

PARA UNA DECONSTRUCCIÓN DEL IDIOMA Y DEL NACIONALISMO FILOSÓFICO

DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ
Universidad de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo quiere poner de relieve el pensamiento del otro como núcleo fundamental de la propuesta filosófica de la deconstrucción a partir de los conceptos de lengua, idioma y nacionalismo filosófico.

Habitualmente presentamos a Jacques Derrida como un filósofo argelino-francés. Así aparece, sin ir más lejos, en múltiples introducciones a su pensamiento y a su figura. Otras veces se utiliza la expresión “filósofo francés de origen argelino” (es el caso de la archiconocida Wikipedia en español). Si consultamos la Wikipedia francesa, dirá directamente “es un filósofo francés, nacido en El Biar”. Lo cierto es que Derrida nace en El Biar en 1930, es decir, en la Argelia ocupada por Francia y, por lo tanto, bajo su dominio soberano. De esta manera podríamos afirmar que es un filósofo francés, aunque no lo sea del todo, tanto como afirmar que es un filósofo argelino, aunque tampoco lo sea del todo. Precisamente en ese “no del todo”, en esa negación que niega la totalidad, se asentará la propuesta de la deconstrucción del lenguaje y la filosofía que su obra comporta.

El propio Derrida se ha pensado siempre a sí mismo como otro. Africano para los europeos y europeo para los africanos. Francés para todo el mundo intelectual, pero no del todo francés para la intelectualidad francesa de la segunda mitad del siglo XX. Judío sefardí para las escrituras no religiosas occidentales, que entienden su constante reflexión sobre la influencia filosófica de las culturas abrahámicas (cristianismo, judaísmo e islam) como un posicionamiento filosófico, pero nada judío y

nada religioso para las escrituras religiosas, especialmente aquellas centradas en los textos talmúdicos. En este contexto, este trabajo pretende responder a dos preguntas particulares. La primera cuestiona cómo influye la cuestión nacional en el desarrollo de una filosofía, y de la filosofía en sí misma: ¿existen los nacionalismos filosóficos o, por el contrario, la filosofía sería justamente aquello que pasaría por encima de los nacionalismos en nombre de lo universal? En este sentido, y en segundo lugar, este trabajo pretende responder también a otra pregunta, otra pregunta que impone la cuestión de los nacionalismos filosóficos, a saber: ¿el fenómeno nacional es separable del fenómeno lingüístico? ¿Qué es un idioma? Jacques Derrida hablaba varias lenguas, escribía varias lenguas y traducía de varias lenguas (cabe recordar que no solo ha reflexionado vastamente sobre la teoría de la traducción, sino que también fue galardonado como traductor), sin embargo, afirmaba en su célebre *El monolingüismo del otro*: “no tengo más que una lengua, no es la mía” (Derrida, 1997, 36).

2. NACIONALIDAD Y NACIONALISMO FILOSÓFICO

El recorrido docente de Derrida nos ha dejado un legado de más de cuarenta años de seminarios y conferencias que reflejan con nitidez el camino de su pensamiento. Si nos detenemos solamente en los seminarios impartidos en París, podemos dividirlo en tres ilustres escenarios. Desde finales de los años 50 hasta el año 1964, tenemos los seminarios impartidos en La Sorbona. Desde 1964 hasta 1984 encontramos los seminarios impartidos en la, no menos ilustre, École Normale Supérieure de Paris. Y, desde 1984 hasta su fallecimiento en 2004, Derrida impartió sus seminarios en la también célebre École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Dentro de este último periodo, durante los años 1984-1988, Derrida imparte un seminario titulado “Nacionalidad y nacionalismos filosóficos”. Bajo este título se agrupan cuatro seminarios distintos, a razón de uno por curso académico: *Le Fantôme de l'autre* (1984-1985); *Littérature et philosophie comparées : Mythos, logos, topos* (1985-1986); *Théologie - Politique* (1986-1987); *Kant, le Juif, l'Allemand* (1987-1988).

