipadora”<sup>20</sup>, dice Derrida]–). Que el uso del *es gibt* es intencionado resulta obvio (*ist* está en cursiva; “es gibt” está con comillas), pero no es simple, afirma Derrida. Leyendo la *Carta* parece que Heidegger lo hace por una doble necesidad: una necesidad de evitación (evitar decir la expresión *el ser es* y no convertir el ser en un ente –el ser se da, hay ser; los entes son–) y una necesidad de tematización del don, marcando así la significación dativa del ser (tema que, posteriormente, será central en *Tiempo y ser*).

Ahora bien, ¿por qué la obviedad del uso intencionado de *Es gibt* en *Ser y tiempo* no es tan simple como pudiera parecer? ¿Qué piensa Derrida al respecto de esa doble necesidad o doble aspecto del *es gibt* en el pasaje citado? 1.- El primer aspecto, el negativo, el de evitar no decir “el ser es”, parece claro y cierto. Aparece también en otros pasajes de *Ser y tiempo* a los que Heidegger no hace referencia; 2.- El segundo aspecto, el dativo, el relativo al don, parece más bien una interpretación retrospectiva que puede calificarse de abusiva según Derrida por dos razones: a) porque la necesidad de la tematización del don no es sentida por Heidegger en *Ser y tiempo*, y b) porque la temática del “don de sí” (el ser se da a sí mismo) en lo Abierto aplicada a *Ser y tiempo* conlleva un trucaje, un amaño retórico. Heidegger, en la *Carta*, hace pasar al primer plano el sentido dativo del *es gibt* en *Ser y tiempo* y a un segundo plano la función vicaria efectiva y por tanto de evitación.

La marca de este trucaje o amaño retórico, dice Derrida, está en el *Zugleich* con el que comienza el párrafo siguiente al anteriormente citado de *La Carta*: “Zugleich wird das „es gibt“ gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: „das Sein ist“ – Al mismo tiempo, el “se da” también se usa con la intención de evitar provisionalmente el giro idiomático “el ser es”<sup>21</sup>, haciendo pensar como si, en *Ser y tiempo*, primero hubiera pensado en el don de sí del ser y, accesoriamente, o complementariamente, en lo que esta fórmula trivial podía evitar: decir el ser es.

Lo que Heidegger hace con el *zugleich* es, dice Derrida, “reordenar abusivamente las cosas a partir de su futuro”<sup>22</sup>. Pero a Derrida, más que la pequeña impostura teleológica que encierra este amaño retórico, lo que le interesa es lo que subyace, lo que está pasando en este enredo. Y ¿qué está pasando? Sencillamente esto: que: *il y a la langue*, que *es gibt die Sprache*, que *se da la palabra*. La lengua es un idioma, y en este caso, el de la lengua alemana, ahí está el *es gibt*, esa expresión corriente y banal. Y es el *es gibt*, no el sujeto hablante, el que dice el don. Derrida acude a *La esencia*

<sup>19</sup> Véase nota 6.

<sup>20</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 113.

<sup>21</sup> M. Heidegger, Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, GA, 9, p. 334; *Hitos*, p. 275.

<sup>22</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 115.



*del habla* (*Das Wesen der Sprache*) (1957-1958) donde Heidegger propone escuchar la fórmula “*Es gibt das Wort*” como “*Es, das Wort, gibt*”<sup>23</sup>. Ahí está el *es gibt*, ahí esta la palabra, que dice el don (lo piense o no el dicente). Tenemos, por tanto, el ser-palabra, el ser-lenguaje. La palabra no es; la palabra da: el ser. Recordemos la lectura que Heidegger hace del comienzo del libro de Heráclito: *Toû dè lógou, toûd’ eóntos, aei axýnetoi gígnontai ánthropoi* (Pues bien, de la palabra, de lo ente en su ser, están siempre los hombres sin tener entendimiento): se afirma así la mismidad de *lógos* y *ón* en paralelismo con el *tò gàr autò noeîn te kai eînai* de Parménides; la palabra (*lógos*) dice el ser (*ón*); palabra y ser son lo mismo<sup>24</sup>.

