

MARTÍN GRASSI

UCA-USAL-ANCBA-CONICET

LIBERTAD, ALTERIDAD, NOSTRIDAD

* Este ensayo estará contenido en el próximo libro del autor: GRASSI, M., *(Im)posibilidad y (sin)razón. La filosofía, o habitar la paradoja*, Letra Viva, Buenos Aires, 2014, 13-22.

martingrassi83@gmail.com

Recepción: Julio 2014
Aceptación: Agosto 2014

RESUMEN

El presente ensayo intenta repensar la libertad del existente a partir de su necesaria relación con la alteridad, y aún más con la nostridad. Este neologismo —presente ya en Gabriel Marcel— nos permite dar cuenta del carácter metafísico comunal de la existencia, y del sentido que adquiere el acto libre en tanto que nace y se dirige siempre a una comunidad que la hace real. Lo central de esta categoría, empero, se encuentra en su dimensión universal, que intenta evitar la violencia inscrita en toda delimitación de una comunidad frente a otra; es decir, trasciende la oposición entre un nosotros y un ellos, para alcanzar la fraternidad de todos los hombres.

PALABRAS CLAVE

Libertad. Alteridad. Nostridad. Paradoja. Existencia.

RESUMO

Este ensaio tenta repensar a liberdade do existente a partir de sua necessária relação com a alteridade, e também com a nostridade. Este neologismo -presente já em Gabriel Marcel- nos deixa perceber o caráter metafísico comunal da existência, e do sentido que ganha o ato livre em tanto que nasce e se direciona sempre a uma comunidade que a transforma em realidade. O que é central dessa categoria se acha em sua dimensão universal, que tenta evitar a violência inscrita em toda delimitação de uma comunidade frente à outra; isto é, transcende a oposição entre um nós e um eles, para atingir a fraternidade de todos os homens.

PALABRAS-CHAVE

Liberdade. Alteridade. Nostridade. Paradoxo. Existência.

Homo homini quaestio est: el hombre es una cuestión para el hombre. La pregunta por uno mismo, por nuestro ser de hombre —pero aún más por nuestro ser *este* hombre—, urge tanto como un amanecer en una noche inhóspita. Como un náufrago sin orilla, como un hijo sin padre, como un músico sin oído, el hombre existe sin nombre, y, sin embargo, no lo anima otro anhelo que el de comprenderse a sí mismo, que el de nombrarse definitivamente. La filosofía, entendida como amor a la sabiduría, no es más que la tarea siempre incumplida de celebrar el propio bautismo: “quien recibe un nombre, recibe un destino” (dice el verso de Leopoldo Marechal), pero así estamos nosotros, sin nombre y sin destino. Aunque sería más apropiado decir que en nosotros se da el extraño caso de haber recibido un destino antes que un nombre: el destino de nombrarse. ¿O será que recibir el nombre *hombre* es recibir el destino de nombrarse?

Sucumbir a la noche del anonimato es la primera gran tentación —¿o quizá la única?— a la cual debe hacer frente el hombre. Las posibilidades de dormir una vida son muchas y muy variadas. El hombre fue perfeccionando a la largo de la historia los métodos y las técnicas para lograr una verdadera *dis-tracción*, para mejorar la sutilísima capacidad de resbalar sobre la superficie de todo lo que aparece, y evitar así el necesario arraigo en aquello que importa y que sólo puede realizarse en la fidelidad renovada a su presencia siempre novedosa. La multiplicación de los cauces para distribuir el torrente desbordante de la vida humana no alcanza, sin embargo, para disimular la necesaria atracción que nos genera aquello que amamos: por ello necesitamos seguir creando nuevos instrumentos para la fragmentación de sí (¡no vaya a ser que perdamos nuestra única vida en una única apuesta!). Al menos podemos quedarnos tranquilos con que hemos ensayado miles de nombres —tantos como actividades, trabajos, viajes, hobbies, canales de televisión y páginas de internet, novias e hijos nos permitan. Nadie podrá decir que hemos puesto el corazón en un solo lugar. Y, sin embargo, permanecemos tanto más anónimos cuanto más prodigamos nombres propios. Como un actor sin rostro, nos lanzamos a un escenario distinto para interpretar, cada vez, un nuevo personaje... y somos todos los hombres sin ser ninguno.

