

## El Otro ante el amor propio. Notas para una crítica del “Yo” como primera posibilidad de amar

Aldo Félix Flores Cabrera <sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Autónoma Metropolitana  
Iztapalapa, Ciudad de México, México  
E-mail: alixnaam@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1038-1359>

**Resumen:** Con este corto texto se invita a reflexionar sobre la idea de amor propio, pues tal como se la ha constituido desde los actuales movimientos de liberación (entiéndase feminismos, ecologismos, luchas sindicales, luchas antirracistas y movimientos obreros), aunque se le quiere adjudicar una característica revolucionaria y radical, termina por adoptar principios y comportamientos de raigambre reaccionaria. Para ello, primero se reconstruirá la característica violenta del amor propio (en el joven Hegel y en la obra capital de Stirner) para después identificar en textos de algunos autores contemporáneos –como Ricoeur, Lévinas o Dussel– otras teorizaciones acerca del amor que pueden guiar hacia un entendimiento de éste como algo que puede o no ser revolucionario (en tanto que es capaz de cambiar radicalmente algún sistema dominador), pero que debe salir de la esfera del Yo.

**Palabras clave:** Amor, Yo, el Otro, totalidad, deseo, obra

**Abstract:** This short text is an invitation to reflect on the idea of self-love, since as it has been constituted by current liberation movements (understand feminisms, environmentalisms, union struggles, anti-racist struggles and labor movements), although they want to attribute a revolutionary and radical characteristic to it, it ends up adopting principles and behaviors of reactionary roots. To do this, the violent characteristic of self-love will first be reconstructed (in the young Hegel and in the capital work of Stirner) to later identify texts by some contemporary authors –such as Ricoeur, Lévinas or Dussel– other theorizations of love that can guide towards an understanding of

it as something that may or may not be revolutionary (insofar as it is capable of radically changing some domination system), but that must leave the sphere of the *Self*.

**Keywords:** Love, self, the other, totality, desire, action.

## Introducción

No es algo nuevo que en los discursos que acompañan los procesos sociales y políticos de liberación se filtren, muchas veces sin querer, elementos de origen reaccionario. En los casos de las luchas feministas, las antirracistas y las de clase –por mencionar solo algunas–, aparecen una lógica y una ética del amor que inicia justo donde se agota: el yo como primera y, la mayoría de las veces, *única* subjetividad digna de recibir amor. De acuerdo con estos movimientos, es un acto revolucionario (en el sentido radical) el amarse a uno mismo primero.

¿Pero qué entienden por “revolucionario”? Bolívar Echeverría distingue tres dimensiones de la concepción de la revolución: su actualidad, su mito, y su concepto. La actualidad de la revolución es esa presencia suya que está “como en el aire”, a la orden del día. El mito de la revolución es la historia según la cual se tiene la capacidad de crear, destruir, fundar y refundar las formas de nuestra convivencia y socialidad a voluntad y en cualquier momento. El concepto de revolución es la conquista y emancipación de la capacidad de ser felices o infelices, de transformar terrenalmente las relaciones sociales de convivencia sin control de entidades supraterráneas (Echeverría, 2013: 65-68).

Dado que en varias ocasiones los movimientos de liberación pretenden que cada acción realizada tenga repercusiones radicales, generalmente la destrucción inmediata del Estado, se puede identificar su idea de revolución dentro de las dos primeras. Es así que todo acto de amor propio y auto cuidado trae consigo la posibilidad de derrocar un complejo sistema (o sistemas) que impide la realización humana. ¿Dónde entra lo reaccionario en esto? Que la actualidad y el mito de revolución que estos movimientos han construido guardan (aunque no intrínsecamente) cierto parentesco con las doctrinas liberales que constituyen al individuo como propietario privado y que son, naturalmente, uno de los pilares sosteniendo los sistemas de dominación que las luchas mencionadas pretenden erradicar. Dado que estas doctrinas tienen al individuo único por fundamento de todo lo demás, no es de extrañar que hasta las justas causas caigan en esta lógica al tener una pequeñísima y diminuta relación con la reivindicación de los derechos.

