



LOS MATERIALISTAS DE LA ANTIGÜEDAD Y SU INFLUENCIA EN EL MARXISMO Y EN EL FEMINISMO



LOS MATERIALISTAS DE LA ANTIGÜEDAD Y SU INFLUENCIA EN EL MARXISMO Y EN EL FEMINISMO

Autor: Édgar Darío Arango Ospina

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres.

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

LOS MATERIALISTAS DE LA ANTIGÜEDAD Y SU INFLUENCIA EN EL MARXISMO Y EN EL FEMINISMO

Autor: Édgar Darío Arango Ospina

109
A662

Arango Ospina, Édgar Darío

Los materialistas de la antigüedad y su influencia en el marxismo y en el feminismo/ Édgar Darío Arango Ospina -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD /2023.

ISBN: 978-958-651-919-9

e-ISBN: 978-958-651-915-1

1.Filosofía antigua 2. Feminismo 3. Representantes del materialismo 4. Pensamiento occidental 5. Marxismo I. Arango Ospina, Édgar Darío

ISBN: 978-958-651-919-9

e-ISBN: 978-958-651-915-1

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial
Sello Editorial UNAD
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Calle 14 sur No. 14-23
Bogotá, D.C.
Octubre de 2023.

Corrección de textos: Nancy Farfán

Diagramación: Olga L. Pedraza Rodríguez

Edición integral: Hipertexto - Netizen

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.





CONTENIDO

RESEÑA	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. EL CONCEPTO DE MATERIA EN EL JOVEN MARX A PARTIR DE SU DIÁLOGO CON DEMÓCRITO Y EPICURO	13
1. <i>Clinamen</i> y átomos en la filosofía antigua	14
1.1. Demócrito	14
1.2. Epicuro	27
2. Influencia de los antiguos atomistas en las ideas del materialismo histórico	39
2.1. La autoconciencia	43
2.2. Concepto de libertad en Marx	47
2.3. Alienación	49
3. Intercambio como punto de quiebre con la ideología alemana	52
3.1. Concepto de intercambio como elemento de quiebre con el pensamiento hegeliano	57
3.2. Concepto de propiedad privada a partir del intercambio	60
3.3. Concepto de mercancía a partir del intercambio	62
3.4. El concepto de dinero como un acuerdo social	63
3.5. Trabajo enajenado como producto de intercambio	65
Conclusiones	68
CAPÍTULO 2. FEMINISMO Y EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LAS EMOCIONES: EL AMOR Y LA RABIA	71
1. El amor	85
1.1. Amor subversivo	93
1.2. El amor en los tiempos del <i>clinamen</i>	98
1.3. El amor en los tiempos del feminismo	102
1.4. El amor en los tiempos de la mercancía	107
1.5. El amor en los tiempos del cuidado y el amor multicultural	112
2. La rabia	119
2.1. La rabia y la guerra	124
2.2. La rabia y la política emancipatoria	130
2.3. La rabia como subversión	134
Conclusiones	141
Referencias	142

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Queer 1	13
Ilustración 2. Canon epicúreo	34
Ilustración 3. Mapa pensamiento materialista	56
Ilustración 4. Queer 2	71
Ilustración 5. Queer 3	85
Ilustración 6. Mapa origen del amor materialista	93
Ilustración 7. Queer 4	119

Reseña

El modelo de pensamiento occidental ha basado su desarrollo en las ideas platónicas y aristotélicas. Todo esto con base en la influencia que tuvo la aplicación de la religión judeocristiana en el Imperio romano y su correspondiente descendencia. El modelo aristotélico ha permitido que las teorías cristianas tengan un sustento teológico. Pero el modelo idealista de Platón y Aristóteles no era el único en la antigüedad. En el ostracismo quedó un modelo diferente y alternativo que permitió a los griegos entender el universo de una forma diferente, la materialista. Nos referimos a las ideas atomistas de Leucipo, Demócrito y Epicuro. Equivocadamente hemos creído que el epicureísmo desembocó en el estoicismo, pero en realidad tan solo algunas ideas de la ética de Epicuro fueron retomadas por los estoicos. En el olvido quedó lo más importante y nos referimos a las ideas de la física de la naturaleza. Tan solo en la modernidad, el filósofo alemán Carlos Marx, en su tesis de grado *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, rescató dicho pensamiento de la antigüedad.

En este trabajo pretendemos hacer un análisis de la forma en que estos pensadores de la antigüedad ejercieron influencia con sus ideas y sus modelos cognitivos en el marxismo y en el feminismo modernos.

La primera parte de este libro corresponde al estudio desarrollado para la tesis de grado en la UNAD. Este apartado trata más específicamente la forma en que vemos cómo los antiguos atomistas resurgen en las ideas del joven Marx, y también vemos cómo el joven Marx logra rescatar e implementar el materialismo antiguo para interpretar el mundo moderno.

Ya en la segunda parte tratamos de plasmar de una forma más precisa, la forma en que, a partir de una nueva visión materialista de las emociones, específicamente el amor y la rabia, podemos dar un vuelco total y entender estas emociones como arma de batalla para el feminismo.

De esta forma logramos entramar varios conceptos que en muy pocas ocasiones el pensamiento occidental se ha atrevido a plantear: un feminismo marxista basado en las ideas atomistas de la antigüedad.



Introducción

El conocimiento occidental tiene una gran deuda con la filosofía atomista. Si bien en la modernidad el modelo de ciencia positivista terminó comprobando desde la óptica experimental muchos de los postulados atomistas, la posibilidad de un modelo de pensamiento materialista y alternativo al idealista hubiera podido contribuir a un mejor desarrollo de la humanidad y su entorno con la naturaleza. El modelo idealista basado en los postulados de Aristóteles y de Platón fue el campante durante buena parte del desarrollo del conocimiento en Occidente, lo anterior debido a que este fue sustento y base de las ideas religiosas que se formarían a partir del cristianismo y que tomarían forma durante la Edad Media. Con esto no queremos denigrar ni demeritar las ideas platónicas y aristotélicas, bien sabemos su gran aporte a la humanidad y su injerencia en el desarrollo de modelos de interpretación filosófica, pero también tenemos que afirmar que su modelo sirvió de plataforma para el sostenimiento de las ideas judeo-cristianas que llevaron a la humanidad por el camino teísta. Entonces, en primer lugar, no podemos afirmar que el modelo idealista no posea una estructura de generación de conceptos para interpretar el mundo que nos rodea; y, en segundo lugar, como lo plantea Marx:

Si, pues, Aristóteles ha reprochado a los antiguos el que creyeran que el cielo necesitaba de Atlas para sostenerse... Epicuro, en cambio, vitupera a aquellos que creen que el hombre necesita del cielo; y ese Atlas sobre el que el cielo se sostiene lo encuentra él en la estulticia y la superstición humana. También la estulticia y la superstición son titanes. (Marx, 2012, p. 103)

Tampoco pretendemos negar la posibilidad de que la humanidad desarrolle pensamientos basados en la religión y su modelo teísta. Lo que sí podemos criticar es que dicho modelo idealista sirvió para que la religión maneje un discurso dogmático, unísono e inquisidor. Dicho modelo de pensamiento no ha permitido ni su contradicción ni la posibilidad de que existan ideas alternativas; esto último privó al desarrollo del conocimiento de otras vías que pudieran aportar a un desarrollo científico y un análisis más certero de la filosofía occidental.

La tesis central que pretendemos desarrollar en este trabajo radica en la relación e influencia que tuvieron los antiguos atomistas en el desarrollo del pensamiento contemporáneo, tanto en el marxismo como en las emociones feministas y revolucionarias. Utilizando la figura de Carlos Marx como centro del conocimiento atomista, podemos

demostrar que, trazando una línea recta en la historia de la filosofía entre los antiguos atomistas, Carlos Marx y el feminismo moderno, es posible generar un modelo de pensamiento alternativo y subversivo, “Pero apenas puede uno, a estas alturas, presumir que estos hombres, contradiciéndose en todo, estén aferrados a una misma doctrina. Y, sin embargo, parecen encadenados el uno al otro” (Marx, 2012, p. 70) y que a su vez logre acabar con el modelo opresor más antiguo de la humanidad: el patriarcado. Esta línea abstracta y paralela a la línea que recoge el modelo idealista en la historia pretende describir la forma en que Marx desarrolla su pensamiento basado en el modelo materialista de Demócrito y Epicuro y que a su vez le sirve de herramienta para criticar el modelo idealista, desarrollando un materialismo histórico como modelo alterno para interpretar el mundo filosófico.

Con esta línea que pretendemos describir, paralela al modelo idealista, intentamos subsanar la deuda histórica que se tiene con el atomismo, pero de igual forma valorar y resaltar el genio de Marx para rescatar dichas ideas y plantear una crítica al capitalismo, así como una alternativa a dicho modelo. La línea que se pretende construir en este trabajo va a estar sustentada en diferentes opiniones y conceptos que interpretamos en el pensamiento marxista. Es por esto por lo que en nuestro trabajo se va a tomar el Marx joven, un Marx filosófico, político y activista, pero a su vez, el Marx menos conocido y estudiado. La base de este trabajo estará fundamentada en los primeros escritos del pensador alemán, algunos de ellos no fueron terminados y muchos solo fueron dados a la luz pública mucho después de su muerte, es por esto por lo que dentro del mundo filosófico se habla de la obra de Marx como inconclusa. En estos textos pretendemos encontrar ideas o conceptos que nos permitan establecer relación con las ideas atomistas e ir comparándolas de manera análoga con las formas idealistas, que como lo dijimos anteriormente, fueron las que cabalaron durante la construcción del modelo de conocimiento occidental.

Este modelo inicial nos sirve de estructura para continuar en un desarrollo de conocimiento subversivo. Para este caso, tomamos las ideas de un feminismo socialista y nos enfocamos en dos emociones fundamentales: el amor y la rabia. Las emociones han sido poco pensadas por las diferentes escuelas o tendencias filosóficas. Nos atrevemos a pensar que una de las mayores causas de esta determinación del mundo científico se debe a que las emociones han sido llevadas al mundo privado, y por ende han sido asignadas de la misma forma a quienes habitan ese mundo privado, nos referimos al mundo femenino. Es posible que exista una relación directa entre el desprecio de la filosofía por las emociones y el modelo patriarcal que ha separado a las mujeres de los escenarios del pensamiento. Nuestro objetivo va más allá de analizar esta relación y se enfoca de una forma más precisa en los efectos que pueden tener las emociones en un mundo donde el feminismo después de su cuarta ola toma más y más poder protagónico y revolucionario.

Nuestro trabajo no analiza las emociones en general, por el contrario, se enfoca en dos emociones contradictorias para algunos sectores y complementarias para otros. Para nuestro caso, el amor y la rabia pueden enfocarse como las emociones en las cuales el feminismo puede catapultarse como un movimiento político y subversivo. En la cuarta ola del feminismo, es decir a finales del siglo XX, las emociones han emergido como una alternativa a la invención machista de la guerra. Nuestra sociedad se ha cuestionado bajo dos grandes problemas que nos afectan: El primero se refiere a la guerra —invención patriarcal—, la cual se nos ha vendido como la única solución y alternativa para subvertir el poder. El segundo se refiere a que la inequidad reinante no se plantea solo desde lo económico, sino que también se germinan una serie de desigualdades desde lo étnico, cultural y sexual. Este último campo se torna más importante debido a que la opresión a la cual se ha sometido a las mujeres a través de la historia no solo es la más antigua, sino que ha sido más fuerte, desembocando en un sistema patriarcal que se ha encargado de relegar a la mujer en lo político, lo social y lo cultural.

De esta manera, pretendemos realizar un análisis para determinar la forma en que el amor y la rabia han aflorado como una de las principales alternativas políticas que pueden ayudar al feminismo a lograr un mundo más equitativo, y que traiga como consecuencia la abolición del patriarcado. Nuestro análisis se plantea desde lo histórico, haciendo relaciones desde una interpretación hermenéutica, hasta la actualidad, tratando de relacionar la forma en que el feminismo plantea una abolición del sistema y las herramientas que se pueden emplear, excluyendo a la guerra como elemento netamente de invención machista.

Somos conscientes de que ni el capitalismo ni el patriarcado van a entregar el poder de una forma razonable y tranquila, es por esto que, si bien pretendemos la abolición de la guerra como alternativa de lucha, también planteamos la posibilidad de acciones violentas y con el empleo de la fuerza desde lo performativo y desde la lucha social. De igual forma, pretendemos un enfoque desde la dialéctica, teniendo en cuenta que en el joven Marx esta dialéctica es heredada de Hegel, y desde una visión histórica e interpretativa, pero al mismo tiempo pretendemos una crítica al marxismo, el cual ha sesgado su mirada revolucionaria y ha limitado el ámbito de la lucha a un núcleo proletario y masculino.

El amor y la rabia son dos emociones aparentemente contrarias, por esta razón su comportamiento a través de la historia y su influencia en el feminismo revolucionario es diferente. Nuestro análisis en los dos casos lleva un hilo conductor similar, pero podemos observar resultados diferentes. Para cada una de las dos emociones hacemos un análisis de interpretación hermenéutica e histórica, con el objetivo de encontrar y delimitar la relación con el patriarcado. En el amor vamos a encontrar un cambio a

través de la historia directamente relacionado con la cultura y a su vez con el modelo económico imperante, lo que ha llevado al mundo femenino a no ser determinante en esta emoción, sino simplemente un elemento activo y ejecutorio. Ya para el caso de la rabia no lo vemos tan cambiante desde lo cualitativo, sino más bien en lo cuantitativo, es decir, vemos en la rabia una constante acumulación de escenarios históricos y, a diferencia del amor, el mundo femenino ha podido ser más activo desde esta emoción.

De esta forma pretendemos mostrar la manera en que estas dos emociones se han ido tejiendo a través de la historia en un ámbito privado, ligado estrictamente a lo femenino, pero gracias a los diferentes momentos y olas feministas, como se les conoce en el ámbito social, ahora emergen y se ubican en lo público para subvertir el modelo, teniendo a la mujer como protagonista y a un feminismo político como base revolucionaria.

Teniendo en cuenta este desarrollo histórico diferente en cada una de estas emociones, planteamos escenarios de lucha alternativos desde lo social y lo cultural, incluso desde lo económico, pero siempre teniendo en cuenta al feminismo como plataforma política. De igual manera presentamos a la mujer como abanderada, en la cual recaen tanto el peso histórico, como quien ha sufrido el flagelo de la opresión por siglos; por último, pretendemos analizar a la mujer como eje central que posee una visión diferente a lo que ha sido el mundo creado desde lo masculino. De esta manera logramos conformar un triángulo cognitivo, marxismo, materialismo y feminismo, el cual gira hacia un solo objeto: la abolición del modelo patriarcal y la consecución de un modelo alternativo y subversivo que nos permita vivir mejor.



