

# La comunidad de los ausentes The community of the absent ones

FERNANDO RAMPÉREZ

Universidad Complutense de Madrid

*Ella abre los ojos, dice: No mienta más. Dice que espera no saber nada nunca de la misma manera en que sabe usted, nada del mundo. Dice: no quisiera saber nada de esa manera en que sabe usted, con esta certeza emanada de la muerte, esta monotonía irremediable, igual a sí misma cada día de su vida, cada noche, con esta función mortal de falta de amar.*

Marguerite Duras

RESUMEN. La tradición moderna individualista y liberal resulta estructuralmente incapaz de sustentar una concepción de la comunidad que vaya más allá de una asociación mercantil basada en intereses y productora en todo caso sólo de buena conciencia. Frente a ello, la tradición nietzscheana recogida por Bataille, Blanchot, Derrida, Esposito o Nancy, y matizada por Benjamin y Arendt, permite proponer lo que llamamos comunidad de los ausentes, en torno a conceptos como ausencia, literatura, tiempo, amor y muerte.

*Palabras clave:* Comunidad, liberalismo, literatura, ausencia, tiempo, muerte

ABSTRACT. The modern individualistic and liberal tradition results in the structural incapacity to support any conception of community which cannot go further than economy based on interests. In any case it will produce just clean conscience. In contrary to this is the Nietzschean tradition, taken over by Bataille, Blanchot, Derrida, Esposito or Nancy, modified by Benjamin and Arendt, which permits to suggest what is called the community of the absent ones, around concepts like absenteeism, literature, time, love, and death.

*Key words:* Community, Liberalism, Literature, Absenteeism, Time, Death

No. No quisiera saber nada de esa manera en que saben algunos, con esa certeza emanada de la muerte.

Pero ¿qué muerte?

La muerte no es, cuando de ella emana certeza, sino seguridad de absoluto; en modo alguno compañía o referencia con respecto a la cual vivir, en modo alguno incertidumbre. La muerte equivale en esa *comunidad de los que saben con certeza* solamente a la rigidez, a la inmovilización y al inmovilismo, a la quietud y, de alguna forma, a la serenidad y la tranquilidad de las cuales nace la certeza misma. La serenidad de contar con absolutos confortables y sólidos. Y la consiguiente buena conciencia.

La idea política de comunidad, una comunidad de la buena conciencia tal como se ha pensado, establecido y configurado en la mayor parte del pensamiento moderno, y también en la realidad política que sufrimos, nace de esa idea de la muerte como monotonía irremediable, una muerte sin duelo, igual a sí misma cada día de su vida, cada noche; e ignora insistentemente la muerte como duelo, ignora cada muerte concreta, como cada nacimiento, cada travesía o cada cambio. Solamente quizá la literatura y la reflexión sobre la literatura han permitido pensar la comunidad de otro modo, permitiéndonos escapar de tanta certeza, tanta seguridad y tanta buena conciencia, dar la espalda a la certidumbre y la muerte cierta, permitiéndonos aceptar el duelo y abriendo así el concepto de lo político más allá de sí mismo.

### I.

*Esa tradición moderna identificada con el liberalismo está ontológicamente incapacitada para pensar y proponer una comunidad, porque esquiva sistemáticamente, es decir, por sistema, el carácter disolvente del tiempo.*

La idea tradicional de comunidad es espacial, no temporal: designa un coto privado, tanto en el liberalismo como en el comunitarismo. Esa tradición de la Modernidad que triunfa en cierta forma de política y cierta forma de economía, a saber, la democracia liberal y el neoliberalismo, parte de una concepción del individuo como espacio privado de decisión y libertad, es decir, como sujeto que toma decisiones en un espacio cerrado cuyas fronteras han de chocar necesariamente con las del individuo vecino, si lo hay. La libertad no se realiza con el otro, por tanto, sino a su pesar, en conflicto inevitable con el espacio del otro. El liberalismo y el individualismo y el comunitarismo son, pues, espaciales, para defenderse del carácter disolvente del tiempo. El comunitarismo aplica a cada colectivo la misma espacialidad que al sujeto: un conjunto que reivindica su espacio.

La política resultante de estos postulados consiste en una simple gestión de fronteras y espacios; no resulta extraño, de esa forma, que el Estado-nación y los conflictos por territorios hayan resultado los usos políticos (o antipolíticos) más típicos de esta era moderna (o de esta forma de entender la Modernidad).

También la teoría del contrato social parte de un individuo espacialmente cerrado, que reclama y exige incluso un espacio cerrado (el de la propiedad privada), y genera además una concepción de lo político necesariamente vinculada al Estado-nación y a la propiedad, esto es, una vez más una concepción del Estado inseparable del concepto de territorio delimitado por fronteras y, a la vez, una soberanía espacial, la de los ciudadanos o habitantes cerrados de ese cerrado territorio y dotados de una voluntad unidireccional, cerrada también, es decir, de unos intereses cerrados que resultan los únicos por los que ese ciudadano se mueve. De

modo que a ese Estado, epifenómeno de esa comunidad tan poco comunitaria, le corresponde, como dijo alguien, el simple papel de guardia jurado. Libertad, propiedad y seguridad, de esta manera, forman una ecuación perversa, de la cual nace la legitimación de consecuencias tan espeluznantes como por ejemplo una *Patriot Act* de guerra preventiva.

Esa voluntad que “voluntariamente” firma el contrato se entiende también como propiedad y posesión, y no se escatiman recursos a la hora de tornarla voluntad pura. La ipseidad a que da lugar sigue entendiéndose de modo espacial, como terreno de soberanía y/o extensión del poder. Con Derrida, «entenderé pues tanto el sí mismo, el “mismo” de “sí” (es decir, el mismo, *meisme*, que viene de *metipse*), como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo “yo puedo”, el *pse* de *ipse* (ipssimus) que remite siempre -Benveniste lo muestra perfectamente-, a través de complicados relevos, a la posesión, a la propiedad, al poder, a la autoridad del señor, del soberano y, casi siempre, del anfitrión (*hospites*), del señor de la casa o del marido».

