



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.xxxx>

EN EL ORIGEN FUE LA PRÓTESIS LA DECONSTRUCCIÓN COMO CRÍTICA AL NACIONALISMO



AT THE ORIGIN WAS THE PROSTHESIS DECONSTRUCTION AS A CRITIQUE OF NATIONALISM

MIRIAM JERADE¹*

Universidad Adolfo Ibáñez - Santiago de Chile - Chile

- 1 ¹Este texto se presentó en el coloquio *Pensar 'tras' Derrida* en mayo 2019 y en la Universidad Complutense en diciembre de ese mismo año. Agradezco los comentarios de los participantes y en especial los de Samir Haddad, Nuria Sánchez Madrid, Roberto Navarrete Alonso y Jesús de Prado Plumed.

Artículo recibido: 16 de agosto de 2020; aceptado: 22 de febrero de 2021.

*miriam.jerade@uai.cl / Orcid: 0000-0000-0000-0000

Cómo citar este artículo:

MLA: Jerade, Miriam. "En el origen fue la prótesis. La deconstrucción como crítica al nacionalismo." *Ideas y Valores* 72.181 (2023): 151-170.

APA: Jerade, M. (2023). En el origen fue la prótesis. La deconstrucción como crítica al nacionalismo. *Ideas y Valores*, 72 (181), 151-170.

CHICAGO: Miriam Jerade. "En el origen fue la prótesis. La deconstrucción como crítica al nacionalismo." *Ideas y Valores* 72, n.º181 (2023): 151-170.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El presente artículo aborda tres aportes de la deconstrucción de Jacques Derrida a la crítica al nacionalismo en distintos momentos de su obra: a) la deconstrucción del mito de los orígenes como ideal de pureza que expone con la lógica del suplemento; b) la crítica a la noción de un idioma nacional pensado como el idioma de un “nosotros” a partir de una comunidad de espíritu y c) la deconstrucción de un nacionalismo a la vez cosmopolita y humanista, inclusive en filosofías críticas del humanismo y contrarias a cualquier determinación racial o natural.

Palabras clave: J. Derrida, cosmopolitismo, deconstrucción, nacionalismo.

ABSTRACT

This paper addresses three contributions of Jacques Derrida's deconstruction to the critique of nationalism in different moments of his work: a) the deconstruction of the myth of origins as an ideal of purity that he exposes with the logic of the supplement; b) the critique of the notion of a national language, as the language of a “we” from a community of spirit and c) the deconstruction of a nationalism that is both cosmopolitan and humanist, even in philosophies critical of humanism and contrary to any racial or natural determination.

Keywords: J. Derrida, cosmopolitanism, deconstruction, nationalism.

¿Puede aportar la deconstrucción elementos para hacer una crítica del nacionalismo? Sobre el análisis que llevó a cabo Jacques Derrida del nacionalismo filosófico se han publicado ya varios trabajos de investigación;¹ sin embargo, nos parece que aún se debe hacer una visión de conjunto sobre la crítica al nacionalismo a lo largo de su obra.² Derrida se refiere expresamente al nacionalismo para hacer énfasis en la paradoja de la filosofía que se escribe en un idioma natural –véase nacional– y, sin embargo, busca una estructura universal, mostrando que el nacionalismo no es un fenómeno externo a la tradición de la filosofía, sino que se trata de un filosofema que nos exige pensar la estructura del universal en la construcción de la nación. Nos parece que aquí radica la principal contribución de la obra derridiana al estudio del nacionalismo y, dicho sea de paso, su característica más original. Esta paradoja sobre la escritura filosófica que siempre se hace según ciertos usos de una lengua natural, y tomando en cuenta que Derrida tampoco acepta que exista una filosofía nacional ni una filosofía en una lengua artificial o formal (cf. 1992b 238), permite entender la estructura de los discursos nacionalistas que, al igual que el nacionalismo filosófico, aspiran a una estructura universal como relación entre la particularidad nacional y la pertenencia a la especie humana, idea que, como respeto de la diferencia, permea el cosmopolitismo.³

Tres son los aspectos de la deconstrucción que permiten hacer una crítica al nacionalismo en su estructura discursiva: a) la deconstrucción del mito de los orígenes a partir de la lógica del suplemento; b) la crítica

-
- 1 Véase por ejemplo el número especial de *Philosophy Today* 64.2, dedicado a *Geschlecht* III. Véase también Therezo y Haddad (2020).
 - 2 La crítica de la identidad y el nacionalismo tienen una larga historia en el pensamiento de Derrida. Algunos de esos temas se encuentran concentrados en el seminario *La nacionalidad y el nacionalismo filosófico* que impartió entre 1983 y 1989, iniciando con *Nación, nacionalidad y nacionalismo* del 83 al 84, *El fantasma del otro* entre el 84 y el 85, aún inéditos en francés y cuya traducción de la primera sesión la debemos a Geoffrey Bennington que publicó bajo el título *Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)* y *Kant, el judío, el alemán* del 86-87. A esta serie podríamos también incluir la conferencia *Del espíritu. Heidegger y la pregunta de 1987* y, finalmente, como parte del seminario, encontramos también la serie *Geschlecht* que inicia en el año 80, principalmente en el segundo, que se intitula *La mano de Heidegger*, y el tercero de reciente publicación que lleva como subtítulo *Sexo, raza, nación, humanidad*, todas ellas posibles traducciones de ese intraducible que es *Geschlecht* a las que Derrida agrega a modo de subtítulo de *Geschlecht* II: “especie, género, estirpe, familia, generación, genealogía [y] comunidad”.
 - 3 Este fue muy discutido por Habermas en el momento en que Derrida escribía sobre estos temas, si bien no hace una confrontación directa con el filósofo de la escuela de Frankfurt. Sobre particularidad y cosmopolitismo véase el trabajo de Chernilo.

a la noción de un idioma nacional pensado como el idioma de un “nosotros” a partir de una comunidad de espíritu y c) la deconstrucción de un nacionalismo que es a la vez cosmopolita y humanista, aun con ideologías críticas del humanismo y contrarias a cualquier determinación racial o natural. El primero se remonta a uno de los puntos centrales de sus primeras obras en el año 67: la deconstrucción del mito de los orígenes como ideal de pureza que expone con la lógica del suplemento. El segundo, que desarrolla en *El monolingüismo del otro* y en obras de los años 90, es lo que Derrida (1997) ha llamado un “idiome” del idioma nacional,⁴ no una “lengua nacional”, sino el idioma de un “nosotros” formado a partir de una comunidad de espíritu. Y el tercer aporte crítico contra el nacionalismo, quizás el más sofisticado de los tres, es el que encontramos en la serie de *Geschlecht* que inició en los años 80.

