

Promesa e indecidibilidad. El compromiso ético-político en *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, de Jacques Derrida

Marco Antonio Núñez Cantos¹

Recibido: 7 de septiembre 2021 / Aceptado: 19 de enero de 2022

Resumen. Nuestro propósito en el presente artículo será investigar el modo en que Jacques Derrida dirige la cuestión de la “responsabilidad ética” y de la “decisión política” en su propia obra a través de la lectura de Martin Heidegger en *Del espíritu*. Para ello, en primer lugar, analizaremos la noción de “promesa” que permite cuestionar el privilegio de la pregunta en Heidegger e ilustrar el acontecimiento ético desde la propia lectura. En segundo lugar, nos adentraremos en la dimensión política de la deconstrucción desde la noción de “indecidibilidad” que hace posible la justicia de la decisión precisamente por realizarse en ausencia de un fundamento racional. Por último, trataremos de pensar aquello a partir de lo que la adhesión de Heidegger al nazismo fue posible desde la lógica textual de discursos en ocasiones antagónicas, que se profieren en nombre del “espíritu”, así como la necesidad de “pensar” y no solo “condenar” el nazismo.

Palabras clave: Jacques Derrida; Martin Heidegger; deconstrucción; responsabilidad; promesa; indecidibilidad; justicia.

[en] Promise and Undecidability. The ethical-political commitment in Jacques Derrida’s *Of Spirit. Heidegger and the question*

Abstract. “The purpose of this paper is to examine Jacques Derrida’s treatment of the concepts of “ethical responsibility” and “political decision” in his own work through the lens of Martin Heidegger’s *On the Spirit*. Firstly, I will analyze the notion of “promise” as a means to question the privileging of the question in Heidegger’s work, while also illustrating the ethical event through the act of reading itself. Secondly, I will delve into the political dimension of deconstruction by exploring the concept of “Undecidability,” which enables the possibility of just decision-making precisely because it occurs in the absence of a rational foundation. Finally, I will consider the implications of Heidegger’s adherence to Nazism from the perspective of the logic of textual discourse, examining the sometimes antagonistic discourses uttered in the name of “spirit” and emphasizing the need to not only “condemn” but also “think” Nazism.”

Keywords: Jacques Derrida; Martin Heidegger; deconstruction; responsibility; promise; undecidability; justice.

Sumario: 1. Introducción; 2. Deconstrucción: ética; 3. La pregunta y la promesa; 4. Indecidibilidad y justicia; 5. Humanismo y nazismo; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Núñez Cantos, M.A. (2023): “Promesa e indecidibilidad. El compromiso ético-político en *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, de Jacques Derrida”, en *Revista de Filosofía*, 48 (2), 409-425.

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia
mnunez65@alumno.uned.es

1. Introducción

Desvelar el compromiso ético en la obra de Jacques Derrida solo parece factible aproximándonos a él a través de la práctica textual tal y como se articula en la lectura de textos concretos, y no buscando formulaciones o definiciones explícitas. Con este propósito nos acercaremos a las posibles implicaciones éticas y políticas que se derivan de su obra a partir de uno de sus textos fundamentales sobre Heidegger, *Del espíritu*, inicialmente, una conferencia pronunciada en la Universidad de Essex en mayo de 1986, bajo el título “Heidegger, cuestiones abiertas”, que se publicó con algunas adiciones más que relevantes. Derrida se pregunta por la falta de un abordaje explícito por parte de Heidegger de la noción “espíritu” (*Geist*) pese a que imanta “desde su primera palabra hasta la última” toda su obra, y desempeña un papel fundamental en el privilegio incuestionado que otorga a la pregunta en su pensamiento. El texto derridano se bifurca hacia el final –como su propio título– en una larga nota al pie, cuyo origen está en un fragmento de “La esencia del habla” según el que la verdadera actitud del pensamiento no es plantear preguntas, sino asentir a aquello que debe ser cuestionado. Si para el primer Heidegger el punto de partida de la analítica existencial era la apertura del *Dasein* a la pregunta², para el último Heidegger el primer dato del lenguaje consistirá en prestar oído a la promesa. Este nuevo planteamiento alteraría la relación entre las llamadas ontologías regionales, como la ética y la política en la obra de un autor al que también se le demandó la formulación de una ética en numerosas ocasiones.

Uno de los aspectos fundamentales de *Del espíritu* es el abordaje del “Discurso de Rectorado” y, por lo tanto, el asunto de la adhesión de Heidegger al nazismo procediendo desde el análisis de la lógica implícita de todo discurso pronunciado en nombre del espíritu. No debemos pasar por alto que *Del espíritu* coincide con la publicación de *Heidegger y el nazismo*, de Víctor Farías, obra que propició un clima de hostilidad hacia Heidegger y su legado. Solo dos años antes, Habermas había afirmado que “Derrida reclama con razón el papel de discípulo auténtico, que asume críticamente la doctrina del maestro y la prosigue de forma productiva”³. En efecto, Derrida había aceptado el legado reconociendo entre algunas de las limitaciones de la *Destruktion*, una insuficiente radicalidad que deja incólume el reducto humanista. Frente al efectismo de la crónica de Farías carente del menor rigor filosófico⁴, Derrida procede a una lectura atenta que sigue pacientemente el rastro del término *Geist* y sus ramificaciones en la pregunta, la tecnología, la animalidad y la historia, desde su proscripción inicial en *Ser y tiempo* hasta su rehabilitación definitiva en el “Discurso”, una vez que ha sido debidamente reapropiado y germanizado. Por tanto no le interesa depurar responsabilidades confirmando lo obvio –la militancia de Heidegger en el NSDAP–, sino las consecuencias filosóficas que se derivan de su intento de espiritualizar el nazismo, y poniendo de manifiesto la afinidad entre discursos aparentemente antagónicos que tienen en común celebrar la libertad y elevación del espíritu, mostrando que el nazismo germinó en el mismo suelo que otros lenguajes políticos y filosóficos.

Nuestro objetivo será por tanto doble. En primer lugar, trataremos de caracterizar

² Al ser la pregunta lo propio del *Dasein*, Dror Pimentel (2019, p. 227) sostiene que el *Geist* deviene sinónimo de humanidad y piedra angular del racismo heideggeriano.

³ Habermas (1993), p 197.

⁴ Como es sabido, Derrida respondió al libro de Farías en una entrevista con Didier Éribon, “Heidegger, el infierno de los filósofos”.

la posibilidad de la ética a partir de una operación de lectura performativa⁵ como la que ofrece la deconstrucción, no para concretar determinadas tesis a partir de las que caracterizar el pensamiento ético de Derrida, sino para seguir la emergencia de un com-promiso –palabra que en su etimología plantea la relación con una misión o un envío que siempre viene de otro–, a partir del comentario repetitivo que hace posible la emergencia de lo diferente. A su vez, este primer objetivo se desdoblará de nuevo. Por un lado, asistiremos al proceso de reapropiación de la noción de *Geist* desde *Ser y tiempo*, donde se proscribía su uso, hasta los comentarios a la poesía de Trakl, plenamente germanizado después de su “rehabilitación” en el “Discurso de Rectorado”. Por otro lado, la citada nota al pie funcionará como la emergencia imprevista de la noción de “promesa” (*Zusage*) que permite cuestionar el privilegio de la pregunta en Heidegger e ilustrar el acontecimiento ético desde la propia lectura.