Nadie, empero, podría decir que el hombre no debe ensayar su nombre una y otra vez: no es hombre quien no se aventure por caminos vírgenes. ¿Cómo, pues, articular a la vez el ansia de unidad con la afirmación insoslayable de lo múltiple? ¿Cómo ser uno mismo a lo largo de todos mis actos? ¿Cómo reconocerse en el actuar y cómo actuar en el reconocimiento de sí?... Pretender una solución al enigma de sí no es sino separarse de la propia vida y pretender abordarla desde un panóptico sin tiempo ni lugar. ¿Podríamos al menos conocer nuestro nombre una vez muertos, analizados todos nuestros actos, transitados todos los caminos que hemos podido emprender, como quien comienza a resolver el recorrido del laberinto desde su centro? Vana hipótesis: primero, porque no sabemos si en la

muerte seguirá existiendo algo así como una conciencia personal; segundo, porque aun cuando recoja en una narración mi pasado, ésta no sería más que una entre infinitas narraciones de mi propia vida: en efecto, ¿cuál de los caminos recorridos ha sido el auténtico, cuál aquél que permite comprender todos los otros, y a partir del cual se articula la narración? Trágicamente, hemos olvidado aferrarnos al hilo de Ariadna en el momento en que hemos traspasado las puertas del laberinto... y la vida parece ser, a la vez, un proyecto sin origen ni final, un proyecto abortado desde un comienzo, un proyecto ya comenzado y, necesariamente, inacabado por la muerte, que impide ser comprendida cabalmente como un todo definido.

Hay, entonces, en el corazón mismo del hombre una paradoja que lo define irrevocablemente, una paradoja que lo acompaña en cada uno de sus pasos, y sin la cual no podríamos hablar ni de pasos ni de camino: *yo no soy lo que soy y soy lo que no soy*, tal la paradoja existencial¹. A cada momento que nos detengamos a examinarnos como seres personales y únicos, como personas indivisas y diferenciadas, nos encontraremos con un alguien que no reconocemos. No estamos nunca seguros de quién sea quien está viviendo nuestra vida. Nos esforzamos, sin embargo, en lograr una *conversión*, una conquista definitiva de nuestra vida por uno mismo, como si quisiéramos desalojar a ese constante otro de nuestra morada interior. Y lo primero que nos proponemos es vivir nuestra vida, con la libertad de quien es *in-dependiente* (¿acaso la experiencia cotidiana no es la de la dependencia?), de quien no tiene lazos ni obligaciones, como una isla *autárquica* (*autos-arché*, que se explica/dirige/sostiene a sí misma desde sí misma). Sí, como sujetos sin sujeciones, podremos vivir la vida, y no ser vividos por otro.

Sin embargo, apenas intentamos dar un paso hacia nuestra absoluta independencia, chocamos con la falta de ese otro lugar adonde nos dirigimos, pues ¿acaso yo mismo no me presento como un otro lugar para mí mismo? Apenas atendemos a la exigencia de nombrarnos, nos encontramos con que el origen de dicha exigencia no se reduce a uno mismo. De ser así, la exigencia no sería sino identidad, y la identidad es, justamente, la que falta, y a la cual queremos llegar. Apenas nos afirmamos como sujetos de nuestra vida, comprendemos que la vida misma no es nuestra: la vida no tiene raíz en nosotros mismos, sino que, desde su expresión mínima, precisa de *otros* que la engendren. Apenas queramos erigirnos como sujetos de nuestros actos intelectivos, aparecen los fenómenos que nos enfrentan como lo que suscitan las propias ideas, siendo lo otro de la inteligencia lo que la fecunda. Apenas queramos afirmarnos como seres volitivos, libres, nos encontramos que sólo gracias a un rostro que nos interpela es que la voluntad despierta de su sueño de inocencia. Pero, además de todo esto, al afirmarnos como sujetos que se deben a sí mismos su propio ser, caemos en la terrible cuenta de que el Ser ya me ha precedido en la forma de una exigencia a *ser* uno mismo. Paradójicamente —y siempre se trata, en última instancia, de *habitar (en) la*