**El amor y la rabia
son dos emociones
aparentemente contrarias**

Capítulo 1

EL CONCEPTO DE MATERIA EN EL JOVEN MARX A PARTIR DE SU DIÁLOGO CON DEMÓCRITO Y EPICURO

Ilustración 1. *Queer 1*



Autor: David Sepúlveda

1. *Clinamen* y átomos en la filosofía antigua

El pensamiento atomista inicia su desarrollo en el mundo antiguo en el siglo V con la figura de Leucipo, considerado como el pensador que da inicio a una visión alternativa de lo que hasta ahora se tenía como interpretación del universo. Su aparición se da como un contrapeso a las teorías eleatas que concebían el mundo desde una visión básicamente idealista. La necesidad del atomismo en la concepción dialéctica del mundo se da como inicio a una interpretación del mundo desde el materialismo; su rompimiento con la trascendencia del alma y la negación de un mundo después de la muerte nos lleva a dar un viraje en la forma en que se concibe la naturaleza y el universo.

En la primera parte del trabajo se pretende analizar la forma en que se desarrollaron las ideas de los primeros atomistas; básicamente nos detendremos en Demócrito y Epicuro. De ellos analizaremos la forma en que sus ideas atomistas plantearon un cambio en el paradigma eleata de la antigüedad y cómo influyeron para que, siglos después, Carlos Marx las retomara en la modernidad y desarrollara lo que se conoce como materialismo histórico.

1.1. Demócrito

Para el caso de Demócrito se debe entender su posición presocrática, la cual, a diferencia de Epicuro, no fue forzada a abrirse camino entre las escuelas establecidas como lo fueron el Liceo y la Academia. Demócrito muestra una característica poco usual para la época y es su longevidad. En años en que la guerra, las enfermedades y las epidemias eran una constante merma de la población y un azote para las Ciudades-Estado, Demócrito logró sobrepasar los cien años, algo fuera de lo común en los tiempos de la antigua Grecia. Diógenes Laercio lo comenta de la siguiente forma en (68 B 5 DK): “Como él mismo dice en su pequeña cosmología... Demócrito era joven cuando Anaxágoras era viejo, dice también que compuso la pequeña cosmología, setecientos treinta años después de la destrucción de Troya” (Poratti, 1997, p. 387). De su nacimiento no se tiene una completa exactitud. Apolodoro afirma que su nacimiento se da en la olimpiada ochenta, pero al mismo tiempo Trásilo afirma que fue en la setenta y siete, de esto da testimonio Diógenes Laercio en (68 A 1 DK): “... Pero según refiere Trásilo en su escrito *Introducción a la lectura de las obras de Demócrito*, nació en el tercer año de la olimpiada 77 (470-469), de modo que era, según dice, un año mayor que Sócrates” (Poratti, 1997, p. 156). Lo que sí es seguro es que al momento de su muerte superaba los cien años.

Su origen noble le permitió algunos lujos y distinciones poco usuales para la época; por esta razón no es desconocido que por su casa paterna desfilaron personalidades importantes, no solo de la Grecia antigua, sino de varias ciudades del este del Mediterráneo; situación que concordaba con la posición geográfica de su natal Abdera. “Fue discípulo de algunos magos y caldeos, pues el rey Jerjes, cuando se hospedó en la casa del padre de Demócrito, dejó allí algunos hombres sabios, según también afirma Heródoto. De ellos recibió cuando era niño enseñanzas sobre teología y astronomía” (Diógenes Laercio, Siglo III/2019, IX 34); sabemos de su afición por los viajes, lo que llevaron a compararlo con Heródoto, pero a diferencia de este, las ideas de Demócrito no eran narrativas sino más bien especulativas. Visitó Egipto, Persia, Babilonia, la India y gran parte de África, como Etiopía y otros, así lo testimonia el sofista Eliano en (68 A 16 DK): “Demócrito hizo viajes por gran parte de la Tierra. Llegó hasta el país de los caldeos, y hasta Babilonia y mantuvo contacto con los magos y con los sabios de la India” (Poratti, 1997, p. 165). En estos viajes, se cree, aprendió mucho de astronomía y matemáticas; sin embargo, el atomismo fue siempre su núcleo cognitivo y todas estas disciplinas solo le servían para enfocar mejor su teoría acerca de la materialidad del mundo.

Su noble origen le permitió de igual forma entrar en contacto con quien sería su maestro, Leucipo, quien, aunque no es mencionado en ninguna de las obras conocidas de Demócrito, tiene influencia evidente en cada uno de sus escritos, especialmente en los relacionados con la física. Adicional a esto, es de conocimiento que en la época antigua no era muy común que los alumnos hicieran referencia a sus maestros en sus obras.

Es importante tener en cuenta que la obra de Demócrito conocida hasta nuestros días es casi la cuarta parte de lo que el abderita entregó al mundo del conocimiento antiguo. El legado escrito de Demócrito fue copioso, lastimosamente de esto tenemos una mínima parte que pertenece solo a unos fragmentos, de los cuales algunos estudiosos dudan de su real autoría. Diógenes Laercio nos habla de un legado de cerca de sesenta obras, de las cuales su destino es incierto y quizás se encuentren en el mismo baúl donde las ideas cristianas almacenaron las obras de Epicuro, las cuales por obvias razones no fue posible analizarlas y disfrutarlas como lo hacemos en este momento con la obra aristotélica y platónica. Diógenes Laercio nos ofrece un testimonio acerca del compendio de obras de Demócrito en (68 A 33 DK): “Sus libros también los ha catalogado Trásilo por escrito ordenándolos, como los de Platón lo están, por tetralogías” (Poratti, 1997, p. 176). La obra de Demócrito se sitúa en dos ejes principales, el primero se refiere a la ética y el segundo a la física. Existe una diferencia radical entre estos dos ejes a todo lo largo de la obra de Demócrito; a diferencia de Epicuro, la relación entre estas dos es poco explícita en sus pensamientos. La ética la podemos ver reflejada en sus fragmentos, los cuales no se apartan mucho de las ideas acerca del mundo griego y de la moral helénica del

tiempo presocrático; sin embargo, las ideas que realmente rompen el molde idealista y que para nosotros se convierten en ingeniosas y revolucionarias, son las atomistas.

Todo lo anterior no impidió que, mediante la interpretación, hoy podamos comprender que, para los primeros atomistas —Leucipo y Demócrito— la idea de atomismo no tuviera ninguna desviación frente al principio de que todo está compuesto por átomos.

De esa premisa, tanto Leucipo como Demócrito pueden dar una explicación en algunos casos plausibles y en otros con algunas imprecisiones acerca de la función filosófica y en la cual el filósofo trata de interpretar el mundo.

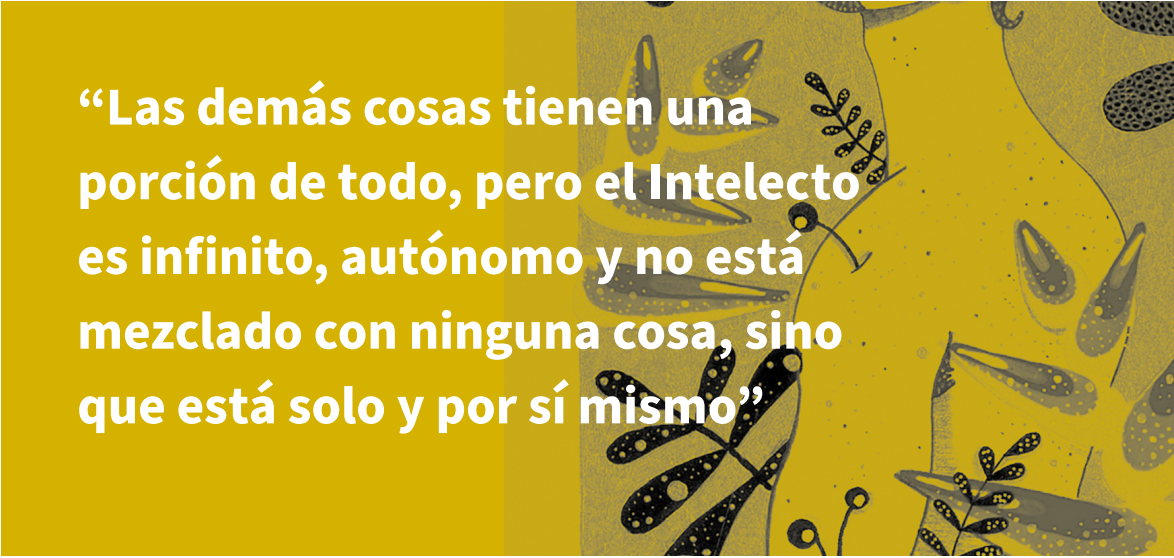
Demócrito tuvo una herencia cognitiva básicamente de dos pensadores, el primero es Leucipo en quien recae la mayoría de responsabilidad y de quien se piensa obtuvo las ideas atomistas. El segundo es Anaxágoras del cual existen dudas sobre su incidencia en el abderita; lo anterior, en algunos casos sustentado en la negación del mismo Anaxágoras para recibir a Demócrito como su alumno; en los escritos de Suda (68 A 2 DK) se evidencia de la siguiente forma: “Demócrito... discípulo, según algunos de Anaxágoras y de Leucipo, aunque en opinión de otros de magos y caldeos de Persia” (Poratti, 1997, p. 161). La aseveración acerca de la fallida relación maestro-alumno con Anaxágoras se puede inferir en la forma en que algunos autores afirman la negación que el abderita hace acerca de las teorías de Anaxágoras, en (68 B 5 DK) podemos encontrar lo siguiente: “Demócrito decía, refiriéndose a Anaxágoras, que sus doctrinas sobre el Sol y la Luna no le pertenecían, sino que eran antiguas” (Poratti, 1997, p. 387). Lo anterior teje un manto de duda frente a la verdadera incidencia que pudo haber tenido Anaxágoras en Demócrito, además de las diferencias conceptuales frente a lo que este concebía.

Algo es claro para nosotros y es la existencia de diferentes versiones frente a la influencia de Anaxágoras en el pensamiento y en la obra de Demócrito. Algunos pensadores niegan la relación directa maestro-discípulo entre Anaxágoras y Demócrito, incluso llegando a afirmar que por parte de Demócrito existe una negación acerca de la autenticidad del pensamiento de Anaxágoras acerca de sus concepción del mundo; entre ellos podemos citar a Diógenes Laercio, quien en (68 B 5 DK) nos comenta lo siguiente: “Cuentan que Demócrito... desacreditaba las doctrinas de Anaxágoras sobre cosmología y sobre la inteligencia, debido a que este guardaba rencor por no haberlo aceptado como su discípulo.” (Poratti, 1997, p. 387). Lo que sí es contundente es la diferencia entre las ideas atomistas de Demócrito y las ideas eclécticas de Anaxágoras.

Una diferencia sustancial es el planteamiento por parte de Anaxágoras acerca de la existencia de un elemento, ser o mente ordenadora, “Anaxágoras recurre a un solo principio, al que llama intelecto (*Nous*), responsable de la puesta en marcha de los

procesos de transformación de su materia única” (Bernabé, 2008, p. 247). Esta idea de elemento ordenador único es refrendada por el mismo Anaxágoras quien en (59 A 12 DK) nos dice lo siguiente: “Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo” (Bernabé, 2008, p. 255).

Demócrito plantea bajo su atomismo algo muy diferente; el abderita se libera de una idea divina, lo que le permite a él y en general al pensamiento atomista abrir el abanico cognitivo para analizar su cosmología. Si bien el elemento ordenador es una diferencia sustancial entre Demócrito y Anaxágoras, podríamos decir que es mucho más el concepto de unidad. Para Demócrito, según Plutarco quien en (68 A 57 DK) nos dice lo siguiente: “¿Qué afirma pues Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles y sin diferencias y que, además, carecen de cualidades y son inalterables, se mueven en el vacío en el que están diseminadas” (Poratti, 1997, p. 194). Si bien existe una coincidencia en lo infinito como resultado de una división de la materia, no se da así frente a la cualidad de esa unidad. Para Anaxágoras existe una división de la unidad infinita, pero conservando las propiedades cualitativas, es decir, los cuerpos siempre serán uno; la variación se da en cantidades superiores o inferiores, en (67 A 9 DK) se puede corroborar: “Anaxágoras, Leucipo y Demócrito afirman que los elementos son infinitos en número. . . Demócrito y Leucipo, por su parte, dicen que todo está compuesto de cuerpos indivisibles, infinitos en cuanto a número y a sus formas” (Poratti, 1997, p. 193). Para Demócrito y Leucipo no se da de la misma forma, la porción infinita llevará al átomo a que choque con otros átomos y de forma cualitativa dan origen a diferentes cuerpos.



“Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo”

Esto, luego se comprobaría científicamente en la modernidad y es por esto por lo que la física de Demócrito es la base de la química moderna. Un ejemplo sencillo sería el siguiente: Para Anaxágoras el agua que contiene un vaso con dicho líquido se podría descomponer en infinitas unidades de agua, pero siempre sería agua; mientras que para Demócrito podría dividirse en cuerpos infinitos hasta llegar a un átomo, no necesariamente de agua, para el caso sabemos que es dos átomos de hidrógeno por uno oxígeno. Todo lo anterior no nos permite afirmar la existencia de una relación alumno-maestro entre Demócrito y Anaxágoras, pero sí nos permite sacar algunas conclusiones sobre las diferencias que existen entre estos dos pensadores; si realmente hubo una relación, se puede decir que Demócrito abandonó por completo los postulados de su maestro.

En el caso de la relación cognitiva entre Demócrito y Leucipo no puede quedar ningún manto de duda; pero quizás esta situación la vuelve un poco más compleja, debido a la falta de obras que podamos apreciar de Leucipo y al mismo tiempo hace que muchos autores y estudiosos del atomismo hagan referencia de forma conjunta a cada una de las teorías atomistas. Para algunos, Leucipo fue el creador de la teoría atomista, basándose en la idea de dar una explicación al origen del universo, y luego Demócrito la desarrolla, llevándola como una especie de isotropía hacia el resto del mundo que lo rodeaba. Una consecuencia de esta compleja relación entre maestro y alumno es que la mayoría de autores hacen referencia a las teorías atomistas de manera conjunta; es casi como un acuerdo tácito que lima asperezas y que facilita las referencias que se hacen a una de las teorías que más impacto tuvo en el mundo presocrático; el mismo apelativo de presocrático torna la teoría un poco compleja, ya que si hablamos de sincronismo histórico, la parte final del atomismo es contemporánea con el movimiento socrático; esto es casi también un acuerdo tácito entre los estudiosos.

De la autoría de Leucipo tan solo conocemos un fragmento, lo restante son fuentes doxográficas, en su mayoría de Aristóteles, Simplicio y Diógenes Laercio. A diferencia de lo que pasa con Anaxágoras y teniendo en cuenta la similitud que existe entre las ideas de Leucipo y su alumno Demócrito, no ahondaremos mucho en los planteamientos de Leucipo y, por el contrario, haremos claridad en el desarrollo del texto cuando sea necesario recalcar diferencias entre maestro y alumno.

Al heredar la teoría atomista de Leucipo, Demócrito no difiere mucho de su maestro y, por el contrario, lo que hace a partir de sus postulados y especulaciones es nutrir y fortalecer al átomo como componente indivisible y elemento fundamental de todo lo que nos rodea, luego será Epicuro quien continúe con su legado.