A pesar de que el agrupamiento de seminarios “Nacionalidad y nacionalismo filosófico” permanece inédito en su conjunto, y solamente se puede consultar en los archivos que conservan la obra de filósofo tanto en Francia como en los EEUU, algunas partes han sido publicadas de manera independiente. Por ejemplo, el texto *Kant, le Juif, l'Allemand* que podemos encontrar en el volumen II de *Psyché. Invention de l'autre* (Derrida, 2003) publicado en el año 2003. En español contamos con una traducción de Patricio Peñalver desde el año 2004 en el libro *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán* (Derrida, 2004). Con todo, aun pudiendo rastrear aquí y allá algunas de las reflexiones que Derrida lleva a cabo a lo largo de los cuatro años del referido seminario, por el momento nos interesará el inicio de este, que fue publicado en Uruguay en el libro colectivo *Diseminario. La desconstrucción. Otro descubrimiento de América* (Lisa Block de Behar, 1987). Para este volumen, Derrida entrega dos textos. El primero lleva por título “Nacionalidad y nacionalismo filosófico”, texto que supone la reproducción del inicio del seminario que impartía en París. En ese pequeño texto, apenas veinte páginas, Derrida confiesa que su preocupación no es, al menos no en primer lugar, dar una respuesta histórico-política a lo que significa “nación”, sino que, dice: “Mi mayor preocupación, aquí, se dirigirá más bien hacia las aporías de la traducción filosófica de los idiomas filosóficos” (Derrida, 1987, 27).

3. ESCÁNDALO Y SUERTE

Derrida considera que la existencia de idiomas filosóficos es un hecho, al menos, experiencial. Por lo tanto, el hecho es que tenemos esa experiencia, y ésta no podría dejar de sorprendernos, al menos en cuanto personas que trabajamos (en) la filosofía, que hacemos filosofía y que pensamos en términos filosóficos. Para Derrida, esta sorpresa se divide en dos partes irrenunciables pero contradictorias, a saber: el escándalo y la suerte. Según él, el escándalo consiste en lo siguiente:

Un escándalo, es decir aquello que hace tropezar, que hace caer a la filosofía, lo que la detiene en el camino y quien dice ser filósofo considera que la filosofía es esencialmente universal y cosmopolita, que la diferencia nacional, social idiomática, en general, no debe ocurrirle sino como un accidente

provisorio, superable e inesencial. La filosofía no debe sufrir la diferencia del idioma, no debe soportarla ni tiene porqué sufrirla. Toda afirmación del idioma o de la irreductibilidad del idioma sería entonces una agresión o una profanación con respecto a lo filosófico como tal. (Derrida, 1987, 27-28)

Por lo tanto, lo filosófico “como tal” representaría a la idea heredada de lo filosófico, esto es, aquel pensamiento y escritura del pensamiento que habla desde la universalidad del concepto, que se quiere a sí mismo cosmopolita y se pretende esencial. En este sentido tradicional de lo filosófico, una lengua particular podría hacer tropezar, primero, y caer, consecuentemente, después, aquella universalidad. El medido ritmo de las frases que Derrida emplea muestra la lengua particular, y la idiomática en general, como una piedra en el camino de la filosofía tradicional. En este sentido, las diferencias y distancias que pueden aparecer en el seno de la filosofía debido a la lengua particular en la que esta se exprese no deben ser más que meros accidentes. Emplea el verbo “sufrir”, pues la filosofía sufriría con estos accidentes lingüísticos, sufriría a cada paso accidentes lingüísticos que minarían su esencialidad y supondrían — continúa la metáfora Derrida — una “agresión” o una “profanación”. Debemos reparar también en la concatenación de estos dos sustantivos que, si bien pueden (a)parecer como sinónimos, existe en ellos una graduación espiritual, por así decirlo, pues la profanación es una agresión hacia la espiritualidad. En este contexto, pues, la lengua particular representaría metafóricamente a una piedra arrojada a los cristales de una vidriera sagrada, contra la catedral de la filosofía occidental. Pero, en todo caso, como cada uno de esos elementos se definirían en tanto que secundarios y accesorios, entonces no lograrían interrumpir la idea esencial que la filosofía trata de pensar. En este sentido, también la existencia de los idiomas filosóficos es, a su vez, una suerte:

