



LA PARADOJA COSMOPOLITA EN LA FIGURA DEL *ROTO CHILENO*: APLICACIÓN DE LA HIPÓTESIS DERRIDIANA DEL NACIONAL-FILOSOFISMO AL PENSAMIENTO RACIAL DE NICOLÁS PALACIOS¹

THE COSMOPOLITAN PARADOX OF THE ROTO CHILENO:
APPLYING DERRIDA'S HYPOTHESIS OF NATIONAL-PHILOSOPHISM TO NICOLÁS
PALACIOS'S RACIAL THOUGHT

Catalina Losada Pfeil²

Universidad del Desarrollo

Recibido: 28.02.2026 - Aceptado: 01.07.2026

RESUMEN

Este artículo examina, desde una perspectiva histórico-filosófica, cómo la hipótesis derridiana del nacional-filosofismo puede aplicarse al análisis de la tesis del *roto chileno* en la obra *Raza chilena* (1904) de Nicolás Palacios. A diferencia del nacional-filosofismo alemán (espíritu/lengua), Palacios negocia simultáneamente: rechazo de lo latino-colonial, afirmación de lo germánico, y revalorización de lo indígena bajo categorías raciales europeas. Su persistencia histórica revela una estructura discursiva activa, evidenciando la vigencia del nacional-filosofismo para comprender nacionalismos contemporáneos.

Palabras clave: Nacional-Filosofismo; Cosmopolitismo; Universalismo; Nacionalismo; Racismo.

ABSTRACT

This article examines, from a historical-philosophical perspective, how the Derridean hypothesis of national-philosophism can be applied to the analysis of the thesis of the *roto chileno* in Nicolás Palacios's *Raza chilena* (1904). Unlike German national-philosophism, which is structured around spirit and language, Palacios simultaneously negotiates a rejection of the Latin-colonial legacy, an affirmation of Germanness, and a revaluation of Indigenous identity through European racial categories. Its historical persistence reveals an active discursive structure, underscoring the continued relevance of national-philosophism for understanding contemporary nationalisms.

Keywords: National-Philosophism; Cosmopolitanism; Universalism; Nationalism; Racism.

¹ Este artículo surge a partir de una discusión con el profesor Iván Trujillo, en cuyo marco fui invitada a investigar el problema aquí abordado. Esta discusión tuvo lugar en el contexto del curso de Posthumanismo del Diplomado en Filosofía Contemporánea de la Universidad Adolfo Ibáñez.

² catalosadap@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El vínculo entre nación y universalidad ha sido una de las tensiones estructurales del pensamiento político y filosófico moderno. Lejos de constituir polos opuestos, lo nacional ha operado históricamente como un vehículo privilegiado para la pretensión de universalidad: una comunidad particular se presenta como portadora de un acceso excepcional a lo humano, a la razón o a la cultura. Jacques Derrida denominó a esta operación “nacional-filosofismo”, para dar cuenta de una forma de pensamiento en la que la filosofía - en cuanto discurso universalizante- se ancla en una determinación nacional específica sin reconocer plenamente la violencia que esa articulación implica.

En sus análisis del concepto de *Geschlecht*, Derrida mostró cómo, en el idealismo alemán, y de modo paradigmático en Fichte, la nación se concibe como una comunidad espiritual destinada a custodiar y realizar la universalidad de la filosofía. Este gesto encierra una aporía fundamental: la universalidad solo puede afirmarse a través de una pertenencia particular, pero esa misma pertenencia introduce mecanismos de exclusión que contradicen la pretensión universal que la legitima. En otras palabras, el nacional-filosofismo no es, por tanto, una anomalía histórica, sino una estructura recurrente del pensamiento moderno.

Este artículo propone aplicar la hipótesis derridiana del nacional-filosofismo a un caso periférico y extraeuropeo: la obra *Raza chilena* (1904) de Nicolás Palacios. A diferencia de los casos analizados por Derrida, donde la mediación entre nación y universalidad se articula en torno a la lengua y al espíritu, Palacios desplaza esta operación hacia un registro biologicista. Al sostener que la “germanidad” puede manifestarse independientemente de la lengua hablada, del apellido portado e, incluso, del suelo de nacimiento, Palacios construye una paradoja cosmopolita: lo nacional se presenta como esencia universalizable, capaz de prescindir de las marcas culturales y territoriales que usualmente definen la identidad.

A partir de una lectura filosófica apoyada en el análisis histórico de las condiciones sociales e intelectuales del Chile de fines del siglo XIX, se busca mostrar que el pensamiento de Palacios no solo responde a una coyuntura local, sino que revela una estructura conceptual más amplia, cuyas persis-

tencias permiten iluminar formas contemporáneas de racismo popular y exclusión en el contexto de la inmigración. La tesis central de este artículo sostiene que *Raza chilena* constituye una forma específica de nacional-filosofismo periférico. En ella, lo nacional no se define únicamente como una pertenencia histórica o cultural, sino como una vía privilegiada de acceso a una supuesta universalidad humana, fundada en criterios de continuidad esencial. Siguiendo el criterio derridiano, esta forma de nacional-filosofismo no se reconoce por el contenido empírico de la nación que postula, sino por la operación conceptual que realiza: la autoatribución de un valor universal a una comunidad particular, acompañada de mecanismos de exclusión que jerarquizan la pertenencia y delimitan un adentro auténtico y un afuera degradado.

1. NACIÓN, LENGUA Y UNIVERSALIDAD: ALEMANIA COMO MATRIZ DEL NACIONAL-FILOSOFISMO MODERNO

Durante el siglo XIX, Europa se consolidó como centro económico, político y cultural. Edmund Burke lo había caracterizado ya en 1796: “ (...) ningún europeo puede ser enteramente un exiliado en ninguna parte de Europa” (Figs 2021, 28). Sin embargo, detrás de esa aparente unidad, se gestaban tensiones derivadas de la naturaleza expansiva de los imperios, cuya necesidad de crecer hacía inevitable el conflicto. Tras su unificación y la victoria de 1870, Alemania vio profundizarse las corrientes nacionalistas frente al cosmopolitismo cultural europeo, diferenciándose del resto de sus vecinos. Inspirados en tradiciones intelectuales heterogéneas, que van desde el nacionalismo cultural y pedagógico de Johann Gottlieb Fichte hasta formulaciones abiertamente estatistas y belicistas de Heinrich von Treitschke, el nacionalismo alemán fue consolidando una autopercepción de excelencia histórica y cultural. Si bien esos autores sostuvieron compromisos filosóficos diversos e, incluso, en algunos casos críticos del nacionalismo o del militarismo – como ocurre con Friedrich Nietzsche³ – la apropiación selectiva y posterior

³ Dado el carácter aforístico, alegórico y deliberadamente no sistemático de la escritura de Friedrich Nietzsche, su obra ha sido objeto de recepciones y apropiaciones intelectuales notablemente dispares, que lo han situado en tradiciones de pensamiento incluso opuestas entre sí. Esta plasticidad interpretativa ha permitido lecturas que van desde el individualismo radical, hasta diversas formas de elitismo político, y el nacionalismo no constituye una excepción. Sin embargo, una revisión atenta de sus textos muestra que estas lecturas nacionalistas no se apoyan en una defensa explícita del Estado, de la nación o de la guerra, sino en procesos posteriores de selección, recontextualización y distorsión de conceptos extraídos de su marco crítico original. En *Más allá del bien y del mal* (2008, §241), Nietzsche critica explícitamente la autocomplacencia del llamado “espíritu alemán”, al que asocia con una forma de provincialismo cultural y de falsa profundidad filosófica. Frente a esta autosatisfacción nacional, reivindica la figura del “buen europeo”, distanciándose de

de sus ideas contribuyó a una articulación de un discurso que tendió a legitimar la expansión y la guerra como expresión del destino histórico del Estado⁴.

