



## Derrida, memoria de la exclusión

**Alberto Constante**

Lo que el saber no sabe es lo que ocurre  
Eso ocurre [arrive].  
J. Derrida, *Un ver à soie*.

“Oh, amigos míos, no hay ningún amigo.”

Cuando leí esta frase que cita Derrida en *Políticas de la amistad*, quedé conmovido. Lo sabemos, es una frase de Montaigne, quien a su vez se la atribuye a Aristóteles. Derrida la cita repetidamente en ese libro donde sugiere, sobre ella, varias posibilidades de interpretación. A través de esas interpretaciones, Derrida encuentra y sigue un vínculo entre política y metafísica y entre política y exclusión que, para él, ha sido constante a lo largo de la historia de Occidente. Durante buena parte del libro Derrida se ocupa de la dicotómica visión de lo político de Carl Schmitt: como simple y fundamental división entre amigos y enemigos, esto es, en esa decisión sobre quién es el enemigo de la *polis* propia, en oposición diametral a los amigos.

La historia de la modernidad ha sido representada por Schmitt como una tragedia; la considera una época de decadencia y de ruina, como el momento en que lo político se desdibuja frustrando la promesa del orden. Así, la valentía de su miedo, como señala Derrida, hizo que descubriera la fragilidad de las estructuras liberales, dotándonos con ello de elementos en contra de la “despolitización”, “*Como si el miedo de ver venir lo que viene -dice Derrida- efectivamente hubiese agudizado la mirada de este centinela asediado*”<sup>1</sup>. En su obra es posible distinguir una aguda preocupación por la desaparición de lo político y, en su afán de persecución<sup>2</sup>, por recuperarlo, nos lega un modelo que permite imaginar nuevas formas de identificación y sobrevivencia de lo político.

A lo largo de la historia, el vicio metafísico ha sido que el “quién” que interroga al enemigo se ha reducido casi siempre a un “qué”. El enemigo es indio, negro, judío, árabe... En cambio, la carga significativa de la “amistad”, en cuanto principio político fundante, se ha referido a alguna variante de la “fraternidad”. Siempre hombres, varones amigos, varones hermanos: amigos –hombres– de sangre, por la sangre. Podría-

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p 102.

<sup>2</sup> Tomo el término 'persecución' del título del libro *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política* de Leo Strauss. "El cometido de Schmitt está determinado por el hecho del fracaso del liberalismo. De este fracaso se infiere que el liberalismo ha denegado lo político". (Cfr. Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p 32.) La despolitización, necesaria para el desarrollo moderno, produce en Schmitt la necesidad de recuperar lo político como el elemento 'ordenador' capaz de otorgar una solución coherente y exhaustiva, rigurosa y necesaria a la cuestión de la rectitud en la conducta humana y del orden social. (Cfr. Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp 108-109.) Estos argumentos me hicieron identificar el planteamiento teórico de Schmitt como la persecución 'angustiante' de lo político.

mos decir que la diversidad de la polis ha tenido, a pesar de sus enormes diferencias, este rasgo común: ha recurrido a una u otra forma de amistad, pensada de forma sustancial, metafísicamente, para fundamentar la comunidad política. Y eso a pesar de que entre los conceptos políticos tradicionalmente más importantes no aparece la "amistad".

En todos los casos, esa comunidad de amigos, de "iguales", es sólo una delimitación de lo que se incluye y lo que se excluye. Es decir, la decisión entre amigos y enemigos radica en el establecimiento de una frontera ideal, impermeable, infranqueable, pero, al mismo tiempo, excluyente. Hay una circunscripción, una acotación, un límite, una separación de quiénes están dentro y quiénes están fuera y en este sentido, la formación de la comunidad es la decisión sobre qué —es decir, a quiénes— se *excluirá*. Para ello hace falta una muy clara y distinta posición de frontera, de contorno, una demarcación idealmente perfecta.