La idea atomista es diáfana y clara; todos los elementos del universo están compuestos por átomos, esto para nosotros es claro e incluso obvio; pero la relevancia del trabajo

de Demócrito reza en el momento histórico y en el espacio geográfico en el cual dichas tesis fueron planteadas, Marx lo reconoce de la siguiente forma:

Tengo la impresión de que, si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y de manera especial el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica, lo son por la forma subjetiva, por el carácter de la filosofía griega. Solo que precisamente la forma subjetiva, el vehículo espiritual de los sistemas filosóficos, ha sido hasta ahora olvidado casi por completo frente a sus aspectos metafísicos. (Marx, 2012, p. 55)

Podríamos decir que la teoría atomista entra en la historia de la antigua Grecia como un bálsamo que refresca y rescata una interpretación de la realidad que hasta el momento no admitía diferencia.

Para los eleatas, quienes dominaban el espectro cognitivo de la época, el mundo lógico del ser solo permite el nacimiento de una metafísica del ser. De esta forma, el atomismo entra en escena y de ahí parte una lucha de ideas y postulados que, aunque en el caso del materialismo fueron ocultados durante siglos, hoy en día su dialéctica y contradicciones siguen vigentes.

Existe un concepto básico en el pensamiento atomista, nos referimos a las ideas de azar y necesidad. En (67 B 2 DK), único escrito que se conoce de la autoría de Leucipo, este nos dice: “Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas suceden por una razón y por necesidad” (Poratti, 1997, p. 386). El atomismo sugiere un modelo mecanicista y procesal. La idea de un proceso en el cual una cosa sucede por causa de otra y a su vez esta es causa de una siguiente, es planteada por los atomistas como una explicación válida acerca de los fenómenos naturales y en general de todo lo que pasa en el universo. ¿Pero, cuál es la causa inicial de todo? Si nada se produce por azar y por el contrario todo se produce por necesidad, dar respuesta al interrogante anterior es difícil o casi imposible en el atomismo.

Para el cuestionamiento anterior debemos hacer una claridad frente a la diferencia que existe en los conceptos de relación entre azar y necesidad de Demócrito y otros pensadores. En la Grecia presocrática y en particular en el atomismo, la idea de azar no se contrapone a necesidad, por el contrario, estas están estrechamente relacionadas y se complementan como una explicación de fenómenos complejos. Solo bajo estas

condiciones, el atomismo esquivo lo que se puede entender como una contradicción, pero que realmente se debe entender como una forma diferente de interpretar el universo y los fenómenos naturales, como lo plantea Guthrie, esto va más allá de una simple mala traducción (Guthrie, 1993).

Muchos de los contradictores del pensamiento atomista ven en la idea de azar y necesidad una radical contradicción; sin embargo, trataremos de explicar y desarrollar algunas ideas que nos permiten entender un poco mejor dicha relación y al mismo tiempo trasladar estas ideas a parámetros interpretativos.

La aparente contradicción se basa en el hecho de que, si nada proviene del azar y por el contrario todo deriva de la necesidad, cómo es posible que al mismo tiempo Demócrito plantee un torbellino inicial para dar explicación al inicio del tiempo. Podríamos deducir que Demócrito prescinde de la necesidad para el origen de los tiempos, pero la asigna como causa directa en el desarrollo de la naturaleza; en (68 B 176 DK) lo podemos apreciar: “El azar es generoso pero inconstante; la naturaleza, en cambio, es autárquica. Por ello, con su pequeñez y firmeza, vence a la grandeza de la esperanza” (Poratti, 1997, p. 406).

En esta última frase prácticamente está haciendo una defensa anticipada contra el aristotelismo. Una primera explicación nos dice que para los atomistas el principio está por fuera del entendimiento humano y por esto lo llevan a un origen espontáneo, por fuera de lo teleológico, en (68 B 8 DK) nos dice: “Resultará, sin embargo, evidente, que no es accesible el conocer qué es en realidad cada una de las cosas” (Poratti, 1997, p.388). Una segunda explicación se refiere a la idea de prescindir de una explicación inicial y, por el contrario, dedicarnos al estudio de las ideas históricamente actuales, dejando a un lado la idea de un principio y un final, muy relacionada esta con lo humano y su finitud; una explicación interesante la encontramos en (68 B 119 DK):

Los hombres se han forjado la imagen del azar para justificar su propia irreflexión. Raro es, por cierto, que el azar se oponga a la sabiduría; al contrario, la mayor parte de las veces en la vida, la penetración de un hombre inteligente puede dirigir todas las cosas. (Poratti, 1997, p. 399)

Algunos pensadores, basados en apreciaciones de Aristóteles, han planteado tres categorías frente a los modelos de pensamiento encasillados en el concepto de azar y necesidad (Guthrie, 1993), el cual podemos resumir de la siguiente forma:

- Aquellos que niegan el azar y obligan a la necesidad a ser protagonista de todo fenómeno. En estos se puede involucrar a Anaxágoras, Empédocles y, lógicamente, a Demócrito.
- Un segundo grupo que hace una defensa del azar y quienes plantean una fuerza inicial, ordenadora.
- Un tercer grupo, totalmente teleológico, que defiende una concepción divina, frente al inicio y finalidad de todo fenómeno.

A primera vista podemos ubicar al atomismo en el primer grupo. Pero Demócrito se queda corto al explicar un inicio o modelo, al cual da un origen primario. Para él, el final no le preocupa, porque dentro de sus principios no está la finitud; pero todos sus contradictores le van a reclamar una explicación frente a un principio, el cual el abderita lo resuelve con un principio sencillo, algo que él llama “el torbellino” en (68 B 167 DK) lo podemos evidenciar: “Del universo se separó un torbellino de todas las formas” (Poratti, 1997, p. 405). Esto ubica al atomismo y especialmente a Demócrito en los dos primeros grupos y nos lleva a plantearnos las mismas preguntas que se hace Iván de los Ríos, en las cuales nos dice lo siguiente: “¿Cómo es posible que un mismo filósofo pertenezca simultáneamente a los dos grupos? ¿Acaso Aristóteles entendía que Demócrito negaba y afirmaba al mismo tiempo la existencia del azar?” (De los Ríos, 2014). Esta ambigüedad en ningún momento le resta validez a la teoría atomista y menos los planteamientos hechos por Demócrito.

La invención del torbellino inicial la podemos interpretar de dos formas. La primera se refiere al no encasillamiento de Demócrito en una idea teleológica, en la cual todo tiene un inicio y un fin. Esta idea, consideramos, va unida a esa emoción que produce en el ser humano su fatal finitud y la negación de esta característica. La finitud ha hecho que el ser humano considere su magnificencia en un origen divino y en una trascendencia después de la muerte; dos cosas que el atomismo niega en su esencia. La segunda interpretación la podemos dar a la luz de lo que Demócrito podría describir como una causa que se escapa al intelecto humano y su única herramienta que es la razón. Si consideramos el concepto de tiempo en las ideas atomistas, la primera teoría puede tomar mucha más fuerza. El tiempo en el mundo atomista no ha sido generado; por lo tanto, no hay un inicio de los tiempos, ni un final de los tiempos; el ser humano se ubica en un pequeño rango de esta infinitud. Esta última idea también podría entrar en concordancia con la pequeñez y la limitada idea del razonamiento humano, dando validez a la segunda teoría. La idea atomista de infinitud del tiempo la recrea Simplicio de la siguiente forma en (68 A 71 DK): “Demócrito estaba a tal punto convencido de la eternidad del tiempo, que para demostrar que no todas las cosas han sido generadas, tomó como ejemplo, para él evidente, que el tiempo no ha sido generado” (Poratti, 1997, p. 241).

Uno de los principales críticos de la filosofía atomista lo encontramos en la figura de Aristóteles. Por medio del estagirita y de sus testimonios críticos hacia el atomismo podemos hoy en día tener conceptos claves acerca de las ideas de Demócrito. Aristóteles en (68 A 65 DK) critica la teoría atomista al no tener esta una finalidad, es decir, los fenómenos no se explican desde la idea de que tengan un fin u objetivo:

Es una suposición incorrecta admitir, en general, como principio suficiente (de la explicación de un fenómeno) que es siempre así o que se produce siempre así. Este es el supuesto al que Demócrito remite las causas naturales, pensando que (los fenómenos) anteriores se han producido del mismo modo (que los presentes). Pero no piensa que sea preciso indagar la causa del siempre (Poratti, 1997, p. 237).

A diferencia de un fin, los atomistas buscan un inicio o causas de los fenómenos y consideramos que llegan a dos conclusiones:

- El movimiento es eterno, es decir, no tiene un inicio ni un fin.
- El curso del movimiento es producto del azar.

Contrariando al atomismo y como buen naturalista, Aristóteles apela a la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, esto relacionado con las propiedades y las características de los elementos que la componen. Demócrito, en su visión más amplia del cosmos y por fuera de cualquier presión teleológica, nos trae la idea de unos mundos con una necesidad inicial y entiende que cada fenómeno puede contener especie de subfenómenos; esto es casi como un atomismo del fenómeno, es decir que cada fenómeno se puede dividir en subfenómenos hasta llegar a la colisión de átomos como fenómeno básico. Demócrito no se detiene en la explicación de cada fenómeno y su causalidad del fenómeno anterior, no le interesó; es posible que lo considere una incapacidad de la humanidad para comprenderlo. La analogía como método atomista no permite la deconstrucción completa de los fenómenos de una forma calcada, el modelo de pensamiento en Demócrito traslada un fenómeno de dimensión en dimensión sin preocuparse por sus inicios y por su secuencia; ya sea por desconocimiento o por obviedad, asume o entrega al dúo azar-necesidad lo que pasa dentro de cada fenómeno. En esta parte debemos ser claros y precisar que lo que los antiguos atomistas entendían por azar, en nada está relacionado con suerte o destino casual. En los atomistas existe una correlación entre el azar y la necesidad, dicha correlación se presenta en la forma de leyes

naturales, que son base y consecuencia para los fenómenos. A diferencia del modelo aristotélico, los atomistas eliminan la finalidad, es decir, el objetivo preciso hacia dónde van los fenómenos; para los atomistas esto no interesa, por lo tanto, se abre espacio para que exista el azar como una estructura mecánica, la cual se deja sin explicación, al no poseer el conocimiento suficiente.

La otra idea esencial en el atomismo es la de vacío. El vacío es esencial para entender las razones por las cuales nace el concepto de movimiento en el atomismo de la antigüedad. Y es que podríamos decir que tanto Leucipo como Demócrito tuvieron una intención similar, no solo en contravenir los modelos establecidos, sino en romper y crear un nuevo pensamiento que realmente se diferenciara de lo ya planteado hasta el momento.

Valga decir que el mundo sensorial era ya limitado y que las condiciones científicas de la época solo permiten referirse a los sentidos y al *logos*, el cual nos permite anidar y enlazar ideas generadas por los mismos sentidos; de esta forma es sencillo, entre comillas, recurrir al *logos* con base en los sentidos, pero a diferencia de esto, Demócrito y Leucipo recurren no tanto a contrariar los sentidos, sino a generar logos con un elemento adicional como lo es la analogía, palabra esta que será elemento común a través de las ideas de nuestro trabajo.

El concepto de vacío y su idea de ser y no ser rompe directamente con las ideas de los eleatas, para quienes el vacío no existe debido a la negación del movimiento; en (67 A 7 DK), Aristóteles sostiene lo siguiente: “Algunos de los antiguos filósofos pensaban que lo que es, es necesariamente uno e inmóvil” (Poratti, 1997, p. 216). En este fragmento cuando el estagirita menciona los antiguos filósofos, se refiere a los eleatas, para quienes la unidad de las cosas no permite movimiento ni separación entre estas, por lo tanto, no existe vacío, ni multiplicidad; en el mismo fragmento (67 A 7 DK), el mismo Aristóteles complementa el pensamiento de los eleatas, quienes afirman: “...no existe multiplicidad de cosas si no hay qué las separe” (Poratti, 1997, p. 216).

De esta forma, si el pensador se limita a lo que perciben sus sentidos, no podrá entender algo diferente al ser o al no ser desde el punto de vista parménico. Lo racional recibido directamente de lo sensorial no permite extender el conocimiento y lo limita, es decir, niega el vacío, mas no el movimiento, el cual es perceptible por los sentidos. Es por esto que para el mundo griego y en especial para el eleático, se genera una contradicción con Demócrito. Para el mundo griego no atomista, el vacío no existe y, por ende, aunque no hay una negación del movimiento, este está relacionado directamente con la idea de unidad derivada de lo sensorial. Si bien la idea de empirismo en la antigua Grecia se distancia un poco de la idea moderna por causas naturalmente obvias y que están

relacionadas con las herramientas de investigación, a la hora de corroborar cualquier idea, esta estaba casi directamente relacionada con lo sensorial, de aquí la grandeza de las ideas de Demócrito; su idea de unidad y su alejamiento de lo solamente perceptible construye un muro epistémico entre lo que en adelante se tomará como atomismo y sus antecesores.

Para el mundo griego, la idea de unidad se limita a lo perceptible visualmente; en Demócrito, esta idea se rompe por completo y lo lleva a profundizar en una idea lógica pero no experimental, esto lo recrea Candel en uno de sus textos:

Nada hay, en efecto, que de la observación de los fenómenos naturales sin el auxilio de instrumentos ni experimentos (única forma de observación posible para los antiguos griegos) permita obtener la constancia de que la estructura de entes aparentemente homogéneos, simples y continuos sea en realidad heterogénea, compuesta y discontinua; o viceversa, que las aparentes diversidad cualitativa y labilidad de los objetos naturales se reduzcan realmente a la asociación y disociación alternativas de entidades simples e inmutables. (Candel, 1999, p. 8).

En definitiva, la gran novedad del pensamiento atomista es el concepto de vacío; este permitió que los atomistas estuvieran en boca de muchos pensadores posteriores y que, gracias a esto, como en el caso de Demócrito, podamos tener referencia de ellos aun sin contar con su herencia bibliográfica. La herencia conceptual eleata no permite concebir el vacío como la ausencia de todo y su contradicción con los atomistas llevó a filósofos como Aristóteles a proponer falta de coherencia o pocas bases conceptuales para explicar el vacío a partir del “no ser”, esto lo podemos evidenciar en (67 A 6 DK):

Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos lo pleno y lo vacío, a lo que denominan respectivamente ser y no ser, lo pleno y sólido es el ser, en tanto que el vacío y raro es el no ser (y afirman, en consecuencia, que el no ser no es en mayor medida que el no ser, porque tampoco el vacío es menos real que el cuerpo). Estas son, pues, causas de los entes, en el sentido de la materia. (Poratti, 1997, p. 186)

La importancia del vacío para los atomistas radica en el hecho por el cual se genera el movimiento, pues para el atomismo el movimiento de los átomos y su acomodación, solo se da como producto del vacío.

