



La nación esencial

Breve introducción al problema del “nacional-filosofismo”*

The Essential Nation. Brief Introduction to the Problem of “National-Philosophism”

Iván Trujillo[†]

Investigador Fondecyt / Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso - Chile



Resumen

En esta brevísima introducción a la hipótesis derridiana del “nacional-filosofismo” procedemos, en primer lugar, a situarla en el hilo conductor que atraviesa, a lo largo del trabajo de Jacques Derrida, sus lecturas de Husserl, Hegel y Heidegger. Enseguida, la situamos en el marco del seminario “*Le fantôme de l’autre*” de mediados de los años 80 y que la inscribe en el gran seminario “*Nationalité et nationalisme philosophiques*”. Finalmente, reseñamos esta hipótesis a la luz de tres de sus rasgos: generalidad, ejemplaridad e invariancia.

Palabras clave: nacionalismo, cosmopolitismo, filosofía alemana, idioma.

* Recibido: 30 de agosto de 2020. Aceptado: 15 de octubre de 2020.

[†] Contacto: itrujillocorrea@gmail.com

Abstract

In this brief introduction to Derrida's hypothesis concerning what he calls "national-philosophism," I begin by taking as my guiding thread Derrida's engagement with Husserl, Hegel, and Heidegger. Then, I place the hypothesis of "national-philosophism" in the framework of his seminar "Le fantôme de l'autre" of the mid-80s, which is part of the larger seminar "Nationalité et nationalisme philosophiques". In conclusion, I examine this hypothesis in terms of three of its main characteristics: generality, exemplarity, and invariance.

Keywords: Nationalism, Cosmopolitanism, German Philosophy, Language.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

La hipótesis del nacional-filosofismo en el conjunto de la lectura derridiana de la filosofía alemana

La hipótesis del “nacional-filosofismo” formulada por el filósofo Jacques Derrida es enunciada en el seminario “Le fantôme de l’autre” (1984-1985). Con este seminario se inicia el gran seminario *Nationalité et nationalisme philosophiques* que recorre la segunda parte de la década de los 80. Leemos en los archivos de ese seminario:

Si hay, como lo pienso, una modernidad específica de lo que he llamado el nacional-filosofismo, y por cierto la secuencia alemana (de los siglos XVIII al XX) no es simplemente una secuencia entre otras, ella marca un acontecimiento incomparable que ha jugado un papel irremplazable en la constitución de la temática nacional filosófica. En esta medida es una invariante, es un ejemplo que no se puede hacer variar según la técnica fenomenológica de la variación eidética y que consiste en multiplicar los ejemplos para captar a través de ellos los rasgos invariantes de una esencia. Por el contrario, creo que toda la problemática del nacional-filosofismo moderna en el mundo se ha constituido alrededor de este acontecimiento enigmático al que quisiera intentar acercarme con ustedes y que pasa por esta cosa tan difícil de pensar que se llama Alemania y la filosofía alemana (Derrida 1984-1985, sesión 1, 2).

Como es sabido, y tomando en cuenta sólo la obra hasta ahora publicada, Derrida ha dedicado importantes trabajos a la filosofía alemana: a Heidegger, de modo harto frecuente; a Husserl sobre todo en un inicio; a Hegel en un periodo, digamos, intermedio, y sobre todo como ejemplaridad filosófica; a Kant, también en un cierto periodo intermedio y se podría decir que en menor medida; a Nietzsche, esporádicamente y sobre todo de modo más bien referencial. Lo que es menos sabido, me parece, es en qué medida los trabajos sobre estos autores, y en especial, de los tres primeros, confluyen en la temática nacional filosófica y en particular en el problema del nacional-filosofismo. Hay que tener presente que bajo las expresiones “filosofía alemana” y lo que “se llama Alemania” (no se habla de “filósofos alemanes” y de “Alemania” a secas), no dejan de inscribirse además quienes pertenecen a otras naciones u otros pueblos y que mantienen

un cierto tipo de relación con eso. Que Derrida diga que con dicha secuencia se ha constituido “toda la problemática del nacional-filosofismo moderno en el mundo” nos indica desde ya el mayor alcance de este asunto.

