



Rev. nuestraAmérica, 2024, n.º 24, publicación continua, e12696734  
Publicado en HTML, PDF y XML. Para citar utilice este enlace persistente <https://nuestramerica.cl/ref:e12696734>  
Depositado en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12696734>  
Derechos de autor 2024: Jorge Alberto Reyes López  
Derechos de publicación: Jorge Alberto Reyes López  
Permisos de publicación no-exclusivos: Ediciones nuestraAmérica desde Abajo  
Licencia: CC BY NC SA 4.0  
Recibido: 9 de marzo de 2024  
Aceptado: 16 de julio de 2024  
Publicada: 20 de julio de 2024

# Consideraciones sobre el egoísmo desde una antropología crítica de la subjetividad

Considerações sobre o egoísmo a partir de uma antropologia crítica da subjetividade

Considerations on selfishness from a critical anthropology of subjectivity

**Jorge Alberto Reyes López**

Maestro en Filosofía de la Cultura

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras (SUAYED), Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad de México, México

[jorgereyes@filos.unam.mx](mailto:jorgereyes@filos.unam.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-4243-0004>

**Resumen:** Tradicionalmente, desde una posición de izquierda estándar, el egoísmo ha sido rechazado y demonizado por formar parte de un éthos capitalista. El discurso crítico latinoamericano ha heredado esta lectura desde coyunturas revolucionarias y de transformación progresista de los regímenes políticos de la región. Pero la realidad actual nos exige iniciar una serie de consideraciones antropológicas críticas sobre la figura del egoísmo (del "Sí mismo") para poder entender los nuevos flujos de dinamismo político, sobre todo digital, que son los que definirán en las próximas décadas la suerte de la humanidad. La dimensión más íntima de la subjetividad debe ser nuevamente investigada sin prejuicios para saber comprender las reivindicaciones actuales de las nuevas generaciones y no quedar fuera de esta historia vertiginosa y apasionante.

**Palabras clave:** egoísmo; subjetividad; antropología crítica; capitalismo; cuidado de sí; libertad.

**Resumo:** Tradicionalmente, a partir de uma posição de esquerda padrão, o egoísmo tem sido rejeitado e demonizado por fazer parte de um ethos capitalista. O discurso crítico latino-americano herdou essa leitura desde conjunturas revolucionárias e de transformação progressista dos regimes políticos da região. Mas a realidade atual exige que iniciemos uma série de considerações antropológicas críticas sobre a figura do egoísmo (do "Eu mesmo") para entender os novos fluxos de dinamismo político, sobretudo digital, que irão definir nas próximas décadas o destino da humanidade. A dimensão mais íntima da subjetividade precisa ser novamente investigada sem preconceitos para compreender as reivindicações atuais das novas gerações e não ficar à margem desta história vertiginosa e apaixonante.

**Palavras-chave:** egoísmo; subjetividade; antropologia crítica; capitalismo; cuidado de si; liberdade.



Licencia CC BY NC SA 4.0: Atribución-No Comercial-Compartir Igual-Internacional

Esta obra puede ser compartida y utilizada libremente en cualquier medio físico y/o electrónico por parte del público en general sin mediar ningún permiso. La versión de distribución recomendada es la editada y publicada por Revista nuestraAmérica en cualquiera de sus formatos actuales o futuros, pues es la única versión que garantiza la inclusión de todas las revisiones por pares y mejoras de la editorial. Aun así, se permite la libre circulación de todas las versiones que puedan existir del manuscrito y artículo publicado (*preprints*, *postprints*, versiones previas y publicaciones de la editorial). Cualquier otro tipo de uso legal que permita la licencia y que implique adaptación o remezcla debe ser consultado a las personas autoras, a excepción de Ediciones nuestraAmérica desde Abajo que posee permisos de publicación no-exclusivos permanentes sobre esta obra. Las personas autoras podrán hacer cualquier tipo de uso legal del «contenido» de esta obra incluso cambiando la licencia de uso sin mediar ningún permiso. Queda estrictamente prohibido cualquier tipo de uso comercial de esta edición o de cualquier adaptación o remezcla por parte de terceros, esta restricción no aplica ni para las personas autoras ni para la editorial.

**Abstract:** Traditionally, from a standard leftist position, selfishness has been rejected and demonized as part of a capitalist ethos. Latin American critical discourse has inherited this interpretation from revolutionary junctures and progressive transformations of the region's political regimes. However, current reality demands that we embark on a series of critical anthropological considerations about the concept of selfishness (of the "Self") in order to understand the new flows of political dynamism, especially digital, that will define humanity's fate in the coming decades. The most intimate dimension of subjectivity must be re-examined without prejudices to comprehend the current claims of new generations and to not be left out of this dizzying and passionate history.

**Keywords:** selfishness; subjectivity; critical anthropology; capitalism; self-care; freedom.

Al prof. Enrique Dussel, *in memoriam*

## Introducción

Realizamos una reflexión sobre el sustrato invisible en el que descansa nuestra realidad social, sobre todo en el momento histórico en el que nos encontramos que se cifra, por una parte, en términos de una intensa innovación y diversificación tecnológico-productiva bajo la forma de producción capitalista, es decir, con la "lógica de la valorización del valor", y, por otra, en la relectura de los valores y prácticas tradicionales que por primera vez pueden ser comprendidos desde una globalización virtual de la subjetividad en la que ésta se está reconfigurando en todas las dimensiones de la vida: en lo político, lo educativo, lo cultural, lo médico, lo recreativo, lo sexual, etcétera. La Modernidad capitalista ha producido un tipo de subjetividad desde su aceleración productiva, que incluye, sobre todo, un nivel inédito de consumo donde el sujeto encuentra un ámbito de afirmación de su ser. En épocas anteriores al capitalismo, la reproducción de la vida identificaba el consumo y la producción de signos de distinción. Esto es, no existía propiamente posibilidad de tener "algo propio" ni mucho menos de lucirlo. Los vestidos estaban determinados por la jerarquía social al igual que todos los demás aspectos de la vida. Con la llegada del capitalismo, las clases trabajadoras pudieron por primera vez hacerse de ciertos objetos que pudieron llamar con propiedad "suyos", aumentando con ello la ilusión de la posesión. El siglo XX occidental, principalmente norteamericano, amplió y promovió a niveles nunca vistos la multiplicación y diversificación de los objetos que intensificó un "intercambio simbólico" sin paralelo, que, por lo demás, suponía un cierto modo de vida, una promesa de liberación para toda subjetividad, al menos en la posibilidad de "ser", siempre en el límite de la "discriminación de clase" (Baudrillard 1989, 3): [Se trata del] advenimiento de la nueva cultura del individuo que celebra los deseos de autonomía, de realización y expresión personales" (Lipovetsky 2015, 71). La excitación de los sentidos, de la personalidad, en un consumo que permitiría alcanzar un "poder" nunca tolerado por las élites religiosas o aristocráticas del pasado. En principio, la moda, la música, el cine o la televisión "eran para todos". Se trata, sin duda, de un momento antropológico-formativo de la consciencia social (de la subjetividad situada) que incluye diversos niveles de socialización, pero, sobre todo, de una nueva consistencia emocional, psicológica, de la subjetividad humana que se iría configurando de diversas maneras hasta poder expresarse del mejor modo por fuera de los códigos fijados por las comunidades de origen. Ciertamente se sigue trabajando para comer, para sobrevivir, pero tanto más cierto es que esto ha ido transformándose (*metabolé*) de tal suerte que el trabajo ya no es fijo, ni fija a la subjetividad de una sola forma: como el antiguo esclavo al servicio del propietario (aunque todavía existan algunas manifestaciones de esclavitud en sociedades

sumamente desiguales y pobres). De todas maneras, el trabajo, esto es, la necesidad de reproducir la vida, ha logrado desmarcarse del tiempo natural y se ha podido sumergir en una temporalidad virtual que la vuelve más dinámica y compleja. El trabajo se compagina con los tiempos de ocio (como “preocupación” o simplemente como “perder el tiempo”). Este tiempo de ocio es el que ha ensanchado todavía más en las distintas sociedades, pero en particular en las nuestras. Desde luego que hablamos de un ocio que es totalmente distinto al *otium cum dignitate* de un Cicerón en la cima de la cultura romana. Más bien expresamos una dimensión de la vida que se juega en un ejercicio de lectura placentera del mundo, que no es un escape de la realidad sino más bien una estrategia realista de asumir las enormes contradicciones y sinsabores de la desigualdad.