Demócrito y su maestro Leucipo arrinconan al mundo filosófico de la época con la idea, o mejor, con la negación de un motor inicial del movimiento en la génesis de los tiempos, este concepto aleja totalmente a los atomistas del modelo dominante durante los siglos posteriores, como lo fue el idealismo. Si bien para aquellos que cultivan el animismo existe un motor inicial divino y eterno, para los atomistas simplemente el movimiento y los átomos no tienen inicio y su causa inicial es la necesidad, cuestión esta que tratamos en ideas anteriores. “El movimiento es puramente inanimado y mecánico” (Guthrie, 1993, p. 407); según los atomistas, el movimiento no se da desde el inicio porque no hay inicio y no se detendrá porque no tiene fin. “Demócrito, para quien el principio no se hace manifiesto y permanece fuera de la realidad y la existencia, tiene por el contrario frente a él, como mundo real y pleno de contenido, al mundo de la percepción sensible” (Marx, 2012, p. 62). ¿Pero qué tipo de movimiento consideraban los primeros atomistas? El movimiento en Demócrito se da como producto del peso, es decir, en condición lineal relacionada con la fuerza de gravedad, dicho movimiento permite la acomodación y choque entre los átomos; este último fenómeno es muy importante, ya que la colisión entre los diferentes átomos permite a Demócrito explicar la conformación de los cuerpos y las diferentes formas y características que cada uno puede tomar, en el testimonio (67 A 14 DK) Simplicio lo explica de la siguiente forma:

Estos átomos que en el vacío infinito están separados unos de otros y que difieren entre sí por sus figuras, magnitudes, posición y orden, se desplazan en el vacío y, al encontrarse unos con otros, entran en colisión. Algunos rebotan al azar; otros se enlazan conforme a la simetría de sus figuras, magnitudes, posiciones y órdenes y se mantienen unidos, dando así por resultado la generación de los compuestos. (Poratti, 1997, p. 219)

Hasta el momento hemos considerado las circunstancias que rodean los átomos y sus consecuencias como elementos esenciales de la materia. Pero los antiguos atomistas también se preocuparon por aportar en lo referente a las características de los átomos. Ahora bien, si el átomo se convierte para Leucipo y Demócrito en el elemento que conforma todo lo existente en el universo, ¿qué podemos decir acerca de sus propiedades? Las características principales acerca de los átomos se pueden resumir en peso, magnitud y forma.

Demócrito como alumno de Leucipo coincidían en muchos de sus postulados, en (68 A 60 DK) podemos precisar lo siguiente: “Demócrito afirma, sin embargo, que cada uno de los cuerpos indivisibles es más pesado conforme a su preponderancia” (Poratti, 1997, p. 230). Sin embargo, cuando sus teorías las llevamos a temas particulares encontramos algunas diferencias entre ambos, especialmente en lo que se refiere a las propiedades y características de este elemento fundamental. En el caso de Leucipo, este afirma que los átomos son de tamaño mínimo, por lo tanto, invisibles a los ojos humanos; para Demócrito, su tamaño varía, incluso pueden existir átomos del tamaño de un planeta (68 A 47 DK). Esta idea no es trascendental para Demócrito, para quien lo relevante es la forma, ya que esta característica va a determinar el proceso de formación de los cuerpos y sus funciones o características dentro del universo. En consecuencia, para Demócrito existen dos características del átomo, estas son: magnitud y forma. El peso no es importante para Demócrito, ya que viene implícito en la magnitud, todo cuerpo que es tiene peso.

De esta forma, Demócrito y su maestro Leucipo dan inicio a una de las teorías más revolucionarias de la filosofía antigua y que aún se encuentran vigentes. Como lo dijimos en un principio, el atomismo florece en una época en la cual las ideas eleáticas daban un parte de agotamiento frente a una interpretación mucho más real de la naturaleza. Las ideas de un mundo materialista bajan de ese pedestal de eternidad el alma humana, al negar su trascendencia después de la muerte; conjugadas con una negación de un principio y un final de los tiempos, permiten que tengamos incluso hoy en día una concepción de la naturaleza contraria a una teología mística y religiosa. Esta idea materialista rompe de igual forma con la concepción acomodada de un idealismo religioso que durante mucho tiempo cegó una visión naturalista del universo. Parte de esto es lo que permite que el joven Marx abandone las toldas hegelianas, deje su idealismo aristotélico y se incruste en una idea crítica y materialista de su entorno.

Algo que trataremos en el siguiente capítulo pero que vale la pena resaltar, es la influencia en el joven Marx de la idea de necesidad esgrimida por Demócrito. En su tesis doctoral, Marx destaca la necesidad como una forma de explicar el materialismo histórico.



**Las características principales
acerca de los átomos se pueden
resumir en peso, magnitud y forma.**

A saber, la necesidad aparece en la naturaleza finita como necesidad relativa, como determinismo. La necesidad relativa solo puede ser deducida de la posibilidad real; esto es, hay un cúmulo de condiciones, causas, fundamentos, etc., que mediatizan aquella necesidad. La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa, y la encontramos empleada por Demócrito. (Marx, 2012, p. 67)

La idea de que nada ocurre por azar y por el contrario todo tiene una causa, lleva a Marx a plantear la necesidad de no depender del destino, sino de atender una idea revolucionaria de cambio de la historia.

En última instancia, la idea del vacío y movimiento de los átomos es fuente de inspiración para las ideas de libertad y revolución social. De esta forma, damos parte de una profunda relación en la mirada que hace Marx de lo que el pensador alemán llamó la ilustración griega y lo que más tarde plasmaría en su tesis doctoral. Este es el momento en el cual Marx se siente saturado y poco coherente en el cerco de las ideas hegelianas, cuando voltea a mirar en la historia de la filosofía para dar cuenta de un atomismo fresco y sin explorar. Este pensamiento lo evidencia Candel (en Marx, 2012): “En efecto, Hegel reconoce en Epicuro la introducción pionera del método analógico como principio de la investigación científica” (p. 21). Y más adelante el mismo Candel nos complementa la idea (en Marx, 2012): “Marx, en cambio, ve en el pensamiento epicúreo mucho más que eso: una total coherencia en la apertura del pensamiento antiguo al reconocimiento de la subjetividad, solo que, bajo la forma de la singularidad abstracta, representada por el átomo” (p. 22). Este atomismo le permitió a Marx labrar una crítica al idealismo hegeliano y hasta el día de hoy nos ha permitido elaborar una teoría alternativa al mundo idealista.

1.2. Epicuro

De Epicuro podemos decir que nació en la isla de Samos en el año 341 a.n.e., era hijo de colonos atenienses. En su natal Samos tuvo como maestro a Pánfilo, quien lo orientó en las ideas platónicas. Su llegada a Atenas se da como producto de la prestación del servicio militar dieciocho años después. Luego de una vida itinerante, regresa a Atenas en el año 306 a.n.e. para radicarse definitivamente allí y no volver a abandonarla hasta su muerte.

A diferencia de lo sucedido con las doctrinas aristotélica y platónica, las cuales tuvieron la fortuna de trascender y gozar de los beneficios dados por la tradición cristiana durante toda la Edad Media, el epicureísmo se encontró con una suerte adversa; su

legado naufragó en las arenas movedizas de un convulsionado mundo dogmático e ignorante, el cual caracterizó a los primeros años de la implementación del cristianismo y a la adopción por parte del Imperio romano de la que sería no solo su nueva religión monoteísta, sino al mismo tiempo la cortina de cierre de ese gran Imperio. De esta forma, el legado epicúreo estuvo oculto a lo largo de la Edad Media y si por alguna razón era traído a colación, sus motivos solo estaban relacionados como referente de lo pecaminoso y de lo que no debía ser pensado por estar contrario a la fe cristiana. Todo esto es razonable, ya que la teoría atomista niega y contradice casi en su totalidad a las ideas del cristianismo. Lo anterior no es casual y desde el punto de vista judeocristiano las teorías aristotélicas y platónicas sobre las cuales se basa el cristianismo en nada convergen con el mundo material planteado por Epicuro.

De esta forma podemos interpretar el entorno social y político en el que se desarrolla el pensamiento epicúreo, el cual está envuelto en un proceso de decadencia sufrido por el pueblo heleno. El concepto de ciudad-estado ya no existía, la situación social y económica era totalmente decadente y el gobierno del macedonio Filipo y luego de su hijo Alejandro trajo un gran desbarajuste para la política y la ética del momento; la libertad e independencia de que gozaban cada una de las ciudades cambió forzosamente para dar paso a un mandato unísono, respondiendo a los dictámenes de un solo señor; de esta forma, los griegos eran despojados de su mayor pasatiempo como lo era el hacer política. Tras la muerte de Alejandro, las cosas no cambiaron para bien, la paz establecida por este dio paso a un sinnúmero de guerras internas, llamadas “guerras civiles”, que abrieron la puerta para que se iniciara una época de pillaje y belicismo constante por quienes se conocían como “diádocos”. “En suma, en punto a males materiales los regalos que aquella sociedad trajo la situación de guerra permanente fueron la inseguridad física, la ruina, la pobreza y el desconcierto” (Vara, 2018, p. 13), estas funestas consecuencias de toda guerra afectaron directamente la vida de Epicuro, cuyo padre, que ejercía como maestro, fue obligado a emigrar y a devolver sus propiedades en la isla de Samos, las cuales había adquirido como colono ateniense. Si bien esto generó un caos en el núcleo familiar de Epicuro también tuvo sus fortunas, entre ellas se cuenta que, debido a su traslado hacia Colofón, tuvo la oportunidad de tener contacto con las teorías atomistas de Nausífanos, su futuro maestro, quien residía en la cercana ciudad de Teos.

Las teorías epicúreas se han presentado en la historia del pensamiento con una similitud casi calcada a las teorías de Demócrito y muchos de sus detractores las han presentado como vacuas e invariables a las que Demócrito y Leucipo —los primeros atomistas— mostraron en la era presocrática “Y que enunció como suyas las teorías de Demócrito acerca de los átomos y la de Aristipo sobre el placer” (Diógenes Laercio, Siglo III/2019, X4). Lo anterior dio pie para que muchos de los estoicos dieran al epicureísmo el calificativo

de ser una doctrina sin bases y con una interpretación de la física fuera de la realidad. La verdad es que este tipo de aseveraciones son cadenciosas y sin fundamento; nadie puede desconocer que fueron Leucipo y Demócrito quienes dieron fundamento a las teorías atomistas, pero un personaje como Epicuro que escribe una obra del talante de *Acerca de la naturaleza* con treinta y siete libros en los cuales, según Diógenes Laercio, plantea todo un tratado sobre la física y además sistematiza un proceso de investigación; no solo para contradecir a sus detractores sino para implementarlo dentro de su escuela. Miremos lo que decía el mismo Diógenes Laercio acerca de dichas afirmaciones: “Pero estos (calumniadores) están locos. Pues para nuestro hombre hay suficientes testigos de su insuperable buena disposición para con todos, tanto su patria que le honró con veinte estatuas de bronce” (Diógenes Laercio, Siglo III/2019, X9). Gracias a esta admiración que Epicuro despertó en Diógenes es que podemos tener en nuestras manos las tres cartas a sus discípulos y las *Máximas capitales*. De su principal obra solo quedan algunos fragmentos en papiros calcinados, recuperados de las ruinas encontradas en las bibliotecas de Herculano, pero como dice García Gual suficientes para darnos una idea aproximada del carácter y estilo de esta gran obra de la física epicúrea (García, 2018).

El pensamiento atomista encuentra en Epicuro no un creador, sino el hombre que fortaleciera y le diera un esquema de pensamiento con posibilidad de estructurar un modelo cognitivo, el cual ya estaba sintiéndose agotado. El modelo de la analogía empleada por Demócrito para el desarrollo de las teorías atomistas no es lo suficientemente fuerte y su metodología no alcanza a dar una explicación completa de los diferentes fenómenos físicos. Por esta razón, consideramos que sin la presencia de Epicuro el atomismo hubiera entrado en un cansancio conceptual que giraría en torno al modelo del átomo como una explicación unísona para cada fenómeno; de esta forma, el atomismo hubiera sido insuficiente para explicar cualquier comportamiento físico y daría razón a sus detractores, especialmente a Aristóteles. Los resultados obtenidos por Demócrito son invaluable pero insuficientes para permitir un proceso de investigación como el que tendría la ciencia en años posteriores; una evidencia de esto es la falta de convergencia que se ve en la obra de Demócrito, en dos áreas como la ética y la física.

Epicuro, a diferencia de su maestro, sí logra un dinamismo entre la ética y la física. Epicuro divide la filosofía en canónica, física y ética. Como lo dijimos anteriormente, en la filosofía epicúrea, la física y la ética por su convergencia se ven como una sola, esto solo es posible con la idea y el concepto de canon. La ética epicúrea es para muchos pensadores un aspecto aparte de sus estudios sobre la física de la naturaleza, consideramos esto como una equivocación, además de una interpretación equivocada de la filosofía epicúrea. Por el contrario, Epicuro llega a esta ética como producto de sus observaciones y deducciones desde la física. El atomismo plantea un materialismo que niega la existencia de los dioses como elementos creadores y manipuladores de los

destinos humanos y naturales, dicha negación elimina el miedo no solo a la muerte, sino a la vida después de la muerte y los posibles ajustes de cuentas desde el punto de vista moral que dicha dimensión metafísica pueda acarrear. Eliminando el miedo, el hombre, según Epicuro, puede dedicarse al desarrollo de las virtudes propias de un ser virtuoso como lo son la amistad, la justicia y la felicidad. Dentro de la praxis epicúrea este ejercicio no tardó en verse reflejado en la sencillez de su doctrina y en la organización que planteó en su escuela, llamada El Jardín. Allí tuvieron cabida varios estamentos de la sociedad griega, desde esclavos, heteras o damas de compañía, artesanos y, en general, todo aquel que viera en la filosofía sus actos de vida. Otro aspecto importante en la ética epicúrea se refiere al placer; para Epicuro el placer solo se obtiene con la ausencia del dolor; sin embargo, este concepto de la “hedo” fue tergiversado durante mucho tiempo y utilizado por sus enemigos, en especial por el cristianismo de la Edad Media, que ejerció sobre él un manto de oscurantismo para impedir que las ideas atomistas contrarias a las platónicas y aristotélicas se propagaran dentro de una dialéctica de conocimiento; anécdotas fuera de contexto como aquellas que decían que en El Jardín se practicaban orgías infinitas, trataban de validar estas afirmaciones. Contrario a esto, el placer epicúreo planteaba una vida de austeridad, dedicada al conocimiento; no en vano en una de sus cartas plantea la necesidad de tan solo “un pedazo de pan y un pedazo de queso” para darse un banquete al lado de sus amigos, de igual forma en sus máximas capitales nos sugiere un estilo de vida:

Todos los deseos que, aunque no sean satisfechos, no terminan después en dolor, no son necesarios sino que llevan en sí, si se trata de un objetivo difícil de procurar o si estos deseos aparentan ser generados de daño, un estímulo fácil de anular. (Epicuro, 2018, p.96)

A diferencia de su maestro Demócrito, Epicuro emplea la parte canónica como elemento de enlace entre la física y la ética, y a su vez define el canon como el método sistémico que nos permite investigar el mundo material. Diógenes Laercio nos ilustra acerca de esto: “La divide en efecto en tres secciones: Canónica, Física y Ética. La Canónica forma la introducción al sistema doctrinal, y está contenida en un único libro, el titulado Canon” (Diógenes Laercio, 2019, X 30). El canon epicúreo se basa esencialmente en las sensaciones y en los elementos que permiten dichas sensaciones como lo son los sentidos; esto puede que suene un poco relacionado con el empirismo moderno, pero debemos guardar cautela y aunque coinciden en algunas cosas, sus posteriores razonamientos nos llevan a conceptos diferentes. El atomismo prescinde de la lógica como el elemento

inicial para desarrollar un estudio de los diferentes fenómenos, por el contrario, permite que sean las sensaciones mediante un análisis estructural del pensamiento las que nos permitan entender el mundo. En sus *Máximas capitales*, Epicuro lo evidencia así:

Si descartas a la ligera cualquier sensación y no distingues entre una opinión que está pendiente de confirmación y la que está ya confirmada por el criterio de la sensación, los sentimientos y cualquier enfoque esclarecedor de la inteligencia, echarás a perder por tu estúpida opinión también las restantes sensaciones, con lo que descartarás la totalidad de los criterios. (Epicuro, 2018, p.95)

Al mermar importancia a la lógica, el epicureísmo recurre a la canónica como el elemento que permite evaluar la falsedad o veracidad de cada uno de sus postulados. La importancia del canon está en que surge como el método que permite al pensamiento epicúreo, desarrollarse como un modelo sistémico; podemos mirarlo en cada uno de sus módulos.