En segundo lugar, abordaremos las dimensiones políticas del compromiso ético a partir de las vacilaciones del texto de Heidegger y la noción de “indecidibilidad” –entendida como neutralización de toda oposición–, que deriva de la propia operación de lectura y sus implicaciones tanto en la suspensión del momento de la decisión, como a la hora de establecer sus condiciones de posibilidad en ausencia de un fundamento racional. De este modo, la deconstrucción, como experiencia de lo indecible, hace posible la política como decisión justa.

Nuestro comentario será guiado por la búsqueda de las consecuencias que se derivan de operaciones de lectura, ya sea el despliegue de estrategias gráficas para evitar usar ciertos términos o la presencia de vacilaciones sintácticas que concretan el pasaje de lo indecible, es decir, hasta donde sea posible, nos moveremos en el ámbito del texto⁶. Hasta donde nos sea posible, porque si bien Derrida había afirmado en “Firma, acontecimiento, contexto”, que en la estructura misma de lo escrito reside una fuerza de ruptura con su contexto, merced a la que cualquier elemento puede ser separado del referente o del significado, aquí nos encontraremos textos que solos pueden funcionar parcialmente al margen de sus contextos. Por ello, Derrida deberá articular un discurso que integre su lectura en el interior de los propios textos y la axiomática conceptual que los estructura, con otra que tenga en cuenta los elementos pragmáticos del discurso y pueda hacerse cargo de las circunstancias histórico-políticas fuera de las cuales ciertos textos carecen de sentido⁷.

2. Deconstrucción: ética

Si hemos evitado unir con una conjunción copulativa los términos “deconstrucción” y “ética”, optando en su lugar por los dos puntos, ha sido a fin de evitar una

⁵ “El texto no dice simplemente algo, sino que de hecho, hace lo que dice”. Pimentel (2019), p.1.

⁶ Los indecibles son: “[...] unidades de simulcro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que no pueden entenderse ya en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo residen en ella, le oponen resistencia, la desorganizan pero sin jamás llegar a constituir un tercer término, sin jamás dar lugar a una solución, de la forma en que lo hace la dialéctica especulativa [...]” Derrida (2014a), pp. 69-70.

⁷ “Desde hace tiempo trato de desarmar la vieja alternativa entre una historia o una sociología ‘externa’, en general impotente para evaluar los filosofemas que pretende explicar, y, de otra parte, la ‘competencia’ de una lectura ‘interna’ ciega esta vez a la inscripción histórico-política y principalmente a la pragmática del discurso. En el caso de Heidegger la dificultad de articular las dos ‘perspectivas’ es particularmente grave. El problema se presenta en su misma articulación: el nazismo, de anteaer a mañana. Pero también en la medida que el ‘pensamiento’ de Heidegger desestabiliza los fundamentos de la filosofía y de las ciencias del hombre. Busco esclarecer alguna de estas articulaciones faltantes entre una aproximación externa y una interna”. Derrida (1993).

equivalencia entre ambos. Los dos puntos remiten más a una confrontación que a una unión, admitiendo que la confrontación no deja de ser también un modo de relación que demanda cierto vínculo, por problemático que este sea. A esclarecer este vínculo dedicaremos el siguiente apartado comenzando por las tres posiciones básicas de la deconstrucción al pensamiento político, también extensibles a la ética⁸. En primer lugar, se encuentran los autores para los que la deconstrucción resulta irrelevante a la hora de abordar cuestiones de carácter ético-político, como Richard Rorty; en segundo lugar, están aquellos que sostienen que, de hecho, la deconstrucción efectúa un aporte negativo, como Jürgen Habermas, localizando a Derrida en una suerte de neoconservadurismo posmoderno; por último, se encuentran los que afirman que la deconstrucción efectúa un aporte relevante a la hora de pensar la política. Estos últimos se dividen, a su vez, entre los que defienden la continuidad en el pensamiento de Derrida y los que afirman la existencia de un “giro” ético-político a partir de la década de los ochenta.

Simon Critchley⁹ defiende un giro ético que, para Richard Kearney (Madison, 1993, 28) tiene que ver con un desplazamiento hacia Lévinas en detrimento de Heidegger. Bisset, admitiendo dos etapas en el pensamiento de Derrida, prefiere no hablar de discontinuidad, sino de un “desplazamiento de acento” (Op.Cit., 25) que establece una relación diferencial, no de continuidad, ni de oposición, ni de contradicción, sino de variación tonal. En este caso, la cuestión es determinar qué es aquello que ha sido desplazado, es decir, si se trata de un concepto de lo ético o de ciertos supuestos filosóficos. Si se postula una copertenencia entre la deconstrucción y la ética, lo que habría sido desplazado en la segunda etapa sería el modo de concretar la relación entre ambas. Para zanjar la cuestión del “giro”, leamos lo que el propio Derrida dejó dicho al respecto:

Recuerdo esto de paso, en un abrir y cerrar de ojos, de una forma algebraica y telegráfica, con la sola intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la “deconstrucción” tal y como, al menos, yo la he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político, especialmente en torno al enigma o al *double bind* auto-inmunitario de lo democrático. Lo cual no quiere decir, muy por el contrario, que no haya pasado nada nuevo entre, digamos, 1965 y 1990. Sencillamente, lo que haya pasado no tiene ninguna semejanza con lo que la figura del *turn* –que sigo por consiguiente privilegiando aquí–, de la *Kehre*, del giro o de las tornas, podría hacer que nos imaginásemos.¹⁰

Establecida la continuidad de su pensamiento en lo referente a cuestiones de índole ético-política, la demanda de una ética¹¹ solo es justificable sobre una

⁸ Cfr. Bisset (2012), pp.18 y ss.

⁹ Mouffe (1998), p. 79.

¹⁰ Derrida (2005), p. 58.