Esta delimitación, esta frontera, este afuera y adentro, me hace entrever que en las palabras de Elisabeth Roudinesco está la clave de esa línea de frontera, de memoria y exclusión. Permítanme recordar: a propósito de la evocación de algunos recuerdos personales Elisabeth Roudinesco le dijo a Derrida: "*Usted habla de su padre... Vivía como un hombre sometido y humillado... Usted parece decir de él lo que él decía de su propio padre: 'mi pobre padre'... Luego se mira a usted mismo como judío, magrebí y colonizado, luego marrano, obligado a permanecer 'fiel a un secreto que no había elegido'*"<sup>3</sup>. Sin duda la evocación es tremenda, nos perturba por su dureza y, sin embargo, una pregunta nos atraviesa: ¿Cuál es este secreto que Derrida no eligió y al que permaneció fiel? ¿Cuál es ese secreto que cruza la biografía de Derrida y por el que está marcado como judío, magrebí, colonizado y marrano? Hay algo aquí que pertenece al ámbito de lo no dicho, del no saber, que es lo que tenemos que comprender desde *Circonfesión*, es decir, esa no pertenencia que se rehúsa a ejemplificar nada, que no se asume como regla universal, pero que tampoco se da en un vacío social porque a fin de cuentas es una existencia irreductible: Así pues, "Derrida es y no es judío. Es y no es argelino. Como judío argelino es y no es francés. Por su propio testimonio su experiencia más importante ha sido "sentir que no pertenece", es decir, un sentimiento de "otredad", nos dice Richard Bernstein<sup>4</sup>.

Esto es claro, una identidad nunca es dada o recibida, sino que sólo se adolece el proceso fantasmático de la identificación. Se adolece porque no se pertenece. Allí se inventa un "yo" que a su vez se inventa una unidad identitaria integrada y coherente como decía Foucault. Este "yo" suprime la espectralidad que "nos habita" y nos prohíbe de toda identidad, ya que su sentido de ser radica en la apropiación de atributos, en la neutralización de la Otredad, en la propia mismidad. Ese aparente "yo" que se intenta asumir es una ficción; lo "propio" de la identidad es la no-apropiación que deviene de esa presencia-ausente de la otredad en la mismidad al modo de fantasma<sup>5</sup>. El devenir de marcas (de rupturas) iterables (*iter*: otro) la liga, según Derrida, a la alteridad fracturando su pureza.

Para Derrida esa "Otredad" es su irreductible existencia, la negación de una afiliación, de una casta, de una herencia que se asume irremisiblemente sin cortapisas. Es cierto que su experiencia singular de la vida no le ha permitido identificarse completamente como judío, magrebí o francés. Pero tampoco ha podido escaparse

---

<sup>3</sup> "Acerca del antisemitismo venidero

<sup>4</sup> Richard Bernstein, "An Allegory of Modernity/Postmodernity: Habermas and Derrida," pp. 204-229 en G. Madison (comp.) *Working Through Derrida*, Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1993, p.214.

<sup>5</sup> Mónica Cragolini, "Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano", en: *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*, Barcelona 2001, p. 5

completamente de esa condición. Una descripción más acertada sería que Derrida "es y no es" judío, "es y no es" magrebí o "es y no es" francés. Es esta experiencia de vivir entre varias posibilidades, esta "otredad" que viene de vivir en medio de una multiplicidad de discursos, lo que aquí puede llamarse "el no saber", irreductibilidad de la existencia" o "el secreto" al que alude Roudinesco.