Este proceso tiene profundas raíces en la tradición alemana moderna. Desde la Reforma Protestante del siglo XVI, buena parte de los territorios del Sacro Imperio (impulsados por los príncipes que adhirieron a la causa luterana) rompieron con el catolicismo y con la autoridad política y religiosa de Roma, iniciando un camino de diferenciación cultural. La traducción del Nuevo Testamento por Lutero contribuyó de forma decisiva a la formación de una cultura letrada en lengua vernácula, y a una progresiva desvinculación del latín como lengua exclusiva de acceso a lo sagrado, favoreciendo la figura del creyente como lector relativamente autónomo. Entre la Reforma y la apropiación moderna de la Antigüedad median procesos históricos, políticos e intelectuales complejos, entre ellos la orientación afrancesada de las cortes prusianas (con la exclusión de amplios sectores de la intelectualidad alemana), el desarrollo de la filología clásica y de la hermenéutica histórica, todo lo que permitió concebir a Grecia no como un pasado heredado por vía romana, sino como un origen alternativo idealizado y proyectivo⁵.

toda identificación entre cultura y pertenencia nacional. De modo complementario, en *El crepúsculo de los ídolos* (2001), especialmente en el apartado “Lo que los alemanes están perdiendo” (§§1–3), Nietzsche cuestiona el orgullo nacional surgido tras la unificación alemana, denunciando la confusión entre cultura, erudición pesada y obediencia estatal. Asimismo, en “Incursiones de un intempestivo” (§38), critica la subordinación de la vida cultural a la lógica del Estado moderno y las instituciones liberales, las que “socavan la voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría de moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres, con ellas alcanza el triunfo siempre el animal de rebaño. Liberalismo: dicho claramente, *animalización gregaria...*” (Nietzsche 2001, 121). Estas aseveraciones permiten reconocer la inviabilidad de una lectura única sobre la posición de Nietzsche como un nacionalista acérrimo, y permiten sostener que su posterior vinculación con discursos nacionalistas responde más bien a procesos de apropiación selectiva y descontextualización ideológica, más que a una continuidad doctrinal con su pensamiento.

⁴ El estallido de las guerras mundiales a comienzos del siglo XX no constituyó el inicio de la crisis europea, sino la consecuencia de tensiones acumuladas y de un nacionalismo alemán sustentado en la exaltación del poder, del superhombre y de la primacía de los más fuertes (Tuchman 2018).

⁵ Es importante detenerse un momento y precisar que existe en la historia de la cultura alemana una fuerte tradición bajo el concepto de *Volk*. Tal como plantea George Mosse en *Los orígenes intelectuales del Tercer Reich* (2023), la tradición *völkisch* se desarrolla en un registro paralelo al humanismo clásico y a la narrativa grecolatina del origen de la civilización occidental. Aunque sus pensadores admitían que los germanos heredaron de Roma una forma de poder temporal (a través de los godos), rechazaban que la cultura germana fuese una derivación o asimilación de Grecia y Roma. Por el contrario, sostenían que los germanos poseían una cultura propia y singular, anterior y autónoma, que incluso habría influido desde temprano en las civilizaciones clásicas (Mosse 2023, 146). En esta perspectiva, la excepcionalidad germana se funda en una concepción del *Volk* como comunidad

Como han demostrado diversos autores (Adorno 1959, citado en Barreto 2007; Mas 2014), la Grecia que emerge de la cultura alemana moderna, no es tanto un objeto de recuperación histórica sino más bien una construcción simbólica⁶, atravesada por la conciencia de crisis y la espiritualización de la cultura. Será este horizonte el que, durante los siglos siguientes, reforce, en los sectores letrados y académicos alemanes, la oposición entre lo griego -asociado a la autenticidad y la grandeza- y lo latino, percibido como frívolo y decadente, nutriendo así un autoconcepto de supremacía cultural (Mosse 2023; Mas 2014).

Elementos de este trasfondo cultural fueron posteriormente reinterpretados y movilizados por el proyecto nacionalsocialista de los años treinta, que radicalizó estas premisas, articulando la superioridad cultural en clave biológica y eugenésica. La grandeza del legado griego se convirtió en justificación de un destino racial, donde la purificación del *Volkskörper*⁷ y la exclusión de los considerados inferiores se presentó como deber histórico.

Esta articulación entre nación, lengua y universalidad filosófica no constituye solo un episodio de la historia intelectual alemana, sino una estructura conceptual, cuya ambivalencia entre inclusión y exclusión será tematizada críticamente por Jacques Derrida bajo la noción de nacional-filosofismo.

2. NACIONAL-FILOSOFISMO DE DERRIDA Y CONCEPTO DE *GESCHLECHT*

arraigada, portadora de una continuidad histórica y cultural que no necesita legitimarse en el legado clásico, sino que se presenta como fuente originaria de lo creativo y lo histórico.

⁶ La construcción alemana de una identidad nacional excepcional no se limitó a reivindicar la herencia griega, sino que implicó la invención de una Grecia funcional a sus propios intereses. Como señala Lacoue-Labarthe: "Grecia se reduplica en un agón con Francia, en donde no sólo se trata de sustraer a Francia el monopolio del modelo antiguo (y en consecuencia del arte, de la cultura, de la civilización), sino donde hay incluso que «inventar» una Grecia que hubiera permanecido hasta entonces inimitada, algo así como una ultra-Grecia que fuera como el fundamento de la Grecia misma (pero que corre también el riesgo de no haber jamás advenido como tal)" (Lacoue-Labarthe 2002, 98). Esta operación implicó descalificar el cristianismo como religión "importada de Oriente" y presentar a Roma como ejemplo de "*mala imitatio*", permitiendo a Alemania reclamar un acceso directo al espíritu helénico "auténtico".

⁷ Parece importante precisar en este punto que el proyecto nacionalsocialista de los años treinta en Alemania no obedeció a criterios políticos tradicionales. Lacoue-Labarthe señala que en 1933 la población judía alemana carecía de poder político real, y no representaba amenaza para el Estado. Su identificación como peligro derivó de una construcción simbólica: fueron percibidos como alteridad incompatible con una Alemania en crisis de autodefinición.