paradoja—, la única forma de afirmarse como sujetos libres es saliéndose del círculo egoísta de un sujeto que se satisface a sí mismo: si no hay un otro que yo, el yo no es libre de librarse de sí mismo, es decir, no es capaz de salirse de la identidad lógica y sin vida del “yo soy yo”.

Debemos apuntar aquí una primera consideración respecto a la alteridad fundante de la ipseidad: afirmar la necesidad de un otro para librarse de la totalidad-mismidad, no es introducir la negación como momento dialéctico. Tanto el mundo en el que habito, como la vida que vivo, como los fenómenos que articulo con sentido, como los rostros que me interpelan, como el Ser que me impera a realizarme, no pueden ser la mera negación de mí mismo desde el momento en que yo soy mundo, soy viviente, soy pensado, soy amante, y, simplemente, *soy*. La alteridad no es lo no-yo, pues no puedo pensar el yo separadamente de la alteridad, ni pensar lo otro sin uno mismo. (Como la idea celular de una sinfonía, la paradoja vuelve a irrumpir en la partitura). La dialéctica negativa no puede establecerse sin optar por uno de los polos de la paradoja existencial, es decir, sin destruir la paradoja misma (en) que habito. Aún más, como toda dialéctica, la afirmación de un polo termina con la afirmación del otro polo en el modo de una subsunción: se tratará, pues, o de la conquista de la alteridad por la mismidad, o de la mismidad por la alteridad. Pero, si hay una victoria definitiva de cualquiera de los dos polos, ¿cómo podríamos dejar subsistir la polaridad? La paradoja, pues, impugna a la vez tanto una síntesis como una identidad entre los polos en tensión.

Pero, entonces, ¿yo no soy lo que soy, y soy lo que no soy? Tal es la única alternativa para comprender la existencia. Soy mundano sin ser el mundo, soy vivo sin ser la Vida, soy amante sin ser el amado, soy sin Ser. La alteridad me realiza como siendo lo propio, y lo propio es ser otro que sí. Es preciso entender, pues, que la mismidad y la alteridad, sin encontrar una síntesis que los sobrepase ni una identidad que los neutralice, se (des)encuentran en su comunión. Habitar (en) la paradoja es habitar (en) la comunidad. Y la comunidad es tal en tanto que la pensemos como comunión, y no como un tercer polo que sirve de cópula o síntesis de los otros dos polos. No podemos pensar la comunidad porque no podemos pensar la paradoja; el yo y lo otro no pueden pensarse sin lo impensado de la comunión que los manifiesta. ¿Es que podemos, entonces, afirmar la irreductibilidad de la comunidad? ¿No es acaso la comunidad reductible o bien a lo propio, o bien a lo otro? De ser así, deberemos olvidarnos de la paradoja, o mejor, de la indubitabilidad de una existencia que se presenta siempre como siendo una y otra a la vez.

Mantenerse en la paradoja —por difícil y arduo que sea— es, a su vez, entrar en el tiempo, o mejor habitar (en) la temporalidad. En efecto, suponiendo que se trate de un sujeto sin sujeciones, autárquico, el tiempo o la temporalidad misma del existente resulta inexistente o vana. Si el existente ya es uno consigo mismo,