El secreto al que alude Roudinesco es ese trozo de experiencia vivida que no puede ser incorporada en discursos universales ni tampoco limitada al individuo. Como señala Derrida<sup>6</sup>, "*Lo secreto es lo irreductible al terreno de lo público -a pesar de que no lo llamo privado- e irreductible a la publicidad y a la politización, pero al mismo tiempo, este secreto está en la base de lo que del terreno de lo público y del dominio de la política puede permanecer y permanece abierto*"<sup>7</sup>, es decir, una política de la amistad<sup>8</sup>. En una conferencia que aparece al principio de un film<sup>9</sup>, Derrida recuerda una frase de Heidegger en la que señalaba que la biografía de un filósofo debería limitarse a decir que "nació, pensó y murió (...); lo demás es anécdota". Aunque la comprende, Derrida no asume plenamente esa afirmación y recuerda que los análisis deconstructivistas intentan descubrir y exponer la existencia de un sujeto de la enunciación -individual o colectiva- en cualquier discurso, por aparentemente neutro que sea. Evidentemente todos los filósofos tienen una biografía ("¿cómo no podrían tenerla?"), pero la cuestión es si hay que publicarla, si hay que dejar que su vida se haga pública y sea interpretada.

Como quiera que sea, quizás el objetivo de transcribir y reconfigurar una vida, la de un hombre que pasa por la historia, la de un Otro leído en la obra misma, encuentra en la disciplina y en la escritura su lugar. Pero el "*locus*" discursivo de su legitimidad, como en la crítica derridiana, está en otra parte<sup>10</sup>. Toda la obra de Derrida supone una constante referencia a lo otro: es una obra que tiene que leerse en clave de la Otredad, una obra que se construye desde ahí, que no se exime ni resguarda frente al otro sino que salvaguarda la otredad del otro. Es una escritura que desborda y derrocha respeto y amistad a la alteridad. Porque es Derrida mismo quien sabe de su ser otro: su condición judía, magrebí y francesa lo han signado con varias marcas de pertenencia -a una comunidad- pero también con un estigma de exclusión, con una historia de destierro, exilio y rechazo.

En *Circonfesión* alude a esta cuestión desde su propia marca, "la circuncisión", el trabajo de la estigmatización, de la cicatriz, del signo, de la huella. Derrida ha tenido la extraordinaria audacia de poner de manifiesto que el filósofo escribe con todo su cuerpo, que la filosofía sólo puede ser traída al mundo por un ser de carne, sangre, sexo, sudores y lágrimas, con todas sus circuncisiones y escarificaciones físicas y psíquicas, con esas marcas e inscripciones que esa corporalidad lleva consigo y que son las marcas de la exclusión: siempre otro, siempre la otredad, el extranjero. Realiza la autobiografía de su cuerpo en tanto que cuerpo estigmatizado, cuerpo de sangre y

<sup>6</sup> Jaques Derrida, "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo," pp. 151-170 en C. Mouffe (comp.) *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Barcelona y México, Espacios del Saber 4, Paidós, 1998, p. 157.

<sup>7</sup> El secreto hace posible una nueva forma de hacer política porque deconstruye el fundamentalismo, tanto de los discursos universales, como de las posiciones particularistas. Reconocer el secreto permite que las decisiones puedan tomarse no como expresión de lo que ya se tenía que decidir, sino como un acto de creación, tomado en condiciones de indecidibilidad. Cuestionar la existencia de bases supuestamente incuestionables es resistir a todo tipo de fundamentalismo y abre la posibilidad de trascender la política como lucha por el poder, abriendo espacios para la continua construcción de una democracia incluyente

<sup>8</sup> Jaques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de la oreja de Heidegger*, Ed. Trotta, Trad., Patricio Peñalver, Madrid, 1998.

<sup>9</sup> Derrida. Una película de Kirby Dick y Amy Ziering Kofman

<sup>10</sup> Jaques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ed., Anthropos, Barcelona, 1989, p. 385