La libertad del liberalismo, la misma que dio origen a declaraciones de Derechos Humanos<sup>2</sup>, resulta completamente abstracta; su individualismo impide pensar la comunidad. Su papel como propiedad esencial del ser humano desde el estado de naturaleza se lleva mal con su plasmación real, cotidiana, con la intersubjetividad y la comunidad de los que pueden morir juntos. En nombre de esa libertad nos llenamos de leyes, con la coartada de la libertad individual se desmontan proyectos sociales, bajo la bandera del liberalismo se somete lo político a lo económico y se construye una mundialización que resulta serlo solamente para los movimientos de capitales especulativos.

Todavía John Rawls a finales del siglo XX mantiene la teoría del contrato social con un liberalismo que ofrece su mejor cara pero deja ver de nuevo dos escollos que actúan como síntoma de las impotencias del planteamiento moderno-liberal:

- la dificultad de constituir una comunidad: no otro problema trasluce en esa extraña noción del “consenso entrecruzado”, una especie de petición de principio según la cual hay una afinidad entre los intereses de los ciudadanos que les permite un mínimo interés común; afinidad paralela a la que hace pensar que esos intereses serán armonizados mágicamente por la mágica mano invisible del mercado;

<sup>1</sup> Derrida, J., *Canallas*, trad. de Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, pág. 28.

<sup>2</sup> Interesa la argumentación de Esposito sobre las aporías inscritas en la noción de Derechos Humanos, quizá resumida en esta frase: “Sea cual fuere el modo en que se los piense, los términos *individuo*, *derecho* y *humanidad* no llegan a disponerse a lo largo de una única línea. Cada uno de ellos parece impedir la conjunción de los otros dos. El derecho no es capaz de unificar humanidad e individuo. El individuo no puede reconocerse como ser humano en el dispositivo del derecho”. En *Tercera persona*, trad. de Carlo R. Molinari, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pág. 101.

- el segundo escollo está precisamente en la consideración de esos intereses: Rawls no se libra de ese apriori en realidad absurdo del liberalismo según el cual los seres humanos solamente se mueven por sus propios intereses, y además éstos se dejan reducir al interés por la propiedad y el beneficio (no olvidemos que también esta petición de principio está en la base de ese utilitarismo mal entendido que da sustento a nuestras democracias).
- estos dos escollos se complementan con un tercero, casi de tipo metodológico: es increíble la cantidad de veces que aparece el término razonabilidad o razonable en la *Teoría de la Justicia* o en *Justicia como equidad* de Rawls<sup>3</sup>. Y en ese término está de hecho la clave: el consenso entrecruzado y la armonía de intereses se articulan, en definitiva, a través de un criterio, el criterio de lo razonable, siendo lo razonable para Rawls lo tolerante y no falseado. Es curioso cómo ese hiperracional sujeto moderno se ve llevado a postular un criterio suave de racionalidad, la razonabilidad, para poder entablar relaciones con los otros y constituir una mínima armonía que deje paso para una cierta comunidad. Si esa razonabilidad esconde algo más que una razón tolerante con los intereses privados (económicos y a corto plazo), queda por investigar.

La cuestión de fondo está, por tanto, en la espacialidad y la cerrazón de ese sujeto; con un sujeto así, solo podría darse una armonía preestablecida por artificio divino previsor, a lo Leibniz, si queremos constituir una comunidad. Quizá esos sujetos, mónadas sin ventanas, realmente no se comunican, aunque a veces conformen un ballet armonioso por artificio divino previsor, es decir, por el divino artificio de la armonía de intereses del mercado.

Cerramos el hombre a sujeto, cerramos su voluntad a intereses, cerramos los intereses a propiedades, adscribimos a lo político la tarea de satisfacer mejor esos intereses, concebimos la comunidad como otro sujeto de contornos definidos... el conflicto de espacios, de esta forma, es tan inevitable como en las guerras entre Estados-nación por cuestiones de fronteras (casi todas) o en las colisiones entre las propiedades de cada individuo.

El contrato social resulta ser, de este modo, una mera armonización de fronteras, una armonización imposible de fronteras: entre Estados, entre individuos, entre intereses, entre cotos privados de caza... Entre tanto espacio privado, el interés público o común que los griegos asignaban a esa ciudad lógicamente anterior al ciudadano apenas será inteligible.

Además, el contrato es un pacto económico, la palabra contrato viene de la economía, toda la política liberal está secuestrada por una concepción economicista

---

<sup>3</sup> Rawls, J., *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, FCE, Madrid, 1997. Y *Justicia como equidad*, trad. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1996.

de lo político y del propio individuo: un individuo reducido a intereses y beneficios privados, un Estado garante de esos beneficios y de las fronteras entre individuos y entre Estados... Y la sociedad civil se reduce paralelamente a un mercado en el cual se ponen en juego los intereses de cada cual (cada individuo o cada grupo).

Ese contrato, a la vez, se presupone en el origen de cualquier sociedad y, sin embargo, no cuenta en absoluto con los ausentes: es un pacto entre presentes, entre individuos estandarizados y presentes reducidos a intereses predeterminados. La mitología del contrato es una mitología de la presencia y la representación: ciudadanos que pactan, pero en realidad el contrato viene siempre ya dado; representantes que representan, con la adecuación que se reclama para sujeto y objeto en la correspondencia que llamamos verdad, de forma directa y transparente, pero en realidad nunca lo hacen. Individuos, por otra parte, que parecen no enfermar, ni morir, ni nacer apenas. Individuos que no existen ni han firmado nada nunca...