Un escándalo pero también una suerte en la medida que la posibilidad misma para una —para la filosofía de decirse, de discutirse, de pasar, de prescindir, de ir de una a la otra— es pasar por los idiomas, de transportar el idioma y transportarse, de traducirse a través o más bien en el cuerpo de los idiomas que no son clausuras o más bien en el cuerpo de los idiomas que no son encierros en sí mismos sino alocuciones, pasajes al otro. (Derrida, 1987, 28)

Todavía, pues, instalados en esta idea heredada de la filosofía “como tal”, el hecho experiencial que afirma la existencia de múltiples idiomas filosóficos es una suerte para la filosofía, pues a través de esa multiplicidad, en la medida en que lo esencial de la idea filosófica resiste el paso de un idioma a otro, de una lengua a otra, en la medida en que la traducción existe y la filosofía resiste a la traducción, entonces es la filosofía la que existe como tal. Sin hacer una referencia explícita, Derrida está empleando una reflexión que había desarrollado años atrás acerca de la relación entre filosofía y traducción. Para él, la filosofía occidental se levantó sobre la posibilidad misma de la traducción y, por eso, ella misma es un proyecto de traducción: “La operación filosófica, si tiene originalidad y especificidad, se define como proyecto de traducción, como fijación de cierto concepto de traducción y proyecto de traducción” (Derrida, 1982, 159). Lo que él denomina la “tesis de la traducibilidad” en el texto *L'oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traductions*, publicado en 1982, pocos años antes de su intervención en Uruguay, consiste en que el concepto de filosofía tradicional solo es posible si la traducción es posible. Dicho de otra manera, el sentido o significado está fuera o más allá del significante, aquel trasciende a este, constituyéndose así en su verdad, y posibilitando entonces la traducción como traslado semántico de significantes, de una lengua a otra lengua, sin ningún tipo de alteración esencial del significado o verdad. Según este concepto heredado de traducción, pues, lo que cambian son los significantes, pero no los significados. Es en este sentido en el que, afirma Derrida, la filosofía es posible si y solo si la traducción es posible. Por este motivo, las lenguas particulares pueden suponer y suponen un obstáculo para la filosofía. Sin embargo, como la historia del pensamiento occidental las ha caracterizado de secundarias e inesenciales, la filosofía como proyecto de traducción universal siempre lograría abrirse paso hacia el sentido trascendente a cada lengua. Sin embargo, según esta argumentación o esquema, ¿cómo sería posible un nacionalismo filosófico? Desde esta posición crítica con la filosofía tradicional entendida como proyecto de traducción universal es desde donde el análisis de Derrida empezará a trabajar los complejos territorios de los nacionalismos filosóficos.

4. EL IDIOMA

La cuestión abisal que se abre casi al principio del seminario es la siguiente: “¿qué es un idioma?” (Derrida, 1987, 28). Hay que añadir inmediatamente una diferenciación fundamental, a saber, la que existe entre lengua e idioma. Cuando Derrida utiliza la palabra idioma no lo hace como sinónimo de lengua ni de lenguaje, sino en nombre de algo más extenso e irreductible. El idioma significará propiedad:

Diré solamente de la palabra idioma, que acabo de adelantar muy rápidamente, que por ahora no la restrinjo a su circunspección lingüística, discursiva, aunque, como Uds. saben, el uso la repliega, en general, hacia ese límite, el idioma como idioma de lenguaje. Por ahora, y teniendo la vista fija por privilegio hacia esta determinación de lenguaje que no es todo el idioma pero que no es una determinación entre otras, entenderé idioma en un sentido mucho más indeterminado, el de propiedad, de característica propia, de rasgo singular, en principio inimitable e inapropiable. El *idion* es lo propio. (Derrida, 1987, 28)

Este será uno de los motivos por los cuales el fenómeno de los nacionalismos filosóficos no se reduce a fenómenos lingüísticos. La filosofía está ligada a un idioma, antes que a una lengua. Y en lo propio del *idion*, en el propio idioma y en lo propio del idioma es donde reside lo intraducible. La idiomatidad, más allá de la lengua y del lenguaje, conserva un rasgo irreductible que no se deja diluir en ningún discurso universal. Este es el elemento que daría alas y combustible a los nacionalismos filosóficos. No el hecho de que toda nación parte de, y comparte, una idea filosófica, ni siquiera que la palabra “nación” es ya un concepto filosófico, sino que una nación, cualquier nación, toda nación que se entienda a sí misma como tal se define a sí misma a partir de una idiomatidad irreductible desde la que pretende conjugar lo particular con lo universal. Esto es, no simplemente que toda nación conlleva una filosofía, sino que se presenta como la filosofía ejemplar, justamente en la medida en que conjuga lo irreductible con lo universal. Justamente por eso Derrida centrará su interés, el interés concreto de su seminario, en cómo se relaciona el hecho de la diferencia idiomática, de las diferentes diferencias idiomáticas, con los nacionalismos filosóficos, buscando a un tiempo lo que separa y unifica los diferentes nacionalismos filosóficos.

Esto es lo que “preocupa” a Derrida entre el 1984 y el 1988, y menciona varias veces dicha preocupación: “si digo que mi más propia preocupación, la más propia en este seminario, es la diferencia idiomática en filosofía, no es sin embargo, completamente, accesoriamente o por distracción que elijo por título *nacionalidad y nacionalismo filosófico*” (Derrida, 1987, 28). Por lo tanto, la preocupación de Derrida liga la cuestión del idioma y de la nacionalidad —¿qué sería un idioma nacional en filosofía? ¿Existiría alguna vez un idioma nacional y, con este, una nacionalidad filosófica? — así como la une también a la cuestión de la traducción en filosofía como posibilidad recíproca de la una para con la otra: “Cuando digo que mi primera preocupación, al menos en este seminario, es inicialmente, la del idioma o la de la traductibilidad filosófica, y en seguida después, el vínculo de este idioma a un rasgo nacional...” (Derrida, 1987, 29). Para Derrida, la cuestión de los nacionalismos filosóficos ha sin duda estado presente, aunque de muy diversos modos, en todos los filósofos porque, en su opinión, no es una cuestión entre otras. El primer motivo es manifiesto y está ante nosotros: “en primer lugar, por esta razón obvia, que la pregunta se perfila en una lengua, en un idioma, y con ciertos rasgos de tal idioma nacional” (Derrida, 1987, 29). Toda pregunta acerca de la posibilidad de una lengua nacional, de un nacionalismo filosófico, y de la lengua en general, se formula siempre y de antemano desde una lengua particular. Este hecho irrefutable lo recuerda también Derrida, a propósito de la relación entre la lengua y la traducción, en un texto titulado *Torres de Babel*: “No se debería pasar por alto nunca la cuestión de la lengua en la que se plantea la cuestión de la lengua y se traduce un discurso sobre la traducción” (Derrida, 2017, 218).