En consecuencia, el lenguaje no es un instrumento manipulado por el agente: precede al hombre, es su hábitat, la casa del ser. Derrida resalta: Heidegger en la *Carta* no dice: *Ich sagte* (dije, en primera persona); dice: *ist gesagt* (es dicho, se dice, en forma impersonal refleja). No se trata de una fórmula de cortesía magistral; es el lenguaje el que habla: lo dicho es dicho a través del dicente. Podríamos decir que es como el profeta que dice la palabra que no es suya, la palabra dictada por la palabra misma. El *mit Absicht und Vorsicht* es del propio lenguaje. Un pliegue más del *es gibt*: no sólo predice el don, sino que es don de la lengua. La lengua da que pensar. *Es, das Sein, gibt; es, das Wort, gibt*. Ni el ser ni la palabra son entes. Vuelvo a Heráclito: *lógos* = *eón*, en resonancia con Parménides *noeîn* = *eînai*. Pero esta primera experiencia del pensamiento quedará impensada con la metafísica, ontoteología, etc. ¿Qué camino seguirá el segundo Heidegger? El camino de la experiencia poética. Derrida comenta al respecto: “la experiencia poética muestra lo que hay que pensar, lo digno de ser pensado en la palabra”<sup>25</sup>. Este ser pensado en la palabra, si vamos río abajo, nos llevará al poetizar pensante, zambulléndonos de lleno en la topología del entreser (*Seyn*), a la que alude Heidegger en 1947, en “*Aus der Erfahrung des Denkens*”: “*Pero el poetizar pensante es en verdad la topología del entreser* (Topologie des Seyns). *Esta dice para él el lugar* (Ortschaft) *de su esencia*”.<sup>26</sup> Topología del entreser (*Seyn*) de la que, por las mismas fechas, deja constancia también en sus *Cuadernos negros*:

*El carácter poético del pensar.* – Lo que solo parece la utopía de un poeta que murió en un accidente [seguramente Trakl] podría convertirse algún día en la topología del entreser (Topologie des Seyns). Como resultado de su esencia, el pensar seguiría siendo lo que es: el rigor del poetizar, que deja venir al lenguaje la estancia del último Dios en el lugar del entreser (*Seyn*). En la “diferencia decisoria” (*Unterschied*), la superación del entreser (*Seyn*) en el decir del lugar de la verdad del entreser (*Seyn*), se reunirá [en] su lugar. La “Fenomenología del espíritu” es el final. La topología del entreser (*Seyn*) es el comienzo. Aquí no se trata de Hegel, ni de Heidegger, ni de la relación entre ambos. El lugar del entreser (*Seyn*) es la diferencia decisoria (*Unterschied*).<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Cf. Heidegger, M., *Das Wesen der Sprache*, GA, 12, p. 183.

<sup>24</sup> Cf. Heidegger, M., *Seminar in Le Thor, 1966*, GA, 15, pp. 272-273,

<sup>25</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, cit., p. 116.

<sup>26</sup> Heidegger, M., “*Aus der Erfahrung des Denkens* (1947)”, GA, 13, p. 84: “*Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit / die Topologie des Seyns. / Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens*”.

<sup>27</sup> Heidegger, M., *Anmerkungen I-V* (Schwarze Hefte, 1942-1948), GA, 87, pp. 201-202: “*Der Dichtungscharakter des Denkens.* - Was nur wie die Utopie eines verunglückten Dichtens aussieht, könnte eines Tages die Topologie des Seyns werden. Im Gefolge seines Wesens bliebe das Denken, was es ist: die Strenge des Dichtens, das den Aufenthalt des letzten Gottes in der Ortschaft des Seyns zur Sprache kommen läßt. Im „Unterschied“ wird die Verwindung des Seyns in das Sagen der Ortschaft der Wahrheit des Seyns [, in] ihre Ortschaft versammelt. Die

La tarea, entonces, ya no consiste en responder a la pregunta por el sentido del ser (como en *Ser y tiempo*), ni siquiera por la verdad del ser (a partir de la *Kehre*) sino por el lugar (*Ortschaft, τόπος*) del entreser, como afirmará en el Seminario de Le Thor de 1969<sup>28</sup>.