Nadie, en realidad, ha firmado ese contrato. Y sin embargo parece que nadie puede situarse al margen de él. Pero cómo va a haber una comunidad si no tenemos en cuenta el nacimiento ni la muerte de los individuos que la componen.

La vertiente comunitarista, que parece en nuestros días partir de la noción de comunidad y reivindicarla en lo político, ciertamente apenas toca los fundamentos de ese liberalismo moderno. Simplemente introduce un sujeto más, igualmente espacial, encerrado en su coto privado y movido por sus intereses, que se llama ahora "comunidad". A las comunidades del comunitarismo les resultan aplicables las mismas propiedades que al individualista individuo moderno: como si las comunidades se añadiesen a los individuos para funcionar igual que ellos, buscando su reconocimiento y persiguiendo su interés. En esta noción de comunidad se muestra, de hecho, cómo las personas resultan prescindibles dentro de estos planteamientos: son los espacios y los intereses los que cuentan, cada individuo es sustituible (igual que nacen o mueren los individuos sin que una comunidad así se modifique).

Es sabido que el comunitarismo toma de la tradición hegeliana la idea de *reconocimiento*. Se limita casi a tomarla añadiéndola como un interés más por el cual se guían sujetos y comunidades. Como las palabras *interés privado* y la palabra *beneficio* sonaban demasiado a economía, el comunitarismo introduce un nuevo interés bastante más políticamente correcto, a saber, la necesidad de reconocimiento, para actualizar lo que sigue siendo un mismo planteamiento. Y, aunque ciertamente hay logros decisivos alcanzados en nombre de la lucha por el reconocimiento (también los hay, obviamente, en nombre de una sociedad liberal, no es eso lo que se discute), carga esta noción con una misma metafísica de la identidad y la presencia: una identidad que re-conocer, una presencia repetida.

El reconocimiento no altera el problema, al revés, lo confirma: buscar reconocimiento significa reafirmarse en una identidad y una propiedad, lograr que los

demás (sean los demás individuos o las demás comunidades) reconozcan y por tanto acepten mi propio espacio. Por decirlo de un modo simple: que me hagan sitio. Que distribuyan los espacios adecuadamente reconociendo fronteras.

Comunitarismo, liberalismo o totalitarismo, por tanto, comparten una misma raíz, pero también las filosofías del diálogo y el consenso, por racionales que se presenten. Reducen los términos del problema a un yo y un tú definidos e imputables, cuyos intereses están definidos y se reducen en suma a ampliar su terreno o su propiedad. Todos ellos objetualizan para conseguir sus fines tanto el cuerpo como la vida. Contra este falso planteamiento dialógico propone por ejemplo Esposito la interrupción que llega de la tercera persona. Para este filósofo, *“si el nazismo otorga la propiedad del cuerpo a la soberanía estatal, la concepción liberal la asigna a la persona implantada en él. Pero precisamente esta heterogeneidad básica es la medida de la línea de simetría, definida para ambos por una concepción productivista de la vida: en un caso, funcional a los destinos superiores de la raza elegida; en el otro, a la máxima expansión de la libertad individual. Esta libertad, sin embargo, consiste en la potencial reducción del cuerpo a objeto de apropiación”*<sup>4</sup>. Frente a ello, la tercera persona, ese “él” externo al régimen de la interlocución y el diálogo, altera la lógica de la objetivación y la apropiación, dejando paso a la vida: *“Es el pliegue del ser sobre sí mismo, es decir, su declinación en clave de devenir. Esto es la vida, siempre una vida: no lo que resiste a la muerte y se origina en el enfrentamiento con ella, sino lo que la separa de sí misma desplegándola en un proceso de permanente mutación. De aquí la deconstrucción de la persona en todas sus expresiones: teológicas, jurídicas, filosóficas”*<sup>5</sup>.

Con un planteamiento teológico y una persona sin vida, nada de comunidad. Yuxtaposición de individuos, en todo caso, gestión del espacio, política reducida a administración de los espacios de los que están aquí, ahora, supuestamente en presencia y en presente.

---

<sup>4</sup> Esposito, op. cit., pág. 25.

<sup>5</sup> Esposito, op. cit., pág. 32. Es importante subrayar que, de acuerdo con esta argumentación, no basta con una filosofía de la alteridad, si no se entiende el/lo otro como algo que interrumpe radicalmente la lógica del intercambio y el diálogo. Mientras el otro sea otro-yo o bien un no-yo, no hay alteridad radical: “Pese a toda la retórica acerca de la excedencia del otro, al confrontarse dos términos sólo cabe concebir al otro en relación con el yo. No puede ser sino no-yo: su reverso y su sombra” (pág. 153). Y también: “Con la tercera persona ya no está en juego la relación de intercambio entre una *persona subjetiva*, el yo, y una *persona no subjetiva*, representada por el tú, sino la posibilidad de una persona no-personal o, más radicalmente, una no-persona” (pág. 154). Esa tercera persona se caracteriza especialmente por su ausencia: “En particular para los gramáticos árabes, si la primera persona es *aquel que habla* y la segunda *aquel al que alguien se dirige*, la tercera es *aquel que está ausente*. En tanto que, como vimos, el ámbito de sentido del yo y del tú es la presencia eterna” (pág. 155).

Ni la ausencia ni el tiempo, ni el nacimiento, ni el amor, ni la muerte son tenidos en cuenta en un pensamiento de este tipo.