El primer módulo que plantea es el de las sensaciones; recordemos que para la filosofía epicúrea los sentidos son la esencia del modelo de aprendizaje, en este punto existe una variación frente al modelo planteado por su maestro Demócrito. Para Demócrito, la lógica era esencial y veía los sentidos y las sensaciones como una factible fuente de error frente a un proceso deductivo. En (68 B 7 DK), Demócrito nos plantea la variabilidad y la relatividad en el proceso cognitivo, de acuerdo a la opinión de cada hombre: “En realidad nada sabemos sobre cosa alguna, sino que en todos los hombres su opinión es una reforma” (Poratti, 1997, p. 336).

El segundo módulo se refiere a las afecciones; en este el concepto de dolor y placer juegan un papel preponderante y, como lo mencionamos, es uno de los momentos convergentes entre la física y la ética. El dolor como rechazo o el placer como asimilación son una respuesta inmediata, a la cual el interlocutor pensante debe dar completa validez para determinar si la sensación es válida o no, “la existencia de percepciones efectivas garantiza la verdad de las sensaciones; pues tan efectivamente existe el hecho de que nosotros vemos y oímos como el hecho de que sentimos dolores.” (Diógenes Laercio, Siglo III/2019, X33). En estos casos, el placer y el dolor deben ser mirados no como una reacción netamente patológica, sino por el contrario algo más sensitivo.

En la secuencia modular y como tercer elemento tenemos las preconcepciones; para este caso, aunque se recurre a la memoria, no se debe tomar de una forma literal; las preconcepciones se refieren a una acumulación de información que va a ser utilizada casi como una base de datos acumulativa y que nos permite tener una apreciación o un concepto de algo, producto de la experiencia sensitiva, nada que ver con teorías de innatismo o algo parecido. En la percepción, o como la llamaría Epicuro “prolepsis”, es importante detenernos un momento. La lucidez que debemos plantear se refiere al manejo del lenguaje; resulta que dentro de este módulo la verificación de falsedad o veracidad de cualquier postulado radica en los juicios que se elaboran, a su vez estos juicios dependen de la forma correcta en la que se elaboren los predicados y los postulados a verificar. En la carta a Heródoto, Epicuro plantea lo siguiente:

En primer lugar, conviene ser conscientes, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan o se discuten podamos emitir juicio refiriéndonos a sus designaciones y, al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito o nos quedemos con palabras vacías. (Epicuro, 2018, p. 50)

Emplear una palabra inadecuada para una imagen o para una sensación cualquiera es uno de los elementos de error más comunes para la teoría epicúrea. La prolepsis es la formación de un concepto a través de la repetición a base de la experiencia, lo anterior se asocia a una palabra o vocablo que lo define y lo describe; la ambigüedad o la utilización errónea de una palabra puede llevar tanto a la elaboración de un mal enunciado, como a la mala elaboración de un juicio de verdad. “Es preciso pues que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que no requiere explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión” (Diógenes Laercio, Siglo III/2019, X38).



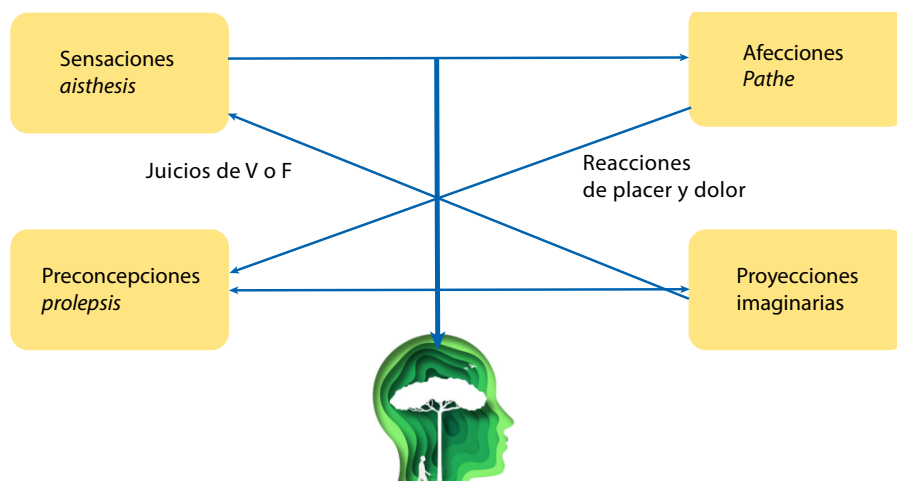
Los sentidos son la esencia del modelo de aprendizaje.

El último y cuarto módulo que nos presenta el atomismo epicúreo es un poco complejo y difícil de entender. De inicio nos encontramos con diferentes traducciones e interpretaciones por los grandes estudiosos de Epicuro, el término como tal es complejo *phantastikai epibolai tes dianoias*, para el caso nuestro nos acogemos a la recomendación que nos hace García Gual: “Se ha empleado el término ‘aplicación’ o ‘atención’ para verter el griego *Epibole*, pero me parece que es más adecuado el término de proyección” (García, 2018, p. 102). Teniendo en cuenta lo anterior el módulo de proyección dentro del proceso de conocimiento se presenta como una puerta a la interpretación y la verificación de cada uno de los procesos previos; como tal lo podemos concebir en una mezcla de imaginación y raciocinio, mezcla siempre dada a la verificación y la aceptación de otras teorías que puedan, no solo contradecirla, sino complementarla, en su *Carta a Pítocles*, Epicuro lo declara así: “Pues no se debe abandonar tal método de investigación en la explicación de cualquier cuerpo celeste. Puesto que, si uno choca con la propia evidencia, no hay forma de que llegue alguna vez a poder compartir la genuina imperturbabilidad” (Epicuro, 2018, p. 77). Más adelante nos refrenda la flexibilidad de su teoría cognitiva de la siguiente forma: “Las personas que se aferran a una sola explicación chocan con los hechos de experiencias diarias y se desentienden de examinar si esa interpretación es posible al hombre” (Epicuro, 2018, p.78).

Estas proyecciones no solo se dan como resultado, sino que constantemente están alimentando cada una de las comprobaciones o sensaciones que el pensador atomista analiza en su proceso de investigación. Las proyecciones dejan una especie de libertad que permite al pensador atomista trasladarse entre mundos y entre dimensiones que, aunque no estén directamente relacionadas, conservan una similitud dentro de lo conceptual; esto permite que el modelo de analogía, ya descrito y aplicado por Demócrito, entregue mejores resultados como producto de un proceso de conocimiento y verificación. Diógenes Laercio lo concluye de la siguiente forma: “Y desde luego todas las nociones tienen su origen en las sensaciones y se forman por coincidencia y analogía y semejanza y composición, colaborando en algo también el razonamiento.” (Diógenes Laercio. Siglo III/2019, X32). Más tarde, en Roma, el mismo Lucrecio tomaría todas estas enseñanzas para difundirlas, contradecirlas con los estoicos y dejarlas plasmadas en ese hermoso poema llamado *De la naturaleza de las cosas*.

En la ilustración 2 podemos apreciar de una forma explícita los cuatro módulos del canon epicúreo y las relaciones entre ellos.

Ilustración 2. Canon epicúreo



1.2.1 Canon epicúreo

De la brillantez de este pensamiento canónico se llega a la idea de analogía; para el mundo antiguo, y en especial para los griegos, la no existencia de herramientas o elementos que pudieran corroborar una teoría exige la utilización de una única forma de llegar a postulados válidos, es por esto que la analogía en la forma de pensar de Epicuro se convierte en canto a la verdad. La palabra **αναλογία** (analogía) traduce “proporción, semejanza, concordancia”, debe su validez y su acercamiento a la verdad, producto de su terminación etimológica **λογος** (razón), lo que nos indica que esta proporción o semejanza debe darse como producto de una reflexión y no como resultado de un simple capricho o inmediatez. La analogía epicúrea sirve de herramienta para planear un principio básico epicúreo: “Lo no evidente se explica por lo evidente” (Vara, 2018, p. 26), la explicación de lo que conocemos como analogía podría explicarse de una forma sencilla para nosotros, pero dentro del contexto histórico no tanto para el mundo griego. Si queremos explicar lo que nuestros sentidos no perciben, debemos explicarlo desde lo que sí es posible percibir, de esta forma la observación que hace Epicuro de los movimientos celestes, algo que ya los griegos dominaban, le permite explicar la forma como el mundo material no perceptible se comporta, llegando a ámbitos que abarcan no solo lo físico, sino también lo ético y lo político.

De esta forma, Epicuro traslada los sucesos que ocurren en el universo hacia los fenómenos alternos o paralelos que tienen lugar en las partículas mínimas; lo más importante que Epicuro descubre en los movimientos celestes es la noción de vacío, todo esto por simple analogía, en la carta a Pítocles lo expone:

La agregación y disgregación de aquellos núcleos ónticos, posible gracias al vacío envolvente que permite su desplazamiento sin otro obstáculo que el que ellos mismos puedan oponer en caso de encuentro, es lo que origina, a la vez, el cambio, la multiplicidad y la diversidad de los objetos naturales. (Diógenes Laercio, Siglo III/2019. X-84)

Existen dos diferencias sustanciales entre la concepción de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro y son las siguientes: para Demócrito solo existen dos tipos de movimiento: el movimiento lineal, es decir de arriba hacia abajo y viceversa, concepto heredado de Heráclito como ya lo planteamos anteriormente, y el segundo movimiento es el de choque o repulsión entre los átomos; para Epicuro existe un movimiento adicional y es el movimiento que abandona la línea recta y genera dispersión, en (68 A 50 DK), Diógenes de Enoanda afirma lo siguiente: "... los átomos poseen un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro trajo a luz y que se da como caída oblicua, tal como él lo demuestra, apoyados en los fenómenos" (Poratti, 1997, p. 235). Este movimiento es clave y es un punto de partida de donde Marx con la ayuda de Lucrecio inicia su teoría de la praxis, pero esto lo trataremos más adelante.

La segunda diferencia se refiere al hecho de que para Demócrito los átomos poseen magnitud y forma, mientras que para Epicuro los átomos además de las anteriores poseen peso, Aecio en (68 A 47 DK) afirma lo siguiente: "Decía Demócrito que son dos las características distintivas de los átomos: magnitud y figura; Epicuro en cambio, añade a estas una tercera: el peso" (Poratti, 1997, p. 233); puntualmente Epicuro lo menciona en su carta a Heródoto:

Además hay que pensar que los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de figura, peso y tamaño y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada. (Diógenes Laercio, Siglo III/2019, X-54)

En la elaboración de los conceptos planteados por los antiguos atomistas, estos prescinden en muchos casos de los sentidos, si bien la observación es necesaria como elemento inicial para el estudio del cosmos, al llevar esta percepción hacia ese mundo intangible casi molecular, su entendimiento no percibe ningún elemento aparte de la razón, con la cual fabrican una serie de ideas que de forma correlacional generan leyes directamente interpretativas de la racionalidad, este es quizás el punto por lo

que las teorías atomistas fueron relegadas durante la época cristiana y donde fueron no solo tergiversadas sino infundidas con el adicional estigma del miedo como elemento disociador. La obra de Epicuro se enfoca en el desarrollo y la aplicación de un método sistémico que permite llevar un proceso de conocimiento donde los sentidos son importantes y base de la información, pero a esto la escuela epicúrea le adiciona los elementos necesarios (canónica) que permiten analizar y proyectar ideas y conocimientos. En el movimiento y en el estudio de los cuerpos celestes, Epicuro desarrolla la mayoría de sus objetivos de estudio, desde allí y de forma secuencial, fiel a su modelo de canon, plantea varias de sus teorías acerca del vacío y de la naturaleza de las cosas; mediante el canon se puede entender la manera como Epicuro analiza y racionaliza de forma ontológica los cuerpos, para esto se vale de una artimaña perceptiva que le permite relacionar al todo como uno solo:

Pero igualmente si tomamos “empirismo” en el moderno sentido de fidelidad a los puros datos de la observación. Nada hay, en efecto, que de la observación de los fenómenos naturales sin el auxilio de instrumentos ni experimentos (única forma de observación posible para los antiguos griegos) permita obtener la constancia de que la estructura de entes aparentemente homogéneos, simples y continuos sea en realidad heterogénea, compuesta y discontinua. (Candel, 1999, p. 8).

Como lo hemos planteado anteriormente, el gran aporte de Epicuro al pensamiento atomista es realmente el concepto de movimiento oblicuo. Lamentablemente, en las obras que recibimos del pensador de Samos no existe alusión acerca de dicho concepto; la explicación y posible aplicación del movimiento oblicuo, se presume se encuentran en las obras acerca de la física, tales como *Acerca de la naturaleza*, es por esto que las ideas epicúreas acerca del movimiento oblicuo solo se conocen por referencia, en especial por Lucrecio. Si bien este trabajo se enfoca en las ideas de Demócrito y Epicuro, consideramos que es importante detenernos un poco en los planteamientos de Lucrecio para entender el concepto del movimiento oblicuo o como más tarde lo llamaría el mismo Lucrecio: *clinamen*.

Tito Lucrecio Caro fue un filósofo y poeta romano, quien vivió en los años 99 a.n.e. - 55 a.n.e. y quien fue discípulo de Epicuro y aun sin conocerlo defendió su legado y se batió de forma fiera con los entornos intelectuales romanos. Lucrecio fue de poca aceptación en los círculos políticos e intelectuales de la antigua Roma, escribió un hermoso e inmenso poema en el cual plasma de una forma combinada entre la fantasía poética y

la elocuencia científica el pensamiento epicúreo. De esta forma, el poema de Lucrecio se convierte en fuente obligada de consulta para entender lo que Epicuro ha querido decir con el movimiento oblicuo o *clinamen*.