Es primero con Husserl, con el Husserl de “La crisis de la humanidad europea” de 1935, que en su Memoria de 1953-1954 Derrida observa a la fenomenología husserliana concebir la filosofía, *la pureza neutral de su esencia*, como histórico-fáctica, poniendo con ello en juego, *en movimiento y bajo amenaza*, la universalidad misma de la filosofía. Se hablará allí de “esencias a priori y sintéticamente ligadas a la existencia” (cf. Derrida 1990). *En movimiento*, porque no es primera vez que la filosofía se da un origen en Grecia, en un pueblo o una nación determinada, proyectando desde ahí su universalidad histórica (por ejemplo, Hegel). *Bajo amenaza*, porque la fenomenología se concibe *de derecho* como una ciencia neutral, ajena al historicismo (por ejemplo, al modo hegeliano), y como dice el pasaje del seminario que he citado al comienzo, su relación con lo empírico no puede darse sino a partir de un ejemplo que se puede hacer variar imaginativamente hasta captar los rasgos invariantes de una esencia. El método fenomenológico así lo exige. Según esto, los rasgos que permiten el surgimiento histórico de la filosofía, y que Husserl localiza en Grecia, bien podía haberlos encontrado también en Asia o en África, por no decir, en todo rigor, en ninguna parte. Pero al hacer comenzar fenomenológicamente la filosofía en Grecia, en un pueblo o una nación determinada, el joven Derrida discierne en Husserl la posibilidad de pensar en una invariancia, en una esencia que no se puede hacer variar. Se trataría de una *ejemplaridad* que, contra su método, no deja de *depender* de una base empírica, fáctica (el pueblo griego y nada más que él). Es el problema, entonces, de la *contaminación de la esencia*, o de la universalidad como *necesariamente* finita, necesidad que vuelve enigmático el estatuto de la universalidad misma (que se supone, además, en derecho, que no depende de nada empírico o fáctico). Y es también, por lo mismo, el problema de la inscripción o de la historicidad de la universalidad en virtud de la cual no se puede saber bien, teleológicamente, retrospectivamente, en qué consiste la finitud de la que depende la universalidad. Lo que Husserl da a entender como finito *porque infinito* (lo finito visto prescriptivamente desde lo infinito, desde su fin). Ahora bien, si a la vez lo infinito *es finito*, entonces, y esto es lo que da a pensar el joven Derrida, se abre así una interrogante sobre lo universal precisamente en cuanto *debe* suponer que

ha tenido un origen histórico determinado, en cuanto es posible que no sea *originariamente evidente* que ha surgido él mismo desde allí y en la dirección que se ha desplegado. Es decir, la relación con su origen se revela, al parecer, tan apodíctica como invenciblemente hipotética, o ficcional.

Pero la relación entre la universalidad y la finitud también se estudia en Hegel. A comienzos de los años setenta Derrida dedica un extraño libro (hecho a dos columnas) a Hegel y la familia: *Glas* (Derrida 1974). El problema general de ese libro se deja resumir en el siguiente pasaje: “¿Cómo el idioma de una generación familiar puede pensarse, es decir, negarse erigiéndose en la universalidad de tipo especulativo?” (Derrida 1974 17). Antes, con Husserl, la universalidad filosófica aparecía supeditada a un pueblo determinado y con exclusión de cualquier otro, el pueblo griego, ahora, con Hegel, se trata del problema de una universalidad filosófica saliendo de la familia, de la familia de Hegel y de la familia en Hegel. Es el problema de la relación entre lo universal y lo idiomático, lo absolutamente singular. Señalo, de paso que, a partir de 1975, esta vez en relación con Freud y en textos que fueron a parar en el libro *La carte postale* (Derrida 1980), se aborda el problema de la universalización, de la mundialización, de la institución psicoanalítica a través de la biografía de Freud, de las relaciones familiares al interior de la familia de Freud, de la herencia familiar y de su legado institucional en Francia (vía Marie Bonaparte y Jacques Lacan). Paralelamente, el año 1976 es publicado el texto “Fueros”, como prefacio al libro de los psicoanalistas Nicolas Abraham y Maria Torok *Le verbier de l’homme aux loups*, en donde se trabaja el problema de la incorporación y del fantasma del otro. Pues bien, el seminario “El fantasma del otro” (de 1984-1985), cuya hipótesis central es la del nacional-filosofismo, continúa esta reflexión sobre la relación entre lo idiomático y lo universal, esta vez decisivamente entre lo que “se llama” Alemania, la filosofía alemana, y lo Universal. La figura central de este seminario es el filósofo Martin Heidegger.

En el marco del seminario “Le fantôme de l’autre”: lo nacional como universalidad filosófica: generalidad, ejemplaridad e invariancia.