Jacques Derrida advierte que el término *nación* es, en sí mismo, polémico, pues encierra una serie de paradojas que atraviesan su definición. Estas dificultades no provienen solo de su dimensión histórica o política, sino, sobre todo, de su condición idiomática y desde las tensiones internas del lenguaje que la fundan: su aspiración a la identidad y, a la vez, su cosmopolitismo. En sus palabras:

(...) quiere decir, al menos, que una identidad nacional nunca se presenta como un carácter empírico, natural (...). La autopoición, la autoidentificación nacional tiene siempre la forma de una filosofía que, por ser mejor representada por tal o tal nación, no deja de ser una cierta relación a la universalidad de lo filosófico (Derrida 1987, 34).

En este marco, el autor centra su atención en las características del idioma alemán, que, según plantea, encarna una forma que denomina nacional-filosofismo:

El principio nacional alemán es un principio esencialmente filosófico y es a un discurso filosófico como tal, es decir, sistemático y, en tanto que pensamiento de lo inicial, de lo originario (Derrida 1987, 35).

En su reflexión, Derrida recurre a Johann Gottlieb Fichte, quien formula en el *Séptimo discurso a la nación alemana* (Fichte 1984)⁸ un nacionalismo paradójico (a la vez patriótico y cosmopolita) que “esencializa la germanidad hasta hacer de ella una entidad portadora de lo universal y de lo filosófico como tal” (Derrida 1987, 35). Ante la humillación del dominio francés, Fichte buscó afirmar que la identidad alemana no dependía del suelo donde se naciera, sino de una pertenencia espiritual y cultural compartida, estrechamente vinculada a la lengua. Para comprender la fuerza de este mensaje es necesario recordar que, desde el siglo XVIII, la imprenta había consolidado una esfera pública que facilitaba la circulación de ideas y generaba un incipiente sentido de cohesión nacional. En este marco, los discursos de Fichte encontraron resonancia, al presentar a los alemanes como depositarios de una misión regeneradora frente a la supuesta corrupción de otros pueblos, en particular Francia, y al subrayar que su diferencia no era territorial, sino cultural, lingüística y espiritual.

⁸ Johann Gottlieb Fichte pronunció sus *Discursos a la nación alemana* en Berlín, entre 1807 y 1808, en pleno contexto de la ocupación napoleónica tras la derrota prusiana en Jena y Auerstädt (1806).

La articulación entre lo particular y lo cosmopolita se hace visible con claridad, según Derrida, en la palabra *Geschlecht*⁹, donde Fichte condensa la idea de una comunidad espiritual que trasciende toda pertenencia empírica. *Geschlecht* nombra un “nosotros” libre, definido por la adhesión al espíritu y a la razón, y no por el nacimiento, la raza o la lengua: “Todo lo que cree en la espiritualidad y en la libertad de este espíritu (...) pertenece a nuestra *Geschlecht*, cualquiera sea el lugar donde haya nacido y la lengua que hable” (Derrida [1990] 2012, 369)¹⁰. Es precisamente en atención al espesor idiomático de esta palabra donde Derrida identifica la encarnación del nacional-filosofismo alemán. En *La mano de Heidegger* (1990), el filósofo examina este término¹¹ desde la lectura heideggeriana que, a diferencia de su uso en Fichte, donde designa una comunidad espiritual que trascendería incluso el idioma y el territorio (distinta de toda “filosofía extranjera” o “filosofía muerta”), pasa a aludir, más bien, a la humanidad misma¹². En este sentido, la noción de *Geschlecht* adquiere en Heidegger una potencia metafórica que configura una forma particular de comprensión del mundo:

La palabra [*Geschlecht*, entonces] significa tanto la especie humana (*Menschengeschlecht*), en el sentido de la humanidad (*Menschheit*), como también las especies en el sentido de troncos, estirpes y familias, todo eso marcado a su vez [*dies alles wiederum geprägt*]

⁹ “Sobre *Geschlecht*: (...) esta palabra puede dejarse traducir por sexo, raza, especie, género, linaje, familia, generación o genealogía, comunidad” (Derrida [1990] 2012, 368).

¹⁰ Derrida cita el pasaje en su lengua original: “(...) was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sey und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts” (Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, séptimo discurso; citado en Derrida [1990] 2012, 368).

¹¹ “La mano de Heidegger” es el segundo texto de la serie que Derrida dedicó al término *Geschlecht*. El examen del nacionalismo filosófico continúa en *Geschlecht III*, seminario de 1984-1985 publicado póstumamente, donde Derrida rastrea el vínculo entre *Geschlecht*, nación y promesa a propósito de la lectura heideggeriana de Trakl. Para una introducción en castellano, véase Baeza (2023). Véase también Trujillo (2020).

¹² Jacques Derrida resalta un pasaje particularmente significativo, en el que Martin Heidegger centra su atención en la mano como expresión de aquello que distingue propiamente al ser humano: “La mano: lo propio del hombre en tanto que monstruo (*Zeichen*). La mano ofrece y recibe, y no solamente cosas, pues ella misma se ofrece y se recibe en el otro. La mano guarda, la mano porta. La mano traza signos, ella muestra, probablemente porque el hombre es un monstruo” (*Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist*) (Derrida [1990] 2012, 376). Derrida explota aquí el francés *monstre*, que resuena con *montrer* (mostrar) y con *la montre* (la muestra), juego idiomático que el castellano “monstruo/mostrar” conserva solo parcialmente (cf. Derrida [1990] 2012, 374-375). La mano, entendida como gesto del pensamiento y de la donación, se convierte así en el signo que delimita lo humano frente al animal (en particular frente al mono), cuya mano no da ni entrega, sino que solo toma y agarra.

por la dualidad genérica de los sexos (*in das Zwiefache der Geschlechter*) (Derrida [1990] 2012, 400).

Derrida distingue en este pasaje entre *das Zwiefache* - el pliegue o duplicidad que marca a la *Geschlecht*- y *die Zwietracht der Geschlechter*, la discordia de los sexos como disensión y hostilidad declarada (Derrida [1990] 2012, 400). De este modo, el carácter polisémico de *Geschlecht* le otorga una amplitud excepcional: según dónde se ponga el acento, este concepto puede aglutinar y reunir, convocando a una *Geschlecht* entendida como humanidad¹³ -como en Heidegger-, o bien separar, distinguir y jerarquizar a quienes “verdaderamente” participan de un espíritu vivo, originario y “humano”, excluyendo a quienes no pertenecen a esa estirpe, como ocurre en Fichte.

Esta ambigüedad del término, su carácter de zona gris entre lo inclusivo y lo excluyente, permite que el nacional-filosofismo trascienda su horizonte estrictamente alemán y se proyecte en otros escenarios. En sociedades periféricas marcadas por la experiencia colonial, esta matriz discursiva adopta formas específicas que requieren atención a las condiciones históricas locales. El Chile de fines del siglo XIX ofrece un caso particularmente revelador.