El *clinamen* es la única forma que encuentra Epicuro para responder a las críticas acerca de la conformación de los cuerpos desde el punto de vista atomista. Si bien Demócrito definió los movimientos de caída y de choque, estos no eran suficientes para entender una formación de un cuerpo basado en átomos. La forma en que Demócrito lo describe no permite una verdadera colisión o por lo menos una reacción cualitativa de generación de los cuerpos, esto lo entendemos teniendo en cuenta que el movimiento se da de una forma muy limitada para que la frecuencia genere las colisiones suficientes para la conformación de los cuerpos. El movimiento de *clinamen* otorga un movimiento de libertad y de esta forma los átomos en su libre albedrío chocarán más fácil y frecuente, Diógenes de Enoanda lo plantea de la siguiente forma en (68 A 50 DK):

A quien siguiese la doctrina de Demócrito, que afirma que los átomos no poseen ningún movimiento libre —debido a su choque recíproco— y que todos ellos, por otra parte, se muestran necesariamente obligados a moverse hacia abajo, podremos decirle lo siguiente: ¿Cómo no sabes quien quiera que seas, que los átomos poseen también un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro trajo a luz y que se da como una caída oblicua, tal como él lo demuestra apoyándose en los fenómenos? (Poratti, 1997, p. 235).

El concepto de libertad asociado al movimiento de *clinamen* es entendido por Epicuro no solo desde un punto de vista físico, sino desde lo ético. Este incluso puede ser uno de los ejemplos en los cuales vemos la relación entre la ética y la física del pensador griego. La libertad con la que se da el movimiento oblicuo no solo permite la conformación de los cuerpos, sino también desde una analogía política la conformación de comunidad; esto asociado al individuo asigna una espontaneidad y diferencia frente a un determinismo biológico o religioso. A través de la inmensidad del poema de Lucrecio podemos evidenciar lo que Epicuro desarrollaba en la idea de movimiento:



A este propósito, no es maravilla que, aunque los átomos todos estén en movimiento, sin embargo, el universo parezca encontrarse en profunda quietud, a excepción de los cuerpos que se mueven por sí mismos... Con frecuencia un rebaño de lanosas ovejas, rozando los pingües pastos de un cerro, andan despaciosas según se llamen y conviden las hierbas perladas de rocío reciente, mientras ahítos corderos juegan y blandamente retozan; todo lo cual desde lejos nosotros lo vemos confuso, y como una mancha blanca inmóvil en la verde ladera. Así mismo, cuando poderosas legiones se despliegan corriendo por el llano trabando simulacros de guerra, el fulgor llega al cielo y todo alrededor resplandece de bronce la tierra, retumba el suelo bajo el recio paso de los hombres, y los montes, heridos por el clamor, rechazan los gritos hasta los astros del mundo; en torno vuelan jinetes y atraviesan de súbito el campo, haciendo retemblar con su ímpetu vigoroso; y, sin embargo, hay en lo alto de los montes un punto desde donde todo se ve en reposo, y como un inmóvil fulgor en el llano. (Lucrecio, 2012, p. 181)

Lucrecio y su poema se convierten en unos grandes catalizadores del pensamiento epicúreo, este se transforma en la fuente más importante, —debido a la falencia de textos directos— para entender el aporte más importante de Epicuro al pensamiento atomista. El *clinamen* y sus repercusiones en la conformación de los cuerpos nos muestran una teoría aplicable a cualquier estamento físico, político y social y se convertiría más tarde en un insumo esencial para que Carlos Marx iniciara la teoría de un materialismo histórico.

El quehacer científico al que estaba expuesto Epicuro en su momento nos permite encontrar la razón o justificación por las cuales llega a estas impresionantes conclusiones, es por esto por lo que la interpretación de este mundo contemplativo nos lleva mediante la herramienta de la analogía a entender su posición frente a la materia. La observación de los astros y su comportamiento lleva a Epicuro de la misma forma que llevó a Marx a lograr revelaciones e interpretaciones de la naturaleza y la sociedad de una manera sorprendente. Tomar un plano observacional celeste y transportarlo hacia una nueva dimensión que en muchos aspectos es creación propia, nos lleva a concluir la existencia de una interpretación de tipo biespacial. Candel en su ensayo lo plantea:



La complejidad esencial de lo real. En el sentido, pues, de esa negación negaban corporeidad a lo real. Pero su negación se sustentaba en la afirmación implícita de una corporeidad depurada, reducida a magnitud. Por lo que a los atomistas respecta, creyeron con ella poder refundar, a la vez que racionalizar, el cosmos. (Candel, 1999 p. 13)

La teoría atomista nos sirve de trampolín para lanzarnos a lo que trataremos en el capítulo siguiente, donde haremos una convergencia entre las teorías atomistas y sus insumos para el desarrollo de una teoría crítica que permite entender el mundo y generar conocimiento.

2. Influencia de los antiguos atomistas en las ideas del materialismo histórico

Realmente para Marx, el idealismo no permite tener una idea clara de la realidad del ser humano y su entorno. Por esta razón, inicia una búsqueda con un pensamiento diferente a lo que hasta el momento estaba enmarcado el pensamiento moderno. De esta forma, y bajo una mirada histórica, Marx observa en los antiguos atomistas una posible solución a los intereses materialistas que lo inquietaban. La relación Marx y antiguos atomistas se evidencia en el desarrollo de su tesis doctoral, en la cual presenta un análisis a la física, tanto de Epicuro como de Demócrito. En este análisis podemos observar que Marx, mediante la crítica, empieza a descubrir ciertos elementos afines que pueden servirle para iniciar a demostrar su crítica al capitalismo y la construcción de un materialismo acorde con su época.

Como lo planteamos en párrafos anteriores, las ideas atomistas fueron llevadas al cuarto del olvido durante casi dos mil años. El último esbozo del atomismo y más precisamente de las ideas epicúreas, lo obtenemos vía Tito Lucrecio. Si bien para este trabajo la obra de Lucrecio no es tomada como una fuente primaria, esta es trascendental tanto para la validez del atomismo como para su difusión, teniendo en cuenta que el poema "*La naturaleza de las cosas*" es casi la única evidencia de la obra epicúrea. Es tanta la importancia de la obra de Lucrecio que, en su tesis doctoral, Marx hace alusión constante y cita en innumerables ocasiones al poeta romano.

En Marx encontramos a un pensador con varias aristas, pues en él se pueden evidenciar una gran serie de contradicciones y al mismo tiempo una evolución en su pensamiento. Como lo planteamos en el título de nuestro trabajo, el propósito principal es ubicarnos en el joven Marx, un joven que más que científico, como muchos lo han catalogado, fue

político. El por qué nuestro filósofo alemán se interesa por la filosofía clásica nos genera varias hipótesis, entre ellas la insatisfacción que obtiene después de beber en las fuentes hegelianas. Quizás el idealismo no permitía en la atmósfera del pensamiento alemán tener una interpretación satisfactoria de la realidad filosófica. El rompimiento con las huestes hegelianas se evidencia en innumerables cartas y se ve plasmado directamente en el libro que escribió con Engels, titulado *La ideología alemana*.

El Marx doctorando, lo podemos ver como un joven incrédulo, deseoso de hacer una interpretación filosófica del mundo desde una visión por fuera de las ideas ya establecidas y dominadas por un idealismo pragmático sugerente de un concepto poco real y acorde con la dinámica de las ciencias positivistas.

El propósito de Marx en su tesis va más allá de cumplir con un requisito propio de los quehaceres académicos. En ella se observa la finalidad de interpretar y criticar los conceptos filosóficos cercados por la influencia religiosa, la cual sesgaba la forma como el ser humano interpreta y construye su universo. El hecho de poner el espejo retrovisor y mirar en los atomistas clásicos no es mera casualidad. Podemos interpretar en Marx el mecanismo de analogía para encontrar en Demócrito y Epicuro un sustento epistémico que le permitiera generar un campo de conocimiento paralelo y que pudiera controvertir con las ideas religiosas del momento. Aparte de que las ideas de Demócrito y Epicuro sustentan una realidad material contraria al idealismo, Marx encuentra en la figura de Epicuro un baluarte análogo a lo que él mismo sufre en sus luchas ideológicas con el espiritualismo hegeliano. Marx quiere unos conceptos más científicos, conceptos estos que rompan con la idea individualista que sustenta las ideas de superación burguesa. En la presentación del prólogo de la tesis doctoral de Marx, el filósofo Miguel Candel nos reafirma lo anteriormente planteado:

Para los jóvenes hegelianos, y especialmente para el Marx de ideas políticas radical-burguesas, antimonárquicas, antirreligiosas, los sistemas filosóficos postaristotélicos, con su exaltación a la autonomía del individuo, hecha de autoconciencia y libertad, merecían una mayor atención que la dispensada por Hegel. (Marx, 2012. p. 21)

La importancia de la obra de Marx y su carácter científico radica en la posibilidad que el pensador alemán plantea ante un mundo idealista un poco desgastado y sin argumentos para interpretar el mundo moderno. Toda la obra doctoral es plasmada en una comparación crítica entre las tesis de Demócrito y Epicuro. Paradójicamente, Marx

emplea la figura dialéctica para entrar a estudiar las diferencias de conceptos frente a la física entre los dos principales exponentes del atomismo. El modelo dialéctico le permite al joven Marx llegar a sus propias conclusiones apartado de lo que pudiera ser un ánimo de reconocimiento, olvidando así la idea revolucionaria de sus tesis. En el siguiente párrafo podemos evidenciar una idea de lo que Marx observa en las escuelas posaristotélicas y especialmente en la epicúrea:

Tengo la impresión de que, si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y en especial el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica, lo son por la forma subjetiva, por el carácter de la filosofía griega. (Marx, 2012. p. 51)

La obra tuvo reticencia en los ámbitos académicos, por esta razón no fue presentada en la universidad de Berlín, sino que fue llevada por su autor y por su asesor y amigo Bauer hacia la universidad de Jena. Este hecho, aunque anecdótico, posee también un significado importante frente a los detractores del pensador alemán, quienes en su momento restaban importancia a las ideas atomistas.

La tesis doctoral de Marx fue presentada en 1841 y con ella obtuvo su grado en la universidad de Jena, sin embargo, solo fue editada y conocida por la opinión pública en 1902. La edición en español fue entregada en 1974 por la editorial Dietz, bajo el auspicio del PSUA. La edición en la que basaremos nuestro trabajo es la del estudioso y especialista en filosofía epicureista Miguel Candel, la cual tiene el aditamento de otros escritos con los que no cuenta la edición inicial. Estos escritos los consideramos de suma importancia y se titulan *Cuadernos de filosofía epicúrea, estoica y escéptica* y complementan la estructura de la tesis, así como una presentación virtuosa de Candel frente al Marx de la época.

El momento histórico en el que se desarrolla el trabajo del joven Marx no pudo ser más determinante en la historia del pensamiento filosófico; parafraseando a Demócrito, quien nos dice que nada se produce por azar y que todo llega por necesidad, las ideas materialistas de Marx nacen en el momento justo o quizás sea él mismo quien haga parte del cambio como consecuencia de este. Hemos sido repetitivos en afirmar las causas y consecuencias de que las ideas atomistas hayan estado ocultas durante tanto tiempo. La directa contradicción y la tajante diferencia que se dan en la concepción del universo, frente a las ideas eleatas y platónicas convirtieron al atomismo clásico en un verdugo que devela las falencias y la posición de un modelo netamente animista

en el que se enfoca la religión. El siglo en el que se desarrolla el pensamiento del joven Marx aún no había superado o por lo menos entregado una alternativa a ese idealismo conservador o unánime frente a la idea tanto del universo como de los mecanismos que se utilizan para interpretarlo. Ya en diferentes posiciones y enfrentamientos con los movimientos hegelianos había manifestado su contrariedad, más tarde en un texto publicado en 1843 y titulado *Sobre la cuestión judía*, Marx plasmaba parte de su contrariedad con las ideas religiosas:

Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que diferentes fases de desarrollo del espíritu humano, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la historia, y el hombre la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, científico, en un plano humano. La ciencia será, entonces, su unidad. Y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma. (Marx, 1844, p. 2)

Sin embargo, para Marx, el problema o mejor la solución no es la abolición de la religión. Marx entiende como solución un nuevo orden político y social, en el cual la religión sin desaparecer pierda todo tipo de influencia alienante.

Marx observa en el idealismo hegeliano y en general en la dominación religiosa el concepto de alienación. Si bien utiliza la dialéctica hegeliana para ubicar la diferencia entre Demócrito y Epicuro, podemos afirmar que esta es una especie de disculpa para realmente definir un método de estudio que arroja como resultado una idea materialista que permita combatir la alienación. Es clara la inclinación filosófica que el pensador alemán siente por las teorías del filósofo de Samos, tanto así que llega a llamarlo el ilustrado de la filosofía griega. Dicha inclinación en ningún momento perturba el objetivo dialéctico de extraer de cada uno de los dos filósofos lo necesario para fortalecer sus ideas materialistas. Incluso, separa gran parte de su tesis para criticar a aquellos que tildan a Epicuro de plagiador, como en: “Es bien sabido que los autores más recientes en su totalidad hacen igualmente de Epicuro, en cuanto filósofo de la naturaleza, un mero plagio de Demócrito” (Marx, 2012, p. 58). Más adelante en su tesis es tajante en que si bien, las referencias que se tienen plantean una similitud casi calcada en las teorías de Demócrito y Epicuro, en realidad existen grandes diferencias, al respecto nos dice: “se encuentran diametralmente opuestos en todo en cuanto concierne a la verdad, la certeza, el uso de la ciencia, relación entre pensamiento y realidad” (Marx, 2012. p. 59).

Cuando Marx nos dice: “Los entendidos en la materia saben que, para el tema de este estudio, no existe absolutamente ningún trabajo previo utilizable” (Marx, 2012, p. 49), no está cayendo en ningún desatino; hasta el momento, y en esto somos reiterativos, los atomistas clásicos habían estado guardados en el álbum del olvido. El pequeño acercamiento que tuvo Gadenci por Epicuro, no pasó de ser una simple catolicización de las ideas del filósofo de Samos, y no alcanzó a servir para que una filosofía real del atomismo viera la luz al finalizar la Edad Media.

El tema de la diferencia entre Demócrito y Epicuro ya lo habíamos tratado en el capítulo anterior; sin embargo, no sobra decir que a diferencia de lo que los intérpretes posaristotélicos plantean, estos dos pensadores griegos difieren en su esencia. La idea de que Epicuro toma prestada la física de Demócrito es falsa y Marx lo demuestra apoyado especialmente en Lucrecio; esta idea Marx la concluye con la siguiente sentencia: “Digo que están diametralmente opuestos y voy a tratar de probarlo” (Marx, 2012, p. 59). Pensamos que logra su objetivo, pero más allá, sus intenciones son otras y el resultado ahora somos nosotros quienes vamos a tratar de comprobarlo.

Existen tres ideas que analizaremos en el desarrollo de este capítulo y que consideramos son las motivaciones iniciales por las cuales Marx regresa hacia los atomistas clásicos y en las cuales espera encontrar respuesta a una alternativa materialista. Nos referimos a: la autoconciencia, la singularidad abstracta y la libertad.