Derrida no ofrece explícitamente una definición de nacionalismo, si bien encontramos una señal en *Kant, el judío el alemán*, cuando nos dice que las construcciones nacionales no necesariamente se desvían hacia el nacionalismo que, según lo expone, reside en una valorización de lo propio que puede también resultar en una violenta exclusión de lo extraño o del extranjero, de la cual da una tipología a partir del filósofo judío alemán Herman Cohen:

Hay siempre un momento en el que hay que ponerse en guardia, como hace Cohen, contra un entusiasmo o una inflamación nacional (*national Begeisterung*) que tiene todas las apariencias de la infatuación narcisista y de la complacencia sentimental de lo propio. (Derrida 2004 107)

No obstante, el nacionalismo no es únicamente una actitud sentimental o una infatuación narcisista, sino una construcción conceptual que es necesario desmontar, lo que me parece que se puede hacer a partir de distintos momentos de la obra de Derrida.

Es importante señalar que la deconstrucción no se define como una crítica ni en el sentido kantiano de las condiciones de posibilidad del conocimiento ni en el sentido benjaminiano como filosofía de la historia, ni tampoco en un sentido más decolonial de cuestionar el lugar de enunciación, por ejemplo, el de Heidegger como filósofo alemán. La deconstrucción no sería nunca un método para analizar los discursos, nacionalistas u otros; más bien, es hacer un trabajo con los textos y con los filosofemas de la tradición que permite comprender la dimensión filosófica de todo discurso nacionalista.

.....
4 Conviene notar que *idiome* en francés tiene una connotación de particularidad o peculiaridad de estilo. En castellano comparte la misma raíz griega; sin embargo, su uso común se asemeja a *langue* en francés.

El nacionalismo y la deconstrucción del origen

La idea de un origen puro parece ser intrínseca al concepto de nación. A pesar de ser, como dice Derrida refiriéndose a la lengua materna, “un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas” (Derrida 1997 38), se erige a partir de la postulación de principios comunes e incluso coercitivos: la lengua, el territorio, la religión o la cultura, y se narra a partir de un origen. Uno de los gestos de la deconstrucción desde sus inicios⁵ es la sospecha del mito de un origen simple o puro sobre el cual se construye el suplemento como algo que se agrega y que, inclusive, pone en peligro la pureza de ese origen. Esta es la operación que Derrida lleva a cabo en la deconstrucción de la escritura como suplemento de la oralidad, pero se puede extender a toda noción en la que una *arkhé* esté ligada a una teleología, una *arkheo*-teleología según la cual el estado actual deberá retomar la vía hacia la presencia inicial. En este sentido, la deconstrucción de la nación o de lo nacional exige comprender la contaminación como el origen y la violencia que se invierte en ocultarla para postular un origen metafísico. Lo anterior no implica que dichos elementos que representan la identidad nacional sean del todo falsos o ficticios, sino que la nación no es ni natural ni esencial. Sin embargo, toda nación se esfuerza en señalar un origen dentro de la construcción narrativa que la fundamenta: el águila devorándose una serpiente sobre un nopal que todo mexicano debe reconocer como un pasado propio, o el hecho de que ningún español se cuestione el “descubrimiento” de América o se plantee la historia desde el punto de vista de quienes habitaban ahí.

El suplemento permite dos operaciones: introducir la idea de que algo o alguien no es original, sino que se agrega, aparece en un segundo momento, y que eso que se agrega no es esencial, sino contingente. El suplemento es menor en el orden óntico; es una suerte de prótesis. De ahí que Derrida incluya en *El monolingüismo del otro* el subtítulo “La prótesis del origen”, sugiriendo que el mito del origen funciona como una prótesis, pues si algo viene a suplir es porque en el origen ya había una falta. O como lo explica en *De la gramatología*: “Uno quiere remontarse del suplemento a la fuente: debe reconocerse que hay suplemento en la fuente” (Derrida 1986 283). El suplemento es una reacción a lo que Derrida entiende como el enfoque fonocéntrico de la filosofía occidental que, de Platón a Saussure, ha intentado mostrar que la escritura es un suplemento de la voz que no solo aparece secundariamente, sino que además contamina la pureza de la lengua. Por ello, sostiene

5 Según Geoffrey Bennington (2010), la cuestión del origen o de los principios está sobre todo presente en las primeras obras de Derrida, mientras que la de los fines o el problema del fin de los fines, en las obras posteriores.

que la tradición del fonocentrismo habría excluido a la escritura por razones ideológicas. Esto se puede ver muy bien en las observaciones que hace a la idea saussureana de que todo aquello que en la escritura no responde a lo fonético –como los acentos o espaciamentos– remite a una usurpación, una monstruosidad que contrapone al artificio con la historia natural de la lengua. Derrida puso énfasis en la manera en la que Saussure intenta demostrar la alteración del habla por medio de la escritura. Este gesto rousseauiano, como subrayó Derrida, conlleva una idea del suplemento como lo antinatural que afecta a la naturaleza y la trastoca.