Dejaré a un lado la topología del entreser, a la que, excediendo el propósito de esta estancia meditativa, nos ha arrastrado la experiencia poética –sobre ella Derrida hará en otro lugar un apunte crítico relacionándola con la *Versammlung*<sup>29</sup>– y retornaré a la sesión undécima de *Donner le temps II* y su abordaje a las entrañas del *es gibt* heideggeriano.

Nuevo rodeo a la muralla. Nuevo motivo. Nuevo aspecto del *es gibt*: “Lo que se da se retira, se retira dándose, retira eso mismo que da”<sup>30</sup>. El *Es* no da nada que sea un ente, sólo la palabra-ser (el ser es ser-palabra, tema de la *Sage*, como también es ser-luz, tema de la *Lichtung*). El don que se da no es. Ello da sin que nadie de nada a nadie. La retirada forma parte del *es gibt*. Y en este juego de dádiva y rechazo se juega el destino del ser. Dice Heidegger:

Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal – El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo.<sup>31</sup>

Derrida resalta este “al mismo tiempo” (*zumal*), para indicar que ese “tiempo” hay que pensarlo como un tiempo anterior al tiempo y ese “mismo” no como lo idéntico sino como aquello en virtud de lo cual, de su dulce fuerza, se da, *es gibt*, el ser y se da la palabra.

„Phänomenologie des Geistes“ ist das Ende. Die Topologie des Seyns ist der An-fang. Dabei handelt es sich nicht um Hegel, nicht um Heidegger, nicht um das Verhältnis dieser beiden. Die Ortschaft des Seyns ist der Unterschied”.

<sup>28</sup> Cf. Heidegger, M., *Seminar in Le Thor, 1969*, GA, 15, p. 335: “Um diesem Fehlgriff zu begegnen und dem „Entwurf“ die Bedeutung zu erhalten, in der er genommen wurde (die der eröffnenden Erschließung), hat das Denken nach „Sein und Zeit“ den Ausdruck „Sinn von Sein“ durch „Wahrheit des Seins“ ersetzt. Und um jede Sinnverfälschung von Wahrheit zu vermeiden, um auszuschließen, daß sie als Richtigkeit verstanden würde, wurde „Wahrheit des Seins“ erläutert durch „Ortschaft des Seins“, - Wahrheit als Ortlichkeit des Seins. Das setzt allerdings schon ein Verständnis des Ortseins des Ortes voraus. Daher der Ausdruck *Topologie des Seyns*, der sich zum Beispiel in „Aus der Erfahrung des Denkens“ findet, – Para contrarrestar este equívoco [el de entender el “proyecto” como estructura de la subjetividad] y mantener el “proyecto” en el sentido en que fue tomado (el de la apertura que abre), el pensamiento posterior a *Ser y tiempo* ha sustituido la expresión “sentido del ser” por “verdad del ser”. Y a fin de evitar cualquier falsificación del sentido de la verdad, para descartar que se la entienda como rectitud, la “verdad del ser” se explicó por “lugar del ser”, la verdad como localidad del ser. Sin embargo, esto ya presupone una comprensión del ser-lugar del lugar. De ahí la expresión *Topología del entreser*, que se encuentra, por ejemplo, en “De la experiencia del pensar”<sup>29</sup>. Cf. también la página 344, en la que volviendo sobre la topología proclama: “Drei Worte, die, indem sie einander ablösen, gleichzeitig drei Schritte auf dem Weg des Denkens bezeichnen: SINN - WAHRHEIT - ORT (τόπος) – Tres palabras que, reemplazándose, denotan simultáneamente tres pasos en el modo de pensar: SENTIDO - VERDAD - LUGAR (τόπος)”.