¹¹ La noción de “ética” en Derrida debe entenderse siempre en el marco de las prevenciones heideggerianas expuestas en la “Carta sobre el humanismo”, en respuesta a una demanda formulada por Jean Beufret. Allí se identifica el pensar que piensa la verdad del ser con una ética originaria, apelando al significado de *ethos* como estancia o lugar donde habita el hombre. La posible ética de Heidegger no implica deber alguno, no hay obligación, solo el reconocimiento hermenéutico de una apertura. Pero que no haya deber, no supone que no

comprensión imperfecta acerca del carácter de la deconstrucción y una ceguera, en ocasiones intencionada, acerca de sus objetivos. La noción derridiana de *écriture* o *différance*, nace con el propósito de “solicitar” la soberanía del *logos*, su pretensión de universalidad, de la unidad de sentido y el funcionamiento de una lógica binaria jerarquizada que privilegia a aquello que se considera próximo al *logos* (logocentrismo)¹². En efecto, la deconstrucción solicita la axiomática que permite delimitar el ámbito de la ética –además, el término “ética” no deja de ser un filosofema deconstruible¹³– y la reinscribe en una secuencia exógena que sobrepaja las oposiciones tradicionales del pensamiento esencialista, a fin de desestabilizar cualquier forma de jerarquización, de dominación, de soberanía o de apropiación, mostrando que la identidad, la mismidad y la homogeneidad se construyen sobre el rechazo y la exclusión de la diversidad, de la diferencia inasimilable, de lo otro irreductible y de lo extraño no dialectizable.

Parece claro que para Derrida –como para Heidegger–, la posibilidad de una ética no puede derivar de un principio universal, la formulación de una “ética deconstructiva” sería contradictoria con su labor de solicitar una axiomática conceptual que presupone cierta ontología¹⁴. En todo caso la tarea de la deconstrucción es plantear la posibilidad misma, o imposibilidad, de la filosofía en general, y de la ética y la política en particular¹⁵, mostrando las condiciones bajo las que algo como el logocentrismo o la ontología son posibles, mientras que, en el mismo gesto, pone de manifiesto el modo en que toda pretensión de totalidad es continuamente desafiada por mor de una radical alteridad que ni reduce ni excluye.

En relación con la demanda, la paradoja es que la propia demanda de una ética ya promulga una relación ética. Frente a esta demanda, la deconstrucción puede replicar que la relación ética es imposible debido a que precede a la constitución misma del sujeto como lo radicalmente otro a lo que el sujeto debe responder¹⁶. En otras palabras, *la ética solo sucede en la relación, en presencia de la demanda de la ética misma*, una demanda tan imposible de satisfacer como irrecusable. Por ello es más adecuado decir que de la operación deconstructora se derivan consecuencias éticas, en la medida en que propicia la relación en que consiste la apertura al otro y reinscribe los conceptos fundamentales relativos al “yo” y al “otro” a fin de reconsiderar la noción de “responsabilidad”¹⁷. De este modo, Derrida desplaza el centro de gravedad de la responsabilidad desde la propia vida y la trascendencia propias hacia la alteridad, es algo ya presente en la lectura que lleva a cabo de Lévinas en “Violencia y metafísica”.

La conclusión sería que es la propia operación de lectura en que consiste la deconstrucción la que produce un patrón ético¹⁸, es decir, *la deconstrucción es ética*, o para evitar la definición esencialista que entraña el verbo ser y el substancialismo asociado a la categoría gramatical del sustantivo, recurriremos a su adverbialización

haya responsabilidad en el uso de la libertad. Es una ética en la que, desde el presupuesto del ser, lo primordial es la relación del individuo con su propia vida como reconocimiento de una realidad finita de ser arrojado y como aceptación también de un ámbito que lo supera.

¹² Cfr. Derrida (2017) pp. 32-33 y 98.

¹³ Cfr. Derrida (2018), p. 318.

¹⁴ Cfr. Ibid. pp. 316-317.

¹⁵ Cfr. Critchley (2014) p. 29.

¹⁶ Cfr. Bernasconi (1988) p. 135.

¹⁷ Cfr. Kearney (1984), p. 122.

¹⁸ Cfr. Critchley (2008), p. 31.

y un semantismo modal más adecuado con su dinamismo, para concluir que la deconstrucción acontece *éticamente* en la medida en que abre la posibilidad de que algo llegue al pensamiento.

Hasta el “desplazamiento de acento”, la noción de “alteridad” se contemplaba desde un sesgo más epistemológico que ético, como la huella del otro irreductible, estableciendo un contraste entre la presencia y aquello que se le escapa o la subvierte, que tampoco es meramente una ausencia, sino más bien lo que hace posible la diferencia entre presencia y ausencia. Con la deconstrucción acaece siempre la doble lectura que traza un itinerario desde la repetición hasta la alteridad que emerge de esa repetición. En este sentido, *Del espíritu* ofrece un acto de “ventriloquía”¹⁹, aunque sin mimetismo como matizará el propio Derrida. Por eso, la deconstrucción es una apertura al otro en el sentido de que en el texto se encuentra inscrita la alteridad –y, por lo tanto, la ética–, el texto permanece siempre e indefectiblemente abierto al otro en la medida en que la firma del escritor se orienta por necesidad a la contrafirma del lector. Es de esta apertura de donde emana la responsabilidad de la respuesta a una voz que quiere ser oída y quiere también obtener respuesta. La ética parece ser un cierto tipo de responsabilidad sin la cual no podría hablarse, en ningún sentido, de moral, derecho o de política. Esta responsabilidad solo puede surgir de la imposibilidad de concebir al otro como una apropiación, que es lo que ocurría en el pensamiento tradicional.

3. La pregunta y la promesa

Ahora veremos cómo Derrida dirige la cuestión de la responsabilidad ética y política en su propia obra a través de la lectura de Heidegger y la noción de “espíritu” (*Geist*)²⁰ en diversos textos (*Ser y tiempo*, el “Discurso del rectorado” y los comentarios a la poesía de Trakl recogidos en *Del camino al habla*), siguiendo varios “hilos” –la pregunta por el privilegio incuestionado de la pregunta, la técnica, la animalidad y el pensamiento de la *epojé* que embosca una teleología oculta cimentada sobre la omisión del elemento hebreo en la cultura europea²¹–, que se anudan en el *Geist*.

La estrategia que despliega Derrida no es nueva, se mueve entre el comentario repetitivo y la interpretación meta-textual, a fin de poner de manifiesto la lógica interna que preside los distintos discursos heideggerianos y desentrañar el elemento genético y la sintaxis que engrana cada uno de sus conceptos²². Para empezar, el momento ético de la deconstrucción como apertura al otro, demanda la “pregunta por la pregunta” y la primacía de la responsabilidad hacia ese otro. Lo primero lo encontramos ya en el subtítulo de la obra, “Heidegger y la cuestión”, a fin de

¹⁹ Cfr. Critchley (1993), p. 98.

²⁰ En adelante mantendremos el vocablo alemán porque lo que la lectura derridiana nos muestra es su reapropiación o germanización del término, frente a los términos de la tradición griega y, en especial, la latina, *pneuma* o al *spiritus*.