signo. Eso es algo único, y sin precedentes. Ese cuerpo *extranjudío*<sup>11</sup>, como le llamó Hélène Cixous, que teme, tiembla, goza y triunfa al tiempo que revela lo que esconde. Ese cuerpo de *extranmagrebí*, colonizado, estigmatizado y no reconocido es lo que lo reconoce. Ese cuerpo de *extranfrancés* degradado por ser magrebí y judío es lo que lo hace que no pueda mentir: “*Empecé a escribir sobre mi Argelia*, nos dice Derrida, *la infancia, el judaísmo, etc., con La tarjeta postal, El monolingüismo del otro, Circonfesión y otros libros*”. Lo que atraviesa el discurso derridiano es esa “lógica plural de la aporía” que surge de la interrelación de esas “múltiples figuras” en dicho concepto. En ella existe un “no pasar” que, en primer lugar se debe a “la existencia opaca de una frontera infranqueable: una puerta que no se abre, o que sólo se abre bajo esta o aquella condición inencontrable”. La segunda forma del “no-pasar” que menciona Derrida es aquella que “se debe al hecho de que no hay límite. Todavía no hay o ya no hay frontera que se pueda pasar, ni oposición entre dos bordes: el límite es demasiado poroso, permeable, indeterminado; ya no hay ni en-casa propio ni en-casa del otro”. Y una tercera forma de la aporía: “*Lo imposible, la antinomia o la contradicción, es un no-pasar porque su medio elemental ya no da lugar a algo que se pueda denominar pasar, paso, marcha, andadura, desplazamiento o reemplazo, kinesis en general*”. Este es el secreto de la exclusión derridiana, la marca, el límite, la frontera, lo imposible por poroso, por permeable. No hay cultura, lengua, identidad plena, pura<sup>12</sup>:

Por ello la memoria. Porque recordar es indispensable. Rememoración es memoria histórica. Pero se trata aquí de una memoria histórica que es activa, actuante, de una historia liberadora/redentora, entendida como “cita secreta” entre las generaciones que fueron y la nuestra. “*Obligado a permanecer fiel a un secreto que no había elegido*”. Nos repite Roudinesco. No se puede olvidar la marca, el cuerpo signado por y con esa marca de pertenencia pero también con un estigma de exclusión, con una historia de destierro, exilio y rechazo: Conocemos su infancia de niño judío en Argelia y Francia durante los años 30 y 40 (cuando le insultaban por la calle llamándole “cerdo judío), su estancia en una cárcel de Praga, sus problemas de insomnio, la inquietud que le produce ver la imagen de su rostro, la extraña relación que ha mantenido siempre con sus padres (que nunca han leído un libro suyo) e incluso el diminutivo cariñoso que utilizan algunos de sus familiares y amigos para referirse a él: Jackie. Conocemos del encanto polimorfo de quien se definía a sí mismo como “judío-hispano-árabe” ya que amaba traer a la memoria sus años mozos en tierras africanas, los de un “pequeño judío negro y muy árabe” que se soñaba campeón del fútbol por venir, Conocemos esa acumulación de eskorias terminológicas que lo signaron.

Se puede estar dentro sin estar dentro, hay un dentro en el dentro, un fuera en el dentro y así hasta el infinito. En ese lugar de la exclusión se abrió el infierno: Derrida quedó excluido y no excluido para siempre, puesto que estaba excluido por su origen judío, por ser colonizado y marrano y por ser un francés equivocado. Y todo es inextricable. La comprensión de la exclusión sólo se dio cuando el mensaje de rechazo le fue escupido por los otros niños. Desde entonces Derrida no dejó de vivir la exclusión. El tránsito entre el dentro y fuera se encuentra en cada uno de sus libros, la deconstruc-

---

<sup>11</sup> “Derrida: voces y trazas”, diálogo entre Derrida y Hélène Cixous, transcrita por Aliette Armel, en el periódico La Vanguardia: 28/07/2004, traducción: Juan Gabriel López Guix, del Magazine Littéraire, 2004.

<sup>12</sup> La relación con ella misma no es más que de “*differance*”. Las identidades no son estáticas sino que se van transformando históricamente. Por ello, no podemos pensarlas en términos de pureza-extinción. Además, ya desde el “origen” -o mejor dicho desde su procedencia, en tanto, como señala Foucault, no hay origen delimitable, sino mas bien discordia- las identidades, las lenguas, las culturas están “contaminadas”. Este juego de “contaminaciones” será pensado desde un lenguaje muy distinto al de la metafísica de las oposiciones y de la propiedad.

ción misma podríamos interpretarla como la demostración de la existencia de otras posibilidades.