El seminario “*Le fantôme de l’autre*” está compuesto de dos partes, con dos registros discursivos distintos. De un lado, procede a una especie de scanner de varios autores (que señalaré enseguida). De otro lado, un estudio detenido sobre Heidegger a lo largo de cuatro partes que giran en torno a la palabra alemana *Geschlecht* y que tiene varias acepciones: sexo, humanidad, raza, nación, generación, etc. El conjunto de estos *Geschlecht* terminó de ser publicado recientemente con *Geschlecht III* (Cf. Derrida 1990, 1994, 2018). Lo más desconocido sigue siendo la primera parte, en gran medida inédita, aun cuando Derrida dio a conocer algo de ella en 1985 en una conferencia en Montevideo, recogida como primer texto en un libro llamado *Diseminario* (1987).

a) *Lo nacional presentándose filosóficamente como universal*

Bajo la hipótesis del “nacional-filosofismo Jacques Derrida nos ofrece la posibilidad de entender lo nacional, la nacionalidad y el nacionalismo como un fenómeno paradójico, a saber, tanto más cosmopolita, universalista, cuanto más afincado en una lengua, en un idioma. Sería este un fenómeno eminentemente filosófico. Y, por lo mismo, podría ser vivido en principio como un escándalo. Es que la filosofía, no obstante escribirse en un idioma, suele pretender “atravesar su idioma con vistas a una especie de lengua universal y transparente” (cf. Derrida 1992 387). Ella considera la lengua natural como accidente empírico y no como una experiencia ligada al ejercicio de un pensamiento. Sin embargo, y esto podría ser también algo así como una oportunidad, se podría decir que hablar del idioma en filosofía no implica hablar de algo necesariamente cerrado, pues se tiene la experiencia de que los idiomas filosóficos se traducen y se dejan atravesar. Pero en el nacional-filosofismo del que habla Derrida lo idiomático de la filosofía no se deja reducir, o atravesar fácilmente.

Que la relación con el idioma, con lo más propio, pueda significar la posibilidad de un universalismo, de un cosmopolitismo, y por ello también la posibilidad del cumplimiento del deseo filosófico de una lengua universal y transparente, eso implica que

el idioma, o la lengua, no sean considerados ya como un accidente empírico que la filosofía pueda simplemente atravesar. En este sentido, la hipótesis del nacional-filosofismo nos muestra que los mismos filósofos que hacen de su idioma algo universal y cosmopolita, pueden también, sobre la base del privilegio de *su* idioma, dar a pensar que es atravesando exclusivamente *su* idioma que la filosofía puede alcanzar la universalidad y la transparencia, no obstante seguir considerando la lengua natural como accidente empírico y como una experiencia no ligada al ejercicio del pensamiento. Para entender esta aparente contradicción, hay que comenzar por aclarar, es como procede Derrida, en qué consiste el problema de un idioma nacional en filosofía.

Se trata, por supuesto, de la relación que la filosofía tiene con un idioma determinado, con una lengua empírica determinada, pero aquí, tal y como es elaborada esa relación, *desde* la filosofía. Entonces, no tratándose ya de la pura lengua natural, empírica, o vulgar, sino del idioma elaborado, incluso, ideado por la filosofía, es el problema del idioma filosófico, y de *un idioma filosófico que tiende a imponerse como idioma nacional*. Se comienza así a entender la aparente contradicción que acabamos de advertir. La filosofía, con una mano, por así decirlo, puede obliterar la lengua empírica, natural, o vulgar (en sentido neutro) para acceder a la universalidad. Pero, al mismo tiempo, con otra mano, elabora desde sí misma esa relación e impone su idioma filosófico a la nación.

Desde entonces, hablar del idioma en filosofía es hacer referencia a *una nación que habla filosóficamente*. Pero no se trata de una filosofía de lo nacional en el sentido de que una filosofía tiene por objeto la nación o hace de la nación su tema. Asimismo, tampoco se trata de que lo nacional intervenga el esencialismo o el universalismo propio de la filosofía, logrando transformarla a su causa nacional (que es un tipo de análisis recurrente). Si bajo la hipótesis del nacional-filosofismo todavía se trata de una filosofía de lo nacional (lo que Derrida no deja de poner en duda), entonces el nacional-filosofismo debe ser entendido en un sentido *esencial*: lo nacional se presenta *como una filosofía* a través de la cual, *a priori*, tiene la pretensión de un cierto universalismo esencialista. Esto tiene un doble alcance. General y ejemplar.

b) *Generalidad, ejemplaridad e invariancia: la esencialización de la germanidad*