3. CHILE A FINES DEL SIGLO XIX: CONDICIONES HISTÓRICAS DE UNA IDENTIDAD RACIALIZADA

La concepción moderna del ser humano como objeto de conocimiento, heredera del pensamiento cartesiano y del naturalismo ilustrado, abrió el camino a una mirada científica que pretendió explicar al hombre desde las mismas categorías aplicadas a los fenómenos naturales. Al ser incorporado al campo de las ciencias de la naturaleza, el sujeto se transformó en objeto de

¹³ Resulta llamativo que Heidegger, quien conceptualizó *Geschlecht* como designación de la humanidad en su totalidad, haya podido adherir -aunque brevemente- al nacionalsocialismo, proyecto cuya lógica excluyente contradice esa universalidad proclamada. Para Lacoue-Labarthe, sin embargo, esta aparente contradicción no constituye un error político coyuntural, sino que muestra una coherencia entre la filosofía heideggeriana y el proyecto nazi. La cuestión del destino espiritual de Occidente y la (re)fundación histórica de Alemania ya estaban pensadas en esos términos desde *Ser y tiempo* (1927). El concepto de *Wiederholung* (repetición), heredado de Nietzsche, implicaba que Alemania debía repetir y refundar el comienzo griego como misión histórica. Para Lacoue-Labarthe, el problema no es que Heidegger traicionara su filosofía al adherir al nazismo, sino que su pensamiento del destino histórico ya contenía las condiciones de posibilidad de esa adhesión. En esta misma línea es posible relacionar el concepto de arraigo en Heidegger (noción compleja y abierta a múltiples lecturas), con la tradición *völkisch* reconstruida por Mosse, ofreciendo una posibilidad de lectura que reforzaría la postura de Lacoue-Labarthe con respecto a Heidegger y su relación con el nacionalsocialismo.

estudio, medible, clasificable y susceptible de jerarquización. Esta lógica alcanzó sus expresiones más extremas en el siglo XIX, cuando las apropiaciones ideológicas de los postulados darwinianos, realizadas por diversos autores¹⁴ y ajenas, en rigor, a la teoría de la evolución como tal, instalaron en el ámbito académico la pregunta por la “naturaleza del hombre”, atribuyendo diferencias biológicas, morales e intelectuales asociadas a la raza entre diversos grupos humanos.

Es así como se constituye una doctrina racalista que entrega un sistema coherente de ideas que parte de la creencia de la existencia de razas biológicamente diferenciadas. Este principio sostiene una continuidad entre lo físico y lo moral, atribuyendo a las diferencias corporales un carácter determinante en las diferencias culturales y mentales, consideradas hereditarias e inmodificables. De esta manera, el individuo estaría condicionado por su grupo racial, estableciendo una jerarquía etnocéntrica de valores que distingue entre razas “superiores” e “inferiores”. El pensador búlgaro Tzvetan Todorov advierte el peligro: convertir la ciencia en una instancia de verdad absoluta confunde conocimiento con dogma, y transforma el método en ideología (Todorov 1991). Esta creencia en la infalibilidad de la ciencia contradice su propia naturaleza, fundada en la revisión constante y la posibilidad de error. El resultado es un *cientificismo* que subordina la política y la ética al saber técnico, erigiendo los resultados científicos en auténticos objetos de fe.

Las ideas sobre la pureza racial, gestadas en Europa y difundidas a través del discurso científico y cultural de la época, no se quedaron confinadas al continente que las produjo. En Latinoamérica, su recepción se dio en sociedades ya profundamente marcadas por la experiencia colonial, por la persistencia de jerarquías raciales heredadas de la Colonia, y por los procesos de construcción estatal posteriores a la independencia. En este contexto, el racismo europeo fue reelaborado, en diálogo tanto con la herencia colonial como con el fenómeno de la inmigración, promovido activamente por las élites como estrategia de modernización, blanqueamiento y diferenciación regional. Lejos de constituir una mera importación pasiva, la apropiación local del racismo científico respondió a las urgencias de una élite

¹⁴ Entre los autores representativos de esta corriente se encuentran Arthur de Gobineau, Karl Vogt, Ernst Haeckel, Herbert Hope Risley, Samuel George Morton y Francis Galton.

criolla¹⁵ que buscaba simultáneamente emular a Europa y diferenciarse del resto de América Latina.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el Estado chileno impulsó activamente procesos de colonización e inmigración, como parte de un proyecto de modernización económica, ordenamiento territorial y consolidación nacional. Como muestran Gabriel Salazar y Julio Pinto, la construcción del Estado republicano se apoyó en una profunda desigualdad social y en una jerarquización simbólica que distinguía entre poblaciones consideradas “aptas” para el progreso, y otras asociadas al atraso y la barbarie. En este contexto, la inmigración planificada de inmigrantes europeos, desde 1850 en adelante: “(...) desestiman a los españoles del sur, por su fama de pueblo poco laborioso y rebelde, y ensalzan especialmente a los pueblos germánicos, paradigma de templanza y laboriosidad” (Salazar y Pinto 1999, 77).

De esta manera, la colonización alemana en el sur del país¹⁶ cumplió, además, una función simbólica decisiva: al asociar progreso, orden y civilización con la presencia germana, se consolidó una representación racializada de lo europeo que permeó el imaginario social¹⁷.

Por lo tanto, la inmigración y la colonización no solo funcionaron como política pública, sino como un dispositivo de pedagogía social: modelaron jerarquías de valor que circularon en el sentido común, naturalizando la asociación entre europeidad, civilización y legitimidad. Ese sedimento constituye una condición de posibilidad para que, a comienzos del siglo XX, el racialismo pueda presentarse no solo como doctrina elitista, sino como un componente de la identidad nacional.

En vísperas de los festejos de 1910, la clase alta chilena vivía entre la euforia por los logros materiales alcanzados y una cierta autocomplacencia

¹⁵ La socióloga María Emilia Tijoux (2019) plantea que existe un relato prácticamente lineal, que comienza en el “descubrimiento” de América en el siglo XV, pasando por la legitimidad de las teorías racialistas “científicas” del siglo XIX, de una clara biologización de la cultura, poniendo en la cima lo blanco y europeo, como lo legítimo, lo deseado, lo civilizado.

¹⁶ Jean-Pierre Blancpain analiza en detalle la historia de la migración alemana en Chile en su libro *Los alemanes en Chile (1816-1945)*.