con una identidad lógica que lo cierra a cualquier variación, entonces: o bien el tiempo discurre —ese *chronos* que avanza como un tren al compás único de los latidos del segundero—, pero no deja al existente ningún tipo de comercio con él —¿le importa saber al tren adónde nos bajamos?—, o bien el tiempo no existe en absoluto —¿para qué hablar de tiempo allí donde falte la experiencia del cambio?—. Pero, ¿acaso tiene sentido hablar de un tiempo ajeno al existente? Decir que la temporalidad es vana por la inmovilidad o inmutabilidad o in-discontinuidad de una subjetividad *definida*, ¿no es lisa y llanamente perder el tiempo mismo? Pero, ¿acaso la definición en la existencia tiene lugar tan solo en el polo del mismo? Como ya hemos señalado, también el polo *alter* puede constituirse como elemento cerrado, como el amo que me apresa y que ordena, como quien no necesita de mí porque yo mismo me reduzco a su llamado. El tiempo, o la temporalidad del existente, implica una *in-definición*, una *dis-ponibilidad*, que ponga en jaque la autarquía de la libertad personal, así como la autarquía de un otro que me interpela. Ya sea el uno, ya sea el otro, el fantasma de un motor inmóvil, de una subjetividad que mueve sin moverse, nos asalta sin cesar con los embates de la definición y de la lógica predicamental.

El tiempo exige la mismidad, así como exige la alteridad, pero lejos estamos de respetar la temporalidad si nos quedamos o bien con lo uno, o bien con lo otro. Por el contrario, la temporalidad es siempre el estar uno con el otro en una realización común de uno y del otro. Solo hay un tiempo: el del *nosotros*. La temporalidad del nosotros es la temporalidad de la libertad en el mundo, de la libertad en la vida, de la libertad en el amor, de la libertad en la esperanza. Mundo, vida, amado, Ser, Dios (para la conciencia religiosa): la libertad se realiza en la comunión con todos ellos, y fuera de la comunidad mundanal-vital-intersubjetiva-ontológica-religiosa, no hay ni yo ni mundo, ni yo ni vida, ni yo ni *alter ego*, ni yo ni Ser, ni yo ni Dios. Habitar (en) la temporalidad es realizarse en la comunidad. Y la comunidad es *com-pro-miso*, es decir, un *estar-arrojados-hacia-adelante-conjuntamente*. El *esse* mundano, viviente, intersubjetivo, ontológico y religioso, es *co-esse*, y el *co-esse* no es ni una propiedad accidental o contingente, ni un *tertium quid*, es decir, una instancia de síntesis (aunque podríamos utilizar el término *synthesis* si lo entendemos en su sentido etimológico). La comunidad no es sino la condición de posibilidad de la *sim-biosis*: la vida (*bios*, en el sentido amplio de existencia) es *vida en comunión*. Toda *pro-mesa*, todo estar arrojado en la existencia al modo de proyecto libre, es *compromiso*: la libertad se realiza en comunidad.

Tomemos la experiencia de la promesa en su forma más cotidiana: la de la palabra dada a un otro. Uno mismo se arroja hacia adelante en el modo de un proyecto que implica la participación de un otro. Ahora bien, nos encontramos con una aporía: al prometer, o bien uno mismo reconoce a un tú, o bien un tú suscita la

respuesta de un yo. En cualquiera de los dos casos, tanto el uno como el otro aparecen, se manifiestan, se hacen presentes, antes de la promesa misma, pues de lo contrario la promesa sería impersonal y, por tanto, infructuosa. Ni mi promesa hace aparecer al otro, ni el otro que me solicita hace aparecer al yo que promete. Por el contrario, es la comunión del uno y del otro lo que hace posible la promesa, es decir, la comunidad misma es el horizonte de manifestación del uno y del otro que se eleva a una revelación superior en la *pro-fesión* de la *pro-mesa*. En otras palabras, la promesa es *compromiso* porque no surge ni de uno ni del otro, sino que surge de la misma comunidad que hace presentes al uno y al otro. Ya desde siempre y para siempre, el uno y el otro, el yo y el tú, se encuentran juntos en el estar arrojados hacia adelante en el modo de un proyecto común. Introduciendo palabras inexistentes, podríamos afirmar, así, que todo pro-yecto es *com-pro-yectivo*. Llamaremos, pues, *nostridad* a la fuente misma de la cual surge el yo y el tú. Pero volvamos a insistir en que esta *nostridad* no puede considerarse ni como un *tertium quid*, ni como una instancia de superación y de síntesis. La *nostridad* es la palabra que designa a la paradoja del existente, por lo cual no podemos definirla ni pensarla, sino tan solo *atestarla*, dar testimonio de ella. Quizá el tesoro más rico que puede brindarnos la religión es esta conciencia de la *re-ligación* del existente libre con el mundo que habita, con la vida que vive, con el otro que es mi hermano, con el Ser en el que adquiero consistencia, con el Dios con quien me alfo. No hay persona sin religación, no hay libertad sin comunión, no hay realización sin participación.