## II.

*La idea de comunidad literaria nace al pensar la comunidad sin dar la espalda ni a la ausencia ni al carácter disolvente del tiempo.*

Una vez más han venido la literatura y la filosofía de la literatura, el arte y la estética, a “perturbar” o interrumpir (es decir, a deconstruir) la aparente solidez del edificio ontológico y político ya asentado. Dicho de otro modo, una vez más han sido quizá la literatura y la filosofía de la literatura, el arte y la estética, los que nos han permitido pensar un poco más allá de ese edificio, y buscar actitudes nuevas donde parecía imposible recorriendo sus grietas.

Pues ha sido quizá en la discusión de lo que Alain Badiou llamó la “edad de los poetas” donde se ha abierto una manera alternativa de pensar la comunidad. Esa edad, como es sabido, iría de Hölderlin a Celan y de Nietzsche a Heidegger. Su raíz, en cualquier caso, está en ese Nietzsche que no necesita distinguir entre filosofía y literatura, pues le importa solamente saber qué hacemos en nuestras vidas con esas metáforas a las que llamamos conceptos; es decir, si nos hacemos cargo de nosotros mismos como artistas, como creadores de metáforas, o bien si nos subordinamos a conceptos prescritos por autoridades absolutistas que hemos inventado pero cuya invención hemos olvidado<sup>6</sup>. Es de hecho esa línea de nietzscheanos franceses que va desde Bataille o Klossowski hasta Derrida o Blanchot o Nancy la que, con la complicidad de los italianos Agamben o Esposito, ha explorado la idea de comunidad desde otra perspectiva, una que no ignora el tiempo ni la ausencia.

En los años ochenta, indagando en la herencia de Bataille, Jean-Luc Nancy publicó un artículo sobre *La Communauté désœuvrée*, la comunidad desobrada o inoperante, que provocó una reflexión de Blanchot convertida en el libro *La Communauté inavouable*<sup>7</sup>, la comunidad inconfesable, a la cual siguió la conversión por parte de Nancy de su artículo en libro homónimo<sup>8</sup>. Años después, en el 94, Derrida recoge estas reflexiones añadiendo una indagación sobre Nietzsche y deconstruyendo la ideología de la fraternidad que subyace a tantos comunitarismos en el libro *Políticas de la amistad*<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. Valdés y T. Orduña, Tecnos, Madrid, 2006.

<sup>7</sup> Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. de Isidro Herrera, Arena, Madrid, 1999.

<sup>8</sup> Nancy, J-L., *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, Arena, Madrid, 2001.

<sup>9</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998.

Si la teoría de la metáfora de Nietzsche proporciona la primera de las caras de un pensamiento que se atreve a razonar sin conceptos absolutos, la otra cara de esa misma moneda la pone la muerte de Dios. Así lo ve Bataille cuando afirma: “*la búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la tranquilidad, es el temor que hizo entrar en la sombra toda tentativa de comunidad universal*”<sup>10</sup>. La renuncia a Dios implica abandonar cualquier necesidad de universalidad y, por lo mismo, de mínimo común que identifique a cualquier especie, a la comunidad entre ellas. La renuncia a Dios nos pone en contacto con el límite de lo ilimitado<sup>11</sup>, a saber, el desconcierto de la apertura de cualquier esencia, cualquier concepto, cualquier seguridad y toda forma de comunidades pretendidamente cerradas. Lo inacabado, acéfalo, “un mundo semejante a una herida que sangra”, nos devuelve a la ausencia y a la finitud, introduciendo así el carácter disolvente del tiempo donde tantas veces se había esquivado.

Podemos dar el siguiente paso de la mano de Klossowski. Para este autor, la muerte de Dios nos enfrenta a la imposibilidad de definir cualquier identidad y, como consecuencia, a hacernos cargo de nuestro carácter artístico, creador: esto es, a aceptar que todo es fábula en una especie de “catástrofe ontológica”: “*Porque lo que está presente aquí como catástrofe ontológica responde exactamente a la reabsorción del mundo verdadero y aparente por la fábula: en el seno de la fábula hay pluralidad de normas o, mejor, no hay ninguna norma propiamente dicha en el sentido de esta palabra, porque el principio mismo de la identidad responsable es propiamente desconocido en cuanto que la existencia no se halla explícita o revelada en la fisonomía de un Dios único que, en cuanto juez de un yo responsable, arranca al individuo a una pluralidad de potencia*”<sup>12</sup>.

Sólo Dios Padre (o cualquier otro padre que haga sus funciones), por tanto, igual que asigna a cada palabra un significado cerrado y absolutiza los conceptos con su mismo valor omnisciente y ubicuo, hace también de los hombres hermanos hijos de un mismo creador y unidos por una esencia que, a fin de cuentas, se pone por encima de cada singularidad y cada vida para convertir a los seres humanos en prescindibles y suprimir su libertad o canalizarla en beneficio del plan creador otorgado por su ancestro. La comunidad de quienes tienen el mismo Padre, por tanto, el sueño o la ilusión de la confraternidad y la solidaridad consiguiente, dejará sin embargo paso a la inquietud de lo infinito y la noche, es decir, a una vida abierta, una existencia siempre exterior que no lleva la incompletitud en la imposible

---

<sup>10</sup> Bataille, G., “Proposiciones”, en *Acéfalo* nº 2 (1937), trad. de Margarita Martínez, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pág. 70.

<sup>11</sup> Cfr. Foucault, M., “Sobre la transgresión”, en *De lenguaje y literatura*, trad. de Isidro Herrera, Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>12</sup> Klossowski, P., *Tan funesto deseo*, trad. de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1980, pág. 166.



consecución de un ideal o una verdad perdidos, sino en la propia grieta que la constituye, en esa apertura interior que hace de ese interior quebrado un lugar del otro y de lo otro: de la escritura, quizá, o del relato, pero también del amor. Huérfanos, por tanto, incómodos y sin seguridad, agrietados, los miembros de esa comunidad sin padre hacen relato: narran, cuentan, se narran y se escriben en una escritura sin condiciones ni límites, que se confunde, quizá, con la vida. Y de la cual se saben creadores, en una suerte de comunidad literaria. Una existencia en movimiento, pues, relatada y relatándose, dilatándose incluso, que impide la identidad y la identificación una vez inscritos en el seno de la fábula.