Hoy parece que estamos en una fase muy desarrollada de este proceso que despierta la preocupación de la filosofía, y en concreto la (pre)ocupación de Derrida:

Hoy estamos en una fase que creo enteramente aguda y paradójica en la historia de este problema. Paradójica, porque nunca tanto como hoy, lo llamamos con una palabra confusa y problemática, la comunicación entre los territorios, las instituciones, los grupos, las escuelas, los idiomas nacionales, ha sido aparente, cuantitativa, técnica y estadísticamente más manifiesta, más intensa o importante. La evaluación estadística pasa aquí por la

cantidad de coloquios, traducciones, intercambios de docentes e investigadores, instrumentos de almacenamiento y archivo, etc... Ahora bien, al mismo tiempo, los efectos de opacidad, los límites nacionales, incluso las reivindicaciones nacionalistas no han sido, me parece, nunca tan marcados como hoy. (Derrida, 1987, 29-30)

Con todo, la paradoja persiste en el hecho de que el *idion* eliminaría la posibilidad de la traducción completa, plena, una, que es aquella idea de traducción sobre la que se asienta cierta filosofía occidental entendida en términos de universalidad. La idiomática permanecería irreductible, completamente otra, es la figura misma del otro. Es el fracaso de la operación filosófica occidental y de la filosofía misma. Sin embargo, en el reverso de la misma paradoja, si eliminamos lo idiomático, lo singular e irrepetible, aquello que aparece como inapropiable e intraducible, entonces ya no habría nada que traducir, sería tanto como eliminar la figura del otro o la alteridad misma, a todos los otros y a todas las otras. Nos perderíamos en una universalización totalizante. Perderíamos incluso lo propio de uno mismo, lo propio del sí mismo, en definitiva y propiamente, nos perderíamos a nosotros mismos, a ese otro que somos nosotros mismos.

Derrida señala que, en realidad, a medida que la comunicación y los intercambios se intensifican, aparece o se inflama cierta llama nacionalista. Se trata de un proceso de construcción de la identidad que se pronunciaría a medida que se expone. Lo que Derrida denomina —a estas alturas del texto, es decir, todavía en el inicio de su seminario— “las identidades supuestamente nacionales” (Derrida, 1987, 30) sufrirían un proceso de enardecimiento precisamente allí donde estas se nutren con el intercambio, con la contaminación y con los injertos de todo tipo que supone toda comunicación e interacción. Es decir, la paradoja nacionalista aparece y se disuelve —son el mismo proceso— cuanto más se trabaja en red, comunitariamente; cuanto más se comparte y se contrasta y se hace del pensamiento algo común o comunitario; cuanto más cosmopolita es la investigación, cuantas menos fronteras bloqueen sus investigaciones, cuanto más se confronta, se compara y se verifica el pensamiento, el argumento o el resultado de una investigación; en suma, cuanto mejor es la investigación y más podemos objetivar o, si se

prefiere, tornar ecuánime o comprobar su fuerza sometiénola al juicio del otro —la comunidad científica, por ejemplo—, más también se enciende la pasión identitaria, llegando, en ocasiones, al enfurecimiento, la convulsión violenta y la retracción ideológica. De este modo, el territorio de la identidad se agranda o conquista progresivamente y se protege a sí mismo levantando un muro que el proceso de intercambio había sobrepasado o derribado.

5. PRECAUCIONES

Ante este proceso sencillo, que se enuncia de forma preliminar y todavía en un sentido muy general o esquemático, Derrida se apresura a adelantar tres precauciones o cautelas que deben estar presentes en nuestra investigación para no sacar conclusiones precipitadas.

La primera precaución consiste en afirmar tajantemente que “no podemos todavía fiarnos de lo que acabo de llamar "identidad nacional"” (Derrida, 1987, 30). Como es habitual en sus textos, Derrida nunca da por hecho el concepto de identidad ni entiende como sabido qué es una identidad particular o la identidad en general. Más bien al contrario, todo su trabajo intelectual, tal y como dijo en la entrevista registrada en la película *D'ailleurs Derrida*, persigue aquello que vuelve imposible la identidad (Derrida, 1999). Tampoco da por sabido el concepto de nación. También al contrario, el seminario tendrá como uno de sus objetivos investigar qué es una nación e intentar delimitar así la idea de identidad nacional. Con todo, aunque por el momento, en este momento iniciático del seminario, Derrida haga un uso dóxico, que él denomina “trivial, pero no insignificante” (Derrida, 1987, 30), de estos términos es no solo por motivos introductorios, sino también porque ese es precisamente el tipo de utilización que muchos filósofos han empleado al referirse, en estos términos, a estos términos.