¹⁷ Vale la pena subrayar un aspecto interesante rescatado por Collier y Sater, y es que: “la influencia extranjera era totalmente desproporcionada con respecto al número” (Collier y Sater 1999, 94), siendo -en el caso de la colonia germana- actores muy importantes en la economía, la educación y la milicia. En esta misma línea, Salazar y Pinto destacan cómo la migración en Chile, si bien permea y robustece las capas medias y altas de la jerarquía nacional, no llega a transformar las capas sociales más populares, siendo comparativamente un fenómeno de escala mucho menor a lo que se vio en países vecinos, tales como Argentina, Uruguay o Brasil, los que vivieron una migración de alcance mucho más profundo, donde efectivamente se transformaron estructuras sociales y culturales de forma transversal (Salazar y Pinto 1999, 78).

en torno a la supuesta superioridad de Chile frente al resto de Latinoamérica. Las ceremonias del Centenario buscaban proyectar la imagen de un país próspero, sustentado en su tradición republicana y la madurez cívica de su pueblo. Sin embargo, bajo esa superficie de triunfalismo, se percibía una creciente inquietud ante los signos de decadencia que acompañaban la modernización. Para los menos optimistas, los festejos del Centenario operaban como material de utilería destinado a ocultar un malestar generalizado (Correa et al. 2001, 44). Es en este clima de contradicción, donde el triunfalismo convivía con la ansiedad identitaria, que las ideas de Palacios sobre la “raza chilena” encontraron un terreno fértil y adquirieron sentido histórico.

Como se examinará en la sección siguiente, su tesis respondía punto por punto a esa doble ansiedad: la exaltación del *roto* como síntesis racial excepcional confirmaba el orgullo nacional, mientras que su diagnóstico de la degeneración atribuida a la inmigración “latina” y su propuesta de selección migratoria daban forma pretendidamente científica al temor a la decadencia.

4. NICOLÁS PALACIOS Y LA PARADOJA COSMOPOLITA DEL MITO ARAUCANO-GÓTICO

Establecido el marco teórico del nacional-filosofismo derridiano, y expuesto el contexto histórico de Chile decimonónico, corresponde ahora examinar cómo esta estructura conceptual permite iluminar el pensamiento de Nicolás Palacios. Esta lectura se apoya en tres elementos centrales del texto de Palacios: primero, la concepción de la germanidad como una esencia capaz de manifestarse con independencia de la lengua, el apellido o el territorio; segundo, la atribución de una continuidad físico-moral que convierte la identidad nacional en un principio jerárquico de clasificación humana; y, tercero, la articulación de esa identidad esencializada con un horizonte normativo que legitima la exclusión de aquellos considerados ajenos a esa identidad “esencial”.

Tal como se mencionó anteriormente, el Chile de principios del siglo XX se encontraba en plena sintonía con el clima intelectual europeo. La noción de raza gozaba de prestigio científico y orientaba tanto las teorías sociales como las políticas públicas. El cientificismo y la doctrina racialista, que prometían explicar el progreso de los pueblos mediante leyes biológicas, encontraron eco en una élite deseosa de legitimar su proyecto de nación mo-

derna. Es en este marco donde las ideas de Palacios logran trasladar al escenario local los supuestos del pensamiento positivista y eugenésico europeo¹⁸.

No deja de sorprender que, bajo los supuestos raciales de la época -según los que los pueblos indígenas eran considerados una categoría inferior dentro de la jerarquía humana- Palacios invierta este paradigma al sostener que el carácter excepcional de lo chileno proviene, precisamente, de la fusión entre la herencia araucana y la godo-germana: “El roto chileno es, pues, Araucano-Gótico” (Palacios 1988, 5)¹⁹. En un acto osado y creativo, Palacios asumió la jerarquía racial heredada de Europa, pero la reinterpretó desde una perspectiva nacional. Hizo suyo el discurso de la excepcionalidad alemana -que exaltaba la superioridad moral y cultural del espíritu “ario” frente a la herencia latina- y lo aplicó a la historia de Chile, releyendo el proceso de colonización como el encuentro fecundo entre dos razas igualmente superiores: la araucana y la godo-germana.

De esa fusión surgiría, según él, el *roto chileno*, síntesis heroica y fundamento de una identidad nacional excepcional. Desde esta lógica, Palacios advertía que el futuro de la nación dependía de conservar la pureza de esa raza mixta excepcional. La inmigración debía provenir, por tanto, de pueblos afines, particularmente de origen alemán, y no de naciones “degeneradas” o latinas, cuya influencia pondría en riesgo la vitalidad del tipo chileno. La concepción esencialista y biológica de la identidad nacional de Palacios proponía que Chile debía proteger su “raza” para sobrevivir como comunidad política:

Como las tierras son pocas, la selección de sus futuros pobladores ha de ser rigurosa, no solo en cuanto a sus dotes morales sino también en cuanto a sus cualidades físicas, fisiológicas y étnicas. Los colonos deberán ser de buena conducta, sobrios en el beber, aunque no sean temperantes; de buena constitución i talla; sin enfermedades hereditarias en su familia; i de la clase intermediaria en las rejiones

¹⁸ Al igual que un agricultor o un ganadero que selecciona los mejores ejemplares para obtener un producto superior, la práctica de la eugenesia -término acuñado por Francis Galton en 1883- pretendía aplicar ese mismo principio a los grupos humanos. Bajo el ideal moderno de “mejorar” la población, se estableció una estrecha asociación entre el progreso de la nación, la purificación racial y el distanciamiento de todo aquello considerado “incivilizado”. La cercanía de Palacios a estas ideas se hace evidente en *Raza chilena*, donde afirmó: “Estas experiencias, que en gran número se han llevado a cabo en animales y plantas, se han visto plenamente confirmadas por la observación de lo que acontece en los países en que se mezclan varias razas humanas” (Palacios 1988, 10).

¹⁹ Salvo indicación contraria, todas las citas de *Raza chilena* corresponden a la edición de Ediciones Colchagua (1988). Existe también la edición de 1918 (Palacios 1918).

despobladas o que no tengan vecinos Araucanos. En las rejiones en que existan indíjenas de nuestra sangre, deberán establecerse colonos rubios chilenos, ya sean de raza chilena pura o alemanes chilenos (Palacios 1988, 580).

La propuesta de Palacios de colonizar con “rubios chilenos o alemanes chilenos” expresa con claridad una síntesis que combina el cientificismo positivista, la mitología germánica y la aspiración de fundar una identidad nacional concebida como biológicamente superior.

Palacios recurre en su obra a diversas fuentes históricas y literarias para otorgar legitimidad a su tesis; sin embargo, más que un ejercicio historiográfico, el uso de estas referencias responde a una estrategia de legitimación ideológica. El autor selecciona cuidadosamente aquellas voces que refuerzan su teoría de la superioridad chilena, construyendo un discurso que se presenta como erudito, pero que en realidad funciona como reafirmación de un mito fundacional. Cita, entre otros, al “sabio escritor norteamericano” Uriel Hancock, quien comparaba a los araucanos con los *highlanders* escoceses -símbolo europeo de valentía y orgullo indómito-, proyectando sobre ellos los valores de fuerza, disciplina y supervivencia del más apto que sustentaban las teorías raciales de su tiempo. Palacios también evoca a Alonso de Ercilla, cuyo poema *La Araucana* habría inmortalizado esa admiración al describir el temple heroico y la nobleza del carácter indígena. Para Palacios, el choque entre españoles²⁰ y araucanos no fue solo un enfrentamiento bélico, sino una unión simbólica entre “dos razas de corazón y de cerebro semejantes” (Palacios 1988, 6), cuya alianza dio origen al *roto chileno*.