<sup>29</sup> Cf. Derrida, J., *Gechlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris, Éditions du Seuil, p. 38 y ss.: “On pourrait dire qu’ ” avant “l’Être et le Néant, il y a le Lieu, ce qui donne lieu et fait qu’il y a l’Être et le Néant assemblés (es gibt) (cf. Zur Seinsfrage [1955], p. 419, tr. fr. p. 243). Si le lieu est régulièrement, typiquement défini par le rassemblement (Versammlung), toute notre approche du geste heideggérien devra questionner ce privilège du rassemblement et tout ce qu’il induit... ”.

<sup>30</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 117.

<sup>31</sup> Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, GA, 9, p. 335 (*Hitos*, p. 276).



Y esto mismo sucede, dice Derrida, en *Ser y tiempo*: el *es gibt* decía ya el *Geschick* (el destino). “La lengua –en palabras de Derrida– fue aquí anticipante (*prevénante*)”<sup>32</sup>. Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, lee *Ser y tiempo* como un texto inmerso en la historia del ser, marcado por el destino dispensador, en el que el *es gibt* ocultándose en lo no temático, más allá de la intención del autor-Heidegger, de la evitación, nos lleva al don<sup>33</sup>.

Y a partir de aquí Derrida comienza otro nuevo rodeo a la muralla que encierra el *es gibt*. Vuelve a la referencia del *es gibt* en *Ser y tiempo* a la que alude Heidegger en la *Carta*. Y ahora la analiza en relación con el *Dasein*, recogiendo otra serie de referencias del *es gibt*, algunas no menos significativas, a las que Heidegger no alude en *La Carta* y concluye: la razón de evitar decir el ser es ahora más clara. Nada que objetar, por tanto. Pero enseguida añade con énfasis: “Hay algo más notable. Y sorprende que Heidegger no aluda a ello en *La Carta*”<sup>34</sup>. Se trata de una referencia especial al *es gibt*. ¿Por qué Heidegger no alude a ella?

El pasaje de *Ser y tiempo* en el que aparece dice así:

Pero llamamos “ente” (*Seiend*) a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. Ser (*Sein*) se encuentra (*liegt*) en el hecho de que algo es y en su ser-así (*im Dass- und Sosein*), en realidad (*in Realität*), disponibilidad (*Vorhandenheit*), consistencia (*Bestand*), validez (*Geltung*), existencia [*Dasein*], en el “hay” (*im “es gibt”*). ¿En qué ente se debe leer el sentido de ser, desde qué ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?<sup>35</sup>

Es una referencia notable al *es gibt* por al menos cuatro razones, según Derrida: 1. Está en la apertura del libro; 2. No solo se trata del uso del *es gibt*, sino de su mención: nominaliza el “es gibt” como una categoría, una modalidad o forma del *Sein*; 3. Se encuentra en un momento decisivo para el establecimiento de la problemática del

<sup>32</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 119

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, pp.118-119.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>35</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA, 2, p. 9: “Aber „seiend“ nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im „es gibt“. An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?”. Gaos traduce: “Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente, es también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. El ser está implícito en el “que es” y el “cómo es”; en la realidad en el sentido más estricto; en el “ser ante los ojos”; en el “constar que...”; en el ser valido; en el “ser ahí”; en el “hay”. ¿En qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomarse su punto de partida el proceso que nos abra el ser?” (p. 16). Jorge Eduardo Ribera traduce: “Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”. ¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?” (p. 17)

libro; 4. El *es gibt*, en este pasaje, se refiere no solo al ser sino a los entes, a todas las formas de lo ente<sup>36</sup>.