Aún más, no es tanto en la experiencia de la promesa efectivamente realizada y lograda, sino en la experiencia de la traición donde podemos buscar un acceso más rotundo a la *nostridad*. En efecto, la traición supone el quiebre de la comunidad en la que el yo y el tú se realizaban y, por tanto, supone que ni el yo ni el tú podrán realizarse a ellos mismos en el proyecto conjunto en el que se habían embarcado. Por un lado, el nosotros realizado por la promesa se destruye en la traición, sin embargo, por otro lado, la *nostridad* permanece aún en la traición, dado que la traición se reconoce como tal por la persistencia indestructible de la comunidad herida. En otras palabras, solo puede haber traición donde hay promesa, y solo hay promesa en el compromiso, por lo cual la traición supone como su condición misma de posibilidad la *nostridad*. Hasta tal punto la traición supone la comunidad, que el acontecimiento del perdón sólo puede irrumpir desde la comunidad: perdonar significa sanar la herida del nosotros abierta por la traición, es decir, volver a comprometerse. Pero poder volver al compromiso supone que el yo y el otro siguen apareciendo en el horizonte de su fenomenicidad dada por la *nostridad*. Si la traición supusiera una destrucción de la *nostridad*, entonces no cabría la posibilidad del perdón, puesto que desaparecería a la vez quien perdona y quien es perdonado.

La traición, empero, no se presenta tan solo como un acto aislado por el cual una de las partes involucradas en un proyecto común se retira dejando la comunidad misma en la que habitaba. La experiencia de la traición es un modo, por el contrario, de involucrarse aún más en la comunidad, en tanto que la traición suscita y despierta en su lucidez la experiencia de “estar en falta”. Esta experiencia que aqueja a todo hombre que se digne de llamarse tal, es una de las experiencias filosófico-metafísicas más contundentes que podemos detectar en lo humano. Cada uno de nosotros siente a cada momento que su deuda es infinita, es decir, que se encuentra arrojado en la existencia al modo de un moroso incapaz de saldar su deuda, y que a cada instante incrementa su mora en cada acción que realiza. En efecto, nunca amamos todo lo que podemos amar, nunca atendemos todo lo que podemos atender, nunca pensamos lo que podemos pensar, ni sentimos lo que podríamos sentir. La noción misma de *pro-yecto* implica, ya, lo que podríamos llamar, no sin cierta ironía, una “financiación ontológica”. Si la libertad fuera autosuficiente o autárquica, y respondiera tan solo a sus propias demandas, entonces, como ya hemos señalado, no habría experiencia del tiempo, ni tampoco, entonces, experiencia de “estar en falta”, pues ¿respecto a quién sino a la Alteridad que nos llama y nos interpela —en todos los niveles de la existencia— podríamos considerarnos en deuda? La tragedia del existente se encuentra justamente en que ninguno de sus actos libres puede realizar o responder definitivamente a los llamados de lo Otro, por lo cual ser libre significa “estar en falta”. Pero subrayemos, aún, que este estar en falta no es solo respecto a un Otro, sino, como se desprende de lo que ya hemos propuesto, respecto al Otro con quien comulgamos. Es decir, estar en falta es estar en deuda con el Otro y con uno mismo al mismo tiempo o, en otras palabras, afirmar la gestación perpetua de una comunidad nunca totalizada. De allí que la experiencia de la deuda no sea privativa de uno mismo, sino que es, también, propia de la experiencia del Otro. En la deuda infinita que implica ser libre, quienes comulgan se sienten recíprocamente deudores, por lo cual se reconocen esencialmente impotentes para sostener debidamente la comunidad que realizan.