## Una construcción del amor propio

Hegel, por ejemplo, que muchas veces se movía en ambigüedades entre el liberalismo y cierto conservadurismo arraigado de su época, que ha sido enarbolado como uno de los teóricos que precedieron al marxismo y a la vez catalogado como uno de los antecedentes del fascismo en Alemania, en sus escritos de juventud diviniza el amor al poner a su objeto como identidad del *Yo*, ya que es en el amor donde “somos uno con el objeto” (Hegel, 1797-1798/1978: 241). Más adelante afirma que “el amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismos en él, y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender.” (Hegel, 1797-1798/1978: 243).

Aquí interesan dos cosas. Primero, que el joven Hegel concibe al amor como algo que se da entre partes iguales, partes que guardan una identidad y que, evidentemente, excluyen diferencias. No en vano dirá, en otro manuscrito, que el amor, la verdadera unificación, solo sucede entre seres vivos e iguales en *poder*, dejando fuera cualquier oposición (Hegel, 1797-1798/1978: 262). El argumento de Hegel se apoya en que la vida ha hecho un recorrido en el círculo de una identidad indiferenciada a la cual se le opone la posibilidad de separación (Hegel, 1797/2014: 336-337).

En segundo lugar, Hegel *acierta* al decir que lo diferente es un milagro que no se puede comprender (y más adelante se abordará el por qué). *Acierto* así, en cursivas, ya que su reacción al no comprenderlo es la negación de aquello diferente. Es de esta forma que, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, en el capítulo *La Base de la Religión*, un Hegel maduro sentencia:

Yo soy; por consiguiente, el objeto, lo otro, no es. Tomo sobre mí el ser, de mi parte; no dudo de mi existencia; ella desaparece, por lo tanto, de la otra parte. Yo soy absolutamente esta relación inmediata conmigo; ahí el ser se encuentra absolutamente en mí mismo. (Hegel, 1986: 145).

Incluso renegando de Hegel en cada oportunidad que tuvo, Max Stirner aprendió de él esta construcción del *Yo*, y es quien mejor logra caracterizar el amor propio. En *El Único y su Propiedad*, Stirner hace una apología de la pura voluntad propia, que según él debe (y casi que por naturaleza lo hace) apropiarse del mundo y de sus entes. Él identifica la individualidad con la propiedad misma.

Yo soy libre frente a lo que no tengo; soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello de lo que soy capaz. Yo soy en todo tiempo y en todas circunstancias *mío*, desde el momento en que entiendo ser *mío* y no me prostituyo a otro [...] Entregado en servidumbre a un dueño, no pongo mis miras más que en mí y mis ventajas; sus golpes en verdad me alcanzan, no estoy

libre de ellos, pero no los soporto más que en mi propio interés [...] tomaré la primera ocasión que se presente y aplastaré a mi dueño. (Stirner, 1844/2019: 227-228; bastardillas del autor).

Es fácil ver por qué este tipo de discurso es tan seductor. A primera vista, pareciera ser el discurso de un revolucionario rebelándose contra sus opresores, pero más adelante Stirner revela su actitud violenta hacia todo lo que es otro. Esto otro es objeto de la propiedad privada, incluso las personas, pues la práctica egoísta “consiste en ver en ellas parte de vuestra riqueza, objetos que os pueden servir.” (Stirner, 1844/2019: 343-344). ¿Cómo hace Stirner para posesionarse de otras personas? Mediante la fuerza. Al renegar de cualquier institución y declararse enemigo de ellas, Stirner cree poder trascender todo derecho, y recurre a lo que piensa es el fundamento de la propiedad (aparte de la individualidad): la fuerza. El prusiano no es capaz de concebir a otras personas más que como un obstáculo que impide que sean hechas propiedad, y en esto consiste la libertad para él, ya que “es renegar de mi individualidad abandonarme yo mismo a otro, ceder, doblegarme”. (Stirner, 1844/2019: 236). Al tener como principio la negación de las demás personas, Stirner naturalmente niega de entrada la religión –como si se pudiera hablar de una sola religión–, ya que según él, mina la fuerza que tiene la individualidad para apropiarse de otros. De acuerdo con él, la ley de la religión es la ley del amor, por lo que empezará a hablar del amor como una obligación y, por ende, a negarlo también. Claro, esa ley se formula así: “cada hombre debe tener alguna cosa por más que él mismo”. (Stirner, 1844/2019: 367). Stirner está formulando un concepto de amor sustentado en la posibilidad de *tenerlo* en tanto que propiedad privada que nace como mera oposición a un supuesto mandato pero disfrazada de reivindicación “para mí, sustracción del Hombre.” (Stirner, 1844/2019: 370). Se puede estar de acuerdo con el prusiano en que el amor no es un mandato, pero lo que el autor no logra es distinguir entre mandato y responsabilidad. Al identificar ambos como una imposición del *Hombre*, piensa que puede expropiar el amor para sí mismo.