Tal como lo concibe Derrida, su objetivo es poner de relieve el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia que a menudo se construye sobre la base de una jerarquía: por ejemplo entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc. Una vez hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una condición previa para la existencia de cualquier identidad -es decir, la percepción de "otra" cosa que constituirá su "exterior"-, entonces podemos empezar a comprender por qué dicha relación siempre puede convertirse en el caldo de cultivo del antagonismo. Al llegar a la creación de una identidad colectiva, básicamente la creación de un "nosotros" por la demarcación de un "ellos", siempre existe la posibilidad de que esa relación de "nosotros" y "ellos" se convierta en una de "amigos" y "enemigos"; es decir, que se convierta en una relación de antagonismo. Esto sucede cuando el "otro", que hasta entonces se había considerado simplemente como diferente, empieza a ser percibido como alguien que cuestiona nuestra identidad y amenaza nuestra existencia. A partir de ese momento, cualquier forma que adopte la relación "nosotros/ellos" (tanto si es religiosa como étnica, económica o de otro tipo) pasa a ser política.

Una vez se reconozca que toda identidad es relacional y que se define en función de la diferencia, ¿cómo podemos desactivar la posibilidad de exclusión que conlleva? ¿Se cierran los ojos y se olvida?; o ¿ellos se abren a rachas devorando confundidamente el mar de todo aquello que después será recuerdo y para luego recordar la pesadilla mientras mecánicamente se reza para que aquello que permitió el recuerdo ahora no vuelva a suceder?. Cuando se ha sido víctima de la exclusión total, tal vez se sienta la tentación del olvido igualmente total, de borrar un recuerdo doloroso, humillante, imposible. Sin embargo, de la historia de los individuos se desprende que una exclusión total es peligrosa: el recuerdo descartado de ese modo se mantiene presente, activo, impulsando imágenes desgarradoras. No podemos olvidar; queremos olvidar pero olvidar es perder la distinción. Jacques Derrida ha afirmado que toda identidad se basa en un acto de exclusión y en el consiguiente establecimiento de una violenta jerarquización de las polaridades resultantes<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cuando Derrida analiza la amistad lo que advierte es que ésta ha sido un concepto marginal a través de la historia del campo político y de la filosofía política. Sin embargo, si se leen detenidamente los textos canónicos, comenzando con Platón y Aristóteles, la amistad sí juega un papel organizador en la definición de la justicia y de la democracia. La pregunta que se hace Derrida es si ha habido, en Occidente, a través de la enorme diversidad de sus culturas y épocas, un modelo prevaleciente de amistad. Sí lo hay, según él, y es el de una amistad entre dos hombres que concuerdan políticamente, que excluye a lo otro. La figura del "hermano", es central a lo largo de esta historia. Hombres, hermanos, con una fidelidad política común. Esta fraternidad es una hermandad sustancial defendida militarmente. Los hermanos no son sólo hermanos de sangre, también son hermanos de raza o de etnia, de religión, hermanos bajo alguna identidad sustancial: un territorio, una nación. En suma, según Derrida los conceptos fundamentales de la política, por ejemplo "poder", "soberanía", "Estado", "representación", etc., han estado de un modo u otro marcado directa o indirectamente por este concepto canónico de amistad. Es gracias a esta distribución histórica del presupuesto de la fraternidad como fundamento político, que Derrida puede usar la amistad para intentar una deconstrucción de la teoría política tradicional. Y es aquí donde haya lugar el propio Derrida: lo excluido -la mujer, la amistad con el otro/enemigo y no sólo con el hermano de raza, de nación, lo irreversible, el límite, el vivir en el límite... Donde los "amigos" sean también "amigos" de los enemigos, es decir, donde para ser amigos no creamos necesitar una identidad común, una única sustancia fundacional, una única nacionalidad o una totalización ideal del consenso. Donde el otro tenga el derecho de seguir siendo siempre otro. Sólo puede ser, pues, políticas de la alteridad, del *agon*, del conflicto inevitable que arrastra la humanidad