La singularidad de esta mezcla, según Palacios, no radica en que la raza europea “purifique” los vestigios indígenas, sino en que ambas, la araucana y la godo-germana, serían razas igualmente superiores. Este mito del doble origen funda una genealogía heroica para la nación chilena: una identidad

²⁰ En *Raza chilena*, Palacios justifica la especificidad del componente español en Chile sosteniendo que la conquista y colonización del territorio atrajeron preferentemente a un tipo humano distinto del que se asentó en el resto de América. A diferencia de otras regiones, dominadas por un reducido número de conquistadores y luego pobladas por un español ‘tranquilo y laborioso’, Chile habría convocado de manera persistente al español guerrero, identificado por Palacios con el godo. Como señala explícitamente: “mientras el resto del continente fue dominado en poco tiempo y por algunos centenares de hombres, Chile continuaba, indefinidamente, con la fama de su guerra, atrayendo de todas partes al español guerrero, dejando en las otras comarcas al íbero, tranquilo y laborioso” (Palacios 1988, 14). En esta lógica, la prolongación del conflicto y la fama bélica del territorio explicarían que “así llegaron a Chile, durante las cinco primeras generaciones, más de 25.000 Godos” (Palacios 1988, 14), configurando una población española cualitativamente distinta a la del resto de América.

que, al combinar fuerza, virilidad y espíritu guerrero, se concibe como única en América Latina. Esto permite comprender el pensamiento de Palacios no como una simple variante local del racismo europeo, sino como una re-configuración periférica del nacional-filosofismo, en la que la promesa de universalidad se sostiene mediante la esencialización biológica de la nación.

a) El límite de la comparación: racismo espiritual vs. biologicista

La aplicación del concepto de *Geschlecht* al pensamiento de Nicolás Palacios exige reconocer un límite fundamental: mientras el nacionalismo alemán articulado por Fichte opera mediante un racismo de carácter espiritual, el pensamiento de Palacios se sustenta en un racismo explícitamente biologicista. Esta diferencia resulta decisiva. En Fichte, la pretensión de universalidad se articula a través de la lengua y del espíritu como mediaciones privilegiadas de la comunidad nacional, lo que introduce una tensión constitutiva entre el universalismo proclamado y la pertenencia particular que lo sostiene; Palacios no elimina esa tensión, sino que la desplaza y la clausura al fundarla en la sangre y en la herencia biológica. Para Palacios, la particularidad del *roto chileno* no reside en una disposición espiritual ni en la adhesión a valores universales, sino en la mezcla precisa de dos razas puras -la araucana y la godo-germana- cuyas cualidades se transmiten hereditariamente. Esta insistencia en la herencia biológica pone de manifiesto un proyecto radicalmente distinto al fichteano: aquí no hay posibilidad de pertenecer a la *Geschlecht* chilena por convicción espiritual; la pertenencia está determinada por la sangre.

Más aún, Palacios sostiene explícitamente la continuidad entre lo físico y lo moral que caracteriza al racismo biologicista. Las virtudes del pueblo chileno (su valentía, su amor por la libertad, su espíritu guerrero) no son construcciones culturales, sino consecuencias directas de su composición racial. Cuando compara a los araucanos con los antiguos germanos, no lo hace en términos de afinidad espiritual, sino de identidad psicofisiológica que ambas razas poseen:

(...) los Godos i los Araucanos, tan diferentes en su aspecto físico, poseían ambos, con la misma nitidez i fijeza, todos los rasgos característicos de lo que los entendidos llaman sicología varonil o patriarcal, en la que el criterio del hombre prima en absoluto sobre el de la mujer en todas las esferas de la actividad mental (Palacios 1988, 5).

A lo largo de su obra, Palacios refuerza la idea de la superioridad del mestizaje chileno: “Es que el chileno lejítimo no tiene sangre latina en sus

venas, por más que hable romance i lleve apellidos castellanos” (Palacios 1988, 7). Sin embargo, la afirmación de Palacios deja entrever una paradoja significativa: si la germanidad puede manifestarse independientemente de la lengua que se habla, del apellido que se porta e, incluso, del suelo en que se nace, ello implica que lo alemán se concibe como una esencia capaz de prescindir de todas las marcas culturales y territoriales que habitualmente definen la identidad. Esta universalización de lo alemán, que permitiría reconocer sangre germana incluso en un chileno de apellido castellano y lengua española, revela la magnitud del universalismo alemán, reconfigurado en clave biológica.

Esta operación no es una rareza exclusivamente palaciana. A propósito de *Geschlecht III*, René Baeza muestra que ya en el par Fichte-Heidegger se trata, en palabras de Derrida, de “pensar lo alemán desde un origen o un horizonte que lo desborda”, de dirigirse a lo alemán en un sentido no regional, no empírico-nacional (citado en Baeza 2023, 263). Palacios replica ese esquema formal, pero anclándolo en la sangre: la germanidad del *roto* desborda las marcas empíricas de la lengua y el apellido precisamente porque su fundamento es biológico.

Palacios no se limita a aplicar mecánicamente las teorías racialistas europeas al contexto chileno. Su operación es más compleja: invierte la jerarquía racial heredada del colonialismo, y proyecta esa síntesis como fundamento de una misión histórica nacional con aspiraciones cosmopolitas. Esta resignificación exige reconocer que el nacional-filosofismo opera de manera distinta en escenarios periféricos marcados por la experiencia colonial.

Mientras Fichte podía afirmar la superioridad alemana desde una espiritualidad originaria que trasciende las fronteras del territorio germano, Palacios debe negociar simultáneamente tres operaciones contradictorias: rechazar el legado latino-colonial español, afirmar la superioridad germánica europea, y revalorizar lo indígena bajo categorías raciales occidentales. Esta tensión pone de manifiesto que el nacional-filosofismo periférico no es universalista-expansivo (como el alemán), sino defensivo-reactivo: busca proteger una supuesta singularidad amenazada por la invasión extranjera y la decadencia interna.

En este punto es importante precisar que la comparación entre Fichte y Palacios no pretende establecer una relación genealógica directa (no hay evidencia de que Palacios haya leído los *Discursos a la nación alemana*), sino identificar una homología estructural: ambos discursos articulan lo nacional como encarnación de lo universal, aunque desde fundamentos distintos (espíritu vs. sangre). La hipótesis derridiana funciona aquí como herramienta

heurística que permite reconocer cómo ciertos dispositivos discursivos se replican en contextos diversos, adaptándose a las condiciones locales sin perder su núcleo articulador.

b) Persistencias y proyecciones: del nacional-filosofismo palaciano al racismo contemporáneo

La tesis de Palacios sobre la originalidad del *roto chileno* no quedó confinada a su época, sino que trascendió su contexto inmediato y reapareció en distintos momentos de crisis de la identidad nacional chilena. En las sociedades latinoamericanas, y particularmente en Chile, estas ideas fueron recibidas y reelaboradas de acuerdo con las tensiones específicas de naciones en proceso de consolidación identitaria, de modo que el racialismo palaciano encontró condiciones de reactivación más allá de su formulación original. Esta persistencia se hace visible, al menos, en dos momentos decisivos del siglo XX: primero, en la apropiación realizada por Francisco Antonio Encina en los años treinta, y luego en la reedición de *Raza chilena* durante el régimen militar en la década de 1980.