Mi amor sólo es mi propiedad si consiste únicamente en un interés personal y egoísta, si, por consiguiente, el objeto de mi amor es realmente mi objeto o mi propiedad. Ahora, yo no debo nada a mi propiedad y no tengo deberes para con ella, lo mismo que no tengo, por ejemplo, deberes para con mis hijos. Si tengo de ellos el mayor cuidado, lo hago por mí [...] *El amor del egoísta tiene su fuente en el interés personal, corre por el cauce del interés personal y tiene su desembocadura en el interés personal.* (Stirner, 1844/2019: 374-375; bastardillas del autor).

Para terminar de hablar de Stirner, se verá lo que entiende por *liberación*, pues para él no tiene entonces un carácter colectivo, ni exige una organización de la parte oprimida:

Yo no quiero la libertad de los hombres, no quiero la igualdad de los hombres, no quiero más que mi poder sobre los hombres, quiero que sean mi propiedad, es decir, que sirvan para mi goce. ¿Y si ellos se oponen a mis deseos, qué hacer? El derecho de vida y muerte que se han reservado la Iglesia y el Estado, también me pertenece a mí. (Stirner, 1844/2019: 401).

## Una oposición al amor propio

Hasta ahora se ha intentado hacer un esbozo del amor propio, basado principalmente en la obra de Stirner. Si bien los discursos de los movimientos de liberación, que sí promueven una llamada ética de los cuidados, no aceptarían la dominación o la muerte de otras personas como componente de este amor, también acostumbran admitir y procurar el bienestar propio como *fuerza, cauce y desembocadura*, un poco parecido a Stirner. Así, el *Yo* se totaliza en el amor propio, y esa afirmación de sí mismo implica la negación de lo que Emmanuel Lévinas llama el *Otro*. El lituano-francés le critica a Occidente la concepción del *No-Yo*, el cual está adecuado a la idea de lo *Mismo*. Esto sucede, dice, porque desde su nacimiento, la filosofía ha estado aterrorizada ante el *Otro* que permanece siendo *Otro*. Es decir, el *Otro* cuando no es asimilado en lo *Mismo* (entendido como la *Totalidad*) (Lévinas, 2000: 48, 49). En palabras stirnerianas, el *Yo* propietario niega a lo demás como ser para sí, y lo afirma únicamente como propiedad del *Yo*. Del mismo modo, al decir Stirner que él solo ama cuando es para su interés personal (inegando incluso obligaciones para con los hijos!), y al reconocer que el *Yo* es fuerza, cauce y meta del amor, está configurando aquello que Lévinas identifica como el retorno a lo *Mismo*. En abierta confrontación con esta actitud ante la exterioridad del *Yo*, Lévinas dirá:

La *Obra* pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo *Mismo* que va hacia lo *Otro* sin regresar jamás a lo *Mismo* [...] La *Obra* pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo *Mismo* que en la *Obra* se dirige hacia lo *Otro*. En consecuencia, exige una *ingratitude* del *Otro*. La gratuidad sería, precisamente, el retorno del movimiento a su origen. Pero, por otra parte, la *Obra* difiere de un juego o de un puro dispendio. No es sólo pérdida y no le basta afirmar lo *Mismo* en su identidad rodeada de nada. La *Obra* no es ni una mera adquisición de méritos ni un puro nihilismo. De hecho, el nihilista, como quien va a la caza de méritos bajo la aparente gratuidad de su acción, se toma a sí mismo, inmediatamente, como objetivo. La obra es, por lo tanto, una relación con lo *Otro* que se ha alcanzado sin mostrarse tocado. (Lévinas, 2000: 54-55).

La *Obra* sí tiene al *Yo* como fuente, aunque dicha fuente no se agote ahí, pero a diferencia de la ética egoísta de Stirner, la meta de la *Obra* es el *Otro*. No es necesario desechar la propuesta levinasiana (y este es el mismo procedimiento que hace Dussel) para afirmar que a su tesis sobre la alteridad aún le falta dar un paso hacia la concreción, posiblemente debido a su *locus enuntiationis* europeo. Esto da como resultado que no mencione en ninguna de sus obras a grupos humanos concretos, por lo que esa parte habrá que hacerla aquí: el *Otro* no es otro que lo exterior a la *Totalidad*. Los grupos étnicos mal llamados *minorías*, las mujeres, las infancias, las disidencias sexuales, las clases sociales bajas, todos ellos están a la intemperie, en la exterioridad de la *Totalidad* (blanca, varonil, adulta, heterosexual, burguesa). La *Obra* dirigida a estas personas, para ser radical, no puede tener por objeto la gratitud o cualquier manifestación de retorno o retribución. No se hace algo por los demás con la intención de glorificarse.

De cualquier manera, el fenomenólogo sí crea una categoría más. Se trata de la *liturgia*, término griego que significa el ejercicio de un oficio gratuito que además termina en pérdida para quien lo realiza (Lévinas, 2000: 56), y que, aunque provienen de tradiciones distintas, coincide con la interpretación que hace Dussel de *habodá*, término hebreo que, de acuerdo con él, significa trabajo en tanto que servicio para el *Otro* (Dussel, 1979/1991: 100-101). Se puede empezar a deducir el lugar que tiene el amor en el análisis levinasiano, pero es apenas ahora que lo explica más detalladamente. Para Lévinas, la necesidad implica un retorno a lo *Mismo*. Por ejemplo, la necesidad de comer es, en términos hegelianos y marxianos, la subjetivación del objeto, la destrucción (negación) del pan a favor de la afirmación del cuerpo. Por eso es que la necesidad es retorno, ansiedad del *Yo* por sí mismo, asimilación del mundo (la exterioridad) en la propia identidad del *Yo*, “felicidad” (Lévinas, 2000: 57). Es curioso que utilice la palabra *felicidad* como sinónimo de egoísmo, ya que utilizará *Deseo* como sinónimo de amor. Estas categorías requieren de explicación, pues el lituano-francés entiende el *Deseo* como aspiración incondicionada, libre de alguna falta. Es decir, el *Deseo* no es un ansia que retorna a lo *Mismo*, sino que es una necesidad de quien ya no tiene necesidades y no concibe al *Otro* ni como enemigo ni como complemento.

El deseo del Otro [Autrui] nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de lo que pueda faltarle o satisfacerlo. Este Deseo del Otro [Autrui], que es nuestra misma socialidad, no es una simple relación con el ser en el que, según las fórmulas de las que partimos, el Otro se convierte en el Mismo. En el Deseo, el Yo se dirige hacia el Otro [Autrui] de manera que compromete la soberana identificación del Yo consigo mismo, de la cual la necesidad es solamente la nostalgia y que la conciencia de la necesidad anticipa. El movimiento hacia el otro [autrui], en vez de completarme o contentarme, me involucra en una coyuntura que, por un lado, no me concernía y debía dejarme indiferente [...] La relación con el Otro [Autrui] me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo más el derecho de conservar nada. (Lévinas, 2000: 57-58).