## Método

La filosofía de la sospecha europea (con Marx, Nietzsche y Freud) nos hablaron de la emergencia de la “masa” como aquel conjunto informe y homogéneo que se determina de forma reactiva, atomizada, enferma, proclive a la demencia y al fanatismo, a la anulación del yo (de la persona o individuo en sentido estricto). Pero esta “masa” que ha podido aparecer en ciertos momentos determinados de las crisis políticas (con delimitaciones fascistas, principalmente), no es un resultado unívoco del modo de producción hegemónico, sino que ha implicado también (como su reverso) distintas formas analógicas de resistencia ante la lógica modernizadora univocista. Esto lo vemos principalmente allí donde las tradiciones populares sumamente arraigadas están en constante lectura y re-creación de lo que constantemente se produce por el capital (a nivel del mercado formal, pero sobre todo en el informal, que es más bien nuestro contexto regional). Entre lo “moderno” y lo “tradicional”, apreciamos cada vez más la conformación de voces e identidades que exigen *ser ellas mismas*. Desatando una tensión entre lo local y lo global desde una nueva forma de producir-se y realizar-se. De tal suerte que la manipulación mediática (que todavía proviene de las grandes corporaciones) no es absoluta, sino que tiene diversas tonalidades, apropiaciones y reacciones en los contextos en que se introduce. Los efectos no son anticipados o determinados con antelación. La figura del “egoísmo” nos puede ser muy útil para poder interpretar la complejidad de posiciones existenciales en la virtualidad del mundo contemporáneo (que cada vez más se desarrolla en el sur del globo). En este sentido, habrá que ver en qué medida se puede hablar de una “rehabilitación de la subjetividad” que pueda afirmarse a sí misma de forma tal que permita un movimiento más auténtico y pleno de las acciones humanas en comunidad, haciendo frente a las amenazas siempre presentes de control, dominio y manipulación. La re-construcción de la subjetividad comienza por indicar que es tan pernicioso una comunidad por encima de la subjetividad (que termina siempre sin voz ni proyecto), así como una subjetividad por encima de la comunidad (que termina siempre sin unidad ni porvenir). Vamos a explorar esto al nivel de una antropología decolonial de nuestra realidad latinoamericana.

## Del egoísmo como ilusión de propiedad

En el nivel coercitivamente mediatizado del lenguaje cotidiano se nos presenta una dicotomía antagónica entre “egoísmo” y “altruismo”. La definición habitual, primera, de “egoísmo”, que, por cierto, en un uso popular mexicano no lleva el nombre de egoísmo sino el de “envidia” (pues se dice: “¡qué envidioso eres!”), se emplea a una temprana edad y puede enunciarse aproximadamente así: “la propensión a disfrutar en forma *privada* de un cierto bien”. Pero la aparente “confusión” entre estas dos palabras, la de “egoísmo” y la de “envidia”, no supone una forma errada de expresión, sino que guarda un secreto de la sociedad moderna. Estamos ante un juego de significados natural en el uso de los hablantes, pero que podemos problematizar. Si la envidia puede ser considerada como el sentimiento de frustración que resulta del no tener o disfrutar de los bienes, atributos o cualidades de otro que son considerados valiosos en una totalidad dada: el traje sastre para quien sólo tiene el la ropa del trabajo; la salud asegurada de unos para quienes están enfermos en la calle; el talento para quien no ha podido producir una obra; la juventud para quien está en los años maduros de su vida; la empresa exitosa en relación con la que ha sido destruida en la competencia; el puesto de trabajo más flexible sobre el que es demasiado duro, etcétera), el egoísmo del que se suele hablar pasa justamente por el mismo tamiz, esto es, el de la actualidad de la propiedad: el *factum* del poder *sobre* algo, *sobre* alguien y *sobre* sí mismo. El egoísmo es un mecanismo de procuración de los medios para garantizar la mismidad ante un medio hostil y desventajoso; la envidia, su correlato. Cuanto más poder tenga el yo para disponer de sí y de su entorno, más envidia despertará en los demás. Hay que decir que este mecanismo es lo más visible de todo: el rozagante esplendor del acto mismo de poseer, observado desde una *mirada* atenta que en los claroscuros de la vida diaria evalúa la posición de clase y los niveles de realización de la subjetividad en relación con la de los demás: cómo estoy yo y cómo están los demás; quién soy yo y quiénes son los demás. Lo cual puede rastrearse desde los orígenes de la humanidad ante los bienes que eran escasos y posteriormente ante la tarea épica para llegar a ser digno de merecer las bendiciones de la divinidad y edificar inmortalmente la imagen del héroe. Hablamos, pues, de un *éthos* (como disposición social del carácter) que se forma y transforma en un escenario de lucha donde es considerado un deber conservar/realizar la propia identidad, singular o colectiva, ante un otro (interno a la comunidad: el adversario; o externo a ella: un enemigo común) que representa la amenaza del despojo. En el capitalismo, la guerra, así como su forma “refinada”, la competencia, son el plexo donde se dinamizan y se entreveran la apropiación/uso/disfrute de los bienes (separando constantemente lo “nuestro” de lo “suyo”, el “yo del “nosotros” y el “nosotros” de “ustedes”, no sólo en términos de bienes que se compran y se venden, sino de toda clase de bienes culturales, raciales o espirituales que estén en juego), siempre bajo la coerción de un grupo dominante. Este carácter es propio de la modernidad capitalista “[donde el ser humano] se encuentra sometido [...] bajo una versión metafísica de sí mismo en la que él mismo existe, pero como valor económico que se autovaloriza” (Echeverría 2016, 32). Esta “versión metafísica” opera siempre en todos los circuitos de la comunicación e intercambio, sobre todo en nuestros días donde las versiones se producen, reproducen y circulan de formas vertiginosas. Aunque, agregamos, esta operación no es lineal ni unívoca, sino que encuentra nuevas expresiones, creaciones y

reconfiguraciones de esa misma “versión metafísica” que eventualmente algún día la puedan llevar hacia otros linderos.

El *éthos* egoísta, en un primer momento, “lucha” para darse a sí mismo el bien que inmediatamente por su acción, si logra ser efectiva, es consumido y negado en su posibilidad de una apropiación/uso/disfrute común. Lo que lleva a la división entre quienes *tienen* y quienes *no tienen...* entre quienes *son* y quienes *no-son*. De ahí las preguntas más sutiles en lo profundo de la psique: ¿Por qué ellos tienen y nosotros no? ¿Por qué ellos han “avanzado” o “progresado” y nosotros no? No obstante, sería un tremendo error esencializar dicho *éthos* a la manera en que lo hizo el pensamiento liberal moderno con aquel ficticio “estado de naturaleza”, donde dominaba el egoísmo y “la guerra de todos contra todos”. Bien ha mostrado Enrique Dussel (2007) que tal escenario hipotético debe ser considerado como la absolutización de un momento específico de lo social que siempre lleva consigo implícitamente un “contrato”, y en el cual la sobrevivencia de “uno mismo” nunca puede entenderse sin el reconocimiento institucional (con legitimidad oficial o disidente) de los demás miembros de un grupo o comunidad (incluso la traición puede entenderse en este marco, donde se puede entregar a un próximo, quebrando la fidelidad ofrecida en tiempos de estabilidad, en vista de un bien que es considerado mayor y que ha de ser disfrutado de modo privado; así también son explicables la avaricia y, más todavía, la usura).

Volviendo al hilo de la reflexión, el egoísta cotidiano puede ser aquel que disfruta no tanto del bien “en sí” (para satisfacer alguna necesidad inmediata) cuanto del valor reconocido socialmente en el bien concreto (que sería el “beneficio” por el que se lucha) y cuyo cumplimiento solo puede significar forzosamente la frustración/derrota/fracaso de otro que será privado de aquel bien, frustración que no es más que el reconocimiento de la propia imposibilidad fáctica de apropiación, uso y disfrute, y que podemos reconocer con el nombre de “envidia” (que bien puede denominarse, desde un lenguaje “bien avenido”, como “admiración”). Lo que queda acentuado en este proceso es la pobreza, la barbarie, el vacío, la corrupción, la enfermedad y la muerte: el desgaste acelerado de la homeostasis de lo social donde el yo busca a toda costa su oportunidad de realización. Por lo tanto: la envidia, como puede verse en las afirmaciones y juicios cotidianos, especialmente en sociedades de la desigualdad, sería la des-realización de una *phantasia* (imagen) colectiva ante la que pocos están realmente “destinados” a cumplir y el consecuente resentimiento albergado en una psique egoísta que, en un proceso de lucha más o menos tolerable en este tipo de sociedades diezmadas, querría para sí el bien que al final fue ganado por otro, el que llamaré aquí “egoísta realizado” (que puede cumplirse tanto en los zapatos nuevos de la compañera de clases, o el PlayStation de última generación del vecino, o la casa de lujo de una persona adinerada, aunque también la medicina que el otro puede conseguir por su seguridad social o la práctica religiosa plena de otra comunidad de creyentes), siendo a su vez éste el ser social que es la verdadera *imagen* (patente, real) que se añora y desea realizar. Desplegando en cada oportunidad una *ilusión* de progreso, ascenso y prosperidad que, no obstante, no se cumple de una vez por todas sino en cierta medida en cada *disputa* privada o pública, formal o informal, legal o ilegal, virtual o real, de ciertas mediaciones que prometen la abundancia. De todas maneras, esta dinámica de privaciones o dialéctica de la enajenación cotidiana alimenta su fuego precisamente porque no pretende cumplir a cabalidad con las necesidades humanas, sino que sólo las posterga en dosis

limitadas y controladas de realización, reconocimiento, goce, frenesí, felicidad, dosis codiciadas y constantemente buscadas por quienes desesperadamente las requieren. Ante el privilegio reservado de unos cuantos la miseria se disfruta de una sola vez sin mayores pretensiones y con los recursos disponibles que en las comunidades con raíces indígenas suponen un tejido de apoyo para el disfrute de la finitud *aquí y ahora* (el narcotráfico es aquella posición o fuerza contraria que parte de un amargo resentimiento que se traduce en la emulación del despojo, la reproducción de la tortura y el asesinato para alcanzar un dominio equivalente a las otras fuerzas existente, desdibujando toda alternativa).