En *La literatura histórica chilena y el concepto actual de la historia* (1935), Encina reconoció explícitamente su deuda intelectual con Palacios:

Palacios alumbró con luz fulgurante, excesiva, casi cegadora, el fenómeno que constituye la piedra angular de nuestra historia: la diferenciación étnica original del pueblo chileno. A los pocos que lo habíamos advertido, se nos impuso, casi como un fenómeno nuevo de contornos y modalidades definidas, la confusa intuición que ya se nos había esbozado más de sangre a sangre que como percepción cerebral (Encina 1997, 59).

Esta apropiación del pensamiento de Palacios por parte de Encina resulta significativa: su obra alcanzó un éxito editorial extraordinario que el historiador Alfredo Jocelyn-Holt calificó como un “verdadero milagro editorial” (Jocelyn-Holt 1997, 29).

La segunda reaparición ocurrió en 1988, cuando el empresario Carlos Cardoen (coterráneo de Palacios) impulsó la reedición de *Raza Chilena*. Esta iniciativa fue acogida por intelectuales vinculados al nacionalismo y a la historiografía conservadora, como Mario Góngora, Miguel Serrano, Hernán Godoy y Patricia Arancibia, quienes retomaron la tesis de la singularidad racial del *roto chileno* como fundamento de identidad nacional. Bajo este escenario, la obra fue reinterpretada en sintonía con el discurso autoritario del Pinochetismo:

(...) diversos intelectuales buscaron en la historia las respuestas para abordar la crisis que se produjo en Chile luego del golpe de Estado, estudiando otros periodos de crisis y los debates intelectuales de esos periodos históricos. Es así como emerge con fuerza el interés por la llamada *literatura de la crisis* o de la generación del centenario, donde Palacios era considerado un autor fundamental (Bivort 2022, 126).

Este rendimiento histórico no se agota en las reapariciones de Encina o en la reedición de 1988. La lógica palaciana pareciera reaparecer con especial fuerza en contextos de cambio demográfico. En el Chile contemporáneo, marcado por nuevos flujos migratorios del sur global, es posible reconocer la reactivación de un racismo popular que no siempre se formula en términos biológicos, pero que conserva la misma estructura: la atribución de rasgos morales y cívicos a grupos humanos, la idea de incompatibilidad cultural, y la demanda de jerarquizar pertenencias. En este sentido, Palacios no solo constituye un episodio intelectual pasado: funciona como matriz de inteligibilidad que vuelve disponibles ciertos repertorios de exclusión cuando la nación siente amenazada su autoimagen.

Esa disponibilidad no solo fue discursiva, sino que se materializó históricamente en políticas públicas concretas, como las campañas de colonización e inmigración selectiva desde mediados del siglo XIX, que promovieron activamente el arribo de colonos alemanes y desestimularon la inmigración de “razas latinas” o asiáticas. Como han documentado Salazar y Pinto, estas políticas construyeron una asociación duradera entre europeidad, progreso y civilización que permeó profundamente el imaginario social chileno, creando las condiciones de posibilidad para que el pensamiento palaciano pudiera presentarse como sentido común nacional.

Sobre ese sedimento opera el racismo contemporáneo. Como ha documentado la socióloga María Emilia Tijoux, el racismo chileno actual opera mediante formas sutiles de distinción que naturalizan jerarquías sin nombrarlas explícitamente como raciales: el migrante andino y/o caribeño es caracterizado como “flojo”, “sucio”, “delincuente”, en contraposición implícita a un chileno trabajador, ordenado y honesto. Estas caracterizaciones reproducen la lógica palaciana de atribuir virtudes morales a identidades nacionales-raciales, actualizando bajo nuevos códigos la distinción entre grupos “superiores” e “inferiores”. La frase analizada por Tijoux “yo no soy racista, pero...” revela, precisamente, esta operación: el rechazo nominal del racismo coexiste con prácticas y discursos que reproducen jerarquizaciones racializadas.

La estructura de esta denegación tiene un correlato preciso en el análisis derridiano. En *Geschlecht III*, la respuesta con que Heidegger rechaza la acusación de nacionalismo es considerada, en su propia denegación (*dénégation*), “típicamente nacionalista”, al reproducir el esquema que pretende recusar (Baeza 2023, 269). Negar la pertenencia al racismo desde el interior de sus propios repertorios no desactiva la operación, sino que la confirma.

En manifestaciones anti-inmigración, en discursos políticos sobre “estado de emergencia” o “colapso” de servicios públicos, en expresiones de redes sociales que distinguen entre migrantes “buenos” (europeos, norteamericanos) y “malos” (latinoamericanos, venezolanos, haitianos), reaparece la estructura del nacional-filosofismo: la nación amenazada debe proteger su identidad esencial de una alteridad incompatible. Ya no se habla de “sangre goda” ni de “raza araucana”, ni siquiera de “raza chilena”, pero se movilizan categorías análogas: “nuestra cultura”, “nuestros valores”, “nuestra forma de vida”. El desplazamiento del lenguaje biológico al cultural no desmantela la estructura excluyente, sino que la actualiza bajo formas aparentemente menos violentas, pero igualmente efectivas.

Derrida no dejó de manifestar que este cosmopolitismo inherente al nacional-filosofismo porta consigo una amenaza que:

(...) puede ser que sea en la esencia de todo nacionalismo el ser filosófico, el presentarse como filosofía universal, el sublimar (...), el relevar su filosofía de la vida en filosofía de la vida del espíritu, y en cuanto al cosmopolitismo, es un valor cuya ambigüedad permanece temible, puede ser anexionista y expansionista, y combatir en nombre del nacionalismo a los enemigos del interior, los falsos-alemanes (Derrida 1987, 40).

La advertencia derridiana sobre el nacional-filosofismo cobra así vigencia actual: su cosmopolitismo es “temible”, porque puede ser anexionista y expansionista, combatiendo en nombre del nacionalismo a “los enemigos del interior”. En Chile, estos enemigos han sido históricamente variables (españoles, peruanos, mapuches, migrantes del sur global), pero la operación permanece: distinguir entre nacionales de “nuestra sangre” y “falsos” chilenos.

El nacional-filosofismo periférico, articulado en condiciones poscoloniales, genera formas de racismo particularmente resilientes, porque operan en el registro de lo defensivo: no se trata de expandir un imperio o de colonizar nuevos territorios, sino de proteger una identidad supuestamente

frágil, amenazada por la “invasión” o la “degeneración”. Esta posición defensiva hace que el racismo se presente no como agresión, sino como legítima defensa, no como imposición sino como preservación.