La segunda precaución apunta a problematizar aquella autoridad que se arrojaría el derecho de juzgar sobre un problema semejante, a saber, sobre la internacionalidad creciente de los intercambios y la irritación de la identidad denominada nacional como parte de un proceso filosófico. Pues, si bien la problemática no es de tipo regional, en el sentido que

afectase a una sola región del saber o campo del saber, al contrario, todos los saberes serían aquí —dice Derrida— “imprescindibles” y la cuestión de la nacionalidad filosófica sería, quizá paradójicamente, una cuestión no-nacional, esto es, internacional o transnacional, no se deshace simplemente en las aristas del debate clásico entre ontologías regionales y fundamentales. Para Derrida, en la estructura de aquel debate de regiones —que Derrida trató en otros lugares como, por ejemplo, en *De la gramatología* (Derrida, 1971, 25-36) y que nos llevaría al menos hasta Husserl y Heidegger— podemos encontrar ya elementos en deconstrucción que cuestionarían una autoridad de tipo filosófico-político.

Desde hace mucho tiempo, he tratado de mostrar que en prácticas científicas aparentemente regionales, en ontologías consideradas regionales por la filosofía, podían reducirse movimientos deconstructores generales, desmoronamientos o desplazamientos que desorganizan y cuestionan el hermoso orden de dependencia entre una ontología fundamental y ontologías regionales. Esa — digamos — esa "retórica" de la región, que fue explícitamente usada por Husserl y a partir de él, se encuentra además, en relación con una manera de pensar el territorio como regido por una ley, supeditado en sus circunscripciones regionales, a una autoridad jurídico-política central, a una capital filosófica — y desde entonces en esa retórica que es más que una retórica, el esquema de las relaciones Estado/Nación, no se encuentra muy lejos: se trata de la importancia de las metáforas políticas en filosofía. (Derrida, 1987, 32-33)

Por último, tercera precaución, Derrida resalta la dificultad de delimitar rigurosamente el fenómeno paradójico que expone y en el que inscribe cierta aparición de los nacionalismos filosóficos. Sin embargo, no duda de que, en la actualidad, “todos los filósofos considerados profesionales resienten esa cuestión nacional como inseparable de la puesta en juego filosófica misma, del destino, de la suerte o de la meta de lo filosófico como tal en su seno o en su centro” (Derrida, 1987, 33).

6. CONCLUSIONES: NACIONAL Y FILOSÓFICO

La tercera precaución que acabamos de exponer nos precipita hacia el planteamiento general de la deconstrucción de la nacionalidad y de los nacionalismos filosóficos. La cuestión filosófica radica en entender o prefigurar lo nacional y el nacionalismo, no como algo que le sobreviene

y le ocurre a lo filosófico desde afuera, sino como algo que porta en su seno. Sea lo que fuere el concepto de nación y nacionalidad y su inflamación identitaria —conceptos que el seminario se detendrá pausada y cautelosamente a delimitar— éstos no advendrían a lo filosófico como tal desde una exterioridad peligrosa. No funcionarían propiamente como aquella piedra particular arrojada a los ventanales seculares de la universalidad. Lo problemático y lo filosófico, lo que hace que la cuestión de los nacionalismos y de las naciones y de lo nacional e de la identidad nacional y de, en resumen, la nacionalidad filosófica sea filosófico como tal es precisamente el hecho de que lo nacional no se limita a ser un accidente que le ocurre al discurrir universal de la filosofía, sino que le pertenece.