Por ende, el que envidia, envidia no tanto las cosas en sí, decíamos, cuanto el “poder de propiedad” impuesto sobre los demás en el consumo de ciertos bienes, manifestado en el modo de vida del egoísta realizado que es “visto” por su *porte exhibido*. Nietzsche habló de los cristianos resentidos, los envidiosos por excelencia, que invirtieron los valores del *aristós* griego y devinieron en unos seres que se consumían por la frustración terrible que les producía el haberse impuesto a sí mismos reglas de no apropiación /uso/disfrute de los bienes altísimos que harían surgir la excelencia y superioridad humanas, la exuberancia de la *Voluntad de poder*. La figura de la ascetis cristiana de acuerdo con Nietzsche no sería otra cosa que la supresión dañina y lastimosa de los deseos propiamente humanos, “naturales”, que tendrán como resultado una vida insípida, estancada y decadente, enferma. Esta figura es la que podríamos llamar representativa de la envidia (con lo cual validamos la crítica feroz del pensador de Basilea a la cristiandad occidental, mas no así al movimiento mesiánico originario que se produjo con la presencia de un tal Yeshúa de Nazareth). La envidia, por tanto, no sería otra cosa que la aceptación o, mejor dicho, la *resignación* ante el uso privado de los bienes por quienes por lazos sangre, tradición, seducción, fuerza, suerte... han logrado la confirmación de la desigualdad estructural ante el rostro fracasado (aunque sediento de posesión) del que envidia; dialéctica perversa que, sin embargo, deja claro tanto al egoísta realizado como al que envidia un “horizonte imposible”, peligroso, el mal absoluto: el de la *apropiación/uso/disfrute común de todos los bienes*.

El que envidia es, pues, claramente, el egoísta no-realizado (diríamos, en potencia) que espera cumplir con la fantasía colectiva de la apropiación privada de un bien social y cuya máxima expresión estamos sufriendo hoy a todos los niveles del mundo de la vida. Pero, ¿qué implica la forma *comunitaria* de todos los bienes? Este “mal absoluto” para un sistema de la desigualdad fue formulado hace mucho por uno de los primeros mesiánicos que siguieron el llamado de un crucificado: “Todos los que habían creído estaban juntos, y *tenían en común todas las cosas*; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno” (Hechos 2:44-45). ¿Qué tipo de dialéctica es la que aquí se dibuja? Una dialéctica abierta de la cooperación. También podemos leer en otro lado: “Pero el que tiene bienes de este mundo, y ve a su hermano en necesidad y cierra su corazón contra él, ¿cómo puede morar el amor de Dios en él?” (Juan 3:17). O aún mucho antes todavía, en Proverbios 11:24: “Hay quienes reparten, y les es añadido más; y hay quienes *retienen* más de lo que es justo, mas vienen a pobreza”. Nos estamos valiendo de la investigación bíblica de José Porfirio Miranda, filósofo jesuita mexicano que hiciera sendas denuncias a la infidelidad/contradicción/corrupción de la Institución Católica (y sobre todo a los neoliberales que se dicen llamar “cristianos”) desde su incendiaria obra, en cuyo acervo

encontramos títulos célebres como *Marx y la Biblia* (1968)<sup>1</sup> o *Comunismo en la Biblia* (1981), y que se ubica dentro de la producción teórica de la renovadora Teología de la Liberación surgida en nuestra región a fines de los 60 del siglo pasado. Cómo olvidar su categórica afirmación hecha en el segundo libro nombrado: “*Pántes hoi pisteúsantes* (Actos 2;44): o sea todos los creyentes, todos los que habían creído en Jesucristo, todos los cristianos. *Oudé heíís* (4;32): ni uno solo decía ser suyo algo. *Hósoi Ktétores* (4;34): cuantos poseían campos o cosas, cuantos algo tenían. Si querían ser cristianos, la condición era *comunismo*” (15). El mensaje es claro: la revelación desde los primeros libros de la Biblia hebrea condena la explotación, el despojo y el abuso contra los necesitados, contra los pobres, promoviendo sobre todo a partir del Nuevo Testamento un tipo radicalmente distinto de sociabilidad que no pasa por la retención privada de los bienes desde el control coercitivo del Estado (cualquiera que fuere éste), sino que se realiza precisamente por la *justa* repartición de bienes en estricta vigilancia del cumplimiento de las necesidades vitales de todas y todos. Todo lo contrario a la exégesis emprendida por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Esta idea de *comunismo* es la que al principio de su trabajo crítico Miranda defendió a capa y espada en medio de un clima amenazante (incluso de muerte) y es la idea la que nos orienta en el rescate de fuentes que puedan abonar a construir un nuevo modo de relaciones sociales en el porvenir.

Algunas preguntas se nos presentan en este momento de la exposición: ¿Esta forma bíblica de apropiación común pertenece a un momento arcaico de lo social o es una realidad viva en la dinámica de muchas comunidades existentes que practican una serie de rituales de la abundancia que siguen los mandamientos de justicia y equidad que se predicán en los textos sagrados aludidos? ¿Cómo es que de hecho se defienden en las distintas sociedades de la desigualdad la “*lógica* del valor de uso”? ¿Qué es lo que queda el llamado “*espíritu moderno*” en las apropiaciones y procesos analógicos del consumo en las zonas del no-ser? Como en el caso del egoísta realizado, no es pensable que los señores del capitalismo mundial admitan cambios estructurales, pero ¿será acaso que el espíritu moderno pueda estimular la *crisis* y así actualizar lo mejor de su tradición en el entramado de nuevas formas de vida? En este sentido: ¿qué sería lo propiamente moderno? ¿Lo moderno tiene un “*núcleo*” lo suficientemente sólido para que los procesos de fagocitación que realizan las sociedades de la desigualdad en su día a día sean sólo meras reproducciones unidimensionales de su valorización del valor o, por el contrario, no lo tiene y está a merced de escenarios de re-creación inimaginables desde infinidad de contextos y realidades, sobre todo en el sur global? En fin, ya profundizaremos estas inquietudes en otro momento.

Hemos indicado que en el lenguaje cotidiano se asocia el egoísmo con la envidia y hemos mostrado inicialmente que tal relación no es una confusión en los términos, sino una declaración de principios constitutivos de nuestra forma de reproducción social: al egoísta realizado le corresponde esencialmente el ser que envidia su *separación* del resto, y al ser que envidia se le ha impuesto, por el *pólemos* del consumo, la promesa del bienestar por el egoísta realizado en la permanente ilusión del sistema capitalista; ambos son los dos momentos *éticos* complementarios

---

<sup>1</sup> En Roma, el padre Porfirio Miranda presenta su tesis sobre “Marx y la Biblia”, demostrando que las ideas de pensador alemán sobre la justicia en la sociedad tienen una notable coherencia con los postulados del *éthos* judeo-cristiano. La tesis no fue aceptada por los sinodales. Pero ahora, con ediciones en varias lenguas, es una obra clásica del pensamiento progresista mundial.

de un mismo ejercicio de legitimación de una totalidad social que funciona desde la violencia del despojo. Nietzsche ya no reparó en esto que sí estaba, en cambio, denunciando con todas sus letras, como se ha dicho, en el mensaje de la praxis mesiánica del cristianismo primitivo y que es fruto de un diagnóstico económico y político en búsqueda de la raíz del problema social.