En este sentido, solo una persona plena y realizada es capaz de llevar a cabo una *Obra*. Y es así porque, en efecto, la *Obra* es una inversión que resulta en pérdida para el *Yo*. Repasando ambas posturas: Stirner se queja de que el amor como mandamiento es la ley de la religión, mientras que Lévinas la acepta como mandamiento, o mejor dicho, como responsabilidad (una u otra, el prusiano no la asumiría). ¿Cuál es el problema de concebir el acto de amar como un mandamiento o responsabilidad? Paul Ricoeur advierte que, efectivamente, hacer del amor una especie de obligación resulta escandaloso, y en este sentido no es sorprendente que los movimientos actuales, al igual que Stirner, se desvíen hacia un amor que es sentimiento *propio*. Para el pensamiento liberal, que inevitablemente cada persona reproduce en el estado actual de cosas, es inconcebible dar algo que ya pertenece al *Yo*. Más aun, obedecer una orden que no esté fundada en la libertad individual es hasta denigrante. Pero Ricoeur hace una importante distinción, la de mandamiento –u orden– y ley.

El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: ¡Ámame! Esta distinción inesperada entre orden y ley sólo tiene sentido si se admite que el mandato de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo [...] o, en otros términos, es un mandato que contiene las condiciones de su propia obediencia [...] (Ricoeur, 1993: 18).

Las palabras de Ricoeur permiten reflexionar sobre dos cosas. En primer lugar, que el amor es ya por sí mismo un mandato, como si fuera su función el ordenar amar, como si no existiera para otra cosa más que para amar. En segundo lugar, que quien ama le exige a la persona amada reciprocidad, amor. Esto último bien pareciera una expresión del amor propio, pero empleando las categorías levinasianas, puede ser invertido para interpretarlo como una exigencia ética: no soy *Yo* quien le exige al *Otro* que me ame, sino que el *Otro* me exige a mí que le ame, que no piense en mí sino en él. Si la *Obra* parte de la *Totalidad* (por *Totalidad* entiéndase un bloque histórico, o el mismo *Yo*) hacia el *Otro*, entonces la exigencia ética parte del *Otro*, se dirige a la *Totalidad* y la pone en cuestión.

Puede ser difícil entender por qué alguien *exigiría* amor. ¿Por qué debería alguien ceder ante una exigencia así? ¿En qué conviene? Ya Lévinas lo explicó (Lévinas, 2000: 54-55, 57-58), pero la respuesta de Ricoeur es más que complementaria. Para él, el mandato de amar no se sostiene por sí mismo si no se tiene en cuenta que es la expresión *supraética* de una *economía del don*. El mandamiento es ético:

porque constituye de alguna manera la proyección ética más aproximada de lo que trasciende la ética, a saber, la economía del don [...] el cual podría ser resumido en la expresión: *porque* te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del *porqué*, el don prueba ser fuente de obligación. (Ricoeur, 1993: 28).

El mandamiento está más allá de la ética. Es lo más cercano a la riqueza de lo que ha sido dado, y es también la razón por la que se está en la obligación de dar. Se ha pretendido mantener el carácter religioso fuera de la discusión debido a que es un tema que alargaría innecesariamente el que ocupa ahora, pero es de notar que ambos autores franceses tienen en común dicho carácter en sus concepciones del amor. Es de esperar, pues tanto las creencias religiosas como la necesidad de amar necesitan llevarse al plano de la realización, como indicará más adelante Carlos Gurméndez en *Estudios sobre el Amor*, y eso solo puede ocurrir en comunidad. De esto habla Dussel en sus conferencias de última juventud tituladas *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1979/1991). Así como el mandamiento está fuera de la ética sin dejar de ser algo ético, Dussel dirá que también el *Otro* está fuera de la *Totalidad*.

Más allá de la Totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge

desde más allá de la Totalidad, como lo que todavía no tiene sentido, porque justamente está más allá de todo sentido [...] Una palabra que trasciende mi fundamento (porque procede de otro mundo que no es el mío), palabra que es histórica o del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro (Dussel, 1979/1991: 90, 198).