²¹ Herman Rapaport (1989), p. 155 y ss. reinterpreta los “cuatro hilos” de la lectura derridiana que se anudan en el *Geist* como las cuatro paredes de una cripta que contiene la *Soah*. Comenzando por la “cuestión judía” (*Zur Judenfrage*), nombre dado a un amplio debate en la sociedad europea relativo a la situación y el tratamiento de los judíos, continuando con la cuestión de la animalidad, donde Heidegger se estaría preguntando por la humanidad del judío. La tecnología se recortaría sobre el fondo del aparato del exterminio, para concluir afirmando que de la época del espíritu se deriva un tiempo de espectros, llamas y cenizas.

²² Cfr. Derrida (2017) pp. 202-203.

establecer un vínculo entre el *Geist* y la pregunta²³. Uno de los objetivos de la obra entonces será la deconstrucción de este “privilegio aparentemente absoluto y durante mucho tiempo incuestionable del *Fragen*”²⁴, a partir de su identificación con lo más elevado del pensamiento, la “devoción del pensar”²⁵ sobre la que pivota todo el proyecto de *Ser y tiempo*. Sin embargo, Derrida cuestiona la necesidad axiomática del punto de partida²⁶ sobre el poder-preguntar y solicita el principio mismo de la analítica existencialista mediante el establecimiento de un nuevo escenario que alberga la diferencia dentro del momento de la pregunta. De ahí la sospecha de que *lo que protege y otorga el privilegio de la pregunta, es otro que la propia pregunta*, una determinación otra cuya inscripción regulativa queda manifiesta en varios lugares del texto heideggeriano y que “será definido por esta manifestación y por esta fuerza de la pregunta”. Naturalmente, ese otro es el *Geist*. De hecho, el motivo por el que Heidegger prescribe su evitación²⁷ es a causa de su cuestionar insuficiente. En efecto, al permanecer aún inscrito en una cadena de conceptos pertenecientes a la metafísica moderna (alma, conciencia, espíritu, persona) sometidos a la *Destruktion* en *Ser y tiempo*, el *Geist* resulta “indiferente” a la pregunta por el ser. Por lo tanto, el *Geist* debe evitarse en nombre de la pregunta:

Cada vez que tropezamos con la palabra “espíritu” en este contexto y en esta serie, deberíamos por tanto, según Heidegger, reconocer en ella la misma indiferencia: no únicamente por la pregunta por el ser en general, sino también por la del ente que nosotros somos, o más exactamente por esta *Jemeinigkeit*, este ser –en cada caso–mío del *Dasein* que no remite en principio a un yo o a un ego y que había justificado una primera referencia –prudente y finalmente negativa–a Descartes.²⁸

De modo que la *Destruktion* de la ontología tenía como objetivo el cuestionamiento insuficiente del ser del sujeto. Sin embargo, en adelante, la estrategia de Heidegger no consiste meramente en omitir el *Geist*²⁹, sino en decirlo sin decirlo, para lo que

²³ “[...] donde *Geist* es tal vez el nombre que Heidegger da a la posibilidad incuestionada de la pregunta” Derrida (1989), 26.

²⁴ Derrida (1989), p. 24.

²⁵ “Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”: “Pues preguntar es la devoción del pensar”. Esta es la última frase de “Die Frage nach der Technik” en *Vorträge und Aufsätze*. Citado por Derrida (1989), p.25.

²⁶ Según McNeill parece que la confusión entre el punto de partida y el comienzo conduce a Derrida a pasar por alto la posible sollicitación del cuestionar y su privilegio presente en el propio Heidegger. Cfr. Wood (1993), 108. En efecto, cuando Derrida afirma que el punto de partida de la analítica existencialista se legitima por la posibilidad, la experiencia, la estructura y las modificaciones reguladas del preguntar, está en lo correcto si por “punto de partida” se refiere a lo que Heidegger llama el *Ausgang* de la analítica. Sin embargo, Derrida parece reducir el punto de partida al comienzo o *Ansatz* de la analítica. Confusión en absoluto baladí, pues mientras el *Ausgang* se refiere a una determinación puramente formal de la estructura regulada del cuestionamiento, *Ansatz* implica el momento de concreción fáctica de aquel ente que pregunta, el *Dasein*. El punto de partida pertenece a tal comienzo, pero no es reductible a él. El comienzo excedería cualquier estructura determinada del cuestionar, cualquier inscripción regulativa. De modo que, lejos de estar protegido en su privilegio desde el punto de partida de la analítica del *Dasein*, el cuestionar puede ser sollicitado en su comienzo, donde queda patente el reconocimiento de su propia dispersión.

²⁷ En “Cómo no hablar. Denegaciones”, un texto importante para comprender la estrategia heideggeriana del *vermeiden*, Derrida matiza en relación al ser, que no evita hablar del ser, sino utilizar la palabra en el sentido tradicional. De igual modo que cuando tache la palabra ser será con la finalidad de evitar su representación objetivadora, lo sustrae de la relación sujeto/objeto. Cfr. Derrida (2017b) pp. 676-677.

²⁸ Derrida, (1989), p. 38.

²⁹ Pascal David (1992, 25) se pregunta qué significa “evitar” y responde que evitar no es excluir, sino reconquistar

recurre a la “dramaturgia silenciosa de los signos pragmáticos”, a saber, el despliegue de signos gráficos, como las comillas y las tachaduras (*kreuzweise Durchstreichung*), incluso los signos de interrogación. Se trata de diversas modulaciones del evitar (*vermeiden*), en cada una de las cuales Heidegger asume el término sin asumirlo en su plenitud semántica, aspirando a neutralizar su poder y evitar, en cierta manera, lo que no se evita, el regreso de su doble, el fantasma del sujeto cartesiano que no dejará de acosarlo. No obstante, para Sallis³⁰ esta estrategia le permite que algo sea preservado fuera de la cadena de conceptos sedimentados y dé comienzo a cierta reapropiación. La anhelada re-germanización del *Geist*. Por el momento, cabe destacar que se genera una tensión entre dos economías, por un lado, la evitación de la problemática del *Geist* en *Ser y tiempo*, por otro, la búsqueda de un sentido precristiano del término en Trakl, en un itinerario que va del *geistig* hasta el *geistlich*:

Por lo tanto, no puede decirse ni lo uno ni lo otro; debe decirse lo uno y lo otro, lo que desdobra cada uno de los conceptos: el mundo, la fuerza, el espíritu. La estructura de cada uno de estos conceptos está marcada por la relación con su doble: una relación obsesiva. Una obsesión que no se presta al análisis, ni a la descomposición, ni a la disolución en la simplicidad de una percepción. Y es precisamente esta presencia del doble lo que hace posible la *Entmachtung*.³¹