Esto último no solo se refiere a una conceptualización de la escritura, sino que puede tener aplicaciones más perversas como la caracterización que hace Lévi-Strauss de los Nambikwaras como un pueblo sin escritura, es decir, una tribu incivilizada condenada a vivir sin pasado y sin proyecto, aunque ajena al supuesto peligro de la escritura en un vínculo de pureza con la naturaleza, y, siguiendo esta lógica, sin la prótesis del contrato social.⁶

Los nacionalismos se construyen también a partir de la lógica del suplemento que implica una revisión retroactiva en búsqueda de un origen puro, con el fin de obliterar que el suplemento está en el origen y que lo natural siempre incluyó aquello que supuestamente lo desnaturaliza. Un ejemplo recurrente en los discursos nacionalistas es el del extranjero, que tal como lo mostró Bonnie Honig funciona como un suplemento de las democracias liberales y aun en los discursos más cosmopolitas, en los cuales la existencia de los extranjeros se formula en forma de pregunta (¿cómo resolver el problema de los extranjeros?), frente a lo que la pregunta debería ser, como sugiere la autora: ¿qué problemas nos resuelven los extranjeros? En el relato de la democracia, el extranjero siempre se presenta como suplemento, que puede enriquecer una cultura (que siempre se concibe una), pero que a la vez la pone en peligro. La paradoja –señala– es que muchos de los relatos nacionales comienzan con un fundador extranjero o con un nativo que se volvió extranjero, ya sea Moisés el egipcio o Edipo que salva Tebas; es decir, el extranjero o la extranjería están en el origen. Esto explicaría una cierta ansiedad de la soberanía: la ley viene de un extranjero.

Según Elías Paltí, existen dos ideas modernas de nación: una que habla de un vínculo contractual y la otra, más bien romántica, que se basa en el espíritu de los pueblos (Paltí 2003 30ss). No obstante, las diferencias entre estas dos ideas no son tan obvias y encontramos para las

6 Sobre la crítica de Derrida al pasaje sobre el encuentro con la tribu Nambiquara en Brasil, véase Derrida (1986 144-165).

dos teorías que sostienen tanto la aceptación de una naturaleza humana universal como la de la diversidad cultural.

Derrida señala en *De la gramatología* que en la obra de Rousseau el contrato social es ciertamente el suplemento de una naturaleza humana que está de fondo. Rousseau presenta el contrato social como autoinstitución de la sociedad humana que, sin embargo, parte con una cadena de suplementos: “El hombre civil y la escritura alfabética. Aquí es donde, de la manera más llamativa y más grave, la ley suple a la naturaleza y la escritura al habla” (Derrida 1986 371). Rousseau (*cf.* 2012) encadena la idea del vicario, la ley escrita representa la voluntad general, sin embargo, como todo representante no es el original, pero tampoco es completamente ajeno a este; es su representante que intenta restituir su presencia. Aquí viene la otra cara de esta lógica en la configuración del suplemento de una presencia originaria, que es la del peligro. Lo importante para establecer la crítica es captar cómo funciona la lógica del suplemento en los discursos nacionalistas a partir de sus dicotomías y, ciertamente, una muy relevante es naturaleza-cultura. A su vez, es capital entender cómo se construye la idea del peligro en el relato de lo nacional.

En cuanto al relato de lo nacional, Homi Bhabha (2002), en un texto intitulado “DisemiNación”, que hace evidentemente alusión a la diseminación de Derrida, retoma la estrategia de la suplementariedad y muestra la manera en que la narrativa nacional oblitera la pluralidad de voces, sin lograr borrarlas, para construir la “unidad” de la nación que, no obstante, deja un vacío que trabaja en su propia deconstrucción. Los otros –mujeres, extranjeros, indígenas– irrumpen en ese tiempo vacío y homogéneo. Bhabha describe el suplemento en estos casos como “una meditación sobre la disposición de espacio y tiempo a partir de los cuales debe *empezar* el relato de la nación” (Bhabha 2002 192). Sin embargo, podemos pensar que ese relato nacional reprime las historias que quedarán borradas de lo que se considere como el origen, por eso Bhabha recupera la idea de Freud de un estado liminar que forma parte del inconsciente cultural como un tiempo doble y escindido, una emergencia o un regreso espectral de lo arcaico. La deconstrucción de los discursos nacionalistas implicaría siempre un gesto decolonial de tratar a la nación como un texto o, mejor dicho, un palimpsesto que busque que los relatos silenciados y denegados de las minorías puedan irrumpir y dislocar el relato unificado de lo nacional.

Estas voces denegadas o silenciadas en el relato nacional recuerdan la célebre conferencia de Ernst Renan “¿Qué es una nación?”⁷ en la cual presenta la nación como una narración que implica un pacto de olvido,

7 Una traducción al español de la conferencia de Renan se puede leer en Bhabha (2010).

que Derrida (2004) analiza en *Kant, el judío, el alemán*. Todos los franceses, según Renan, deben haber olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas contra los protestantes del siglo XIII. Derrida analiza esta noción de olvido en términos de represión, de una violencia inconfesable en el origen que opera como un trauma, es decir, un pasado que podría conjugarse en futuro y volver de forma espectral. Se trata de un olvido activo, un olvido por voluntad, un intento de borrar el archivo:

El olvido no es, en el caso de la nación, el simple borrarse psicológico, un desgaste o un obstáculo insignificante que hacen más difícil el acceso al pasado, como si el archivo se hubiese destruido por accidente. No, si hay olvido, es porque no se soporta algo que estuvo en el origen de la nación, una violencia sin duda, un acontecimiento traumático. (Derrida 2004 121)

Por su parte, Bhabha argumenta que ese olvido no produce homogeneidad. La narración de la nación tiene fisuras retóricas que la desestabiliza. De algún modo, en el origen hay un olvido traumático sobre el cual se construye la narrativa nacional; sin embargo, como subraya Derrida, este suplemento de memoria y olvido implica una promesa, un proyecto, una relación con el porvenir que es según las palabras de Renan “un plebiscito de todos los días” (cf. Renan 2010 12).

Algunos relatos nacionalistas juegan con esta relación entre lo más originario, lo que quedó por constituir, y el suplemento como peligro o desvío de ese porvenir. El suplemento, si bien es de origen, se representa a partir de la metáfora de la decadencia: una caída, un alejamiento del origen o, como apunta Derrida, “El habla que Rousseau ha elevado por encima de la escritura; (sic) es el habla como debería ser o más bien como *habría debido ser*” (Derrida 1986 181). El suplemento funciona en tanto que narración de cómo debió ser y la prescripción de lo que habría debido ser, de lo que debería ser. Es ante la prescripción que se acompaña de una revisión de la historia⁸ sobre la cual la deconstrucción exige la mayor severidad y rigor crítico.