Al menos, en este primer Dussel, es más que claro el intento por no absorber al *Otro* dentro de la *Totalidad*, tal como advertía Lévinas. El *Otro*, por tanto, está también más allá de la ética. Incluso está más allá del mandamiento, ya que es el *Otro* quien lo pronuncia con su palabra que, a mis oídos, es un sinsentido. Al ser la palabra del *Otro* algo imposible de entender los términos de lo *Mismo*, no queda más que escucharla motivado por el amor. Por esto se dijo que el joven Hegel tenía razón al decir que lo diferente es un milagro que no se logra comprender.

Este tipo de amor, que es un amor de gratitud y es el inicio, acto realmente creativo, diría que es el acto supremamente humano: el ser capaz de amar a alguien que está más allá de la totalidad de mi mundo. Solamente cuando amo al Otro como otro puedo aceptar su palabra, confiar en ella; porque lo amo como otro acepto lo que me dice como fidedigno (Dussel, 1979/1991: 92).

Cuán lejos está esta concepción del amor respecto del *Yo* hegeliano-stirneriano y su amor propio, hecho propiedad privada. Este amor propio es lo que Gurméndez, en sus *Estudios sobre el Amor*, llama amor subjetivo. Un amor secreto e íntimo que, encerrado en sí mismo, sabe lo que quiere: dominar e imperar sobre otros (Gurméndez, 1985/1994: 48). Para el uruguayo, el infierno es el *Yo* ansioso de deseos:

La subjetividad nos atormenta por su particularidad. Esta tensión interior que nos constituye, nos dispara a la búsqueda del amor. Pero como toda subjetividad es proyectiva, ideal, necesitamos una realidad en la que objetivarnos. Y es a través del amor natural, objetivo, como se cumplen todos nuestros deseos, sin buscar más (Gurméndez, 1985/1994: 52).

Aun cuando Gurméndez no es recordado por ser el más sistemático, en estas líneas plantea con otras palabras todo lo que se ha querido indicar: que la totalización del *Yo* impide la realización humana, y que solo en el amor objetivo, es decir, en el amor exteriorizado, fuera del *Yo*, colocado en el mundo real de las otras personas, es donde podemos realmente amar. Lo único que no está en armonía con lo dicho hasta ahora, y que más bien se intuye de lo expuesto por el uruguayo, es constituir ese amor objetivo como un medio para la realización de los deseos. Ya se habló anteriormente que la *Obra* es un movimiento que se dirige de la *Totalidad* al *Otro* y no retorna. Y es exactamente por esto que el *Yo* se dirige al *Otro* como una realidad en la cual llevar a cabo su *Deseo*, el *Deseo* levinasiano por el *Otro*.



## Conclusión

Lo que se pretendió hacer con este pequeño escrito no fue atacar a ningún movimiento de liberación en curso o futuro, cuya legitimidad siempre será respaldada, sino indicar que el amor propio, tal como estos movimientos lo están entendiendo, tiene raíces capitalistas o, peor aún, anarcocapitalistas. Es contrarrevolucionario. Lo dicho por Stirner no es otra cosa que la formulación de un anarquismo (así lo llama él mismo) comprendido como la absoluta ausencia del orden y en el cual el *Otro* o es mi propiedad o es mi enemigo. Si se constituye al *Otro* como un enemigo, cualquier ataque en su contra pareciera heroico, *revolucionario*. ¿Cómo puede haber amor en un pensamiento así? Solamente si es un amor a sí mismo, una *Obra* que retorna a sí y que es para sí.