Si bien, Derrida suele recurrir a un esquema argumental basado en la retención del otro en lo mismo³² —es precisamente en el regreso de lo mismo como otro y en la repetición como alteridad, donde se cifra el tema de la escritura deconstructiva—, o el exterior en el interior, aquí nos encontramos ante la situación inversa, la presencia de lo mismo (*Geist*) en lo otro (*Gemüt*). Una consecuencia de esto será que la relación entre el sentido propio e impropio del espíritu no se fundamenta ni en una oposición ni en una contradicción. El espíritu en sentido impropio no es lo opuesto al espíritu en sentido propio, en la medida en que este abarca y engendra al espíritu en el sentido impropio. Por tanto, el espíritu en sentido impropio cartesiano, el *Gemüt*, y el *Geist*, el espíritu en sentido propio, se reflejan mutuamente, impidiendo a Heidegger evitar en el “Discurso” incurrir en la conceptualización metafísica del espíritu que había sido “destruida” en *Ser y tiempo*. En el discurso sobre la destitución (*Entmachtung*) que condena al espíritu a la impotencia y le priva de su fuerza por mor de este desdoblamiento, asistimos a una nueva oscilación marcada por el empleo de una estructura coordinada negativa que evita la frase predicativa y pone de manifiesto la indecidibilidad propia que acompaña a toda operación de la lectura. Se trata de “una oscilación *determinada* entre posibilidades [...] no habría indecisión o *double bind* si no fuera entre dos polos (semánticos, éticos, políticos) *determinados* [...]”.³³ De

aquello que ha sido obstruido a fin de acceder a los presupuestos ontológicos fundacionales. La principal objeción de David a la referencia que Derrida realiza a la teoría de los actos de habla es que hacen referencia al uso del lenguaje por parte de un sujeto y no al ser que se revela. Derrida no tiene en cuenta la estructura apofática del lenguaje. El segundo error de Derrida consiste en identificar “evitar” y “excluir”, cuando estos dos verbos no pueden ser sinónimos, la diferencia esencial *vermeiden* y *ausschließen* debe mantenerse, de lo contrario toda la interpretación posterior se ve viciada. Sin embargo, David parece ignorar lo que Derrida dice al respecto en “Cómo no hablar. Denegaciones”, op. cit. pp. 676-677.

³⁰ Wood (1993), p. 123.

³¹ Derrida (1989), pp. 101-102.

³² Cfr. Derrida (2017), p. 202.

³³ Derrida (2018), p. 309.

este modo, Heidegger se mueve entre los dos límites, el metafísico-humanista y otro más originario, alternando sendos bordes en un movimiento de indecisión que parece resumir todo su proyecto de superar la metafísica, por más que solo sea avistable desde el interior de la nave metafísica.

Si en *Ser y tiempo* el *Geist* era pensado –y evitado– desde su indiferencia a la pregunta, en el “Discurso del Rectorado” regresa siendo sinónimo de la pregunta misma y posibilidad del cuestionamiento, en contextos de un alto contenido político y en relación con la historia, el idioma, la nación y el *Geschlecht*. El despertar del espíritu y la “reapropiación de su potencia” son emplazados en el pueblo alemán, aquel que tiene la responsabilidad del preguntar por ser el más espiritual de los pueblos de Europa. Y la relación de un pueblo con el ser se manifiesta en su lengua. De este modo, el *Geist* se presenta al fin como el *Geflecht* donde se reúnen la pregunta, la promesa y el ser del *Dasein*. Sin embargo, el preguntar mismo puede ser en su comienzo solicitado por algo irreductible a la posibilidad del cuestionamiento. Este remontarse más allá de la pregunta hacia aquello que la hace posible, parece reformular la axiomática sobre la que se asentaba la analítica existencial. El último Heidegger nos recuerda que el cuestionamiento es el trazo (*Zug*) fundador, pero no se detiene ahí y remonta hasta el pensamiento de una afirmación anterior a toda pregunta, como se colige del siguiente fragmento de *De camino al habla*: “¿Qué descubrimos cuando pensamos adecuadamente el asunto? Que la verdadera actitud de pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión”.³⁴ Esto parece sugerir que una nueva lectura de la pregunta por la pregunta, y su privilegio incuestionado, es posible:

La pregunta no es, por lo tanto, la última palabra del lenguaje. En primer lugar porque tampoco es la primera. Y, en cualquier caso, antes que la palabra, está esa palabra a veces sin palabra que llamamos el “sí”. Una especie de prueba pre-originaria que precede a cualquier otro compromiso con el lenguaje o con la acción.³⁵

En efecto, la apertura a la asignación de la pregunta, la promesa, la responsabilidad y el compromiso, están necesariamente presupuestos en el mismo preguntar y la pregunta misma está sostenida por esa otra “devoción”. En el momento en que planteamos la posibilidad de toda pregunta, es preciso que nos encontremos ya en el ámbito del habla de forma previa al planteamiento mismo de la pregunta. Esta antelación es una suerte de promesa que demanda un asentimiento o con-sentimiento previo, haber dicho “sí” y: “[...] este compromiso del habla con el habla, esta habla dada por el habla y al habla es lo que Heidegger llama puntualmente *Zusage*”.³⁶ La *Zusage* representa así la última instancia de la actitud interrogadora, la verdadera actitud pensante que radica en prestar oído a la *Zusage* de aquello que debe ser cuestionado, y no en el cuestionar mismo. Se trata de la promesa (*Versprechen*) que abre cada discurso y hace posible la propia pregunta. De modo que si el pensamiento es una escucha (*Hören*) y un dejarse-decir (*Sichsagenlassen*) que inscriben la pregunta y la com-prometen en su correspondencia con la lengua o el habla, entonces el habla

³⁴ Heidegger (1987), p. 157.

³⁵ Derrida (1989), p. 152-153.

³⁶ *Zusage* aglutina significados que, por lo general, disociamos, por un lado los de promesa y consentimiento o aceptación, y por otro, los de abandono originario a lo que se da en la promesa misma.

mismo debe ser un ruego, un dirigirse, un fiarse, un confiarse y un encomendarse a nosotros. Lo significativo respecto al *Zusage* es que todas las formas del preguntar son siempre promesas para responder a un don del idioma, siendo así el origen del lenguaje la responsabilidad, y la pregunta, la respuesta a una responsabilidad anterior sobre la que no tiene prioridad: “No hay lenguaje sin la dimensión performativa de la promesa; en el momento en que abro la boca ya estoy en la promesa”³⁷. Según esto, mi lenguaje comienza como una respuesta al otro.