También Walter Benjamin, analizando la pérdida de ese relato infinito inscrito en las narraciones de transmisión oral<sup>13</sup>, reclama una forma de escucha en comunidad, atenta a los cuentos y las historias de los mayores, reunida con tiempo elástico para recibir fábula y consejo y contársela a otros después en un proceso de lectura y escritura sin límites. Y llama precisamente a esos oyentes/narradores, los que tienen el don de estar a la escucha, “*la comunidad de los que tienen el oído atento*”<sup>14</sup>.

Si todo es fábula, la comunidad nueva no tendrá más seguridad que la de un relato abierto o una narración infinita. Y, por lo mismo, tanta más libertad. Se inventará a cada instante, como se inventan a cada instante los escritores que la componen. Una comunidad disimétrica, llena de individuos únicos y a la vez agrietados, comunidad siempre parcial e incompleta (espacial y temporalmente incompleta). Una comunidad de ausencia más que de presencia, por tanto, y así una ausencia de comunidad. Comunidad insuficiente y del quizá.

Una comunidad de los que están ausentándose, también, pues también Benjamin subraya que es la muerte lo que concede autoridad a las palabras del narrador: la muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede contar, porque es ella quien exige hacer del saber algo narrable, transmisible, y porque otorga a lo contado la experiencia y la autoridad de una “vida vivida”, única capaz de dar consejo (definido por Benjamin como propuesta de continuación de una historia en curso).

Nancy subraya la ausencia de lo “común” en esa comunidad, así como la de su “comunidad”. Habla también de la comunidad de los que se están ausentando (en tiempo y espacio una vez más). Derrida subraya la ausencia de “fraternidad”, y con ella la apertura de lo político más allá de la gestión de la herencia común a los hermanos. Blanchot nos dice incluso que los que forman esa comunidad no compar-

---

<sup>13</sup> Benjamin, W., *El narrador*, trad. de Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 1991. Para este texto de Benjamin, prefiero seguir esta traducción, en vez de recurrir a la de la editorial Abada de *Obras* citada más adelante.

<sup>14</sup> En alemán y otras traducciones

ten una lengua ni un habla que genere certidumbres. La habrá, comunidad, precisamente en la medida en que la comunicación no está garantizada, es más, en la medida en que la comunicación ni siquiera resulta deseable: nada de fusión, nada de identificación, queremos seguir malentendiéndonos en un relato que nos trasciende y nos agrieta. Comunidad, pues, de la inconveniencia literaria. “Una soledad vivida en común”<sup>15</sup>, o una comunidad de amantes: “*Dos seres intentan unirse nada más que para vivir (y en cierta manera celebrar) el fracaso que es la verdad de lo que sería su unión perfecta, la mentira de esta unión que siempre se realiza no realizándose. ¿Forman, pese a todo, algo así como una comunidad? Más bien es por eso por lo que forman una comunidad. (...) ¿Cómo no buscar en ese espacio en que, durante un tiempo que va desde el crepúsculo a la aurora, dos seres no tienen más razones para existir que exponerse enteramente uno a otro, enteramente, íntegramente, absolutamente, con el fin de que comparezca, no ante sus ojos, sino ante los nuestros, su común soledad, sí, cómo no buscar ahí y cómo no encontrar ahí la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad?*”<sup>16</sup>.

La comunidad de la buena conciencia se asegura su inmanencia protegiéndose contra la muerte. La inscribe dentro de ella misma, no la toma como apertura de incertidumbre e incluso se ofrece a sí misma como refugio contra la posibilidad de morir. Sin embargo, la comunidad de los que mueren acepta la inseguridad y se reúne alrededor de la pérdida de la inmanencia y sin consuelo. Se hace cargo de la muerte del otro y de la discontinuidad de uno mismo, y se sabe por lo mismo siempre abierta, incompleta y discontinua: única forma de afrontar el carácter disolvente del tiempo y ser, de este modo, en expresión de Bataille, una comunidad “a la altura de la muerte”. Comunidad como exposición juntos a la muerte y, por tanto, a la finitud y, por tanto, a la alteridad. Una comunidad que parte de la experiencia de la ausencia.

Amor y literatura implican, en una comunidad de este tipo, interrupción (es decir, otra vez muerte). Se comprometen con ella y evitan esquivarla. Incluso la utilizan como estrategia para resistirse a su propia absolutización, a la totalización de sus intereses. Y ese resistir se convierte en una forma completamente otra de pensar lo político. Lo político deja de contar con axiomas legitimantes, deja de constituir un cálculo del cual puedan derivarse, como de fórmulas dadas, decisiones justificadas y definitivas de las que se deriva una responsabilidad calculada y previamente culpable (véase Nietzsche)<sup>17</sup>. Se hace, así, lo político espacio de

---

<sup>15</sup> Blanchot, op. cit., p. 57.

<sup>16</sup> Blanchot, op. cit., p. 117 y 118.