El idioma nacional

El segundo aporte de la deconstrucción a la crítica del nacionalismo es sobre la idiomática de la filosofía, es decir, el hecho de que la lengua de la filosofía no es neutra, sino que en cada caso nos referimos a un filosofema que tiene una historia, muchas veces investida por una

8 Un buen ejemplo de esto es el *bestseller* que María Elvira Roca Barea publicó en 2016: *Imperofobia o leyenda negra*, donde aparentemente pretende recobrar la grandeza del imperio español, no solo con miras a enmendar un relato histórico, sino para ofrecer certezas ideológicas que fortalezcan al nacionalismo identitario. Para una crítica de los principales problemas del argumento de Roca Barea, véase Martínez (2017).

historia nacional;⁹ por ejemplo: *Volk, pobolo, peuple, people* no son significantes que puedan ser simplemente traducidos por “pueblo”. Esto no implica defender una postura herderiana del particularismo de cada lengua en relación con el espíritu de un pueblo; la paradoja reside en que mostrar que ciertos filosofemas son intraducibles exige traducir; pone énfasis en la responsabilidad y la necesidad del trabajo de traducción que requieren de una intención suplementaria de investigación y reflexión filosófica.¹⁰

Sin embargo, hay ciertos filosofemas que marcan el debate nacional e inclusive son parte central de una filosofía nacional. Este es el nacionalismo que Derrida califica de propiamente filosófico y subraya que, en la tradición alemana “sobrevive hasta Heidegger” (1992a 22), quien planteó una relación privilegiada entre el griego y el alemán, lo que dotaría al espíritu alemán de una natural inclinación por la filosofía. Esto último se demuestra en el seminario que Heidegger imparte en el verano de 1942 *Der Ister*, en donde analiza la traducción que Hölderlin hace de la Antígona de Sófocles y, particularmente, de la traducción de *to deinón* por *Unheimlich*. Heidegger afirma ahí una relación metafísica y originaria entre la lengua griega y la lengua alemana:

Aprendemos la lengua griega para que la oculta esencia de nuestro propio inicio histórico se encuentre para nosotros en la claridad de nuestra palabra. Pero a ello pertenece que conozcamos la esencia única de Grecia y que la reconozcamos en su calidad de única. Sólo debemos de aprender la lengua griega si, por necesidad histórica esencial, queremos aprenderla en pro de la propia lengua alemana.¹¹

Justamente después de hablar del inicio histórico en la esencia oculta de la lengua aparece la noción de peligro, que como hemos visto es intrínseca a la lógica del suplemento y del origen; peligro, ya que, según Heidegger, toda lengua puede perder su esencia y alejarse del inicio histórico, abandonarse a la tecnificación. En el mismo seminario, establece una contraposición entre el angloamericano como lengua

9 Este es el tema de la primera sesión del seminario sobre Nacionalismo filosófico que Geoffrey Bennington publicó por primera vez en traducción al inglés (Derrida 1992a).

10 Como bien lo mostró Barbara Cassin en su *Vocabulaire européen de philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, profundamente influido por la filosofía de Derrida. Sin embargo, algunas críticas a este proyecto van en el sentido de la preeminencia que se le da a ciertos filosofemas con carga heideggeriana, siendo Heidegger el autor más citado en el vocabulario. Existe una versión en español: *Vocabulario de las Filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, publicada por la editorial Siglo XXI en 2018.

11 Los extractos en español citados en este artículo hacen parte de la traducción inédita de Pablo Oyarzún (con profundo agradecimiento a él por compartirme su traducción).

tecnificada y la lengua griega como aquella que remite al origen y cuyo aprendizaje sería a favor del espíritu de la lengua alemana: “Esto muestra a su vez que un pueblo histórico no está domiciliado [*beheimatet*] de suyo, y esto quiere decir no sin su agencia, en su propia lengua. Por eso es posible que pronunciemos ‘alemán’, pero que hablemos cabalmente ‘americano’” (*ibid.*).

¿Cómo es que se pronuncia alemán, pero se habla cabalmente americano? ¿Y por qué ese plurilingüismo o esa contaminación idiomática tendrían que ser juzgados como fenómenos negativos? Lo que se puede deducir de estos párrafos del seminario sobre Hölderlin es que el espíritu de la lengua está en peligro y, con ello, el destino del pueblo alemán. Esto permite entender aquellos dichos de Derrida sobre la contaminación, ya que el origen siempre se plantea a partir de la idea de pureza; de ahí que los nacionalismos planteen la posibilidad de un nuevo comienzo, de una purificación.

Derrida no conoció los llamados *Cuadernos negros* en los que el autor de *El ser y el tiempo* vincula la lengua alemana y su fuente griega con la posibilidad de un nuevo comienzo desde la filosofía. Según Peter Trawny, el editor de los cuadernos, esta narración sobre el otro comienzo es la causa de que, hacia el final de 1930, Heidegger se alejara del nacionalsocialismo al que criticó por la absolutización del concepto de raza, el biologismo en general, la tecnificación del país, el imperialismo y hasta el nacionalismo. Por eso, Trawny lo denomina un antisemitismo ontohistórico que contrapone la posibilidad de un nuevo comienzo a la decadencia por la “maquinación”, es decir, por la racionalización y tecnificación totalizantes. De hecho, Heidegger dice expresamente que en el discurso al Rectorado en 1933 dijo sí a lo nacional y a lo social y no al nacionalismo, pero sobre todo subraya que se opuso a los fundamentos intelectuales y metafísicos sobre los cuales se sustentaba el biologismo y el racismo de la doctrina del partido (*id.* 47-48). De hecho, las páginas que Derrida dedicó al análisis del discurso del rectorado sustentan que ahí Heidegger se desmarcó del nazismo al contraponer las fuerzas espirituales a las fuerzas biológicas y raciales (Derrida 1987 51-52).¹²

No obstante, Derrida reconoce que el hecho de que Heidegger se separe del biologismo y del racismo no implica que se distancie de otro tipo de nacionalismo, uno que recurre a la imagen de la caída y de la decadencia de la fuerza espiritual (*geistige Kraft*) de Occidente. Hay un momento de *Geschlechts II* que podría arrojar luz sobre eso que

12 En el seminario que Derrida impartió en 1975-1976, de reciente publicación *La vie la mort*, analiza la lectura, contemporánea a la renuncia al doctorado, que Heidegger hizo del pretendido biologismo de Nietzsche y critica el injusto moto del último metafísico de Occidente, cuando uno entiende la noción nietzscheana de vida que no se totaliza (*cf.* Derrida 2019 228-229).