La relación egoísmo/envidia se trata, en suma, de una dialéctica cerrada del despojo dentro de la totalidad vigente. Aquí no importa ya si el bien por el que se compite es apropiado/privatizado de una manera “legal” o “ilegal”; no es menos egoísta un connotado hombre de negocios temeroso del marco legal que aquel que se dedica al narcotráfico. Quizás para el discurso del éxito *naiv* el egoísta del *pater* Rockefeller sea más digno de admiración/envidia (como “ejemplo de vida” virtuoso) que “El Chapo” Guzmán (aunque éste pueda también ser un ejemplo, pero para las clases explotadas y despojadas, de la “baja cultura”). Pero mientras en ellos atraviese la forma privada de apropiación/uso/disfrute de los bienes, el egoísmo es su *éthos* definitorio, su carácter, realizando, claro está, esta forma de lucha a niveles inauditos de acaparamiento y despojo, uno realizándolo con el amparo de la ley y el Estado, y otro en clara insubordinación al derecho positivo que tiene por misión regular estatalmente las condiciones sociales del despojo. No obstante, el segundo actor social, el narcotraficante, puede operar en las sombras del orden donde se aprovechan las fisuras de las instituciones gubernamentales para realizarse, fisuras que han creado los propios egoístas realizados en el poder cuya ambición ha resultado ser insaciable y que son los primeros (y más peligrosos, por tanto) en atentar contra las instituciones y la legalidad. En un Estado eficaz de Derecho no podría ofrecer en “bandeja de plata” información, recursos e infraestructura para el surgimiento de una de las figuras del narcotráfico más importantes y escurridizas de la historia; en la trampa del capitalismo financiero se cuelan todos los oportunistas. Resulta natural, entonces, que nuestro país sea el lugar de nacimiento (en su doble sentido) de este personaje popular perseguido y capturado por la ley, así como de la figura de negocios (“legalmente” hablando) más exitosa de las últimas décadas en el mundo financiero: Carlos Slim (equiparable a Mark Zuckerberg, Steve Jobs o Elon Musk). Ambas figuras representan la culminación *fantástica*, pero a la vez real, operativa, de todas las aspiraciones e imaginarios sociales que llevan en el corazón el resentimiento, es decir, la constatación del despojo que empuja a seguir luchando cueste lo que cueste, se tenga que hacer lo que se tenga que hacer, empujando todas las relaciones sociales en una dirección siniestra.

También hay otra forma habitual de tratar el egoísmo, pero que no se aleja de la égida de la propiedad, a saber: “la incapacidad de pensar en los demás y centrarse en el propio beneficio”. A la luz de lo que aquí se ha expuesto puede ser comprendida esta definición aproximada. Cuando se habla de “beneficio” se hace mención del momento de privatización de un bien, mientras que en lo que se refiere a la expresión “incapacidad para pensar en los demás”, habría que interpretarlo más bien como aquella aceptación/justificación del despojo (de bienes y de tiempo de trabajo) que ha negado para todo otro el derecho de disfrutar también de tales bienes y que en principio implica el *desentendimiento* para cumplir con las necesidades de los demás miembros del todo social, esto es: *la indiferencia orgánica del bienestar general*. ¿Es aquí donde podría entender mejor el mandamiento antiguo del “no robarás”? ¿Dicho mandamiento implicaría más bien no la protección de los que tienen por sobre los que no tienen, sino la protección de los bienes comunes que no deben ser privatizados, contribuyendo con ello a la ruina de toda la comunidad? Quizás una

clave de comprensión de esto sea el tiempo. Marx, hablando de la relación contradictoria pero necesaria entre el “tiempo libre” del burgués y el “no-tiempo libre” del obrero, puede ofrecernos una formulación clarificadora. El egoísta realizado es, ante todo, quien posee el “tiempo libre” de disfrute de los bienes existentes, producidos por otros. El egoísta, en estos términos reflexivos, no es quien anhela (como el que envidia), sino el que *realiza* su “poder temporal” sobre los demás (de una clase sobre otra, de un género sobre otro, de un cuerpo sobre otro, de una raza sobre otra, de un pueblo sobre otro, de unos grupos sobre otros) a través de las objeto/signo que consume y se apropia. Quien trabaja se somete a horas de explotación que le impiden realizar en sí mismo el goce del tiempo libre del burgués (que ejerce al ir al cine o al teatro, realizar algún deporte, llevar clases de piano o danza, leer a los clásicos o simplemente convivir con su familia, a la cual, dicho sea de paso, se relaciona también como propietario). Por ende, es casi habitual (lugar común) que el trabajador anhele disfrutar los beneficios de ser patrón (y que en nuestro caso quien más ha jugado con esa aspiración es la industria de las telenovelas), lo que puede ser actualizado en cualquier momento. Lo que quiere decir es que busca poder *tener* el tiempo para ser propietario; la propiedad sobre algo o alguien no se mide en dinero, sino en la capacidad de alguien para acaparar, retener y despojar en un periodo de tiempo ciertos bienes; esto es tener poder-sobre ellos. Esto sería: *tener el modo de vida del explotador* (con sus consustanciales ritos, valores, actividades, vestido, etiqueta, cabildeo, etcétera). El código de la propiedad privada, del *pólemos* del despojo, inunda todos los circuitos operativos de una sociedad dividida en clases, de tal manera que el egoísta realizado representa la evidencia más patente del “progreso” efectivo de un modo de producción regido por la forma capitalista, que a su vez se manifiesta de múltiples modos por las efímeras muestras de goce que las clases marginadas pueden procurarse para sí, tales como la posesión limitada de internet, automóvil, televisión, cable, refrigerador, línea telefónica, agua potable, casa, vestido, alimentos, etcétera, y que fungen más bien como estas dosis o pruebas “anticipadas” de un bienestar mayor nunca alcanzado. Esta dialéctica también se ejerce con la raza (el blanco ostenta su blanquitud), el género (el ideal de una mujer atlética y profesionalista) o la religión (ser un predicador espiritual): *tener (tiempo) de poseer es ser al que se aspira*.

He aquí la farsa del capitalismo (¿y de la Modernidad?). El “universalismo garantista” parecía acercarle al “resentido social” la oportunidad de disfrutar al fin las mieles del modo de vida burgués, del propietario en cuanto tal, pero al fin lo que tenía en sí era justamente lo que ocurría en la ascesis sacerdotal criticada por Nietzsche, esto es, la presión corrosiva de la superposición de imágenes del propietario/dueño/burgués que al paso de los decenios parecía más lejano de realizar... ante lo que solo quedaba un resentimiento cuyas consecuencias son visibles en una cotidianidad terriblemente violenta y vacía como la nuestra; el que envidia permanece atrapado en una “promesa” en cuyo resplandor les es imposible vislumbrar alternativas de ser, de vivir., de darse una vida que pueda llamar con orgullo suya. De este modo se entiende por qué la envidia (egoísmo no-realizado) sea la que sustente verdaderamente el orden social dividido en clases y cuya forma dominante hoy en día es el capital. El problema no es, por lo tanto, como Marx decía, que el burgués no sea capaz de imaginar otra forma social que no sea la burguesa, sino que la gran falla histórica es que el que envidia, el desposeído en “espera” de poseer, él mismo, en su frustración está despotenciado para imaginar(se) en otra realidad posible sin dolor, expropiación y violencia. ¡Imaginar!

¡Soñar! Representan, después de la indignación (momento del diagnóstico negativo), el elemento positivísimo que abre horizontes. Es obvio pensar que unos cuantos, los “dueños” de la mayor parte de los recursos/trabajo del orbe, no aspiren a “vender sus bienes y repartirlo todo en común”; pero mientras los explotados no vean la posibilidad de recuperar esos bienes como “suyos-en-cuanto-comunes” (y no privados, es decir, no de la forma egoísta de la propiedad), la dialéctica de la propiedad seguirá reclamando víctimas en sacrificio, es decir, despojando de bienes y recursos a la gran mayoría de personas que viven a la espera, a la expectativa, es decir, en el envidia del modo realizado del egoísmo, y que va siendo anulada en las fauces del Moloch. El verdadero peligro de la continuidad del capitalismo, entendido en estos términos, está justamente en la masa que envidia y mantiene con su complicidad (legal o ilegal) la forma de vida de los altos y medianos acaparadores; el hombre o mujer que quiera sobresalir en esta totalidad ha de aprender desde la niñez a despojar a sus semejantes, usándolos como medios/tiempo/bienes/mercancía para cumplir con su apropiación rapaz, olvidándose de sí en cada fase de la valorización del valor, congelándose en el trabajo que no termina, en la falta que no se resarce. Lo que se arriesga es la integridad de la subjetividad humana, su capacidad para darse a sí misma una vida plena.

## Tomar a cargo al Sí mismo como *apertura alterativa*

Hasta aquí la reflexión me ha conducido a sostener una cierta idea sobre el egoísmo visto desde el principio de la apropiación privada de las cualidades o bienes (que es el horizonte de la propiedad privada en el capitalismo en cuanto tal). Tanto el egoísmo realizado como el no-realizado están gobernados por el poder fantasmagórico de la promesa ilusoria del poder sobre sí, sobre otro y sobre todas las cosas, siendo ambas figuras momentos necesarios de la reproducción de nuestro orden social. Pero más allá de esta determinación del egoísmo (en acto y en potencia), ¿es posible pensar en un egoísmo que no tenga por fundamento la división social en clases y la dialéctica de la lucha? ¿Es posible hablar de un yo que pueda formarse a sí mismo de tal manera que no sea presa de las jugarretas de los poderes dominantes que lo usan en beneficio de entelequia de poder y muerte? ¿Cómo imaginar una antropología que recupere al individuo para beneficio de sí mismo en ámbitos de suma hostilidad y dominación? ¿O el sí mismo está condenado al narcisismo patológico de las relaciones contemporáneas? Aquí unas consideraciones.