Pasamos, así, al reconocimiento de la más profunda impotencia en el seno de la potencia humana llamada libertad: ser libre significa estar en falta, es decir, el “yo puedo” no se separa de un radical “yo no puedo”: *ecce incapax homo!* La ilusión de una libertad autárquica esconde como su secreto más íntimo y mejor guardado la impotencia esencial que la define: actuar libremente no es tanto responder a la llamada, como quedar siempre en falta respecto a ella, y reconocer la deuda. De aquí que el reconocimiento ontológico más contundente que pueda realizar el hombre sea el reconocimiento de su propia impotencia como lo definitorio de sí. Y aquí es preciso hacer una observación: solo puede considerarse impotente quien se considere potente, es decir, solo puede acceder a la impotencia quien es poderoso. Por ello, la libertad como la mayor de las potencias que

podamos conocer o imaginar, reconoce la mayor de las impotencias posibles: la de no ser libre. No soy libre de responder cabalmente a las llamadas que provienen de lo Otro y que sostienen y posibilitan mi libertad. Mi libertad se estrella contra la esclavitud de su propia finitud. De aquí que el *estar en falta*, como la experiencia que denuncia la radical impotencia de la libertad humana, sea aquella que nos pone frente a nosotros mismos y frente a la comunidad en la que participamos. ¿Cómo podríamos, en efecto, reconocer la impotencia si no es reconociendo una comunidad en perpetuo e incesante tránsito de realización?

La impotencia, pues, es el síntoma de la nostridad, síntoma que la potencia ilusoria de la libertad autosuficiente anesthesiaba y ocultaba. Ser libre es ser impotente, es estar en deuda infinita con el Otro y conmigo mismo en el seno de la comunidad que nos deja ser uno y otro. No podría haber experiencia de la impotencia y de la falta sin que hubiera experiencia primaria de la comunidad que nos realiza como existentes libres. Por esta razón, también, es en la experiencia de la impotencia donde los hombres se hermanan más estrechamente, pues en el reconocimiento de la infinita deuda en la que todos nosotros nos encontramos, no cabe ningún tipo de privilegio, superioridad, preeminencia, etc. No hay riqueza material ni espiritual que baste para saldar la deuda que todos hemos contraído por ser libres respecto a la nostridad, es decir, por estar comprometidos. En la impotencia todos somos iguales, y solo el reconocimiento de la impotencia radical de la libertad nos abre, por una parte, a la afirmación del otro como mi igual, como mi hermano, y a la solicitud del otro como mi acompañante, como mi socio y colaborador. En otras palabras, la fraternidad entre los hombres supone la comunidad que los aúna, y la comunidad del nosotros que los hace ser hermanos solo puede afirmarse en la conciencia de nuestra impotencia radical.

La fraternidad humana, pues, se sostiene sobre la *sim-patía*, es decir, sobre la pasión conjunta de libertades movidas desde algo otro e incapaces de responder efectivamente a los llamados que la despiertan. La fraternidad no está basada sobre la actividad común, sino sobre la pasión común, pues ¿cómo podríamos fundarla sobre la actividad común, si la experiencia de la falta no hace más que denunciar la supuesta efectividad de la actividad libre? En rigor, la libertad como actividad y efectuación solo puede comprenderse y afirmarse desde la pasividad radical de la misma libertad, por lo cual los hombres se reconocen hermanos por comulgar todos en esta misma pasividad que es siempre un hospedaje a la Alteridad en lo Común. Claro que, en este sentido de hospitalidad u hospedaje de lo Otro en lo Común, habría ya actividad, y eso muestra que tanto la categoría de pasividad como la de actividad son absolutamente insuficientes para comprender la existencia. Sin embargo, lo que quiere subrayarse cuando hablamos de pasividad radical de la libertad es su carácter de ser-llamada o interpelada, es decir, su carácter segundo respecto a un primer movimiento que la suscita. Brevemente, la pasividad radical

señala hacia una libertad *responsiva*, una libertad entendida como respuesta a otro, para impugnar la noción de una libertad autárquica o positiva (en tanto que pone las realidades desde sí misma y por sí misma).