Trawny llamó el antisemitismo ontohistorial que ahonda en el mito de los orígenes, cuando Derrida señala que la mano de Heidegger siempre es singular (a menos que sean dos manos que se juntan en la plegaria), que además se acompaña de la exclusión del animal del que afirma que, a pesar de tener garras o mecanismos aprensivos, carece de mano. Heidegger contrapone además el escribir a mano a la máquina de escribir. Derrida señala que esta protesta artesanal de la mano contra la automatización industrial del mecanicismo moderno (que en esa época funcionaba como analogía del judaísmo mundial) abre a una reacción arcaizante. Aquí lo arcaizante implica el mito de los orígenes y la técnica como el suplemento peligroso.¹³

Una respuesta a la postura heideggeriana sobre la lengua como legado espiritual y *ethos* de un pueblo la podemos encontrar en la deconstrucción que Derrida hace de la lengua como propiedad, que la lengua sea la posesión de una nación o de una subjetividad. La denegación de la prótesis es la naturalización de la lengua. En *El monolingüismo del otro*, Derrida critica esta noción de lengua como propiedad, que es además constitutiva de la identidad.¹⁴ Para ello, contrapone su propia experiencia con el francés y la política educativa en su natal Argelia en donde se cortó el aprendizaje del árabe o del bereber para enfatizar la adopción de la lengua de la metrópoli. A esta experiencia, Derrida opone la de tres pensadores y una escritora judíos (Rosenzweig, Arendt, Levinas y Cixous) y analiza la condición de monolingüe desde una política de la hospitalidad.¹⁵ Quisiera subrayar que Derrida no contrapone, siguiendo a León Chestov, Atenas a Jerusalén, como si ellas se pudieran deslindar de una mutua contaminación. De hecho, en distintos momentos, hace una fuerte crítica a Levinas por la tentación narcisista y ejemplar, egocéntrica de la noción de elección que –dice Derrida– puede conducir a las formas más violentas de militarismo y colonialismo del Estado-nación.¹⁶ En lo siguiente, me concentraré sobre todo en la discusión con Arendt sobre la lengua materna y daré una lectura contraria a la de Derrida.

En una larga nota a pie de página de *El monolingüismo del otro*,¹⁷ Derrida analiza la postura de tres pensadores y una escritora judíos con una posible lectura de su relación con la lengua a partir del título “el monolingüismo del huésped”, y comienza por el célebre pasaje en *La*

13 Sobre ello, véase “La main de Heidegger. Geschlecht II” en Derrida (1987).

14 Para una revisión de los argumentos de *El monolingüismo del otro* y, particularmente, sobre la lengua como propiedad, véase Crépon y Bennington.

15 Sobre esta nota a pie, me permito remitir al lector a mi propio artículo, si bien en esta sección estoy dando una lectura distinta de Arendt (cf. Jerade).

16 Véase, como lo muestra Sarah Hammerschlag, la crítica que Derrida le hace a Levinas en Derrida (2003).

17 Se trata de la nota 1 que inicia en la página 84 (cf. Derrida 1997).

estrella de la redención sobre la lengua sagrada, donde Rosenzweig afirma que el pueblo judío vive como huésped en las lenguas de los lugares que habita, mientras que el hebreo permanece como lengua sagrada. Rosenzweig se refiere a una experiencia de hospitalidad no solo nacional o territorial, sino lingüística, pues según él “el pueblo eterno” no se identifica con la lengua que habla, sino que habla una “lengua de inmigrantes llegados de todas partes” (359). En algunos casos no solo adopta una lengua, sino que crea un idioma a partir de esa lengua de adopción y del hebreo –por ejemplo, el yiddish, que se construye a partir del alemán y las lenguas eslavas, o el ladino, a partir del español antiguo–. De este modo, no habría una lengua materna o nacional arraigada, sino que esa lengua sería un préstamo y, a la vez, un idioma, una creación desde la particularidad. Este texto publicado en 1921, a pesar de haber sido escrito sin que su autor siquiera imaginara que el hebreo se convertiría en una lengua nacional, da pie a Derrida a pensar la relación entre la lengua como parte de la construcción de la identidad (personal, comunitaria o nacional) y la noción de prótesis. Rosenzweig habría avanzado una deconstrucción del nacionalismo al hablar de tierra santa y lengua santa como la lengua y la tierra que no son apropiables, si bien, como subraya Derrida, esto se tendría que leer a la luz de su noción de pueblo y a la metáfora de la sangre en *La estrella de la redención*.

Esta desapropiación de la lengua la contrapone Derrida a la experiencia de Arendt, porque le parece que ella sostiene un arraigo casi metafísico a la lengua materna, según interpreta lo que ella expresó en la entrevista con Günter Gaus en 1964 en la televisión alemana,¹⁸ cuando este le preguntó: “¿qué es lo que queda y qué es lo que se ha ido?”, refiriéndose a la Alemania prehitleriana; ella respondió: “¿qué queda?: queda la lengua” (“*Was ist geblieben? Geblieben ist die Sprache*”) (Arendt 2010 42). En esa misma entrevista, cuando le preguntan si la lengua había sobrevivido al exilio estadounidense y a las publicaciones en inglés, contesta sin rodeos: “Siempre” [*Immer*]. En seguida, y ahí es donde Derrida se detiene, Arendt afirma: “En cualquier caso, no fue la lengua alemana la que se volvió loca. Y en segundo lugar: la lengua no tiene repuestos” (*id.* 55). Derrida cuestiona que la lengua materna, que una madre, pueda enloquecer y que ella sea irremplazable. Lo que me gustaría es dar otra interpretación de Arendt que a mi parecer avanzaría en la deconstrucción del nacionalismo.

En “Nosotros los refugiados”, Arendt se burla ciertamente de aquellos que recién emigrados desean hacer borrón y cuenta nueva, especialmente con la lengua:

.....
18 La entrevista también se puede consultar en Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>).