Con un vocabulario mucho más trabajado, Hegel dice algo similar, con la excepción de que él siempre está encuadrado en un orden legal y político. Además, él añade, o mejor dicho, Stirner pasa por alto, el planteamiento de la identidad indiferenciada. Esto es de suma importancia porque, según ambos autores, solo puede amarse aquello que es igual o relativamente igual. Es la fenomenología ética de Lévinas aquella que nos indica que el amor se siente por el *Otro*, por alguien que, porque no es *Yo* ni como *Yo*, debo amar. Hay que aclarar que no se trata de amar incondicionalmente. ¿Se puede amar al *Otro* al mismo tiempo que se ama a quien lo oprime? Es una contradicción imperdonable y, afortunadamente, evitable. Por eso Paulo Freire dice en la *Pedagogía del Oprimido* que la violencia de los oprimidos contra los opresores es un gesto de amor, ya que esta violencia oprimida les permite *ser* a quienes lo anhelan (Freire, 1970/1983: 49-50). En este sentido, el amor sí podría ser revolucionario, en el caso de que irrumpa en el orden establecido y esté en un marco revolucionario y material.

Sin embargo, el amor no sucede solamente en ese escenario, sino que es algo que se siente cotidianamente. En cada generación persiste una impaciencia revolucionaria que no deja comprender que no todo requiere de una revolución para ser enmendado. Las revoluciones no suceden todos los días, no son cotidianas, pero el amor sí. Muchas transformaciones no han necesitado cambios tan violentos, y es por eso que se hace necesario entender que el amor no es intrínsecamente revolucionario, mucho menos el amor propio.

El amor propio –tal como lo hemos caracterizado aquí– es lo opuesto a cualquier acto revolucionario, pues niega las personas fuera del *Yo*, quienes son el fundamento de cualquier revolución. Son las otras personas, el *Otro*, quienes dan sentido al mundo. Incluso en algunos mitos fundantes de pueblos originarios se constata que es el *Otro* e incluso la *Otra* el origen de todo. En mitología mexicana, es Quetzalcóatl quien roba los huesos necesarios para crear a los mexicas, y también roba el maíz para alimentarlos. Según la mitología chibcha, es la diosa Bachué quien le dio todo al pueblo

chibcha –desde la tierra hasta la cultura– en lo que actualmente es parte de Colombia. Sin necesidad de ir tan lejos: al momento de nacer, la primera relación es con otras personas, más específicamente con la madre (idealmente, por supuesto), no con un mundo de objetos como tanto insiste la filosofía occidental. El origen y el fundamento del mundo y de los proyectos de vida que cualquiera pueda tener, están en las personas. Por eso Dussel dice que este amor por el *Otro* es de agradecimiento. Este amor es liturgia, sí, y también *habodá*, servicio de liberación para el *Otro*: la ética misma. ¿Cómo puede entonces la filosofía occidental darse el derecho de hablar de amor, cuando ni siquiera sabe que el mundo real no es el de los objetos, sino el de las personas? ¿Cómo pueden los hombres blancos burgueses y heterosexuales darse el derecho de hablar de amor, todavía en tanto interés filosófico, sin tener en cuenta lo que las mujeres, disidencias sexuales, clases bajas y etnias oprimidas tienen que decir al respecto? ¿Cómo defender el amor propio, pero asegurar que se acuerparía a quien lo necesite en una situación de peligro? **P**

## BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL, Enrique 1979 (1991). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2013). *El Materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Ítaca.

FREIRE, Paulo 1970 (1983). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

GURMÉNDEZ, Carlos 1985 (1994). *Estudios sobre el amor*. Bogotá: Anthropos.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1797 (2014). “Amor y unificación”. En Ripalda, José María (Ed. y trad.): *El Joven Hegel. Ensayos y esbozos*. México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1797-1798 (1978). “Esbozos sobre religión y amor”. En Ripalda, José María (Ed. y trad.): *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *El concepto de religión*. Arsenio Guinzo (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

LÉVINAS, Emmanuel (2000). *La huella del otro*. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero (Trads.). México: Taurus.

RICOEUR, Paul (1993). *Amor y justicia*. Tomás Domingo Moratalla (Trad.). Madrid: Caparrós.

STIRNER, Max 1844 (2019). *El único y su propiedad*. Pedro González Blanco (Trad.). Madrid: Sexto Piso.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>