Entendido de este modo, el hombre adquiere una dignidad irrecusable no desde la auto-afirmación de sí gracias a determinados actos racionales o volitivos, sino que la dignidad del hombre no es más que su ser afirmado por un otro con quien comulga, desde la pasividad radical de sus libertades, desde sus miserias solicitantes, desde sus poderes responsivos y colaborativos. El otro hombre es un ser que tiene una dignidad inviolable, que no puede ser utilizado instrumentalmente, porque en rigor no hay hombre que pudiera utilizar a otro como instrumento. En efecto, instaurarse como instrumentador del otro es querer afirmarse desde una libertad autárquica: se entiende que mi libertad tiene necesidad del otro como si este otro fuera una mera prolongación de mis poderes de afirmación (que es lo propio de un instrumento). Por el contrario, la necesidad del otro es del orden de la creatividad, es decir, una necesidad que se afirma no desde la insuficiencia de un acto ya constituido, sino desde la generación del acto mismo, pues ¿qué es mi acto libre sino una respuesta a otro? De no haber otro, de no haber más que un otro instrumental, no habría acto libre. La dignidad personal se reconoce en esta constante llamada que proviene del otro y que no puedo desoír más que quebrando la comunidad que nos lleva a la luz de la revelación mutua. La dignidad personal no es más que el signo de pertenencia de uno y de otro en la nostridad, por lo cual no hay una conciencia afirmante de la dignidad de una otra conciencia, sino que se trata de una comunidad originaria y simpática a partir de la cual puede realizarse toda conciencia en la reciprocidad.

La fraternidad es el suelo mismo del reconocimiento de la dignidad personal, es decir, el suelo a partir del cual un ser puede afirmarse a sí mismo como ser libre. Pero es necesario señalar, aún, otro elemento: toda fraternidad implica una *paternidad*. ¿Cómo podríamos afirmar una igualdad entre los hombres a partir de su pasividad radical sin una Alteridad radical que las despierta desde lo más profundo de ellos mismos? Debemos ser cuidadosos, de todos modos, de no extrapolarlos a discursos religiosos, pues si lo hiciéramos, estaríamos reduciendo tanto la religión a la ética, como la ética a la religión. Sin embargo, podemos entender mejor el símbolo de un Dios Padre a partir de la comunidad humana, y liberar su riqueza significativa. Lo que aquí interesa subrayar es que la nostridad, entendida como la comunidad en la cual un yo y un tú llegan a ser un yo y un tú, supone la pasividad radical tanto de uno como del otro. Esta pasividad radical, pues, no tiene un solo sentido, una sola intencionalidad ética hacia mi hermano, sino que, al ser radical, supone una intencionalidad de la persona como totalidad. Como ya habíamos dicho al comienzo del ensayo, la persona comulga no solo con los otros hombres, sino también con el mundo, con la vida y con el Ser. En última instancia, es esta

comunión con un Absoluto, con un Infinito, lo que caracteriza a la pasividad como *radical*. Si no dependi ramos en nuestro propio ser de un Ser-Otro con quien comulgo, entonces esta pasividad sería segunda, puesto que ya habría una primera afirmación del ser de s  y de su libertad a partir de la cual, luego, se tornaría pasiva respecto a alteridades secundarias.  No sería otra forma de afirmarse como potencia instrumentalizadora? La  nica manera de impugnar tanto una libertad como una racionalidad instrumental es la de afirmarse como seres finitos, como seres *creados*, en tanto que dependientes *hasta la médula* de una Alteridad Infinita que es la primera afirmación de s . Empero, esta Alteridad Infinita es, desde que *me* despierta, una Alteridad Dialogante, una Alteridad con la que comulgo, por lo cual habría un nivel de *nostridad* con respecto al Ser. Pero de ser así, las nociones mismas de Absoluto y de Infinito también se encontrarían modificadas, puesto que, si pudiera hablarse de un Dios personal —este Otro que me llama— es en tanto que él mismo se encuentra solicitado por el hombre, es decir, en tanto que su misma Libertad es también Respuesta.  Hay lugar, entonces, aquí, para un Dios omnisciente, omnipotente, eterno? Pareciera que, si queremos seguir comprendiendo la libertad como respuesta y participación, deberíamos afirmar también una Pasividad Radical del Ser y de Dios, lo cual parece lanzarnos a una reconsideración profunda de la ontología y de la religión desde el horizonte de la nostridad.