Pero con la lengua no tenemos ningún problema. Los más optimistas después de un año ya están firmemente convencidos de que hablan inglés tan bien como su propia lengua materna, al cabo de los años juran solemnemente que dominan el inglés mejor que ninguna otra lengua (del alemán, apenas se acuerdan ya). (2009 10)

Y en la entrevista televisiva con Gaus, Arendt vuelve a estos casos con una condena aún más severa:

Es verdad que se puede olvidar la lengua materna. Yo misma he visto casos. Se trata de personas que hablan la lengua extranjera mejor que yo, que hablo todavía con un fuerte acento y a menudo de manera no idiomática. Ellos sí pueden. Pero lo hacen en una lengua llena de clichés, porque al olvidar la lengua materna, perdieron también la productividad que uno posee en su propio idioma. (2010 54)

Se entiende que Derrida critique a Arendt sobre este punto, pues parecería sostener una relación íntima entre la lengua materna y la capacidad de pensar. No obstante, podemos subrayar el hecho de que Arendt reproche a Eichmann hablar con clichés en su lengua materna (Arendt 1999), lo que demuestra, según Cassin, que o bien perdió la lengua materna como los emigrantes (*cf.* Cassin cit. en Haddad 2022 59), o bien, como argumenta Gaffney, al haber cedido a un lenguaje burocrático, renunció a la facultad política por excelencia: a concebirse como el sujeto de la acción (2015 534-535).

Derrida lee de manera absoluta la relación que establece Arendt con la lengua: “No había para ella ningún recurso, ni en la lengua sagrada ni en un nuevo idioma como el yiddish, sino un apego indesarraigable a una lengua materna única, el alemán” (1997 89). Sin embargo, las declaraciones de Arendt están muy alejadas de ser una defensa de tipo heideggeriana de la lengua alemana. En la entrevista con Gaus, Arendt hace énfasis en la memoria personal:

Hay una diferencia entre la lengua materna y todas las demás. En lo que a mí respecta, se lo digo con absoluta claridad: en alemán me sé de memoria un montón de poesías, que están ahí, de algún modo, en el fondo de mi cabeza, *in the back of my mind*. (2010 54)

Curiosamente, ella recurre a una expresión en inglés en una entrevista en alemán para hablar de su arraigo a la lengua alemana: “*in the back of my mind*” (en el fondo de mi cabeza). Samir Haddad sostiene que, junto con sus escritos académicos en inglés y sus diarios donde mezcla varias lenguas, esa “es otra evidencia más de la existencia plurilingüe de Arendt” (2022 63). Sorprende en ese sentido la lectura tan errada de Derrida, pues esto parece hacer alusión al argumento de *El*

monolingüismo del otro: para hablar una lengua, es necesario que ella no sea una o que sea más de una. Y este también es un argumento contra el nacionalismo, contra la idea de que la lengua como identidad es una y que está conectada a una pertenencia étnica o nacional.

Arendt además sostiene la relación con la lengua alemana a partir de una memoria afectiva; así es como lo presenta en “Nosotros los refugiados”:

Al perder nuestro hogar perdimos nuestra familiaridad, con la vida cotidiana. Al perder nuestra profesión perdimos nuestra confianza en ser de alguna manera útiles en este mundo. Al perder nuestra lengua perdimos la naturalidad de nuestras reacciones, la sencillez de nuestros gestos y la expresión espontánea de nuestros sentimientos. (2009 10)

Al parecer, esto indesarraigable no lo es a una lengua materna como lengua nacional o espiritual, sino a la lengua de los afectos, de los poemas aprendidos de memoria, la lengua de infancia. Es como si a la frase “Nadie aquí sabe quién soy” pudiera replicársele “Pero yo sí sé quién fui”. Esto nos permite pensar que es posible separar los afectos de elementos que constituyen lo nacional y, en ese sentido, entender de otro modo la identidad en Arendt.

Sin embargo, si bien es contestable su interpretación de Arendt, Derrida desde su experiencia colonial hace un aporte importante a la crítica al nacionalismo lingüístico que está completamente ausente de la reflexión de Arendt, al mostrar una estructura colonial de la imposición de la lengua que oblitera su dimensión institucional y se presenta como un bien natural. Esta es para mí la parte más importante de *El monolingüismo del otro* y el peso del subtítulo “la prótesis del origen”:

Porque no es propia del amo, no posee como propio, *naturalmente*, lo que no obstante llama su lengua; porque, no importa qué quiera o haga, no puede mantener con ella relaciones de propiedad o identidad naturales, nacionales, congénitas, ontológicas; porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es su bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural -vale decir, siempre de esencia colonial-, fingir que se apropia de ella para imponerla como ‘la suya’. (Derrida 1997 38)

Lo que me parece rescatable de la deconstrucción para la crítica de los nacionalismos es la manera en que expone que el vínculo entre la lengua y la identidad nacional, entre la lengua y el pensamiento, son construcciones político-fantasmáticas. La idea de una lengua nacional es una prótesis que quiere imponerse como un bien natural.

El universal y la nación

A pesar de las críticas que Derrida hace al nacionalismo lingüístico, él no niega la importancia de pensar la particularidad o la singularidad de los idiomatismos. Nada más alejado de la deconstrucción que la intención de ciertos discursos donde la filosofía pretende pasar como si fuera un éter transparente de la universalidad. Derrida reconoce que las instituciones filosóficas en cada nación tienen una tradición discursiva y apunta que hay en toda filosofía un idiomatismo que está en relación con una lengua nacional que no puede ser contrarrestado por el ideal de un lenguaje neutro puramente instrumental, un lenguaje lógico. A su vez, el idioma –que en francés no es sinónimo de lengua como en castellano, sino que refiere a la particularidad– tiene también un sentido positivo; principalmente cuando se refiere a la poesía de Paul Celan, ahí entiende “idioma” como la posibilidad del singular de marcar la lengua y de abrirla a nuevas posibilidades políticas. En *Canallas*, Derrida se pregunta si es posible pensar un incondicional sin soberanía y apunta lo siguiente: “se parece a la invención poética de un idioma cuya singularidad no cedería a ningún nacionalismo” (Derrida 2005 188). He aquí una aporía en cuanto al idioma: por un lado, no podemos sustraer a la lengua de la filosofía de cierto idiomatismo nacional; por otro, hay, en Derrida, una exigencia de crear un idioma singular que no ceda al nacionalismo.