La promesa encuentra en el lenguaje una irreductible dimensión de responsabilidad que enlaza con el proyecto derridiano y su noción de “justicia”:

Lo que llamo justicia es el peso de lo otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me hace responder al otro, obligándome a hablarle [...] La pregunta no es la última palabra del pensamiento, tras ser dirigida a alguien o al serme dirigida. Supone una afirmación –sí–, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este sí consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un sí más viejo que la propia pregunta, un sí que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la deconstrucción.³⁸

En efecto, con anterioridad a todo cuestionamiento, la deconstrucción abre una dimensión de responsabilidad –promesa, garantía, plegaria, demanda, llamada– que me pone en relación con el otro, en la medida en que no se entiende como consecuencia de la autonomía del sujeto, sino como algo que procede de lo otro y a lo que debemos asentir. Aquí parece que volvemos a la polaridad ontología/ética o a una aparente toma de partido por la ética como prioritaria respecto de la ontología propia de Lévinas, cuando lo que en realidad nos está diciendo Derrida es que existe ética en la ontología, pero no hay ética sin ontología, de ser así, no se entendería respecto a quién o de qué deberíamos ser responsables.³⁹

Al tomar como punto de partida el compromiso de la *Zusage*, se podría suponer la existencia de una nueva *Kehre* en el pensamiento heideggeriano, y si bien Derrida admite que el pensamiento de una afirmación anterior a toda pregunta, debe tener “una incidencia ilimitada” sobre un pensamiento anterior que se había constituido a partir del cuestionamiento radical, la *Kehre* pertenece todavía a la pregunta, de modo que sin ignorar el profundo trastorno (*Umkehrung*) que la prioridad de la promesa supone, bajo ningún concepto significa un nuevo comienzo –algo tan imposible en el camino irreversible hacia el pensamiento, como carente de sentido en el contexto de un pensamiento asistemático.

4. Indecidibilidad y justicia

Una de las objeciones recurrentes al presunto carácter apolítico de la deconstrucción es que no dispensa criterio de decisión alguno: “Pero el hecho de que la deconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite [...] una reflexión sobre la naturaleza de lo político [...]” (Derrida, 1998, 165). La clave de la afirmación anterior está en

³⁷ Derrida (1998), p. 160.

³⁸ Derrida (1994), pp. 9-10.

³⁹ Cfr. Ferraris (2006), 124 y ss.

el adverbio “aparentemente” porque ya en *De la gramatología* podemos localizar un fragmento fundamental para asomarnos esta la dimensión ético-política de la escritura deconstructiva en relación con la suspensión de la elección entre dos alternativas que entraña:

Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella. Aquí como en lo demás plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse ante todo obligado a responder con un sí o un no, concebir la pertenencia como un juramento de fidelidad, o la no-pertenencia como una libertad de expresión, es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la deconstrucción de la *arquía* no se procede a una elección.⁴⁰

En efecto, si desde la deconstrucción se descarta tomar partido ante cualquier alternativa y se opta en su lugar por suspender el juicio, es a consecuencia de la propia indecidibilidad inherente a toda experiencia de lectura. De hecho, la lectura deconstructiva responde a la cuestión de la ética mostrando cómo la indecidibilidad tiene su horizonte en el pensamiento de una responsabilidad irreductible que, a su vez, establece las condiciones de posibilidad de la afirmación de la alteridad: “[...] la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición”.⁴¹

Pero antes de proseguir debemos aclarar qué entiende Derrida por “indecidibilidad” y la relación que guarda con una decisión verdaderamente libre:

Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo —es de un deber de lo que hay que hablar entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable.⁴²

En *Limited INC* se dice que “*esto indecible*”⁴³ es condición necesaria de la responsabilidad ético-política. La moral es posible gracias a la experiencia de lo indecible, porque solo puede haber elección ante la ausencia de alternativas inequívocas. No habría responsabilidad moral o política sin esta prueba y este pasaje por lo indecible⁴⁴ Una decisión resultante de un conocimiento previo y la previsión de un resultado probable, solo es el cumplimiento mecánico de un programa. Lo indecible, por el contrario, lejos de ser un principio de indiferentismo moral o una mera vacilación entre las alternativas que presentan sendas reglas contradictorias, es la experiencia que excede el orden mismo de las reglas y que hace posible la decisión mediante la supresión de estas. Derrida nos dirá que hay que atravesar la imposibilidad de la decisión para poder hacerse cargo de ella, de donde se colige que es la carencia de un fundamento racional, “el orden de lo calculable y la regla”, lo que garantiza la justicia de la decisión:

⁴⁰ Derrida (2017), p. 81.

⁴¹ Derrida, (2012), p. 89.

⁴² Derrida (2005), p. 53.

⁴³ Derrida (2018), p. 238.

⁴⁴ Ibid.

La decisión no debe ser el efecto de un saber, sino la interrupción de la deliberación que precede a la misma decisión. Por ello la decisión es una locura: El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard. Es cierto, en particular con respecto al momento de la decisión justa que debe desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas. Es una locura.⁴⁵

Esto no entraña una caída en un voluntarismo subjetivista de raigambre moderna, al contrario, la decisión suspende al sujeto calculador cartesiano. El carácter aporético de la política radica en la imposibilidad de que las decisiones políticas puedan fundamentarse sobre base ontológica alguna o sobre un conjunto de principios a priori, lo que hace de la deconstrucción una “filosofía de la vacilación”⁴⁶ que, sin embargo: “[...] abre el campo de la decisión o de la decidibilidad”⁴⁷. De modo que si la deconstrucción *es justicia*, es decir, experiencia de lo indecible, es porque posibilita la política como decisión: “Hay politización o eticización porque la indecidibilidad no es simplemente un momento para ser superado por la aparición de la decisión. La indecidibilidad sigue habitando la decisión y esta última no se cierra en sí misma [...]”⁴⁸ La decisión hace emerger la idea misma de la justicia y, en cierto sentido, la hace viable.

La experiencia de lo indecible y la aporía van a describir el límite esencial de la lógica de lo político, por lo que Richard Beardsworth plantea que la dimensión ético-política de la deconstrucción reside en la relación entre la aporía irreductible que resulta de la reinscripción de la diferencia empírico-trascendental, y el criterio de decisión ajeno a todo cálculo racional.⁴⁹

5. Humanismo y nazismo

Al comienzo del texto, aclaramos que siempre que fuera posible nos mantendríamos apegados a los discursos desatendiendo el contexto, solo así es posible la evaluación de los filosofemas que se pretenden deconstruir, pero ya entonces traíamos a colación unas declaraciones del propio Derrida en las que manifestaba la necesidad de integrar el elemento pragmático, relacionar los “hechos” y los “textos” a fin de inscribir en estos últimos las circunstancias histórico-políticas. La respuesta que Derrida ofrece a la política de Heidegger, responde a una economía que concreta sintácticamente el pasaje de lo indecible a partir de una estrategia textual paradigmática del gesto deconstructivo respecto a la cuestión de la responsabilidad. En este sentido, el propósito es doble, por un lado Derrida trata de anudar en torno al nazismo una multiplicidad de motivos en los que se manifiesta un reducto de humanismo del que Heidegger nunca quedó libre: las nociones de “lo propio”, “lo próximo” y “la patria”, el asunto de la técnica, la animalidad y la diferencia sexual, la voz, la mano, la lengua y la “época”. Por otro lado, al “explicarse con Heidegger” está reconociendo la necesidad, la perentoriedad casi, de su pensamiento. De igual modo, por un lado, el “Discurso de Rectorado” parece responder a la retórica inflamada típicamente nazi. Por otro lado, una lectura más atenta muestra cómo algunos de sus dogmas, como el

⁴⁵ Derrida (2017c), p. 58.