En la teoría política tradicional de izquierda en América Latina se le ha dado preponderancia a la subjetividad como instancia revolucionaria de los cambios históricos que se pretenden instaurar. Esta subjetividad se le ha definido como “sujeto” histórico, ora como el *proletariado*, ora como el *pueblo*, siendo ambas configuraciones de bloques sociales que pueden cumplir una función política determinada. De tal suerte que este “sujeto” tenía que incluir necesariamente una cantidad amplia de grupos, colectivos, clases, y, desde luego, y hasta el final (¿o al comienzo?), personas de carne y hueso (como gustaba expresar a Unamuno) que eran atraídas y requeridas desde los movimientos que les convocaban. El individuo se perdía a sí mismo o a sí misma en el bloque al que pertenecía. Los líderes eran algunos cuantos, mientras que la inmensa mayoría eran rostros anónimos cuyas necesidades específicas eran simplemente asimiladas por los discursos y los momentos de coyuntura. Pero ¿quiénes eran todas y todos ellos? Bloques, mediaciones para la

lucha; al fin sujetos individuales, biografías ignoradas en los choques de las fuerzas históricas. Aunque no podemos decir que esto haya acontecido así para todas las personas en los distintos países, pues cada proceso social de resistencia y lucha han tenido configuraciones muy distintas. Hay gente que todavía recuerda con cariño en su casa algún liderazgo que realmente contribuyó a lograr para asegurar y promover la vida; también se cuentan todavía testimonios de haber formado parte de un movimiento de reivindicación porque no había alternativa. Pero hablamos aquí de la gran mayoría de la gente anónima del campo y la ciudad que simplemente siguieron cumpliendo con la obligación de trabajar en todo aquello que les permitiera llevar sustento a sus casas, que regresaron a los reducidos confines de la producción y el intercambio. Hablamos de las personas que han permanecido al margen de las historias oficiales, y que de vez en vez son convocadas para figurar en momentos de cambio. Su historia es también la historia de Nuestra América. Una historia profunda que corre por debajo de todos los espasmos políticos: la biografía desnuda ante su propia realidad, una realidad que no ha cambiado mucho en los últimos siglos. Pues ¿cuánto ha cambiado realmente la vida del campesino de la Revolución mexicana con respecto a la del campesino de este siglo? ¿Cuánto ha cambiado la vida del comerciante del tianguis a lo largo de las décadas? Pero, sobre todo, ¿qué de su vida se ha objetivado en la marcha de la historia? ¿Es su anonimato el precio a pagar por las disputas del poder? Algunas cosas han cambiado, pero todo sigue igual para la gente que sigue sin tener lo mínimo para su subsistencia, la gente que como otrora tiene que *ponerse a sí misma* para no sucumbir a la desesperación. Son las nuevas generaciones las que han cambiado en cada ciclo, sobre todo la juventud. Más por las innovaciones tecnológicas que por los planes educativos o proyectos de nación (ya no digamos en las décadas perdidas del neoliberalismo). Pero las personas han desaparecido prácticamente en la construcción de su propia historia. Las redes sociales, por primera vez, han ofrecido la posibilidad de lograr una expresión personal que puede convocar, animar, persuadir, debatir, etcétera. Es verdad que la manipulación existe, pero la mediación técnica ha permitido *darse* el tiempo para que los individuos de todas las causas, que siempre fueron anónimos, estén *en continua expresión de sí mismos* desde cualquier lugar a través de lo que son capaces de leer, significar, pensar, crear, producir, intercambiar: se comunican a sí mismos con un estilo propio. Se dejan ver, sentir, escuchar, desear. Por primera vez ya no hay liderazgos que hablen por ellas y ellos, medios que los usen para sacar la foto de una nota oficial o corporativa, o testimonios a modo. Cada quien desde su vida única e intransferible muestra con entero desparpajo (aunque también disciplina) sus pasos por el mundo, sus sentimientos y sus anhelos. En este novedoso contexto es que tenemos la obligación de llevar la reflexión por nuevos senderos. Contribuir al bienestar individual de las personas que son las que promueven ahora los cambios (no ya meramente una clase específica o un conjunto articulado de clases o facciones). Ahora podemos pensar algunos puntos para la discusión.

En el pensamiento filosófico de Enrique Dussel podemos ver cómo es que a lo largo de sus investigaciones se concentró en la “exterioridad” del Otro como *trascendencia interna* a todo sistema o totalidad de campos prácticos instaurado en un territorio y época determinados: “el ser hombre es por esencia un intotalizado” (1974, 167). Esto, desde luego, a raíz de su lectura del filósofo lituano-judío, Emmanuel Lévinas. Para este filósofo europeo el Otro absolutamente Otro quedaba

en una lejanía inconmensurable. Se trataba de un equivocismo ético que fue cuestionado por otro pensador europeo interesante: Paul Ricoeur. Pues si el Otro es absolutamente Otro, ¿cómo podría llegarle a conocer, hablarle, convivir? Simplemente desaparecería la comunidad y la comunicación. Dussel también cuestionó este equivocismo levinasiano porque era incompatible con una política latinoamericana. Porque la política la piensa el argentino-mexicano como un servicio eficaz al pueblo y a los pobres. Pues bien, para Dussel el Otro era el pobre (figura teológica, pero, ante todo, económica), el pueblo oprimido, las víctimas del sistema capitalista. En este planteamiento antropológico, Dussel ha promovido a lo largo de sus obras una dimensión de la subjetividad (del yo) como un ser re-sponsable por la desdicha de los que no-son. Pero tal planteamiento nos deja con inquietudes. ¿Quién es el “yo” responsable del Otro? ¿Será una parte de la gente excluida que puede hacerse cargo de los demás? ¿Será una élite progresista que pueda desbordar generosidad desde su posición de privilegio y comprometerse con los pobres? ¿Es el buen samaritano que socorre a las criaturas en situación de indefensión? Pareciera que esta figura del “yo” viene de quienes tienen ventaja por sobre los que están en franca desventaja e impotencia. Porque la exigencia ética se aplica a un yo que pueda implicarse en el rescate de otros. Pero la exigencia ética no se aplica a un yo que esté en situación de marginación porque simplemente este “yo” no existe porque se ha asumido que está plenamente desvalido y sin fuerza alguna: es pura debilidad. No se ha partido, pues, de la idea de que El sí mismo o el yo del que puede partir un imperativo ético pueda estar en condiciones de vulneración pero que desde sí pueda ir recuperándose en dignidad y libertad. Esto es: ¿qué puede hacer el individuo por sí y para sí? ¿No será que el cuidado de sí es una condición *sine que non* para poder lograr una apertura auténtica ante las heridas abiertas de los demás? ¿Qué lejos de un “yo” que puede salvar o liberar está un “yo” que puede aprender a vivir sin miedo, sin enojo y sin desesperación? Para Dussel, el necesitado siempre parece estar condenado a esa situación a menos que alguien (ese “yo” fuerte y benevolente) haga algo; el “tú” es una figura impotente y siempre pasiva por la que la historia termina de pasarle por encima en nombre suyo. Pero cuando el “tú” se libera parece siempre hacerlo en movimientos ajenos que terminan por abandonarlo a su suerte de vez en vez (con honrosas excepciones). Además de hacerlo arriesgando siempre su vida y su libertad. Más allá de las victorias relativas o francas derrotas, los rostros singulares se pierden nuevamente en la penumbra de los temores sociales. ¿A dónde se ha ido la subjetividad? ¿A dónde el arrojo, el orgullo y el valor? ¿A dónde se han ido el deseo, los sueños y la memoria? ¿Dónde quedó la familia, las complicidades y las amistades? Mucho se ha perdido en las grandes hazañas. Pero quienes regresan se quedan con un palmo de narices en la soledad, en la tremenda tribulación del día a día. Definitivamente, el “tú”, es decir, la alteridad es, ante todo, un sí para sí. Una mismidad que no se puede devolver o intercambiar. Es posible el suicidio, pero eso todavía es un tabú para algunas posturas burguesas, sean progresistas o liberales.