Si las tres primeras razones parecen incuestionables, la cuarta razón parece no serlo tanto. La pregunta que, en una lectura atenta del pasaje, surge sin duda de forma inevitable es: ¿qué es lo que engloba aquí esta categoría del “hay” en la que, como en las demás, reside, se encuentra, está implícito, ser? ¿Se refiere al ser (*Sein*) o más bien a aquello donde el ser reside (*Seiend*), o a ambos como afirma Derrida? Es necesario tener en cuenta que la traducción y consecuentemente la comprensión e interpretación del pasaje no es fácil: las dos primeras categorías de lo ente llevan artículo (*im Daß- und Sosein*), las cinco siguientes carecen de él (*in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein*), y la última (*im es gibt*) lleva también artículo. ¿Es, por tanto, una enumeración en un solo nivel –reduciéndose todo a una cuestión de estilo–, o hay tres niveles distintos: las dos primeras categorías, las cinco siguientes, y la final? ¿Es la categoría final (el *es gibt*) el resumen de todas las anteriores? Para Derrida parece claro que “lo que se recoge en esta categoría de “*es gibt*”, aquí, en ese pasaje no es solo el ser; es lo ente, todas las formas de ente. El *Es gibt* no es utilizado [...] simplemente para decir el ser en cuanto que lo hay pero no es, sino también para decir lo que es, lo que es ente, pues, y todas sus formas. Lo ente es también lo que hay”<sup>37</sup>. Y añade que esta mención del *es gibt* –que se refiere a la vez al ser y a los entes en los que el ser se encuentra– no está en contradicción con los usos dativo, de evitación y vicario anteriormente señalados, aduciendo que “si lo ente en todas sus formas es lo que hay, la enticidad (*étantité*) de lo ente, “lo que hay de lo que hay”, ya no es “ente” y se puede decir de la enticidad que no es más que el ser”<sup>38</sup>, con lo cual se hace un uso del *es gibt* aplicado al ser que no es ente. Pero la mención, como parece obvio, va más allá –si es que Heidegger tiene ya en mente, al escribir este pasaje, la idea del *es gibt* como sustituto del *ist*–: no solo se refiere al ser –referencia que Derrida pone en primer lugar– sino también y en principio a los entes en los que reside (*liegt*). Quizás atendiendo a ese doble uso –hipótesis de Derrida–, Heidegger ignora este pasaje tan importante de *Ser y tiempo* a la hora de referirse en *La Carta al es gibt* aplicado al ser.

Tal vez –es un riesgo al que me someto– se podría proponer otra hipótesis que aquí no contempla Derrida. Fijémonos en el hecho de que Heidegger nombra el *Dasein* en esta lista de categorías. Posteriormente añadirá en nota: “Todavía el concepto corriente y no otro”<sup>39</sup>, es decir, de existencia. ¿Podemos pensar que todas las categorías están tomadas aquí en su sentido corriente y también el *es gibt* y, por lo tanto, no tendría sentido hacer referencia a él en la *Carta sobre el humanismo*? Ya en 1919 en su primer curso del semestre de emergencia en tiempos de guerra se había interesado Heidegger por el *es gibt*. Sobre él comentaba entonces, respondiendo a la pregunta: ¿qué significa *es gibt*?:

Hay números, hay triángulos, hay pinturas de Rembrandt, hay submarinos; yo digo: hoy habrá lluvia, mañana habrá ternera asada. Múltiples “hay” y cada uno tiene un significado diferente y, sin embargo, todos tienen un momento idéntico de significado

<sup>36</sup> Cf. Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., pp. 123-125.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA, 2, p. 9, nota a: “Noch der gewöhnliche Begriff und noch kein anderer”.

que se puede encontrar en cada uno. Incluso este mero “hay”, que ha sido completamente desvanecido y vaciado de ciertos significados, tiene sus múltiples enigmas precisamente por su simplicidad. ¿Dónde está el motivo significativo para el significado de “hay”? Nuevamente, un nuevo componente de sentido no solo apunta al preguntar como tal, sino también a su contenido (es-geben) más allá de sí mismo.<sup>40</sup>

Y no olvidemos que el propio Heidegger pone ejemplos corrientes del *es gibt* con un sentido óntico, ajeno al *es gibt* dativo y de evitación, que es el que está en danza en la *Carta*. Por eso, porque en este pasaje Heidegger estaría mencionando el *es gibt* en su uso corriente y general, podemos pensar que esta referencia no le sirve. Pero, como ya he dicho, Derrida no contempla aquí esta hipótesis.