⁴⁶ Critchley (2014), p. 42.

⁴⁷ Derrida (2018), p. 238.

⁴⁸ Derrida (1998), p. 168.

⁴⁹ Cfr. Beardsworth (1996), pp. xvi y ss.

biologicismo, son cuestionados. Es decir, si bien Heidegger refrenda la encomienda del espíritu, asumiendo toda la responsabilidad a la hora de conferir legitimidad al nacionalsocialismo: “[...] al mismo tiempo, demarca el compromiso de Heidegger y suspende una adhesión”.⁵⁰ Sin embargo, al llevar a término esta operación, reinscribe necesariamente el espíritu en la misma determinación oposicional que había sometido a la *Destruktion* en *Ser y tiempo*. El texto heideggeriano se encuentra así encerrado en un *double bind* que no permite emitir un alegato de plena complicidad con el nazismo en la medida en que pretende alterar el destino de la política nazi, desarticulando sus objetivos y su aparato conceptual, sin embargo:

Si su programa parece diabólico es porque, sin que haya aquí nada fortuito, capitaliza lo peor, a saber, los dos males a la vez: la caución con respecto al nazismo y el gesto todavía metafísico. Este equívoco se debe también, tras la trampa de las comillas de las que nunca tendremos la medida justa (siempre hay demasiadas o demasiado pocas), a que el *Geist* está permanentemente asediado por su *Geist*: un espíritu, dicho de otro modo, tanto en francés como en alemán, un fantasma sorprende siempre cuando aparece como ventrílocuo de otro. La metafísica regresa siempre, en el sentido de que resucita, y el *Geist* es la figura más fatal de esta resurrección. El doble que no podemos nunca separar del uno.⁵¹

De modo que no solo el *Geist* es su doble, también el discurso del espíritu termina por desdoblarse. En efecto, cuando Heidegger señala la diferencia estructural que relaciona al animal con el ser, no logra evitar deslizarse hacia el presupuesto axiológico de carácter humanista que vertebrata toda la axiomática de su pensamiento al sostener que el animal es “pobre de mundo”. A partir del concepto de “indiferencia”, Heidegger ubica al animal entre la indiferencia absoluta de la piedra y el “nosotros” que pregunta y sirve de punto de partida de la analítica del *Dasein*⁵², incurriendo de nuevo en el gesto metafísico: “La metafísica regresa siempre, en el sentido de que resucita, y el *Geist* es la figura más fatal de esta resurrección. El doble que no podemos nunca separar del uno”.⁵³ La repetición es la producción de diferencia dentro de lo mismo, no el retorno a lo idéntico propio de la representación, sino de una diferencia ya prescrita en el seno de lo idéntico, como en la herencia y su heterogeneidad constitutiva. A fin de cuentas, la escritura siempre es su propio fantasma.

La lectura de Derrida pone de manifiesto que la axiomática de la metafísica de la subjetividad es la lógica que vertebrata tanto la adhesión de Heidegger al nazismo como los discursos democráticos que se oponen al racismo, al totalitarismo o al fascismo, especialmente entre aquellos que condenan la adhesión en nombre del espíritu. Estos discursos no llevan a cabo un análisis del nazismo y de su estrategia “diabólica”, “[...] la intención de tales condenas, travestidas con el manto de la

⁵⁰ Derrida (1989), p. 67.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁵² Dror Pimentel objeta que Derrida no apunte en absoluto hacia la distinción jerárquica entre espíritu “propio” e “impropio” que, a su juicio, sustenta el racismo de Heidegger y desde la que lleva a cabo una identificación implícita entre Rusia y América con la animalidad. La conclusión de este autor es que Derrida evita descubrir la estructura metafísica profunda que gobierna la discusión del espíritu a fin de eludir el estrecho vínculo entre el pensamiento heideggeriano con el nazismo. (2019), p. 267 y ss.

⁵³ Derrida (1989), p. 69.

indignación moral, es prohibir pensar tales fenómenos”.⁵⁴ La condena del nazismo, no es un pensamiento del nazismo, no explica sus condiciones de posibilidad, el motivo de su triunfo, ni da cuenta de sus conflictos internos, “[...] las fracciones y las facciones entre las cuales Heidegger se sitúa” (Derrida, 1993), ni de su estrategia en el empleo del “*Geist*” en relación con la ortodoxia biologizante propias del discurso nazi. Si “*Geist*” es, como estamos viendo, una palabra tan problemática se debe a que opera como un campo metaléptico de relaciones terminológicas donde las diferencias históricas y políticas entre nazismo y humanismo son interpretadas de forma ambigua dentro de la temporalidad y la historia. A este respecto Derrida nos recuerda en un fragmento muy citado hacia el final de *Del espíritu*, que:

El nazismo no ha surgido de la nada. Esto lo sabemos de sobra, pero conviene recordarlo. E incluso en el caso de que hubiera crecido como un champiñón en el silencio de un bosque europeo, habría crecido a la sombra de árboles frondosos, al abrigo de su silencio o de su indiferencia, pero en el mismo suelo. Pero no voy a hacer inventario ni a contar las especies de todos esos árboles que pueblan en Europa un inmenso bosque negro. Por razones esenciales su presentación desafía el espacio de un esquema. En su frondosa taxonomía llevarían nombres de religiones, de filosofías, de regímenes políticos, de estructuras económicas, de instituciones religiosas o académicas. En una palabra, de lo que se llama también confusamente la cultura o el mundo del espíritu.⁵⁵

Aquilatar el alcance de la responsabilidad de Heidegger en su adhesión al nazismo pone de manifiesto que esta no fue una mera contingencia, un desliz atribuible a cierto oportunismo coyuntural, como tampoco fue una irrupción arbitraria de la barbarie en el discurso ilustrado europeo, lo que sería incurrir más que en una ingenuidad, en una flagrante irresponsabilidad política en la medida en que fueron los valores del espíritu y su afirmación enfática, los que terminaron por revelar su doble ominoso.⁵⁶

Para terminar, conviene recordar que Derrida se acerca a textos reunidos bajo la rúbrica, “Heidegger”, por eso, más que hablar de la adhesión de Heidegger al nazismo cabría referirse a “la adherencia del del texto heideggeriano (escritos y actos) a la posibilidad y a la realidad de todos los nazismos”.⁵⁷ Su propósito siempre es desestabilizar las formaciones ideológicas desde dentro –cualquier formación ideológica–, antes que, desde la confrontación, el alegato de defensa o una inquisitorial depuración de responsabilidades, es decir si algo podemos concluir de su lectura es que “[...] la apertura de un cuestionamiento de los discursos más resistentes al nazismo, trabajan en el sentido de la mayor exigencia democrática. Muestran que discursos que se combaten políticamente lo hacen a partir de las mismas lógicas”.⁵⁸ Por tanto, lo que está en juego es la relación de la posibilidad del pensamiento tanto con la democracia, como con el nazismo, porque ¿es posible una democracia que rechaza toda forma de análisis optando en su lugar por la condena moral, que desvía la mirada ofendida hacia lo posible y deja intacta la actual fuente del problema?