<sup>17</sup> No solamente Nietzsche, también por ejemplo Derrida, Foucault o Roberto Esposito reconocen en la construcción de un sujeto supuestamente sólido y separado del cuerpo el intento de asignar un centro de imputación; en palabras del último, en la metafísica moderna se reintroduce el dualismo antropológico haciendo del ser humano “un cuerpo biológico y un centro de imputación jurídica”. En *Tercera persona*, op. cit., pág. 122.

relato y discusión: dilatándose en espacio y tiempo. Hay, pues, una política de la inseguridad, del quizá (al decir de Derrida<sup>18</sup>), de la discontinuidad y, por tanto, del respeto. No hay, de hecho, respeto en la mera aplicación de un programa o un imperativo por deber; hay obligación y norma. El respeto a la alteridad del otro y a la alteridad inscrita en cada grieta de uno mismo impide cerrar el concepto de lo político.

### III.

*La literatura no necesita preguntarse nada, no hay que pedir explicaciones al arte. Pero sí a la filosofía. Por eso, una comunidad literaria, entendida desde la filosofía, necesita responder; dar unas respuestas que lleguen de la mano de Benjamin y pueden entenderse desde la noción de comunidad de los ausentes.*

La literatura es libre. La literatura y el arte son completamente libres, pueden hacer lo que quieran, merecen el derecho a decirlo todo, como dice Derrida<sup>19</sup>. Pero la filosofía no es libre. Desde mi punto de vista, debe someterse siempre a dos principios: el principio de no-indiferencia y el principio de realidad suficiente. La no-indiferencia le pide preguntarse siempre por el sentido que propone cada relato, por la dirección que insinúa, por el tipo de porvenir que abre o marca o señala. La no-indiferencia pide apreciar la diferencia, el matiz, subrayar que no todo es igual; es decir, analizar, distinguir (eso, quizá, es pensar). Odiar la estupidez, incluso, y la mistificación<sup>20</sup>. Y ubicarse en cierta incomodidad, sin buena conciencia, con el oído atento. La comunidad liberal, la comunidad entendida en sentido tradicional, no cumple este principio, le resultan profundamente indiferentes sus ciudadanos: sus vidas y sus muertes.

El principio de realidad suficiente lo planteaba Torrente Ballester como estrategia poética para escribir novela fantástica; consiste en eso que permite leer sin apuros que una quinta provincia de Galicia levite cuando todos sus habitantes se concentran en una misma idea, como ocurre en *La saga/fuga de J.B.* Yo me permito trasladarlo a la filosofía. Ninguna razón es suficiente, la razón sola no basta; demasiados problemas hemos sufrido precisamente por la autosuficiencia de la Razón. Pero hace falta en cada discurso filosófico mantener un mínimo de realidad, una conexión con la vida que queremos o que juzgamos. Una sensibilidad, incluso. Casi una sensibilidad estética. Hay en cada actitud filosófica una apuesta, una preocupación, una promesa incluso, sobre qué mundo queremos construir.

---

<sup>18</sup> Cfr. entre otros lados Derrida, op.cit., (1998), pág. 46.

<sup>19</sup> Cfr. Derrida, J., *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

<sup>20</sup> Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986, cap. 15.

Y en la noción tradicional de comunidad esa apuesta cabía demasiado fácilmente dentro de lo que hoy llamamos totalitarismo.

Por contra, se trata hoy, por tanto, de buscar una comunidad no totalitaria; esto es:

- que no se expanda en el espacio ni delimite un área protegida por fronteras y muros (cada vez más muros...);
- y que no someta el tiempo a una unidireccionalidad asfixiante que disuelva todo acontecimiento y frene cualquier posibilidad de liberación.

La noción clásica de comunidad, la de liberales, socialistas y comunitaristas, puede resultar totalitaria. Pero parece que una comunidad literaria o de amantes ha sido muchas veces interpretada como relativista o totalitarista también, a su pesar. Por eso hay quizá que volver a Benjamin, a la promesa de la que habla Benjamin.

En un texto de 1933 que nunca publicó, titulado *Doctrina de lo semejante*, Walter Benjamin habla de dos formas de leer (también lo hace en otros). Extraigo un párrafo y una frase, que no son quizá de los más relevantes pero lo son suficientemente: “*Como esta semejanza no sensorial influye en toda lectura, en esta capa profunda se nos abre el acceso al doble sentido de la palabra ‘leer’, y ello en su doble significado, el profano y el mágico. El alumno lee pues un libro, y el astrólogo el futuro en las estrellas. En la primera frase, el leer no se divide en sus dos componentes. Pero sí en la segunda, que aclara el proceso en sus dos capas: el astrólogo lee la situación de los astros en el cielo; pero también sin duda, al mismo tiempo, lee el futuro a partir de ella, o bien el destino*”. “*La escritura y el lenguaje son aquello a lo que la clarividencia le ha cedido sus viejas fuerzas en el curso de la historia*”<sup>21</sup>.

Hay una forma de leer meramente descriptiva, quizá; como hay una función del lenguaje meramente comunicativa, que Benjamin por cierto llamaba concepción *burguesa* del lenguaje. Pero hay otra forma de leer, leer lo no escrito, que intenta observar la dirección, el futuro que se abre con cada relato, como los astrólogos leen el futuro en las estrellas. Este futuro, sin embargo, no está escrito: está propuesto, señalado por cada relato. La otra forma de leer es otra forma de conocimiento: “*sólo por medio del conocimiento podemos liberar a lo futuro de su forma desfigurada en el presente; a esto sirve la crítica tan solo*”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Benjamin, W., “Doctrina de la semejanza”, en *Obras II, I*, trad. de Navarro Pérez, Abada, Madrid 2007, p. 212.

<sup>22</sup> Benjamin, W., *Obras II, I*, op. cit., p. 78. Sobre las diferentes formas de lectura, véase Vidarte, P., *Qué es leer*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006.

El relato de la comunidad entendida al modo clásico nos habla de un futuro glorioso pero escrito, en el cual basta con perfeccionar la manera de comunicarse para que el pacto social nos proporcione una satisfacción completa de nuestras capacidades. Casi *1984*. O *Un mundo feliz*. Nada extraño resulta que proliferen las exaltaciones de esa comunidad lograda en apologías de la historia de Occidente (es decir, de la Historia) tipo Fukuyama.