En su obra madura sobre la política, Dussel indica: “La subjetividad se identifica con la corporalidad humana; la experiencia «de la piel hacia adentro» (desde un punto de vista físico, neuronal, psíquico, intencional) es el ámbito de la subjetividad” (2009, 98). Este es el Sí mismo o “yo” entendido como persona única, con biografía. Pero “La subjetividad (el yo, el conciente, el inconsciente, etc.) tiene una constitución intersubjetiva, ya que se da desde siempre entre relaciones humanas (el padre, la

madre, la gran familia, el barrio, la escuela, etc.); determinaciones relativas” (99). De tal suerte que hay subjetividad, pero está atravesada por infinidad de instituciones en las cuales el yo se forma desde sus primeros años de vida hasta que fallece. Es verdad que toda subjetividad adquiere su dimensión propiamente *humana* por la relación, posición y función que ocupa en una sociedad determinada (hijo/a de quién, la familia a la que pertenece, la lengua que habla, el pueblo o nación a la que pertenece, etcétera), en el “aquí nos tocó vivir”<sup>2</sup>. Nadie elige nacer en tal o cual lugar, a sus padres o su tiempo. Pero, aunque podamos aceptar que esto es un hecho de la vida, esta intersubjetividad es problemática en sí misma. Porque no siempre somos hijos de alguien que nos haya cuidado (como en el caso de la tremenda escritora Mary Shelley); porque no siempre la familia es una comunidad segura de realización; porque no siempre somos educado/as; porque varias veces sólo somos fuerza de trabajo sobre-explotada o esclavizada en una determinada nación. Positivamente, la subjetividad es siempre intersubjetiva, pero esto no quiere decir en modo alguno que esta intersubjetividad le valga de mucho. Negativamente, hay una intersubjetividad hostil, violenta, indiferente. De ahí todas las consecuencias posibles. Es aquí donde nuestra aproximación antropológica nos lleva a afirmar que es la misma intersubjetividad la que debe ser rehabilitada, sobre todo en sociedades de la desigualdad. El liberalismo ha postulado que al origen de todo contrato social está un individuo aislado (*Self as solus ipse*) que posee una inteligencia prodigiosa antes de cualquier vínculo, relación o institución. Desde luego que es un equívoco, un extremo. Pero el otro extremo parece estar en la aceptación de una “intersubjetividad” que, positivamente, es ciertamente constitutiva de lo humano (por nuestra *dependencia* intrínseca de los demás), pero que, negativamente, puede ser la cárcel de la subjetividad (por el sufrimiento de una dependencia agobiante y absurda, patológica). Por lo que sigue quedando el “yo” ante sí como un principio de responsabilidad absoluta (desde la toma de consciencia *del sí y para sí*). En este sentido, ¿de qué puede ser capaz un “yo” por sí y para sí? Esto es lo que todavía no podemos lograr conceptualizar con la propuesta dusseliana por centrar todo en un “tú” que se muestra como *nada* (sin mismidad). Porque si bien para nuestro filósofo de la liberación el ser humano es un actor intersubjetivo trascendente a todo sistema, esto es más bien una manera de indicar que el sistema o totalidad no es nuestra naturaleza, que no quedamos reducidos a ella porque puedan existir maneras de “salir” de ella. Hay exterioridad de la subjetividad. Pero si bien esto puede ser un postulado que también aceptamos, la carga del yo cotidiano es justamente el sistema del que participa en posición desigual: es *su* realidad donde su “yo” está expuesto a las inclemencias. De tal suerte que puede decirse que, una vez más, la exigencia de “tomar a cargo” sólo puede comenzar en el sí mismo. Pero, ¿cómo promover, fomentar, incendiar la intotalización del Sí mismo? Desde sus primeros trabajos (en sus humanismos semita, helenista, principalmente), Dussel pensó la totalidad

---

<sup>2</sup> Dussel precisa aún más: “La intersubjetividad es así a) un a priori de la subjetividad (está como un momento constitutivo anterior, génesis pasiva); b) al mismo tiempo es el horizonte de la trama donde se desarrolla la objetividad de las instituciones, dentro de las que nos movemos (es el contexto de la existencia, la acción y el sentido); y, por último, c) otros sujetos nos enfrenta apareciendo como Otras/Otros en nuestro mundo, como otros actores exigidos para cumplir las diversas funciones sistémicas en la que estamos comprometidos, siendo nuestros actos respuestas a expectativas que nos obligan a actuar de cierta manera, institucionalmente, como veremos. Pero la intersubjetividad no se juega, ni sólo ni principalmente, en este tercer momento de enfrentar a los Otras/Otros en nuestro mundo. Más bien, este enfrentamiento se hace posible desde una trama anterior que lo anticipa y lo hace posible: la subjetividad humana, afectable en su sensibilidad y en posición hermenéutica dentro del mundo, ya intersubjetiva desde su constitución pasiva (es decir, siendo el Otro parte de la subjetividad constituida<sup>35</sup>), se hace activa, se asume de una y otra manera cuando el Otro/Otra aparece en su posición comunitaria objetiva” (100). En primera instancia somos siempre seres intersubjetivos; no podemos no serlo. Pero lo complejo está justamente en el “enfrentamiento” con los demás es propio de la existencia en el que las subjetividades se articulan, se disputan la vida y los bienes, tal como lo hemos planteado en la relación egoísmo/envidia. No basta decir que somos seres intersubjetivos si el enfrentamiento es lo *dado* (el *ahí* o el *estar*).

de lo social que se hace sistema (en aquello de “la palabra se hace carne” y en el que las subjetividades se entrelazan funcionalmente, muchas veces bajo dinámicas de dominación); pero no tocó la totalidad *intotalizada* de la persona humana en cuanto tal, en la riqueza inmensa de su vida interior. Esto es lo que hay que nos proponemos seguir avanzando.

Nos importa aquí la posición de Paul Ricoeur, quien en su diálogo con la “máxima hipérbole” de Lévinas, como disimetría o moral de la enseñanza del Maestro de Justicia en una distancia infinita y el estudio sobre la amistad desde el legado platónico y aristotélico, se propone mostrar que la epifanía del Otro levinasiano quedaría sin efecto, es decir, sin la obediencia demandada si no fuera precisamente porque *de hecho* existe un movimiento que va del “sí mismo” *hacia* el “otro” como positiva y humana aceptación, esto es: *reconocimiento*: “¿Qué sucede con la relación entre instrucción, esta conminación [del Otro en su revelación], y la amistad? Lo que llama la atención de inmediato es el contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la conminación. Es cierto que el sí es ‘asignado a la responsabilidad’ por el otro. Pero al venir del otro la iniciativa de la conminación, es el acusativo sólo al que el sí se acerca por la conminación. Y la asignación a la responsabilidad no tiene como oponente más que la pasividad de un yo convocado. Se trata, pues, de saber si, para ser escuchada y recibida, la conminación no debe apelar a una respuesta que compense la disimetría del cara a cara... Pero, ¿de qué recursos puede tratarse sino de recursos de bondad que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo [como humano] hasta el punto de no oír ya la conminación del otro? [bondad como consideración hacia alguien otro]” (Ricoeur 2008, 196-197). Este alelo es, para Ricoeur, el complemento dialéctico por medio del cual puede darse en efecto la ética, en tanto aceptación de lo que es “debido”, en tanto constatación del bien que ha de cumplirse. Pero ¿quién lo hace posible? El *Sí mismo*, responde Ricoeur. Porque de lo contrario no podríamos diferenciar la conminación del Maestro de Justicia del Verdugo. Saber distinguir la diferencia tiene lugar ahí donde el “Sí” valora la situación moral, el riesgo y el peligro, donde puede atender la demanda en cuanto demanda humana. Atendiendo De otro modo que ser o más allá de la esencia, Ricoeur indica: “Paradójicamente, me parece que es la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, la que conduce a un callejón de salida a la hipérbole de la exterioridad, del lado del otro, al menos que no entrecrucemos el movimiento –ético por excelencia– del otro hacia el sí con el movimiento –gnoseológico, hemos dicho– del sí hacia el otro. En realidad, lo que la hipérbole de la separación hace inimaginable es la distinción entre sí y yo, y la formación de un concepto de ipseidad definido por su apertura y su función descubridora”. Lo que quiere decir que el sí es quien al fin se puede abrir en cuanto compromiso por la revelación del Otro; su apertura es lo que se llama bondad, solidaridad incluso. Sigue Ricoeur: “Pero el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación [entre el bien y el mal] y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro [una filosofía de la violencia y de la muerte]. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al Sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial... ¿Y

quién distinguirá, pues, al maestro del verdugo?, ¿al maestro que exige un discípulo, del maestro que exige sólo un esclavo?” (377). Es decir, ¿cómo se convierte en mi propia convicción la conminación del Otro? ¿Qué ha ocurrido aquí? Es lo que se pregunta Ricoeur. Su respuesta es una dialógica que pueda reconciliar lo que se ha separado absolutamente en Lévinas (el Sí del Otro), pues son “dialécticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo. Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación” (379). La asignación de responsabilidad es, pues, la auto-asignación de tal exigencia; dialéctica cruzada, llama Ricoeur. Dice el finalmente el profesor francés: “Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme [en esa palabra y por tanto cumplirle al Otro su conminación]?” (376-379). El Otro como absolutamente otro es lo irracional y lo equívoco por excelencia, lo que nos impide en saber quién está del otro lado: ¿no es preciso que una *dialógica* superponga la relación a la distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el Otro que enseña?” (378). Dialógica, comunicación, reconocimiento, y no meramente una interpelación sin nadie que escuche y decida, se mueva. No obstante, la tenacidad y elegancia de los argumentos de Ricoeur, hay que decir que este doble movimiento es como una caja de resortes, es decir, se antoja mecánico. Y seguimos preguntando: ¿Es por la bondad ética del Sí mismo que nos convertimos en el seguimiento de la causa del Otro como resultado de “lo que ocurre reflexivamente en la intimidad del Sí mismo”? ¿Es el ámbito de lo “gnoseológico” que permite al Sí ser agente ético, ser persona que reconoce, se compromete y se entrega a una lucha por el Otro? ¿Bondad ante la verdad del Otro? ¿Bondad como discernimiento entre quien engaña y quien enseña? ¿Reflexión, o mejor, auto-reflexión sobre la causa del Otro como verdad que hay que hacer propia? En suma: ¿qué implica para lo humano no “pasar de largo” ante quien ha sido sacado con violencia del camino? Por lo pronto, el Sí mismo tiene que estar presente para que un proceso de reconocimiento ético se despliegue. Sin la sensibilidad ética del “yo” es prácticamente imposible la justicia como “asunto general” como “asunto humano”.