### 3. Conclusiones

Y pasamos al último rodeo de la muralla apenas desarrollado en esta undécima sesión. El motivo es la relación del *es gibt*, del dar, con el tiempo (tema del Seminario). Derrida en este punto parte de la analítica existencial del *Dasein*: “El *Dasein* es ese ente para el que hay ser. El *es gibt* es para él. Y el *Da-* del *Dasein* se entiende a partir del *es gibt*”<sup>41</sup>. Y esta analítica existencial se despliega como una interpretación de la temporalidad: las estructuras del *Dasein* son descritas en *Ser y tiempo* como estructuras de la temporalidad o temporalización. La idea que resume este análisis y que Derrida postula como la afirmación principal de *Ser y Tiempo* es: “[A]quello a partir de lo cual el *Dasein* puede comprender y explicitar el ser es el tiempo”<sup>42</sup>. Consecuencia: el *es gibt* (el *se da*) tiene una estructura esencialmente temporal: pero “Ello no da” en el tiempo, sino el tiempo, como y según el tiempo. La tarea consistirá, pues, en destruir la noción tradicional del tiempo. Y sobre esto propone Derrida la lectura de una larga cita de *Ser y tiempo* con la que cierra la sesión<sup>43</sup>.

Naturalmente, el rodeo a la muralla continuará como una tarea interminable. Esta estancia meditativa en el camino del pensar heideggeriano en torno a la expresión idiomática *es gibt* es solo un momento de paso que a la vez va marcando sus propios hitos y nuevos derroteros. Derrida leyendo a Heidegger crea un pensamiento propio, en esta ocasión sobre el don y el tiempo.

<sup>40</sup> En el *Kriegsnotsemester 1919* (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem), Heidegger se pregunta por el significado de *es gibt* (Was heisst “es gibt”? ) y esta es su contestación: “Es gibt Zahlen, es gibt Dreiecke, es gibt Bilder von Rembrandt, es gibt U-Boote; ich sage: *Es gibt* heute noch Regen, *es gibt* morgen Kalbsbraten. Mannigfache „es gibt“, und jeweils hat es einen anderen Sinn und doch auch jedes wieder ein in jedem antreffbares identisches Bedeutungsmoment. Auch dieses ganz abgeblaßte, bestimmter Bedeutungen gleichsam entleerte bloße „es gibt“ hat gerade wegen seiner Einfachheit seine mannigfachen Rätsel. Wo liegt das sinnhafte Motiv für den Sinn des „es gibt“? Erneut weist ein neuer Sinnbestandteil nicht nur das Fragen als solches, sondern dieser sein Gehalt (es-geben) über sich hinaus” (Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919*, GA, 56-57, p. 67).

<sup>41</sup> Derrida, J., *Donner le temps II*, op. cit., p. 126

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> La cita se encuentra en: Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA, 2, pp. 24-26; trad. de Gaos, pp. 27-29; trad. de Ribera, pp. 28-29.

#### 4. Referencias bibliográficas

- Derrida, J., *Donner le temps II*, París, Éditions du Seuil, 2021.
- Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1976.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Band 2, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann, 1977
- Heidegger, M., *Seminar in Le Thor*, en *Gesamtausgabe*, Band 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1986.
- Heidegger, M., *Das Wesen der Sprache*, en *Gesamtausgabe*, Band 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1986.
- Heidegger, M., *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte, 1942-1948)*, en *Gesamtausgabe*, Band 87, 2015.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001.