La comunidad literaria lee (y al leer va escribiendo) de otra manera, promete otro futuro, se compromete con otro futuro, uno abierto y que está por realizar. Y el cual, como una promesa, puede cumplirse o no según cómo lo lean y elaboren sus protagonistas.

Benjamin ha roto el tiempo, ha quebrado esa línea continua y totalitaria con la cual la tradición pretendía ignorar el carácter disolvente del tiempo: disolvente de cualquier seguridad, de cualquier prepotencia, de cualquier absoluto. Y solamente en una temporalidad de tal manera quebrada cabe una comunidad de los que no tienen comunidad, una comunidad sin común y por hacerse, pero también una comunidad prometida, comprometida, urgente (con la noción de urgencia que Derrida propone<sup>23</sup>). La comunidad de los que leen de otra manera y por eso siguen escribiendo, es decir, buscan la manera de hacerse libres de continuar el relato siempre incompleto e insuficiente sin falta ni culpa. Ni buena conciencia. Con el oído atento.

Una comunidad así está en perpetuo duelo en primer lugar por su propia incompletitud, es decir, por la ausencia que la atraviesa en su mismo planteamiento, desde esa misma apertura de porvenir sin la cual no se hace comunidad. Duelo por las grietas que la hacen siempre incompleta. Grietas de los ausentes de esa comunidad.

Pero estará atravesada también por al menos seis formas de ausencia, y seis formas de duelo por tanto.

- Primero, la ausencia de los muertos. La de los que se han dejado la vida en la historia que no se escribe, los que nos comprometen con la herencia de los vencidos. No hace falta repetir aquí las nociones de memoria y de herencia que están en Benjamin pidiéndonos escuchar con atento oído a los que murieron sin ser escuchados. Hay dos versos de Antonio Bueno Tubío que nos plantean de alguna forma el duelo por los muertos ausentes y la imposibilidad de cerrar jamás la pregunta que la herencia de estos muertos plantea de forma insolente: “*¿Qué dolor hay que medir / para ser justos?*”.

- Después, la ausencia de los que todavía no han nacido. Los que todavía no han firmado el contrato social, y de hecho no tendrían por qué firmarlo, se re-

---

<sup>23</sup> Cfr. por ejemplo en Derrida, op. cit., (1998), pág. 128.

sisten a que el mundo sea el mismo después de su nacimiento. Hannah Arendt, sin duda, ha subrayado con claridad cómo el espacio público ha de renovarse y aceptar hacerse diferente con cada nacimiento de un nuevo ciudadano<sup>24</sup>.

- También, la ausencia de los que no están en nuestra comunidad, incluso en ninguna. No será, de esta manera, cada comunidad un coto privado; se hará a la vez sin integrar (y por tanto neutralizar) ni ignorar a los que no forman parte de ella. Pero tampoco ignorará que aumenta cada día el número de los que no tienen pasaporte y reclaman una justicia más allá del derecho<sup>25</sup>: desplazados, apátridas, los que no encuentran comunidad alguna que reconozca y garantice esos derechos que irónicamente la tradición liberal atribuye a cualquiera en su estado de naturaleza, pero se los niega de hecho a quienes carecen de patria. Lo dice muy bien Esposito: “*El derecho admite en su interior sólo a quienes forman parte de alguna categoría –ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal que integren una comunidad política–*”<sup>26</sup>.

- Incluso la ausencia de los imaginados o los espectros: porque de la comunidad forman parte personajes de ficción, héroes imaginados, personalidades tan presentes y ausentes a la vez como un espectro, hasta el punto de que nos perturban como fantasmas e impiden que cerremos el imaginario de nuestras tantas veces demasiado sólidas mitologías justificantes. Una comunidad literaria no puede dejar de ser una comunidad fingida o una comunidad de ficción, lo cual no le resta ni un ápice ni a su verdad ni a su necesidad. Los imaginados, por tanto, forman parte de ella precisamente como imágenes de lo que hemos sido o queremos ser, de lo que hemos perdido la oportunidad de ser, de lo que jamás seremos. Los imaginados nos abren más allá de lo dado, amplían lo real y hacen más exigente la exigencia de nuestra apertura.

- También, la ausencia de un saber completo y concluyente. La comunidad de los ausentes no sabe ni quiere saber cuál es su origen ni su meta. No sabe por quiénes está compuesta exactamente ni qué leyes la regulan. Desconfía de proyectos definitorios y por lo mismo no los impone. Introducirá siempre en la continuidad de un saber la discontinuidad de una interrupción hipercrítica, la grieta de una ausencia de coherencia y completitud para poder seguir pensando y replanteándose.

- Finalmente, los huecos del propio yo: la última forma de ausencia es la ausencia de uno mismo. No solamente, ni siquiera, de la posibilidad demasiado cierta de mi muerte, sino esa ausencia inscrita en la discontinuidad de la propia persona, la que me expone a la alteridad implacable y felizmente, la que

---

<sup>24</sup> Cfr. Arendt, H., *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>25</sup> Cfr. Derrida, J., *Fuerza de ley*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>26</sup> Esposito, op. cit., pág. 104.

agrieta mi identidad hasta el punto de impedir que me tranquilice en ella o con ella cerrándome a cualquier pasado o a todo porvenir. Hay que leer a Jean-Luc Nancy para acercarse a la discontinuidad del sujeto<sup>27</sup>. Esas grietas incluyen, así, la petición de aceptar el tiempo (con su carácter disolvente), la disposición al amor, la inseguridad del estar siempre incompleto y por hacer (otro nombre de la libertad, quizá).