En general, y en contra de una determinación fáctica o empírica de la identidad nacional, leemos en el texto recogido en el *Diseminario* que “[l]a auto-posición, la auto-identificación nacional tiene siempre la forma de una filosofía que [no] por ser mejor representada por tal o cual nación, deja de ser una relación a la universalidad de lo filosófico” (Derrida 1987 34). Resulta por ello un nacionalismo universalista o universalizable. Esta filosofía no tiene necesariamente la forma de un corpus disciplinario, cerrado, sino que puede ser *una filosofía espontánea* a través de la cual habla una nación, incluyendo la filosofía como disciplina: “un discurso universal potencia, ‘encarnado’, ‘representado’, localizado por una nación particular” (Derrida 1987 34). Pero lo que Derrida quiere marcar no es sólo que el concepto y la palabra nación son filosóficos, sino que sobre todo se trata de una cierta *ejemplaridad*, la de “una estructura de la conciencia, del sentimiento y de la reivindicación nacional que hace que una nación se plantee no sólo como portadora de una filosofía, sino de una filosofía ejemplar, es decir a la vez particular y potencialmente universal...” (Derrida 1987 34). Se trata entonces, por este rasgo, de un nacionalismo universalista o *universalizable* sobre la base de una *marca* nacional-filosófica *invariante*. Todo esto, digámoslo de paso, debiera prevenimos de dos cosas: 1. De querer identificar nacionalismo con particularismo y con discurso típicamente nacionalista; 2. De querer separar el nacionalismo de la historia de la filosofía que hemos aprendido.

Haciendo de los *Discursos a la nación alemana* (1808) de Fichte su primera referencia, Derrida observará que se trata de un tipo de discurso que quiere ser *a la vez* nacionalista, patriótico y cosmopolita (rasgos en principio contradictorios), con lo cual se “Esencializa la germanidad hasta hacer de ella una entidad portadora de lo universal y de lo filosófico como tal” (Derrida 1984-1985 sesión 1, 8).¹ Y se trata de una esencialización hasta el punto en que la pertenencia a la nación alemana puede no depender ni del nacimiento, ni de la ciudadanía, ni de la geografía, ni de la raza, sino sólo de cierta relación idiomática con la lengua. La palabra alemana *Geschlecht* (*Unsern Geschlecht*), que

¹ Vale la pena revisar el análisis de Étienne Balibar de los discursos de Fichte bajo el título “Fichte et la frontière intérieur”(en: Balibar 1997). Ver también Balibar (2016).

pretende no ser ya la apelación a un racismo biológico, juega un rol esencial (esto se ve de Fichte a Heidegger en la sexta sesión del seminario). Lo que está en juego entonces es un nacionalismo universalista y cosmopolita. Afincada en una reflexión *idiomática* sobre la lengua, que no se confunde con la lengua empírica o al uso, se trata de una especie de *universalidad idiomática* de la filosofía de una nación como una ejemplaridad filosófica, a saber, la filosofía alemana, o más exactamente, la “secuencia del nacional-filosofismo alemán” de los siglos XVIII al XX.

Que esta filosofía ejemplar sea la filosofía alemana, no significa que la problemática del nacional-filosofismo moderno en el mundo se restrinja a lo que se llama Alemania, o a lo alemán (los autores analizados son los siguientes: Fichte, Marx, Grün, Kant, Adorno, Adonis, Arendt, Wittgenstein, Tocqueville, Michelet, Quinet). La *invariante* que es, según Derrida, la secuencia del nacional-filosofismo alemán, no es contradictoria con el hecho de que haya, además, una “secuencia germano-americana” (Adorno, Arendt, Cohen), e incluso una secuencia “germano-franco-americana” (Tocqueville). Estas dos últimas secuencias son tratadas en relación con la primera para no correr el riesgo de perder de vista sus alcances políticos, o geo-filosófico-políticos, por lo menos (así por ejemplo la alusión al papel singular y revelador de los EEUU que Derrida indica en varios lugares). Uno de esos alcances está relacionado, a mi parecer, con otra gran hipótesis dentro del gran seminario *Nationalité et nationalisme philosophiques*, la hipótesis de la “psique judeo-alemana”, que se vuelve muy explícita a partir del seminario *Kant, el judío, el alemán*. Lo que me interesa de esta hipótesis es que ella tiene relación con lo que Derrida llama “la desmesura esencial de esta cosa, que se llama el antisemitismo”, vale decir esa lógica cuya forma, explica Derrida, “consiste en de-formarse en de-limitarse sin cesar para poder celebrar contratos con todo lo que se le opone” (Derrida 1989 255). Y está relacionada en este mismo artículo con el escrito del filósofo judeo-alemán Hermann Cohen publicado en 1915: *Deutschtum und Judentum*. Es este un escrito dirigido a los norteamericanos para que no entren en la guerra contra los alemanes, para que judeo-protestantes que son los norteamericanos no luchen contra sus hermanos judeo-protestantes que son los alemanes. Cohen, observa Derrida, hace esto sabiendo que la sociedad alemana practica un antisemitismo oficial y que en su propia institución universitaria los estudiantes judíos sufren exclusiones. Martha Cohen, su esposa, morirá años más tarde en el campo de concentración de Theresienstadt.