Michel Foucault, en su clase del 6 de enero de 1982 en el Collège de France, comenzaba su curso hablando de la “inquietud de Sí mismo”, que él traducía así desde una lectura atenta de los antiguos griegos, sobre todo de la *Apología de Sócrates*, como una regla general que puede formularse del siguiente modo: “debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides [...] ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y no ignorarse” (2000, 20). En Sócrates esto significaba el exhorto a cuidar el alma propia (que puede corromperse), realizar una vida virtuosa y procurar siempre *examinarse a Sí mismo*. No olvidemos sus palabras antes de la muerte: “yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío” (32d). Su vida, la de Sócrates, era justamente la que él había procurado para Sí como un camino auténtico y que era resultado de su fiel “obediencia al dios” (*dáimon*) que desde el *interior* le impulsaba a seguir una cierta praxis. Foucault acierta en decir: “Sócrates, por lo tanto, recuerda lo que siempre dijo y aún está muy decidido a decir a quienes encuentre e interpele: ustedes se ocupan de un montón de cosas, de su fortuna, de su reputación, pero *no de ustedes mismos*” (21). Hay una frase que Sócrates pronuncia ante sus jueces y frente a la posibilidad de que

lo condenen, y es la siguiente: “os pasaríais durmiendo el resto de vuestra vida” (23). “La inquietud de sí” ofrece muchas posibilidades para pensar desde nuestra actual circunstancia. ¿Cómo ocuparnos de nuestro Sí mismo? Retornar a Sócrates nos parece sumamente significativo. Porque él, contrario a una visión reductiva de su enseñanza por el simple hecho de ser griego, no llamaba al egoísmo o la soledad patológica que más bien eran las posiciones que él combatía. El egoísmo de la posesión, de los vicios y la supuesta sabiduría (en el caso de los sofistas que lucraban con su enseñanza política), así como la idiotez (que nos recuerda también a Heráclito “el oscuro”), son expresiones o manifestaciones de una psique des-cuidada, abandonada, reducida a medio (como nos recordará Kant siglos más tarde en su apología del *sapere aude*), una subjetividad corrompida. Esto es: la corrupción social, política e histórica tienen su origen en un alma que se ha depreciado a sí misma, que ha descendido en su humanidad. Se ha negado como apertura intersubjetiva. Con lo que entendemos que el llamado socrático al “cuidado del alma” sea una exigencia ética sumamente relevante para nuestro tiempo en el que *gnosí sé autón* (el exhorto delfico “conócete a ti mismo”) ha desaparecido, así como su significado humanizador. Porque si la persona se pierde a sí misma, ¿qué es lo que puede quedar con autenticidad, con fuerza, con vitalidad? Así pueda estar en una causa aparentemente buena, en verdad no se tiene a sí misma, no sabe lo que hace, sigue el impulso de la manipulación, del engaño, de la lástima, del sobresalto, de la ira, de la revancha. Así que, por último, la buena causa se transforma en mala porque la persona ha desaparecido, se ha quedado sin voz, sin vida interior. Así que el ejemplo socrático nos alcanza y decididamente debemos integrarle en una reflexión antropológica crítica contemporánea. Finalmente, con Foucault formulamos la pregunta más importante que se presenta en el *Alcibiades* de Platón: “¿Cuál es ese sí mismo del que hay que ocuparse, ¿cuál es ese yo del que debo ocuparme?” (91). Y se da una respuesta: “Pero el fin de esa inquietud de sí, que no era el objeto, era otra cosa: la ciudad”. Entonces, ¿qué es lo que mora en lo profundo de nuestra interioridad? ¿Qué es la subjetividad humana que custodia desde el interior la ciudad misma, la socialidad misma? ¿Será la subjetividad del “Sí mismo” el *espacio de la exposición* ante la trama social en la que nos vemos inmersos, acometidos, determinados? El secreto del Sí mismo está lo que *asume* o puede leer o aprender o sentir del mundo de la vida. Y este espacio es lo que habrá que cuidar y examinar con mayor atención.

En un mundo como el nuestro las dinámicas del terror hacia los grandes conglomerados humanos (tanto en los países desarrollados como en los periféricos) nos exige advertir que hay una subjetividad atemorizada e incomunicada, siempre convocada o solicitada por los órdenes impuestos y donde no se ven más alternativas que las que presenta la propia forma de reproducción social. En este sentido, es que es importante acercarnos al tratamiento del “cuidado de Sí” y preguntar ¿cómo es que la persona contemporánea puede cuidarse a sí misma? Aquí falta más trabajo de investigación, pero en principio podemos decir que la subjetividad que prevalece mantiene su núcleo egoísta en términos de la apropiación privada de los bienes, hoy más acentuada que nunca. Lo que significa una proliferación de subjetividades insatisfechas y resentidas que esperan (de todas las clases sociales), por la lucha y la competencia, arrogarse algunos beneficios que el sistema pueda dar como dádivas, de manera legal o ilegal. Hay un desprecio total a la persona humana que se añeja desde las cúpulas del poder y que desciende a

todos los ámbitos de la vida. La subjetividad abandonada, olvidada, despreciada no tiene más que ligarse a otras de igual condición, pero cuyo código supone “entre los mismos” una cierta unidad, pero que han perdido la potencia comunicativa con otros grupos humanos, así como el bienestar general. El fraccionamiento en grupos que sufren una misma dinámica de exclusión y persecución, de ofensa (aunque diferenciada), torna a estos grupos más cerrados, blindados e incluso fanatizados. No es extraño ver una diversificación de expresiones que se comunican en lugares de reclusión voluntaria, es decir, en guetos, pero que son incapaces de convivir entre sí, y quizás solo puedan participar con otros grupos por alguna tragedia que mueva los “corazones” (como es el caso de las inmoluciones de ciertos grupos tildados de “terroristas” por la “fuerzas del orden”). La atomización de la sociedad a causa de “promesas” no cumplidas (sobre todo presente en países donde una minoría corrupta ha impedido por decenios el desarrollo cualitativo y digno de la vida de la gente) que han formado subjetividades que no pueden reconocerse entre sí ni como clase ni como conciudadanos ni como humanos. Quizás hoy en verdad las, los, les jóvenes o adolescentes puedan decir NO a la presión de la “ideología familiar” y en esto existe ciertamente un cierto “cuidado de Sí”, pero el paso siguiente de la iniciación a un grupo determinado (por rasgos o atributos que identifiquen para en sí y para sí) resulta, a la vez, el rechazo de la participación como agente, como potencia transformadora del orden en el que nacieron: se trata del surgimiento de una nueva forma de vida desentendida de las demás. Los grandes meta-relatos como la “revolución” parecen, ante sus ojos, como buenos deseos de la imaginación que no tienen nada que ver con las condiciones concretas de existencia, esto es, con la vida cierta, real y única de cada quien. La visión de totalidad se ha perdido y se da el quiebre y fragmentación de los lazos de confianza entre las personas que permitiría hacer frente a la locura reinante.