2.1. La autoconciencia

La relación que Marx suscribe con Demócrito y especialmente con Epicuro es la base para entender el modelo de alienación y la forma en que el individuo puede liberarse de ella. La analogía que hace Marx entre el individuo y el átomo es comparable con la que entablaron los antiguos atomistas con la idea de átomo y vacío. En todo lo anterior no podemos desconocer la interpretación que hace Lucrecio, y en la cual Marx se apoya constantemente para esclarecer algunos puntos inconclusos de los atomistas clásicos.

En su relación con la escuela hegeliana, a Marx no le es posible encontrar una respuesta y, más aún, una alternativa al proceso de alienación que en la praxis lo observa de forma contundente en la religión. Si bien la modernidad y el proceso iniciado por el liberalismo hacia una abdicación de la iglesia y una cesión del poder hacia un contrato social, había cambiado el modelo filosófico, la respuesta hasta ese momento dada no era satisfactoria. El ala izquierda del modelo hegeliano trataba de suscribir nuevas ideas, pero estas no eran lo suficientemente radicales para ofrecer una alternativa verdadera y un rompimiento con las concepciones idealistas, apoyadas en el espíritu humanizado;

en una carta fechada incluso después de la muerte de Marx, Engels trata de explicar la influencia de la iglesia en el proceso alienante:

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imaginan, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes. Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma de pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva de *mediador* el pensamiento, tienen también en este su *fundamento* último. (Engels, 1893, p. 1)

De esta forma, el marxismo interpreta lo que se conoce como una falsa conciencia, que es diferente a la falta de conciencia, idea contraria al hegelianismo clásico. Este punto es importante porque es acá donde Marx inicia el proceso científico con la ayuda de los atomistas en el desarrollo de la definición de lo que es la autoconciencia.

Lo más interesante de este concepto marxista es que aun en nuestros días no ha sido realmente revelado y solucionado. Marx lo llamaría más adelante conciencia revolucionaria, y en ella se basarán los movimientos de liberación durante el siglo XX, luego del fracaso del modelo soviético y la posterior caída del muro de Berlín podemos hablar de una reinterpretación de la conciencia revolucionaria, pero aun bajo el dominio capitalista lo que Marx plantea en su tesis doctoral tiene plena vigencia.

Cuando hablamos de conciencia tenemos que relacionarla con reconocimiento, dicho reconocimiento a la vez se relaciona más con interpretación que con conocimiento. Marx hace una diferencia sustancial entre lo que se entiende por reconocimiento y lo que lleva la idea de creencia. Para el pensador alemán puede existir conciencia de una creencia, esto lo observa y lo interpreta netamente en el idealismo hegeliano, especialmente en lo relacionado con la religión.

En este espacio temporal es precisamente en el cual iniciamos una intercalación de ideas que fluyen mutuamente entre lo que Marx interpreta de los atomistas y analógicamente

lo que estos clásicos debatían en su mundo heleno. En el caso de Epicuro, Marx recalca la posición que este tiene frente al mito y lo religioso en la Grecia clásica, situación que le dio al mismo Epicuro diversos problemas con la sociedad ateniense. Marx, en el prólogo de su tesis, resalta esto de la siguiente forma: “No es impío quien niega los dioses de la mayoría, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de la mayoría” (Epicuro, 2018, p. 88). En esta frase, Epicuro nos ayuda a concluir lo que puede ser una falsa conciencia o mejor una conciencia de las creencias.

El concepto de línea recta no encaja en el modelo de pensamiento del joven Marx, la idea de una historia lineal donde el sujeto al igual que el átomo se desplaza en una línea recta y donde el espacio de dicho sujeto es llenado por él mismo, no permite cambio alguno; el condicionamiento del movimiento por parte del sujeto conlleva a una simple situación de alienación, el ser humano estaría imposibilitado para cambiar la historia y todo tendría un destino marcado, esta contradicción con el movimiento lineal, Marx la plantea en el siguiente texto: “Todo cuerpo, en tanto se le concibe en movimiento de caída, no es nada más que un punto que se mueve y, por supuesto, un punto sin consistencia” (Marx, 2012, p. 74). La falta de consistencia descrita por Marx la podemos interpretar como ese elemento que permite al átomo existir y al individuo ser pensante, dueño de su propio destino, en la línea recta el destino está marcado.

El encanto persuasivo que Marx encuentra en Epicuro es refrendado por las interpretaciones que de este hace Lucrecio. Como lo hemos dicho antes, una de las diferencias sustanciales entre Epicuro y su maestro radica en el movimiento de declinación, llamado *clinamen* por Lucrecio. Muchos han criticado esta idea de Epicuro, “Mas adelante Cicerón y, según Plutarco, varios autores antiguos censuran que la declinación del átomo se produce sin causa” (Marx, 2012, p. 77), pero Marx rescata esta idea mediante la interpretación de Lucrecio y de esta forma da desarrollo a una explicación coherente del abandono de la línea recta como movimiento que permite al individuo el libre albedrío.

La concepción de la historia desde el punto de vista idealista no permite ningún modelo de autoconciencia. El modelo, desde ese punto de vista, dista mucho de la posibilidad de que el ser humano puede ejercer influencia sobre su destino. La idea de aceptar las vicisitudes de la vida como algo que no puede cambiarse, producto de un movimiento lineal de la historia es en lo que se catapulta la burguesía capitalista y a la que Marx combate. Tener autoconciencia implica estar en un modelo de crítica constante, incluso llegar a la crítica de la crítica, algo que más adelante el mismo Marx desarrollará en sus escritos. Si bien Epicuro envía a los dioses a un mundo intermedio con la idea de no tener problemas políticos, Marx sí se embarca en problemas políticos al negar totalmente al animismo idealista. De esta forma se entiende que es la burguesía, sustentada en la religión quien dictamina un camino de la historia sin posibilidad de cambio


o alternativa, cuyo único mandato es aceptar el destino impuesto, así como el mismo Aristóteles entiende el movimiento del átomo solo en línea recta y niega el vacío, esto lo podemos evidenciar en (67 A 19 DK): “Si el universo no fuera continuo sino que, como afirman Leucipo y Demócrito, estuviera compuesto por elementos separados por el vacío, todos los elementos tendrían, necesariamente, un único movimiento” (Poratti, 1997, p. 222). Marx lucha contra esto desde lo científico, afirmando: “La repulsión es la primera forma de autoconciencia” (Marx, 2012, p. 81).

El modelo de autoconciencia permite al individuo interpretar el entorno y decidir de una manera crítica si continúa en línea recta o genera un movimiento en declinación como lo realiza el átomo en un afán de ser transformador en la naturaleza. Lucrecio, en su texto *La naturaleza de las cosas*, lo expone de manera magistral:

Pero lo que impide que la mente misma obedezca en todos sus actos a una necesidad interna, sea dominada por esta y tenga que soportar pasivamente, es la exigua declinación de los átomos, en un lugar impreciso y en un tiempo no determinado. (Lucrecio, 2012, p. 179)

Es importante que tengamos en cuenta estos dos últimos conceptos de Lucrecio, el lugar impreciso y el tiempo no determinado son esenciales para entender el tema de la singularidad abstracta que trataremos más adelante.

Por último, Marx no solo interpreta la idea de autoconciencia en Epicuro, sino que se adelanta al proceso y plantea lo que él concibe como autoconciencia revolucionaria.



“Pero si yo me relaciono conmigo mismo como con alguien que es inmediatamente otro, entonces mi relación es material”.

El concepto de revolucionario lo desarrolla Marx a partir de lo que él describe como la repulsión de los átomos y la forma en que la repulsión demuestra la existencia del otro: “Pero si yo me relaciono conmigo mismo como con alguien que es inmediatamente otro, entonces mi relación es material” (Marx, 2012, p. 81). El anterior concepto es clave en la evolución de Marx hacia una filosofía de lo social y para entender la contradicción de clases como elemento revolucionario, todo esto determinado por la autoconciencia revolucionaria.

2.2. Concepto de libertad en Marx

Al igual que la conciencia, la idea de libertad no es un invento de Marx pues estos, como muchos otros conceptos, ya venían con una estructura conceptual basada en el idealismo. La brillantez del filósofo alemán radica en dos puntos básicos: hacer una crítica directa como modelo de interpretación y plantear una alternativa, en este caso materialista, a lo que históricamente se conocía y que relativamente se consideraba casi como un dogma. Ambos conceptos, la conciencia y la libertad, son interpretados por Marx a partir de la idea materialista de los antiguos atomistas. Como lo planteamos en párrafos anteriores, Marx utiliza su tesis doctoral y la interpretación dialéctica de Demócrito y Epicuro para entender y desarrollar ideas que le permitieran entender el mundo desde un ámbito materialista y, de esta forma, romper con lo que él consideraba una estrechez mental del materialismo de los hegelianos de izquierda.

Hasta Marx, el mundo tenía una idea de libertad atada a los designios divinos, todo esto asociado a la libertad religiosa. Marx no entiende cómo puede existir libertad del ser humano bajo los designios de un dios castigador y el cual es producto de un estado irracional de la autoconciencia humana:

En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su inexistencia, refutaciones de todas las representaciones de un dios. Las pruebas efectivas deberían decir, a la inversa: “puesto que la naturaleza está mal establecida, existe Dios”, “puesto que hay un mundo irracional, existe Dios”. (Marx, 2012, p. 123).

De esto podemos deducir que la idea de libertad en el ser humano bajo el influjo idealista es una libertad irracional.

Marx entiende en el movimiento la realización del ser humano, tanto desde el punto de vista intelectual como físico. Desde una mente intelectualmente activa, creadora y especialmente crítica se genera una sublevación en lo colectivo, es decir, en lo social; es por esto por lo que su afinidad hacia los antiguos se ve reflejada en el estudio del movimiento atómico y todas las características de tipo cualitativo y cuantitativo que en este se pueden encontrar. El movimiento rectilíneo esbozado por Demócrito no convence a Marx, y lo considera inapropiado para explicar los elementos del ser humano y, en general, la naturaleza. “El principio de movimiento no debe entenderse mecánicamente sino como un impulso, vitalidad creadora, energía; la pasión humana para Marx ‘es la fuerza esencial del hombre buscando enérgicamente el objeto’.” (Fromm, 2011, p. 41). Al igual que pasa con la autoconciencia, la única forma que Marx encuentra para entender y explicar la libertad es con el movimiento oblicuo o *clinamen*. Como lo describimos en la sección anterior, el movimiento atómico del *clinamen* entrega al ser humano la autoconciencia; sin embargo, esta no pasa de ser un estado de ser en sí; es por esto por lo que, como lo plantea Sara Ahmed (2019), no toda autoconciencia tiene la cualidad de revolucionaria (p. 340).

Los tres elementos que venimos estudiando en esta sección están interrelacionados, es por esto por lo que constantemente haremos alusión a la autoconciencia y a la alienación para entender y explicar lo que Marx determina como libertad.

En la libertad concebida desde el marxismo existe una interacción con el otro, a diferencia de la autoconciencia, dentro de la cual se determina la crítica hacia el entorno; en la libertad se actúa con el entorno, es la posibilidad fáctica de revertir el sistema y de hacer praxis de la crítica. Bajo el modelo de isotropía, Marx detecta en la libertad atómica, la forma en que el individuo como átomo puede generar colisiones con otros individuos. En Marx el ser humano se define como un ser social por naturaleza, esta concepción lo lleva a entender que el ser humano necesita de su entorno y mucho más de la interacción con él, interacción comprendida por Marx como colisiones atómicas necesarias para generar cambios en la sociedad. Esta relación ser humano-entorno las describe más precisamente Erich Fromm de la siguiente forma: “Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza deben ser expresiones específicas, correspondientes al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual” (Fromm, 2011, p. 41).

Hasta este punto tenemos claro que es el movimiento el que engendra tanto la autoconciencia como la libertad, teniendo en cuenta que la autoconciencia la concibe el individuo como el estado de claridad mental frente a la interpretación de su condición en el mundo. Ya cuando hablamos de libertad, esta posee una condición de potencialidad, es decir, el ser humano puede generar un espacio en el cual le es posible desarrollar su autoconciencia. De esta forma, la libertad se convierte en el escenario propicio donde

el ser humano interactúa con el otro y con la naturaleza y donde es posible entender la posibilidad de quebrantar el modelo establecido.

Vía Lucrecio, Marx logra hilar las relaciones que se tejen entre libertad y autoconciencia. La noción que el romano transmite al joven Marx frente al concepto de vacío y movimiento la podemos entender en su libro segundo, donde nos dice:

En fin, si todos los movimientos y el nuevo nace siempre del anterior, según un orden cierto, si los átomos no hacen, declinando, un periodo de moción que rompe las leyes del hado, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito, ¿de dónde ha venido a la Tierra esta libertad de que gozan los seres vivientes? (Lucrecio, 2012, p. 177).

La respuesta al interrogante planteado por Lucrecio lo encuentra Marx en la voluntad y el libre albedrío que determine el ser autoconsciente, y particularmente lo plantea así: “La necesidad, que ha sido presentada por algunos como la dominadora universal, no existe, sino que unas cosas son casuales y otras dependen de nuestro arbitrio” (Marx, 2012, p. 66).

De esta forma podemos determinar un elemento común en la manera como los antiguos atomistas y el joven Marx entienden la libertad: nos referimos exactamente a la forma en que plantean una barrera y se separan de la religión. En el caso de Epicuro, la separación que el pensador griego plantea frente a los dioses del Olimpo es llevarlos a un mundo intermedio entre la naturaleza y el más allá, negando la incidencia de estos dioses en las relaciones de los seres humanos. Ya en el caso de Marx, se da con el rompimiento con el idealismo y en especial con las ideas hegelianas; de igual forma, el filósofo alemán plantea una alternativa frente al idealismo y es por esto que constituye lo que de acá en adelante se conocerá como materialismo histórico.

2.3. Alienación

El triángulo dentro del cual describimos la influencia de los atomistas en el joven Marx, lo cerramos con la alienación. Marx entiende el concepto de alienación a partir de lo que Epicuro conoce como ausencia de sufrimiento y de dolor. En palabras de Sara Ahmed: “Tomar conciencia de la alienación implica reconocer no solo el sufrimiento sino también aquello que lo produce” (Ahmed, 2019, p. 344); es por esto que Marx ostenta

una avanzada sobre el pensador de Samos al tratar de entender qué es lo que produce la alienación del ser humano.

Para entender el concepto de alienación en Marx es importante conocer la relación que existe entre el individuo y el objeto: es el ser humano en su afán de transformar la naturaleza quien mediante el objeto interactúa con esa naturaleza y Marx lo entiende como trabajo.

A diferencia del idealismo platónico, la idea de felicidad en Epicuro se centra en dos cuestiones principales: la primera se refiere a la negación de una felicidad o placer más allá de la muerte y la segunda se refiere a la complacencia de este ser como ente individual y no a la complacencia de los dioses o bien supremo. Marx encuentra una relación directa entre lo que entiende Epicuro como sufrimiento y dolor y lo que el proletario padece al participar en una producción ajena a su objetivo.

De esta forma, la relación entre individuo y objeto se da bajo las dos premisas anteriormente mencionadas: el individuo participa en la producción de un objeto en la cual se le promete una felicidad en mundo futuro (base del capitalismo), y al mismo tiempo trabaja para complacer al dueño del capital que en este caso actúa como dios.