Una reflexión obligada debiera hacerse respecto al lenguaje simbólico como el lenguaje apropiado para reconocer la nostridad y, por tanto, para afirmar la *propiedad* y la alteridad reci procamente. El *s m-bolo*, como significación lanzada conjuntamente, es el reflejo mismo de la paradoja existencial: el símbolo est a a mi disposición y no lo est a a un tiempo, razón por la cual éste revela al ocultar, y oculta al revelar y, por lo cual, al decir de Paul Ricoeur, “el símbolo da que pensar”. Por otro lado, en el símbolo nos comunicamos comunitariamente, pues el símbolo no es una significación unívoca teorética, sino más bien una significación práctica y vital. Vivimos (en) el símbolo, habitamos (en) el símbolo, en tanto que nos brinda el suelo mismo de toda práctica libre. En efecto, el símbolo, a diferencia del concepto, es correlato de la pasividad radical de la libertad, pues no surge de una actividad abstractiva, sino que siempre se encuentra más allá, en exceso, respecto a toda significación efectiva que podamos darle (razón por la cual el símbolo nunca est a a nuestra disposición, tal como muestra la imposibilidad de una definición del símbolo). Jung ha visto muy bien esta pasividad respecto al símbolo, y la relación dialéctica y creativa que el hombre tiene con el tesoro simbólico. En un mundo constituido desde las significaciones unívocas conceptuales, la libertad no sería posible, y al claudicar al símbolo estaríamos retornando a una subjetividad instrumentalizadora, que afirma lo real desde sí misma. En el símbolo, la Alteridad se hace presente y me llama e interpela, me despierta y me revela, porque el símbolo es comunidad con el sentido, y no mera producción de sentido. Por ello, en

el bagaje simbólico, encontramos la articulación misma de la comunidad, por lo cual entendemos por qué el ser comunal de una determinada comunidad se encuentra en jaque cuando se la priva de sus símbolos (como sucede, por ejemplo, con las comunidades indígenas sudamericanas). Allí donde falte lo simbólico, abundará la alienación.

Somos conscientes de que un ensayo de esta envergadura no puede ser más que programático, proponiendo líneas y horizontes de reflexión. En última instancia, este ensayo y su propuesta esencial encuentran su justificación en el reconocimiento de la paradoja existencial misma, por la cual soy lo que no soy, y no soy lo que soy. La persona no es más que la expresión de la paradoja misma, paradoja que se da en todos los niveles de la existencia, y que la engloba en su totalidad como intencionalidad paradójica. La paradoja solo podrá subsistir como paradoja en tanto que una definición de sí mismo por sí mismo y desde sí mismo sea impugnada. La nostridad, entonces, es la clave hermenéutica para habitar (en) la paradoja. La tarea de nombrarse, pues, no podrá ser separada de la posibilidad de ser nombrados, o aún más de nombrarnos en el seno de la comunidad. Nunca la existencia podrá recibir un nombre definitivo, porque la comunidad misma en la que se realiza se encuentra en constante realización. Será tarea de la filosofía articular la paradoja a partir de las experiencias concretas de la existencia, y devolver el sentido de lo humano adonde pertenece: lo otro con qu(i)e(n) el hombre comulga.

¹ A esta paradoja hemos dedicado varias páginas de nuestro primer libro: *Ignorare Aude! La existencia ensayada*, Ediciones Cooperativas (Instituto Acton Argentina), Buenos Aires, 2012.