Existe un egoísmo que permea las relaciones sociales de la forma capitalista de reproducción de la vida y que ya hemos definido, produciendo subjetividades agotadas, consumistas, insatisfechas, insaciables. La potencia creativa se ha restringido al “virtuosismo” de ciertas actividades grupales (los que sobresalen son los que tienen mayores cualidades para mantener los grupos cohesionados). Pero la potencia política (en términos dusselianos, por ejemplo) ha quedado *anestesiada*. ¿Qué puede ser, entonces, un egoísmo que no pase por el despojo? Se trata del “Sí mismo” como *apertura interior/ exterior*. Max Stirner hizo todo un manifiesto (*Del único y su propiedad*) para describir la restitución del señorío del Sí mismo, dejando de lado todo poder externo que lo avasallase. Stirner escribió: “Pero Yo prefiero recurrir al egoísmo de los hombres que, a sus servicios de amor, a su misericordia, a su caridad, etc. El egoísmo exige la reciprocidad (Tú a Mí, como Yo a Ti); él no hace nada por nada y si ofrece sus servicios es para que los compren. Pero el servicio del amor, ¿cómo procurármelo? El azar hará que yo trate justamente con un buen corazón. Y yo no puedo mover la caridad sino mendigando sus servicios, ya por mi exterior miserable, ya por mi angustia, mi miseria, mi sufrimiento. ¿Y qué puedo Yo ofrecerle a cambio de su asistencia? ¡Nada! Preciso es que Yo la reciba como un regalo. El amor no se paga, o, digámoslo mejor, el amor puede, sí, pagarse, pero sólo en amor (un servicio vale otro). ¡Qué miseria, qué mendicidad recibir de año en año, sin volver nunca nada a cambio, los dones que nos hace, por ejemplo, el pobre trabajador! Quien recibe de esta suerte, ¿qué puede hacer por el otro a cambio de esos céntimos cuya acumulación forma, sin embargo, toda su fortuna? El trabajador tendría

más goces si el que engorda con sus laboriosos beneficios no existiera, ni sus leyes, ni sus instituciones que él paga, además. ¡Y a pesar de todo, el pobre diablo ama todavía a su señor!” (1970, 209). Stirner quiere denunciar la terrible e insoportable hipocresía de la forma Estado y de su correlato, que es la Sociedad. Ambos tratan por diversos mecanismos de imponerse al Yo para corromperlo, atemorizarlo o engatusarlo para hacerlo obediente dentro de ciertas reglas abstractas de coerción. Propone, entonces, la anulación de todas esas presiones y exhorta la *liberación del Yo* y de la procuración de sus necesidades; el Yo tiene la primera obligación de procurarse a sí mismo y libremente salir a caminar sin ser perturbado por las exigencias convencionales; si decide dar/se será por convenir al incremento de su fuerza. En nuestro contexto, la dependencia al grupo hace del yo una realidad vulnerable y fácil de extorsionar, controlar. Stirner denunciaría tal práctica que nace no de la suficiencia sino del miedo y la falta infringidos por un Estado o régimen totalitario. ¡Hay que liberarse de la compulsión de la identidad de grupo, de la identidad nacional! Y desde “uno mismo”: “Soy Yo el que tomo posición [...] Yo no me humillo ya ante ningún poder” (215), dice Stirner. Aquí está una clave de discernimiento: el yo contemporáneo se refugia en entidades grupales atomizados y restringidos en los que se incorpora obediente ante el poder del código grupal, curiosamente porque está en oposición a una “sociedad” que lo maltrata y ofende; niega un poder universal para entregarse a otro particular con el cual cree que es posible sobrevivir como “él mismo”. Lo que seguirá así si es capaz de soportar la presión de la moral represora que rige el mundo exterior y que le exige amoldarse a la forma de producción capitalista. Pocas veces encontramos grupos que puedan ellos mismos vivir al margen de los recursos y servicios que ofrece el Estado y la Sociedad. Aunque sí los hay. Pero de nueva cuenta este “egoísmo del señorío de Sí mismo” puede ser una manera de incendiar la potencia apagada de las subjetividades en el horizonte de la explosión total de la realidad social vigente: una rebeldía de la genuina integridad. Superar el miedo y la ambición para lograr un encuentro honesto, pleno, con posibilidades de construir un nuevo tejido de la vida común, bajo una nueva exigencia ética no impuesta desde fuera: *Soy Yo el que tomo posición*.

## Conclusiones

Dijimos al principio de este ensayo que la subjetividad propia de la edad del mundo en la que nos encontramos es sumamente vulnerable. Las subjetividades son abrumadas por la dialéctica del egoísmo consumista en el capital globalizado. Las masas aspiran a *ser* las figuras que se presentan en los medios de comunicación, las redes sociales y en los distintos dispositivos de propaganda. ¿Qué ocurre con la subjetividad en las grandes urbes? Evidentemente hay que ver de qué ciudad estamos hablando y en qué lugar del mapa geopolítico se encuentra. El mismo Dussel, en su célebre obra *Filosofía de la liberación* (1977) indicaba que no era lo mismo “nacer en Chiapas que en Nueva York”. La geopolítica del poder atraviesa las biografías desde el origen, situándolas en la miseria o en el privilegio. Desde la célebre Teoría de la Dependencia latinoamericana, se defendía con vehemencia revolucionaria la tesis de que la otra cara necesaria del progreso de los países centrales era la dependencia y super-explotación de los países periféricos, el llamado Tercer mundo. ¿Dónde y en qué condiciones nacen las subjetividades en nuestra era? ¿Cómo se ha

configurado su cuerpo en el todo del orden social? ¿Cómo ha modificado la percepción del Sí la virtualidad de las redes sociales y la digitalización del trabajo? ¿Cómo es que las corporalidades situadas se definen en tiempos de ansiedad, soledad, depresión y abandono? ¿Cómo se ha redefinido los vínculos y afectos en la re-lectura del mundo desde las preocupaciones de cada singular consigo mismo? La sociedad de mercado ha dispuesto “oportunidades” para hacerse una “vida útil”; la moral del trabajo arduo (de la llamada “cultura del progreso”) ha incitado a seguir el camino “recto” hacia una vida de éxitos. Es verdad que algunas personas provenientes de familias muy pobres lograron pertenecer al grupo de los “triunfadores” gracias a ciertas instituciones (como la universidad) que posibilitaron la “movilidad social”, el ascenso a una clase superior. Pero todos los indicadores nos muestran que esto es un espejismo y que la pobreza persiste o se incrementa y que los peligros de este siglo ponen a la humanidad ante la posibilidad de un aterrador desastre.

Nuestra subjetividad no está cerrada, aunque puede cerrarse; está abierta y volcada a la alteridad que constituye mi memoria afectiva e intelectual. Si el secreto de uno mismo está en la *relación* que tengo con el Otro que no soy yo, que no es mi reflejo ni extensión, sino que es otra libertad en el mundo con la que puedo encontrarme y acompañarme (asociarse diría Stirner), lo que puede seguir quizás en un momento muy posterior sea el diagnóstico que moviliza, la rebeldía colectiva que impulsa a lanzarse a la destrucción del orden político-social vigente fundado en el valor que se valoriza, es decir, en la falta, en la violencia. Tal respuesta no es otra que el *amor* entendido como solidaridad donde “se domeña” mejor el miedo y donde la entrega gratuita (que no me usa, no me somete, sino que me expone a mi propia anulación, sino que me vuelve más “un Sí mismo” pleno, *abierto*) pueda dar lugar a la explosión del pecado estructural, de la violencia impuesta por la propiedad privada. ¡Solidaridad y no altruismo hipócrita, suicida! Salida no impuesta más que por la falta que hay en mí mismo y que permitiría terminar con la imposición que aturde y engaña todos los corazones. Enrique Dussel indica que este movimiento puede ser comprendido como “responsabilidad”, esto es, como “tomar a cargo el sufrimiento de mi prójimo”. El dolor del otro no es “su” dolor sino el terror que sufrimos por la falta estructural ante la que el Sí mismo es un afectado más. La desobediencia radical va justamente a la raíz, y la raíz dice Marx, es el hombre mismo, pero en la falta que tiene como “ser genérico”, asentado en la forma dominante de violencia productiva. Adentrarse, pues, en la falta estructural nos hace cercanos, cómplices y socios en la tarea de enfrentarse al estallido del orden impuesto. Este ejercicio crítico de repensar antropológicamente el egoísmo ha encontrado su secreto en el abuso que un poder extraño imprime sobre las subjetividades y que solo en la confesión compartida pueda surgir una *potencia transformadora*.

## Referencias

- Baudrillard, Jean. 1989. *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique. 1974, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 2007, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2009, *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, Bolívar. 2016. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Lipovetsky, Gilles. 2015. *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.
- Miranda, Porfirio. 1981. *El comunismo en la Biblia*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 2000. *Hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Ricoeur, Paul. 2008. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Stirner, Max. 1970. *Del único y su propiedad*. Barcelona: Mateu.

## Biodata

**Jorge Alberto Reyes López:** Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Formado como alumno de Enrique Dussel desde el año 2006 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Posteriormente fue su asistente —de Enrique Dussel— en la misma institución. Participó en la edición y coordinación de autores de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latinos (1300-2000), Corrientes. Temas. Filósofos* publicado en 2009 en Siglo XXI Editores. También colaboró en la edición del *Philosophy Manual, A South-South Perspective* de la UNESCO en 2014. Acompañó a Enrique Dussel en diferentes proyectos académicos, organización de Simposios sobre la Filosofía de la Liberación y cursos de formación política.