Esta paradoja nos lleva al tercer aspecto de la deconstrucción del nacionalismo, entre la estructura universal de la filosofía a la que aspira toda nación y lo que llama el nacionalsocialismo de la filosofía (Derrida 1992a) o, como lo reformula Bueno Therezo (2018), el nacional-humanismo. Derrida señala, a partir de los célebres discursos de Fichte a la nación alemana, la manera en que la identidad nacional, que rara vez es expuesta de manera empírica, parece más bien una forma de filosofía que aspira a una estructura universal de la cual ciertas naciones estarían mejor representadas. La pregunta por la germanidad es una pregunta que encontramos en otros autores de la tradición alemana, no está menos en Nietzsche, Marx o Hegel, y hasta en autores judíos alemanes como Cohen o Adorno.

Derrida se centra en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte porque justamente ahí encuentra esta noción de una filosofía que a la vez es universal y cosmopolita, y que estaría representada en una lengua que se encarna en un “nosotros”. Esta lengua no es necesariamente la lengua que “se habla”, para decirlo en términos heideggerianos, sino una lengua que conecta con el espíritu del pueblo alemán y que, como vimos en el caso del seminario de Heidegger más arriba, implica una vuelta al origen. Derrida subraya en la lectura de los discursos de Fichte la estructura circular: la vuelta a un origen como principio

creativo, de modo que la novedad o la creación de novedad implican un regreso a la fuente. Este círculo, como agrega Derrida, no es únicamente una figura geométrica, sino una alianza que debe renovarse (1992a 11-12). Y la cuestión sigue siendo la del origen y la prótesis: en qué sentido los medios por los cuales reafirmamos esa alianza son una prótesis de origen.

Me parece que uno de los gestos importantes de la deconstrucción del nacionalismo es captar no solamente la noción de espíritu (*Geist*), que ha estado presente a lo largo de la tradición de la filosofía y que le da forma al nacional-humanismo, sino también de las nociones de vida –y de muerte y, sobre todo, del fantasma– que se ponen en juego, pues inclusive, cuando el sustrato de la nación se supone biológico, como en el nazismo, hay una filosofía de la vida y en particular de la vida espiritual. Esto –dice Derrida– hace que todo nacionalismo se presente como una filosofía universal que sublima una filosofía de la vida biológica en una filosofía de la vida del espíritu (1992a 16). En este sentido, Derrida afirma que el nacionalismo no es un accidente que pervertiría el destino esencialmente universalista y cosmopolita de la filosofía, sino que más bien todo nacionalismo sostiene que la nación encarna la esencia teleológica y universal de la humanidad. Incluso encontramos este nacionalismo filosófico en Lévinas cuando plantea una ética de la heteronomía y de la responsabilidad por el prójimo, que conceptualiza como la herencia del pueblo judío en un ideal universal de humanidad.

En este punto me gustaría ahondar en la lectura que Derrida hace de Hermann Cohen, el judío, el alemán: el kantiano. Cohen intenta demostrar a los judíos del mundo, sobre todo a los americanos, que la patria espiritual de todo judío es Alemania. Es claro por qué Derrida se interesa en Cohen para la deconstrucción del nacionalismo filosófico, pues para este último la filosofía es un asunto nacional:

Es en la subjetividad misma del sujeto kantiano, del hombre como sujeto de la moral y del derecho, libre y autónomo, donde el judío y el alemán se asocian. Su *socius* (alianza, simbiosis espiritual, psique, etc.) es el *socius* mismo que hace del *subjectum* un ser moral y un ser de derecho, una libertad, una persona. (Derrida 2004 105)

De este modo, la subjetividad o el yo formal son, para Cohen, nacionales. Por supuesto, en Cohen el alemán también se refiere a la lengua y, como subraya Derrida, al yiddish, el judeoalemán como lengua espiritual de los judíos –de ahí la queja de Cohen a ese Sr. Bergson que con un padre que habla yiddish niega a Alemania los ideales–.

Esta idea de una lengua espiritual –a su vez particular, en cuanto a la relación con lo propio, y universal, en cuanto a la relación con la filosofía– la expone Derrida en *Geschlecht* III a partir de la lectura

que Heidegger hace de Trakl. El tema de nuevo es la lengua, pues para Heidegger se trata de una pérdida del origen etimológico, un alejamiento del alemán antiguo, del alto alemán, para el cual algunos alemanes se habrían vuelto extranjeros. El ejemplo que Derrida cita del seminario de Heidegger sobre Trakl tiene que ver con el extranjero y su auténtico significado a partir del alto alemán (*hoch deutsch*), lo que excluye, señala Derrida, la alusión a cualquier otra lengua extranjera, a la etimología latina *extraneus*, que significa el afuera y supone la frontera, es decir, la oposición entre el adentro y el afuera, mientras que *fremd* neutralizaría esta oposición, pues, según Heidegger, significa un ir a otra parte hacia adelante, lo que interpreta no a partir de un errar, sino de un llamado y un retorno hacia lo propio (cf. Derrida 2018 61).

Este llamado o envío hacia lo propio es parte central del análisis que Derrida hace de la lectura de Heidegger del poema de Trakl: “Occidente” [*Abendland*], un regreso a la patria no en el sentido nacional y político modernos, sino a un *Geschlecht* que no se limita a una determinada nación, sino que está ligado a un idioma y a un lugar, a la tierra y a la humanidad pensadas de manera ahistórica. Esta economía de la ruptura con la historia como *Historie*, es decir, como representación del pasado frente a la historicidad de la *Geschichte* me parece fundamental para entender la crítica que Derrida hace a ciertas construcciones temporales del nacionalismo, ahí donde Heidegger anuncia que la poesía de Trakl carece de objetos históricos porque es historial en el más alto sentido. Y esto implica, como nos dice Derrida, que ella no se contenta con contemplar o representar objetos históricos, sino que hace advenir la historia y el destino: es en sí misma un acontecimiento.