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁵ Derrida (1989), p. 185.

⁵⁶ Cfr. Ferraris (2006), p. 117.

⁵⁷ Derrida (1989), p. 186.

⁵⁸ Goldschmit (2004), p. 77.

6. Conclusiones

Nuestro propósito ha sido acercarnos a la posibilidad de la ética en el contexto de un proyecto que se dirige contra todo esencialismo y, por tanto, rechaza necesariamente una definición del concepto “ética” como tal, partiendo de una lectura que no consiste meramente en el rastreo cronológico de las desviaciones terminológicas, rechazos y rehabilitaciones de la noción de *Geist*, sino en localizar la huella del fantasma que acosa a la filosofía, la metafísica que Heidegger trató de superar sin éxito. *Del espíritu* constituye un ejemplo clásico de lectura deconstructiva libre de prejuicios que procede localizando figuras de vacilación atenta a la emergencia del pensamiento de la responsabilidad, del compromiso y la promesa, situando el lugar de lo político como aporía e incredibilidad, en, y a través de, los textos de Heidegger. En definitiva, es en la «doble lectura» que la deconstrucción despliega, donde acontece una dimensión de alteridad a la que es posible atribuirle un significado ético.

Sobre el horizonte de un pensamiento de la responsabilidad y del lenguaje entendido como respuesta al otro a partir del *Zusage* heideggeriano, Derrida responde a la lecturas reduccionistas que condenan el pensamiento de Heidegger y su legado, y dirigen acusaciones de quasi-fascismo a su propia obra, para concluir que las adhesiones de Heidegger solo son consecuencia de una insuficiente deconstrucción del humanismo metafísico que ha dominado y domina, discursos, en apariencia, antagónicos, pero que permanecen suscritos a una misma lógica.

Y para concluir, nos deja una reflexión más que pertinente en estos días en los que la agenda ideológica propicia la proliferación de fundamentalismos cuyos discursos prescriben la condena unánime y proscriben cualquier forma de pensamiento, por resultar sospechoso de justificar o legitimar aquello que en nombre de un humanismo recalcitrante y acrítico, solo merece una condena enérgica, sin paliativos, sin análisis ulterior.

7. Referencias bibliográficas

- Baker, P. (1995): *Deconstruction and the Ethical Turn*, Florida, University Press of Florida.
- Beardsworth, R. (1996): *Derrida & the political*, Londres, Routledge.
- Bernasconi, R. (1987): “Deconstruction and the Possibility of Ethics”, en John Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press. pp. 122-39.
- Biset, E. (2012): *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim.
- Critchley, S. (1993): “The Question fo the Question: An Ethico-Political Response to a Note in Derrida’s *De l’esprit*” en: Wood, D. (ed.) *Of Derrida, Heidegger and Spirit*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 93-102.
- Critchley, S. (1998): “Desconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?” en: Mouffe, C. (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, Paidós, pp. 43-79.
- Critchley, S. (2014): *The Ethics of Deconstruction*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- Derrida, J. (1989): *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.

- David, P. (1992): "What does 'To Avoid' Mean? On Derrida's *De l'esprit*", *Heidegger Studies*, 8, pp. 15-27.
- Derrida, J. (1993): "Heidegger, el infierno de los filósofos", trad. parcial Carlos Torres, *Caronte Filosofía*, 2, Nº 3. Edición digital de *Derrida en castellano*.
- Derrida, J. (1994): "La democracia como promesa", Entrevista de Elena Fernández con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre, pp. 9-10. Edición digital de Derrida en castellano.
- Derrida, J. (1998): "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo" en Mouffe, C. (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, Paidós, pp. 151-169.
- Derrida, J. (2005): *Canallas*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2012): *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, J. (2013): *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra.
- Derrida, J. (2014a): *Posiciones*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.
- Derrida, J. (2014b): *Espectros de Marx*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2017a): *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Derrida, J. (2017b): *Psyché. Invenciones del otro*, trad. Mónica B. Cragolini et ál, Avellaneda, La Cebra.
- Derrida, J., (2017c): *Fuerza de ley*, trad. Patricio Peñalver; Adolfo Barberá, Madrid, Tecnos.
- Derrida, J., (2018): *Limited INC*, trad. Javier Pavez, Santiago, Pólvora Editorial.
- Dungey, N. (2001): "(Re)Turning Derrida to Heidegger: Being-With-Others as Primordial Politics", *Polity* 33, nº 3, pp. 455-77.
- Fariás, V. (1991): *Heidegger and Nazism*, trad. Paul Burrell et alles, Filadelfia, Temple University Press.
- Ferraris, M. (2006): *Introducción a Derrida*, trad. Luciano Padilla López, Avellaneda, Amorrortu.
- Gaston, Sean (2019): *Jacques Derrida and the Challenge of History*, Maryland, Rowman & Littlefield International.
- Goldschmit, M. (2004): *Jacques Derrida, una introducción*, trad. Emilio Bernini, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Habermas, J. (1993): *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Heidegger, M. (1987): *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (2015): *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2018): *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta.
- Kates, J. (2005): *Essential History*, Evanston, Northwestern University.
- Kearney, R. (ed.) (1984): *Dialogues with Contemporary Thinkers*, Manchester, Manchester University Press.
- Kearney, R. (1993): "Derrida's Ethical Re-Turn", en Gary Brent Madison (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 28-59.
- Kleinberg, E. (2017): *Hunting History*, Stanford, Stanford University Press.
- Madrid, R. (2008): "Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro 'porvenir' en Lévinas", *Sapientia*, 63, (223).
- McNeill, W. (1993): "Spirit's Living Hand", en Wood, D. (ed.) *Of Derrida, Heidegger and Spirit*, Illinois, Northwestern University Press, pp. 103-117.

- Kearney, R. (1993): "Derrida's Ethical Re-Turn" en Madison, G., (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press.
- Peretti de, C., Rodríguez Marciel, C. (eds.) (2021): *Derrida-Heidegger. Confluencias y divergencias*, Madrid, Dykinson.
- Pimentel, D. (2019): *Heidegger with Derrida*, trad. Nessa Olshansky-Ashtar, Suiza, Palgrave Macmillan.
- Rapaport, H. (1989): *Heidegger & Derrida*, Nebraska, University of Nebraska Press.
- Santiesteban, L.C. (2009): *Heidegger y la ética*, México, Universidad Autónoma de Chihuahua/Aldus.
- Sallis, J. (1993): "Flight of Spirit" en Wood, D. (ed.) *Of Derrida, Heidegger and Spirit*, Illinois, Northwestern University Press, pp. 118-132.