Petición de amor, precisamente. Quizá la experiencia del amor nos acerca de forma cotidiana esa misma imposibilidad de experiencia total que está en la petición de una comunidad de los ausentes. También en el amor nos enfrentamos al carácter disolvente del tiempo, a veces resistiéndonos y a veces abandonándonos; también por el amor nos sabemos incompletos, siempre incompletos, agrietados, sin posibilidad de plenitud ni continuidad ni coherencia ni certidumbre. En la experiencia del amor nos enfrentamos con los imaginados, con los idos y los por venir, con la comunicación imposible con el otro y, sin embargo, a la vez con esa inclinación inevitable y consustancial hacia los amados. El amor necesita, por demás, incertidumbre. Y, desde luego, nadie ama sin tener en cuenta la insolencia de la muerte.

La lógica del amor no es apodíctica ni apofántica ni bivalente. Escapa a cuestiones como la verdad o la deducibilidad. Toca, más bien, al testimonio y la promesa. Testificar, “amo”, o prometer, “te amo”, no es algo verdadero o falso, desde luego no es algo demostrable ni deducible. Consiste más bien en una propuesta, en la escritura de una línea más en una narración en curso, en la introducción de otro(s) en esa narración común. Dicho de otro modo: consiste en una decisión, siempre que no entendamos decisión como la consecuencia de un razonamiento o un programa. La decisión o la propuesta hacen comunidad, testifican que hay una comunidad simplemente querida, anhelada o comprometida. Sin seguridad alguna: *“No podía contar con una tal seguridad, pero ante todo debía y deseaba no querer contar con una tal seguridad que destruiría de antemano la posibilidad de dirigirse al otro como tal. Por decirlo en un telegrama, “te quiero” ni puede ni debe esperar probar nada. Testimonio o acto de fe, una declaración así sólo puede decidirse en el caso de querer mantenerse teóricamente indecible, improbable, entregada en la noche a la excepción de una singularidad sin regla y sin concepto. Teóricamente, puede siempre virar a su contrario. Sin la posibilidad del mal radical, del perjurio y del crimen absoluto, ninguna responsabilidad, ninguna libertad, ninguna decisión”*<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Entre muchos, dos textos sorprendentes, además del ya citado: Nancy, J-L., *Ego sum*, trad. de Juan Carlos Moreno, Anthropos, Barcelona, 2007; y *El intruso*, trad. de Margarita Martínez, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

<sup>28</sup> Derrida, op. cit., (1998), pág. 249.

La experiencia imposible (sea la del amor o la de la comunidad por venir) resulta ser la más cercana y más cotidiana, por tanto. Basta con salir de los sueños dogmáticos y fijarse en las “*grietas inesperadas en la lógica del universo*”.

No son estas últimas, claro, palabras mías, sino de Marguerite Duras<sup>29</sup> en un texto por lo demás comentado insistentemente por Blanchot<sup>30</sup>:

Completo la cita de Duras: “*Ella abre los ojos, dice: No mienta más. Dice que espera no saber nada nunca de la misma manera en que sabe usted, nada del mundo. Dice: no quisiera saber nada de esa manera en que sabe usted, con esta certeza emanada de la muerte, esta monotonía irremediable, igual a sí misma cada día de su vida, cada noche, con esta función mortal de falta de amar. (...) Usted pregunta cómo podría surgir el sentimiento de amar. Ella le responde: Quizá de una grieta inesperada en la lógica del universo. Dice: Por ejemplo de un error. Dice: nunca por querer; nunca queriendo. Usted pregunta: ¿Podría el sentimiento de amar surgir de otras cosas? Le suplica que lo diga. Ella dice: De todo, de un vuelo de pájaro nocturno, de un sueño, del sueño de un sueño, de la cercanía de la muerte, de una palabra, de un crimen, de sí, de sí mismo, a veces sin saber cómo. Dice: Mire. Abre las piernas y en el cruce de sus piernas separadas ve usted por fin la noche negra. Usted dice: Estaba ahí, la noche negra, está ahí*”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.
- Bataille, G., “Proposiciones”, en *Acéfalo* n° 2 (1937), trad. de Margarita Martínez, Caja Negra, Buenos Aires, 2005.
- Benjamin, W., *El narrador*, trad. de Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 1991.
- Benjamin, W., “Doctrina de la semejanza”, en *Obras II, I*, trad. de Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007.
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. de Isidro Herrera, Arena, Madrid, 1999.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Derrida, J., *Fuerza de ley*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998.
- Derrida, J., *Canallas*, trad. de Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005.
- Derrida, J., *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

---

<sup>29</sup> Duras, *La maladie de la mort*, Minuit, París, 1982. La traducción es mía. Hay trad. al castellano de J. M. G. Holguera en Tusquets, Barcelona, 1984.

<sup>30</sup> Blanchot, op. cit., pág. 125 ss.



- Duras, M., *La maladie de la mort*, Minuit, París, 1982.
- Esposito, R., *Tercera persona*, trad. de Carlo R. Molinari, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, M., “Sobre la transgresión”, en *De lenguaje y literatura*, trad. de Isidro Herrera, Paidós, Barcelona, 1996.
- Klossowski, P., *Tan funesto deseo*, trad. de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1980.
- Nancy, J-L., *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, Arena, Madrid, 2001.
- Nancy, J-L., *El intruso*, trad. de Margarita Martínez, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Nancy, *Ego sum*, trad. de Juan Carlos Moreno, Anthropos, Barcelona, 2007.
- Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. Valdés y T. Orduña, Tecnos, Madrid, 2006.
- Rawls, J., *Justicia como equidad*, trad. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1996.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, FCE, Madrid, 1997.
- Vidarte, *Qué es leer*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006.