Conclusión

La hipótesis del nacional-filosofismo no concierne a una determinación empírica o fáctica de lo nacional. Y si concierne a lo que en general es *lo nacional como universalidad filosófica*, entonces concierne sobre todo a una nación que porta una filosofía ejemplar, a la vez particular y potencialmente universal, en la forma paradójica de una especie de universalidad idiomática. Ahora bien, que la relación con el idioma mismo pueda significar la posibilidad de un universalismo, de un cosmopolitismo, y por ello también la posibilidad del cumplimiento del deseo filosófico de una lengua universal y transparente, eso implica que lo idiomático en dicha ejemplaridad filosófica no sea considerado ya simplemente como un accidente empírico que la filosofía pueda simplemente atravesar (o utilizar como un vehículo). El idioma filosófico alemán, así entendido, es irreductible. Y a tal punto irreductible que no se identifica pura y simplemente con la lengua alemana que todos los días hablan los alemanes. Y puede ser hablado por no nacionales. Un nacionalismo universalista y cosmopolita, lo reitero, es lo que está en juego en esta idiomática. Luego, también, una relación con el otro. La invariante que es la secuencia del nacional-filosofismo alemán, no se restringe así, lo hemos dicho, ni a lo que se llama Alemania o lo alemán, resiste a todas sus variaciones como “secuencia germano-americana”, e incluso como una secuencia “germano-franco-americana”.

Generalidad, ejemplaridad e invariancia. Podríamos quedar sorprendidos ante el hecho de que la formulación de tan radical *problema del idioma en filosofía, la universalidad como lo idiomático*, tenga lugar aquí sobre la base de una cierta utilización del léxico del discurso fenomenológico. Pero ni el léxico ni la problemática de *una universalidad inscrita* son para Derrida simplemente extrañas a la fenomenología. El problema de lo idiomático de la filosofía se ha abierto paso al menos en momentos decisivos de la lectura derridiana de Hegel, de Heidegger y de Husserl mismo, como he señalado. Que este problema pueda ser en general el problema de una contaminación que, como una especie de pandemia, se propaga sin origen ni fin, es lo que hay que destacar. En este sentido, el problema de la relación entre *inscripción y contaminación* debiera decirnos algo sobre el por-venir de la inscripción o el por-venir de la razón, por ejemplo como una historia de la razón y de su enfermedad tal y como es por Husserl en la

Conferencia de Viena en 1935 bajo el título: “La crisis de la humanidad europea”, o como la historia de la autodestrucción de sus mecanismos de defensa que la abren incondicionalmente hacia lo otro, tal y como es contada por Derrida en su libro *Voyous*.

Referencias

- Balibar, Étienne *La crainte des masses*. París, Galilée, 2010.
- Balibar, Étienne. *Des universels*. París, Galilée, 2016.
- Derrida, Jacques. *Heidegger et la question*. París, Flammarion, 1990.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. París, Galilée, 1994.
- Derrida, Jacques. *Geschlecht III: Sexe, race, nation, humanité*. Seuil, París, 2028.
- Derrida, Jacques. *Interpretation at war. Kant, Le Juif, L'allemand*, en *Phénoménologie et politique*. Ousia,
- Derrida, Jacques. 1989. Tr. *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*. Madrid, Trotta, 2004.
- Derrida, Jacques. *Voyous*. París, Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension*. París, Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París, PUF, 1990.
- Derrida, Jacques. *El nacional-filosofismo*, en *Diseminario*. Montevideo, XYZ, 1987.
- Derrida, Jacques. *Séminaire Nationalité et nationalisme philosophiques I : «Le fantôme de l'autre (1984-1985)»*. *Archivo Derrida*, Irvine, California.
- Derrida, Jacques. *La carte postale*. París, Flammarion, 1980.
- Derrida, Jacques. “Fors”, en Nicolas Abraham y Marie Torok *Le verbière de l'homme aux loups*. París, Flammarion, 1976.
- Derrida, Jacques. *Glas*. París, Galilée, 1974.