CONCLUSIONES

La hipótesis del nacional-filosofismo permite comprender que *Raza chilena* (1904) no constituye una mera importación del racismo científico europeo, sino una manifestación periférica del nacional-filosofismo, el que opera como dispositivo capaz de articularse en escenarios poscoloniales y bajo fundamentos diversos. Tres hallazgos centrales emergen de esta investigación.

Primero, el nacional-filosofismo es una estructura discursiva transferible que opera independientemente de su fundamento específico. Mientras Fichte articula la excepcionalidad alemana desde el espíritu y la lengua, Palacios la construye desde la sangre y la raza. Sin embargo, ambos comparten la misma operación: presentar lo particular-nacional como encarnación de lo universal. La paradoja cosmopolita del *roto chileno* reside, precisamente, en esto: la germanidad se vuelve tan universal que puede manifestarse sin lengua alemana, sin apellido germánico, sin territorio europeo. Es una esencia racializada que trasciende sus propias marcas empíricas (cualquier chileno puede ser “godo”) y excluyente (solo ciertos tipos de mestizaje son legítimos).

Segundo, el racismo latinoamericano de principios del siglo XX respondió a ansiedades específicas de élites criollas atrapadas entre la emulación de Europa y la afirmación de distinción propia. En sociedades marcadas por la experiencia colonial, la persistencia de jerarquías raciales heredadas y los procesos de construcción estatal posteriores a la independencia, el racismo europeo fue apropiado y transformado en diálogo con condiciones locales. Es así como Palacios debe negociar tres operaciones contradictorias: (a) rechazar la herencia colonial española-latina; (b) afirmar la superioridad germánica europea; (c) revalorizar lo indígena bajo categorías raciales occidentales. Esta triple tensión revela que el nacional-filosofismo periférico es defensivo-reactivo, no expansivo-universalista, como el alemán. Se articula en condiciones poscoloniales donde la identidad debe fundarse simultáneamente contra y desde Europa, y se materializó, como se mostró, en políticas concretas de inmigración selectiva que hicieron del pensamiento palaciano un sentido común nacional.

Tercero, la persistencia histórica se hace visible, al menos, en tres momentos decisivos: primero, en la apropiación realizada por Francisco Antonio Encina en los años treinta, luego en la reedición de *Raza chilena* durante el régimen militar en la década de 1980, y tercero, en el racismo popular contra migrantes en la actualidad, cuyo desplazamiento del lenguaje biológico al cultural, según se analizó en el apartado anterior, actualiza la estructura excluyente sin desmantelarla. Esta continuidad demuestra que el nacional-filosofismo no es un fenómeno clausurado.

Finalmente, el análisis del nacional-filosofismo palaciano permite reconocer cómo las categorías universalistas de la modernidad europea (razón, civilización, progreso) han operado históricamente como dispositivos de jerarquización y exclusión. La paradoja del cosmopolitismo reside en que su pretensión de universalidad puede articularse desde particularidades que se presentan como superiores: solo ciertas lenguas, ciertas razas, ciertas culturas pueden ser portadoras de lo verdaderamente humano. Esta estructura no es exclusiva del caso chileno ni del momento histórico de Palacios, sino que podemos verla aparecer en contextos actuales de fuertes procesos migratorios, tanto en Latinoamérica como en Europa.

Queda abierta una pregunta crucial para futuras investigaciones: ¿cómo se articulan hoy, en contextos de migración globalizada y reconfiguración de las identidades nacionales, formas renovadas de nacional-filosofismo que preservan la estructura excluyente bajo lenguajes aparentemente no-raciales de seguridad, integración cultural y sostenibilidad institucional? La respuesta requeriría un análisis sistemático de discursos políticos, mediáticos que excede los alcances de este trabajo, pero que resulta indispensable para comprender las continuidades y transformaciones del pensamiento nacionalista en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Baeza, René. 2023. "Nacionalismo, promesa y fetichización. Una introducción a *Geschlecht III* de Jacques Derrida". *Revista de Humanidades*, n° 48: 253–285. <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.735>
- Barreto, Daniel. 2007. "Theodor W. Adorno, Kultur y Culture." *La Torre del Virrey*, n° 3.
- Bivort Salinas, Pablo Alberto. 2022. "Genealogía del racismo chileno: Ensayos sobre *Raza chilena* de Nicolás Palacios". Tesis de magíster, Universidad de Chile, Instituto de la Comunicación e Imagen.
- Blancpain, Jean-Pierre. 1989. *Los alemanes en Chile (1816–1945)*. Santiago: Ediciones Pedagógicas Chilenas.

- Collier, Simon, y William F. Sater. 1999. *Historia de Chile (1808–1994)*. Traducido por Milena Grass. Cambridge: Cambridge University Press.
- Correa, Sofía, et al. 2001. *Historia del siglo XX chileno*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Derrida, Jacques. 1987. “El nacional-filosofismo.” En *Diseminario*, 25–68. Montevideo: XYZ Editores.
- . [1990] 2012. “La mano de Heidegger (Geschlecht II)”. Traducido por Marcela Rivera Hutinel. *Archivos: Revista de Filosofía*, n° 6-7: 365-410. Publicado originalmente como “La main de Heidegger (Geschlecht II)”, en *Psyché: Inventiones de l'autre* (París: Galilée, 1987), y recogido en *Heidegger et la question: De l'esprit et autres essais* (París: Flammarion, 1990).
- Encina, Francisco A. 1997. *La literatura histórica chilena y el concepto actual de la historia*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1984. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Figes, Orlando. 2021. *Los europeos: Tres vidas y el nacimiento de la cultura cosmopolita*. Madrid: Taurus.
- Jocelyn-Holt, Alfredo. 1997. “Prólogo”. En *La literatura histórica chilena y el concepto actual de la historia*, por Francisco A. Encina, 13–35. Santiago: Editorial Universitaria.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 2002. *La ficción de lo político*. Madrid: Arena Libros.
- Mas, Salvador. 2014. *Alemania y el mundo clásico (1896–1945)*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Mosse, George L. 2023. *Los orígenes intelectuales del Tercer Reich*. Traducido por Verónica Puertollano. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Más allá del bien y del mal*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2001. *El crepúsculo de los ídolos*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Palacios, Nicolás. 1988. *Raza chilena*. Santiago: Editorial Colchagua.
- . 1918. *Raza chilena*. Santiago: Editorial Chilena. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0v8d3>.
- Salazar, Gabriel, y Julio Pinto. 1999. *Historia contemporánea de Chile*. 2 vols. Santiago: LOM Ediciones.
- Tijoux, María Emilia. 2019. “Yo no soy racista, pero...” En *Migración en Chile: Evidencia y mitos de una nueva realidad*, editado por Nicolás Rojas Pedemonte, 351–373. Santiago: LOM Ediciones.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *Nosotros y los otros: Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.

- Trujillo, Iván. 2020. "La nación esencial: Breve introducción al problema del 'nacional-filosofismo'". *Disertaciones* 9 (2): 25–35.
- Tuchman, Barbara W. 2018. *Los cañones de agosto*. Barcelona: RBA Libros.