Su poesía canta el envío destinal de una marca, una inscripción –estos últimos ligados al significado de *Geschlecht*; en el caso de la lectura de Trakl, se trata precisamente de una marca en la humanidad que salva–. Intento traducir de manera fiel a Derrida: “este canto de un archi-origen que se inscribe en el porvenir, que es por igual promesa y salvación, tiene efectivamente la forma de un regreso. El movimiento hacia el porvenir es un regreso hacia lo archi-originario” (Derrida 2018 171).¹⁹ Este es el movimiento de un cierto nacionalismo filosófico: la promesa del acontecimiento del regreso. Esto puede tomar gramaticalmente la forma de un “nosotros” y, como advierte Derrida, refiriéndose a los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, “es invocado a la vez como lo que queda por constituir – y presupuesto como lo más originario” (Derrida 2004 116).

19 “Ce chant d’une archi-origine qui frappe d’avenir qui est aussi promesse et salut, cela prend bien la forme du retour. Le mouvement vers l’avenir est un retour vers l’archi-origine”.

Conclusión

A lo largo de la obra de Derrida encontramos elementos para hacer una crítica deconstructiva tanto del nacionalismo político y como del nacionalismo filosófico a partir de un trabajo con los textos de la tradición y con los filosofemas. En 2018 se publicó el seminario *Geschlecht III*, que forma parte de los seminarios, varios de ellos aún inéditos, sobre nacionalidad y el nacionalismo filosófico que escribió entre 1984 y 1988. La publicación de este seminario, junto con los *Cuadernos negros* de Heidegger, han puesto en discusión la idea de un nacionalismo filosófico que se deslindó de la ideología biológico-racial, pero no de un nacionalismo lingüístico y ontohistorial. En este artículo mostramos que hay una crítica al nacionalismo desde las primeras obras de Derrida del 67, que versan sobre la deconstrucción del origen y la noción de suplemento, y las de los años 90, sobre la falsa naturalización de la lengua en una comunidad de espíritu con pretensión de universalidad. El aporte central de la deconstrucción para la crítica de los discursos nacionalistas es, a mi juicio, la noción de una prótesis en el origen, lo que desmiente tanto la pureza de un origen mítico como el acontecimiento del retorno. Así como la lengua nacional que también funciona como una prótesis que borra su institucionalidad para naturalizarse, el gesto crítico de la deconstrucción es apuntar, inclusive en los textos de la tradición filosófica, a ese proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Traducido por Carlos Ribalta. Lumen, 1999.
- Arendt, Hannah. *Escritos judíos*. Traducido por Vicente Gómez Ibáñez. Paidós, 2009.
- Arendt, Hannah. “¿Qué queda? Queda la lengua materna.” *Lo que quiero es comprender: Sobre mi vida y mi obra*. Traducido por Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Trotta, 2010. 42-65.
- Bennington, Geoffrey. “Double Tonguing: Derrida’s Monolingualism.” *Tympanum* 20.4 (2000).
- Bennington, Geoffrey. “Beginnings and ends.” *Not half no end. Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*. Edinburgh University Press, 2010. 136-138.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Traducido por Cesar Aira. Manantial, 2002.
- Bhabha, Homi K. *Nación y narración*. Traducido por Ubaldini. Siglo XXI, 2010.
- Cassin, Barbara, ed. *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Le Seuil, 2004.

- Cassin, Barbara, ed. *Vocabulario de las filosofías Occidentales. Diccionario de los Intraducibles*. 2 volúmenes. Siglo XXI, 2018.
- Chernilo, Daniel. "Las relaciones entre nacionalismo y cosmopolitismo." *Papers - Revista de sociología* 100.3 (2015): 303-234.
- Crépon, Marc. "Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolingüisme de l'autre)." *Raisons politiques* 2.2 (2001): 27-40.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducido por Oscar Del Barco y Conrado Ceretti. Siglo XXI, 1986.
- Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Galilée, 1987.
- Derrida, Jacques. "Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)." *Oxford Literary Review* 14.1 (1992a): 3-23.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension*. Galilée, 1992b.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro*. Traducido por Horacio Pons. Manantial, 1997.
- Derrida, Jacques. "Abraham l'autre." *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Édité par Joseph Cohen y Raphael Zagury-Orly. Galilée, 2003. 11-42.
- Derrida, Jacques. *Acabados. Seguido de Kant, el judío, el alemán*. Trotta, 2004.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducido por Cristina De Peretti y Paco Vidarte. Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Geschlecht II. Sexe, race, nation, humanité*. Éditions du Seuil, 2018.
- Derrida, Jacques. *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Le Seuil, 2019.
- Gaffney, Jennifer. "Can a Language go Mad? Arendt, Derrida and the Political Significance of the Mother Tongue." *Philosophy Today* 59.3 (2015): 523-539.
- Haddad, Samir. "Derrida on Language and Philosophical Education." *Studies in Philosophy and Education* 40 (2020): 149-163. [<https://doi.org/10.1007/s11217-020-09739-4>].
- Haddad, Samir. "Más que una lengua materna. Derrida, Arendt, Cassin." *Pensar tras Derrida*. Eds. Miriam Jerade y Rosaura Martínez Ruiz. Traducido por Jesús Aceves Loza. Akal, 2022. 45-69.
- Hammerschlag, Sarah. "Another, Other Abraham." *Shofar* 26.4 (2008): 74-96.
- Heidegger, Martin. „Hölderlins Hymne »Der Ister«." *Heidegger Gesamtausgabe*. Vol. 55. Herausgegeben von Walter Biemel. Editorial Klostermann, 1984. 63-152.
- Honig, Bonnie. *Democracy and the Foreigner*. Princeton University Press, 2001.
- Jerade, Miriam. "El monolingüismo del huésped." *Revista Isegoría* 53 (2015): 661-677.
- Martínez, Miguel. "El imperio del extremo centro." *Contexto y Acción*. Web. 20 dic. 2017 [<https://ctxt.es/es/20171220/Politica/16846/imperio-colonialismo-roca-barea-imperiofobia-c%27s.htm>].

- Palti, Elías. *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional*. FCE, 2003.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Traducido por Miguel García-Baró. Sígueme, 1997.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del contrato social*. 3ra. Ed. Alianza, 2012.
- Renan, Ernst. "¿Qué es una nación?" *Nación Y Narración*. Siglo XXI, 2010.
- Therezo, Rodrigo Bueno. "Heidegger's National-Humanism Reading Derrida's Geschlecht III." *Research in Phenomenology* 48 (2018): 1-28.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann, 2014.