El problema nacional, no dejaremos de verificarlo, no es un problema filosófico entre otros, ni una dimensión filosófica entre otras. Antes de toda elaboración del concepto de nación y de nacionalidad-filosófica, de idioma como idioma filosófico nacional, sabemos al menos —es un predicado minimal pero indudable— que la afirmación de una nacionalidad, hasta la reivindicación nacionalista no llega a la filosofía por casualidad o desde afuera, es esencialmente y de parte a parte filosófica, es un filosofema. (Derrida, 1987, 33)

Lo que hace de la cuestión de la nación y de la nacionalidad y de la autoidentificación nacional una cuestión filosófica como tal es su relación con la universalidad. Derrida precisa que tal relación con la universalidad no tiene que aparecer necesariamente en su forma de proyecto filosófico, presentado por filósofos profesionales y amparado por instituciones filosóficas constituidas. Podría también aparecer según cierta filosofía “espontánea” o “implícita”. En cualquier caso, lo esencial es que esa nacionalidad no representaría una característica particular y empírica sino una relación esencial con la universalidad y con lo universal que pretendería representar. Derrida va a denominar este hecho como “filosofía ejemplar”. No en el sentido de ser la buena o la recomendable o aquella que debiéramos seguir sino, precisamente, por ser aquella filosofía nacional que pudiera representar ejemplarmente la relación constitutiva entre lo particular y lo universal que en ella afloraría de manera paradigmática. Esto es, precisamente, lo que uniría un nacionalismo identitario a lo filosófico mismo. Por lo tanto, no se trata tan solo de

reivindicar una filosofía nacional, sino, especialmente, de reivindicarla porque ella se sabe o se cree ejemplar. Derrida se esfuerza en precisar este sentido, que determinará sus análisis posteriores:

Lo que digo no se limita a recordar, lo que también es verdad y creo que lo verificaremos, el concepto y la palabra nación son conceptos filosóficos, con contenido filosófico, que no hubieran podido constituirse históricamente fuera de un medio de tipo filosófico y de un discurso sellado por cierta historia de lo filosófico como tal : o sea como necesidad de una genealogía del concepto de nación. No, lo que digo no está limitado a recordar eso. Conciérne a aquella 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 — y filosófica por eso mismo —. (Derrida, 1987, 33)

En definitiva, los discursos del nacionalismo filosófico no serían aquellos que vienen a oponerse, desde lo particular, a una filosofía universal que los rechazaría por definición y para la cual aquellos supondrían un mal, una amenaza o un problema exterior, sino aquellos otros discursos nacionalistas cuya esencia filosófica se quiere y se representa en el esfuerzo de verse a sí misma como un punto de unión privilegiado entre lo particular y lo universal. Resolviendo así la paradoja clásica y alzándose con el privilegio de la ejemplaridad.

A investigar estos casos, que son múltiples y célebres en la historia de la filosofía occidental, y a deconstruirlos, dedicará Derrida los años de su — todavía — inédito seminario “Nacionalidad y nacionalismos filosóficos”.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Derrida, J. (1971): *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (1982): *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. Textes et débats (avec C. Lévesque et C. McDonald). Montréal, VLB.
- Derrida, J. (1987): “Nacionalidad y nacionalismo filosófico”, en Lisa Block de Behar (Coord.) (1987): *Diseminario. La desconstrucción. Otro descubrimiento de América*. XYZ Editores, Montevideo, Uruguay.
- Derrida, J. (1997): *El monolingüismo del otro*. Editorial Manantial.
- Derrida, J. (1999): *D'ailleurs Derrida*, película dirigida por Safaa Fathy
- Derrida, J. (2003): *Psyché. Invention de l'autre. Tome II*. Galilée.
- Derrida, J. (2004): *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*. Trotta.
- Derrida, J. (2017): *Psyché. Invenciones del otro*. Ediciones La Cebra.