El pasado siempre está ahí, en los pliegues de la memoria está la responsabilidad hacia la memoria y está la responsabilidad para con uno mismo. Mientras que la responsabilidad para con uno mismo subyace a la necesidad de un compromiso personal e incondicional con el proceso de toma de decisiones, la responsabilidad hacia la memoria exige una autocomprensión histórica basada en la diferencia y la heterogeneidad.

El racismo, la xenofobia y el fanatismo son en nuestro tiempo el retorno constante de la exclusión de la particularidad. La reinscripción de la diferencia en el interior mismo de la formación identitaria. El nazismo ha sido la primera experiencia de reducción de millones de seres humanos a un puro “real” –como dice Lacan- cenizas y humo, la más exitosa prueba de nacificación que, en un rápido proceso, los transformó en sub-humanos -sin nombre, historia, familia o identidad. Y la única ocasión donde el poder absoluto ejerció una violencia sistemática, sin razones ideológicas o políticas, y sin ninguna necesidad racional para sustentarse en el poder. Después de todo, como señala Derrida, el movimiento de la memoria no está necesariamente atado al pasado. La memoria no es un asunto sólo de preservar y conservar el pasado, al estar éste siempre ya vuelto hacia el futuro, “hacia la promesa, hacia lo que viene, lo que llega, lo que suceda mañana” y el juego consiste en tenerlo presente, para neutralizarlo, someterlo en cierto modo a otra lógica. La memoria siempre es un movimiento que ocurre desde el presente. En realidad la memoria está disparada -por llamarlo de alguna manera- por las necesidades, las preguntas, las urgencias del presente. Así como recupera los ejes de sentido del pasado, la memoria debe tener la posibilidad de conectarlos con los sentidos del presente. Un cierto alejamiento viene entonces a atenuar el dolor. Acaso el perdón imposible como lo llamó Derrida. Ese perdón imposible que Derrida escribe a menudo con un guión entre el *im* y el *posible*, para sugerir que la palabra no es negativa en el uso que se puede hacer de ella. Lo *im-posible* es la condición de posibilidad del acontecimiento, de la hospitalidad, de la dádiva, el perdón, la escritura. Cuando algo está previsto, en el horizonte, ya es pasado, así que no llega. Se trata también de un pensamiento político: sólo llega lo que los esquemas disponibles no logran prever.

Marcado del infamante signo de la cruz gamada, se yergue el poder de la exclusión ante los hombres, separado y cercano, distante y próximo, decididamente lo Otro, la Negación, el Enemigo, aquello que para Karl Schmitt, consiste en decidir quién es el enemigo de la *polis* propia, en oposición diametral a los amigos, ese tremendo vicio metafísico que el “quién” que interroga al enemigo se ha reducido casi siempre a un “qué”. Como bien señalaba Nietzsche “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”.

Todas sus obras de los últimos años (*Políticas de la amistad*, *Dar el tiempo*, *Dar la muerte*, *Fe y saber*, *El siglo del perdón*, entre otras) son un tender puentes de comprensión a la Otridad, al otro, a la comprensión y cercanía del otro que no deja de conovernos. “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo.” Repite incansablemente. Todas esos trabajos están dedicados al tema del otro, tema que lo preocupaba en consideración a asuntos bien concretos del presente: la cuestión del perdón imposible (en relación con los juicios del perdón del *apartheid*), la cuestión de la hospitalidad (y los indocumentados en Francia), Derrida hacía política de la alteridad con su obra y por ello mismo: de la exclusión y de la memoria, dos marcas que nos marcan.