Es por esto por lo que el ser humano alienado no encuentra felicidad y, por el contrario, padece el dolor de la necesidad y la pobreza. Al no sentirse parte de ese objeto no entiende su relación con la naturaleza y el posible cambio que él mismo como ser humano puede ejercer en ella. La infelicidad y el padecimiento del dolor lo lleva a tener un sentimiento de consternación y a zambullirse en sí mismo.

Contrario a esto, Marx plantea la necesidad de un ser humano que se sienta parte de la naturaleza y que mediante el conocimiento de esta pueda transformarla, apropiándose de su propio destino; de la misma forma Epicuro lo plantea en su carta a Heródoto:

Y ciertamente es menester convencerse de que es función de la ciencia de la naturaleza dar cumplida cuenta de la causa que explica las cuestiones decisivas, y de que la felicidad se fundamenta en el conocimiento de la problemática concerniente a los cuerpos celestes... todo esto con vistas a alcanzar la precisión que lleva a la felicidad. (Epicuro, 2018, p. 78)

Al final de su tesis doctoral, Marx nos entrega un derroche de genialidad al mostrar de forma concluyente la diferencia práctica entre el atomismo de Demócrito y el de

Epicuro. Atrás quedaron las analogías frente al *clinamen* para dar paso a la concepción de la naturaleza. Marx nos dice: “Las ideas astronómicas de Demócrito puede que sean ingeniosas para el punto de vista de su época. El interés filosófico poco puede sacar de ellas” (Marx, 2012, p. 99); es por esto por lo que dedica parte de su tesis a la idea de los meteoros, término con el que los griegos definen los cuerpos celestes.

Marx observa en el conocimiento la única opción de contrarrestar la alienación, al mismo tiempo que el conocimiento fortalece la autoconciencia, cuando el filósofo alemán nos dice: “El sistema de los cuerpos celestes es la primera forma de existencia, ingenua y naturalista, de la razón real. Idéntica posición ocupa la autoconciencia griega en el dominio del espíritu.” (Marx, 2012, p. 100), podemos entender que el canon epicúreo es determinante en la toma de autoconciencia y conocimiento para el filósofo alemán.

Existe una relación directa entre lo que podemos entender de Marx como alienación y lo que entiende Epicuro por mito. Como lo explicamos en el capítulo anterior, el modelo de conocimiento epicúreo se basa en aceptar todas las posibilidades que no estén por fuera del uso de la razón, así estas contradigan nuestras teorías, “Pero si uno admite una explicación que está acorde con la realidad visible y rechaza otra igualmente acorde, es claro que huye de toda explicación racional de la naturaleza y que recurre al mito” (Epicuro, 2018, p. 74). Marx entiende que el ser humano que no comprende e interpreta su entorno es un ser producto del no conocimiento, esto no es culpa directa del individuo, sino una consecuencia del modelo opresor; esta idea la clarifica puntualmente Erich Fromm así: “Es precisamente la ceguera del pensamiento consciente del hombre lo que le impide tener conciencia de sus verdaderas necesidades humanas y de los ideales arraigados en ellas” (Fromm, 2011, p. 33).

Cuando Marx en su tesis doctoral nos dice:

En primer lugar, no hay que creer que, del conocimiento de los meteoros, bien sea en conjunto o bien en detalle, se pueda obtener otro resultado que la ataraxia y una firme confianza, así como de las demás ciencias naturales. No es ideología y vacías hipótesis lo que nuestra vida necesita, sino vivir sin perturbaciones (Marx, 2012, p. 102),

entendemos la directa relación que él ve en la idea de conocimiento del canon epicúreo. El objetivo no es encontrar en la alienación el concepto de verdad o falsedad, la

idea como lo plantea la psicóloga Sara Ahmed es lo que resulta falso de la conciencia cuando no se logre coincidir consigo misma (Ahmed, 2019).

El problema de la alienación, así como el del movimiento rectilíneo del átomo, radica en negar la posibilidad de observar la alternativa de otros mundos. El mito, al igual que la alienación, no permite al ser humano como átomo salirse de la historia lineal, una historia que está marcada por la continuidad y la repetición de una posición sobre otra.

Es el vacío, el *clinamen* y las colisiones lo que permite tomar autoconciencia, generar la voluntad en el ser humano y de esta forma tener la libertad de interpretar y promover nuevos mundos, nuevas realidades.

Todos los fenómenos con los que Marx inicia sus estudios los va a percibir en el vacío, dichos fenómenos se convierten en el símil de sociedad y, por lo tanto, el ser humano como el átomo que se desplaza en el vacío se convierte en ese elemento en el que se pueden nutrir de cualidades cognitivas y físicas aprensibles a través de la historia. Mediante esta relación entre vacío y átomo, Marx inicia un desarrollo sustancial de los elementos que van a componer cada una de sus bases políticas y económicas. El trabajo de Marx inicia dos puntos fundamentales: el primero se refiere a la explicación, entendimiento y crítica del modelo capitalista y el segundo se refiere a las alternativas que el ser humano puede desarrollar desde lo revolucionario para revertir el modelo económico dominante.

Marx entiende desde el átomo y su movimiento en el vacío, que en el capitalismo se pueden generar asociaciones de átomos desde lo cualitativo que pueden generar concepto de libertad, con base en la autoconciencia; pero también pueden generarse movimientos de enajenación que permitan individualizar al ser humano y aislarlo del modelo productivo, convirtiéndolo en un ser alienado que no se siente parte de la sociedad; de esta última parte se derivan conceptos como dinero, salario, plusvalía y propiedad privada.

3. Intercambio como punto de quiebre con la ideología alemana

El desarrollo del pensamiento materialista en el joven Marx no se dio como repulsa al idealismo. A continuación, desarrollaremos una teoría en la cual planteamos la construcción del materialismo histórico, no desde la negación del idealismo, sino, por el contrario, desde la afirmación y convergencia de las ideas materialistas atomistas y las ideas materialistas modernas; las cuales permiten al joven Marx desarrollar una crítica al capitalismo y, al mismo tiempo, proponer un modelo alternativo y contrario al mundo idealista. De esta forma, unimos dos mundos que cronológicamente habían

estado separados por toda la Edad Media, y en la cual el modelo idealista había copado todos los espacios de pensamiento.

Como lo podría plantear el mismo Marx, este rompimiento no se da de la noche a la mañana; su desarrollo es producto de un proceso secuencial e histórico que le permite entender la idea de un camino contrario y crítico a lo que hasta ahora se venía planteando por la modernidad.

En su tesis doctoral, y como lo planteamos en apartados anteriores, Marx se define como materialista; de esta misma forma el pensador alemán retoma a los antiguos atomistas para reafirmar la idea de un materialismo histórico; en los escritos siguientes a su tesis doctoral, se nota un Marx con una dura crítica a lo que en un principio se llama el idealismo hegeliano de izquierda. La forma progresiva como Marx se distancia del idealismo hegeliano se ve reflejada en sus escritos. En primera instancia, en su tesis doctoral base de nuestro capítulo anterior, Marx plantea una falta de estructuras cognitivas que impiden entender al ser humano no como un transformador de la historia sino como un elemento que camina junto a ella. La visión desde lo abstracto heredado del mundo judeocristiano y a su vez de las ideas aristotélicas y platónicas, no permite entender al pensador moderno, la idea de un ser humano revolucionario y a sus estamentos económicos y políticos como dominadores y alienantes. Existe una idea importante en las tesis de Feuerbach escrita por Marx en 1845 y solo publicada en 1888, dentro de las cuales considero, se nota un punto de inflexión o de quiebre entre Marx y la ideología alemana; este se refiere al colega alemán de la siguiente forma: “Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como una actividad sensorial humana” (Marx, 1966, p.405). Esta idea es imposible encontrarla en un mundo aristotélico y platónico. De esta forma, Marx emprende un camino de regreso en la historia de la filosofía en busca de esa brecha que se generó dentro de la historia de la filosofía, con el fin de encontrar en los antiguos atomistas y especialmente en Epicuro una relación directa entre lo sensorial, lo cognitivo y lo práctico. En la Epístola a Pítocles podemos encontrar un sustento a lo que Marx pudo determinar como mundo sensorial práctico: “Pero si uno admite una explicación que está acorde con la realidad visible y rechaza otra igualmente acorde, es claro que huye de toda explicación racional de la naturaleza y que recurre al mito” (Epicuro, 2018, p. 75). Luego, de regreso, Marx refuerza su idea de realidad con el pensamiento de Lucrecio: “¿A qué apelaremos, pues? ¿Qué criterio hay más firme que el de los propios sentidos para distinguir lo cierto de lo falso?” (Lucrecio, 2012, p. 125), al defender lo sensorial como elemento fundamental en el reconocimiento de la realidad.

Dentro del movimiento hegeliano, Marx no podía encontrar la forma crítica y práctica de interpretar el mundo desde un modelo materialista; quizás con quien mayor

afinidad pudo tener y en quien conservó algunos puntos en común fue con Feuerbach. En la crítica al materialismo de Feuerbach, Marx encuentra los principios para dar continuidad a una idea materialista de la historia; en el desarrollo de las tesis sobre Feuerbach durante 1845, Marx plasma lo que podríamos catalogar el punto de quiebre para el abandono de las toldas hegelianas. Esa crítica que hace Marx del pensamiento del pensador alemán, le sirve para afianzar sus tesis y vislumbrar un futuro donde las ideas materialistas pudieran tener un afianzamiento filosófico. Feuerbach es el más materialista de los pensadores hegelianos; sin embargo, no alcanza a ser lo suficientemente interpretativo desde lo sensorial. La posición religiosa del pensador alemán impide que plantee conceptos que para Marx son claros y que dan una idea cercana a una interpretación materialista de la historia; en sus tesis acerca de Feuerbach, Marx nos dice lo siguiente: “Feuerbach no ve, por tanto, que el sentimiento religioso es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad” (Marx, 1966, p. 406). En esta idea, Marx hace una crítica contundente hacia la idea hegeliana de un individualismo natural que opera como intercepto entre los individuos para congregarlos solo si sus fines son comunes o en beneficio propio; en esta crítica se pueden vislumbrar los primeros esbozos de lo que Marx determina como intercambio, tema que tocaremos más adelante. Pero donde realmente se observa un distanciamiento rotundo entre el pensamiento hegeliano es cuando recurre a los principios atomistas de interpretación del mundo. Marx, sin olvidar a Epicuro, quien en un principio entregó las herramientas e ingredientes para el desarrollo de la propuesta materialista, plantea lo siguiente: “A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la sociedad civil” (Marx, 1966, p. 406).

La anterior idea es clave al advertir dos puntos básicos de los antiguos atomistas: el primero se refiere al hecho de no tener en cuenta como herramienta básica para la interpretación del mundo a lo sensorial. Ya hemos recalcado en anteriores párrafos la importancia que tiene para los antiguos atomistas y en especial para Epicuro, la percepción sensorial y el uso de esta en el desarrollo cognitivo. Lo segundo se refiere al desconocimiento por parte de los pensadores idealistas alemanes del concepto de unión de individuos dentro de la sociedad; visto desde la óptica atomista, Marx concibe al ser humano como átomos y la unión cualitativa que se da entre estos, permite formar un modelo de sociedad diferente en cada estamento de la historia y en cada lugar geográfico. De igual forma, el intercambio racional entre estos átomos o individuos dentro de la sociedad genera una serie de movimientos y colisiones que hace que toda sociedad y todo individuo opere de una manera diferente, además plantea que dentro de estos elementos existe una idea de transformación y de cambio, contrario al pensamiento reservado y sumiso, como lo afirma el idealismo alemán.

A partir del desprendimiento de la ideología idealista alemana, Marx inicia un periodo de planteamientos e ideas orientadas tanto a interpretar el modelo capitalista mediante el modelo de la crítica, como a desarrollar ideas que permitieran cambiar dicho modelo. El concepto de movimiento y de vacío, propio de las ideas atomistas, recobra su importancia, y a partir de esto se inicia un desarrollo basado en lo que para Marx es una analogía o isotropía entre el mundo atomista y los inicios del capitalismo.

El eje fundamental en el que se desarrollan las teorías económicas de Marx gira alrededor del intercambio, y a partir de este, Marx llega a los conceptos de: propiedad privada, trabajo enajenado, valor de cambio, precio y dinero. Podemos observar claramente que el pensamiento de Marx presenta una constante evolución. Si bien, nuestro trabajo se enfoca en su época de juventud, todos estos conceptos serán el estandarte para el desarrollo de una crítica al capitalismo, reflejada en la obra de un Marx más maduro.

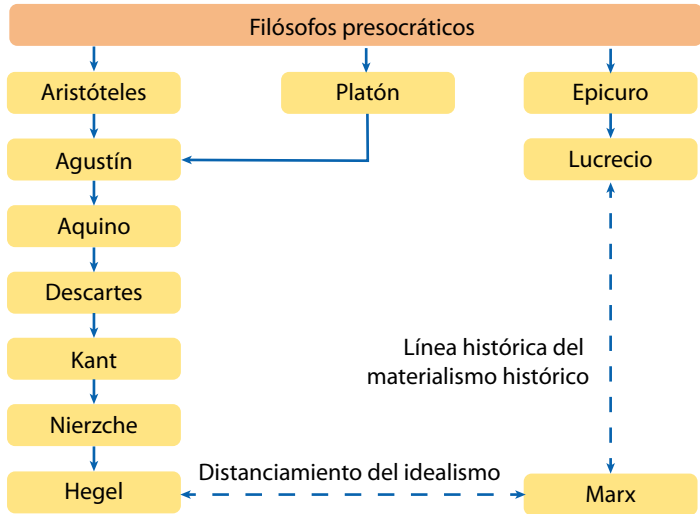
De la misma forma en que los conceptos de precio, dinero y demás son esenciales para la crítica a la economía política, el vacío y el movimiento son esenciales para el desarrollo de estos mismos. Marx observa al ser humano y su naturaleza humana como eje fundamental de la sociedad. Al mismo tiempo, el movimiento relacional entre los humanos y sus relaciones sociales son el eje fundamental en el desarrollo de la economía política, esto lo define Marx como intercambio.

En los manuscritos de economía política podemos encontrar todo el desarrollo de las teorías de dinero, salario, propiedad privada y otros; pero, a la par de este clásico, existe una serie de ensayos, muchos de ellos inconclusos, en los cuales Marx ejerce una dura crítica a la economía política del momento y las leyes que esta esgrimía para justificar las leyes económicas inamovibles del momento. Uno de estos ensayos y con el cual sustentamos varias de nuestras tesis en este capítulo es: “Comentarios sobre los elementos de economía política de James Mill”¹. En dicho texto, Marx plantea una crítica a la economía política y en especial a las leyes abstractas que para los economistas son leyes de *factum*.



1 Texto que fue escrito en 1845 y solo vio la luz pública en 1888, cuando Engels decidió su publicación.

Ilustración 3. Mapa pensamiento materialista



Nuestra tesis planteada desde un inicio radica en la necesidad de una concepción materialista tomada del atomismo, para el posible desarrollo de una teoría histórica y científica. El concepto de vacío y movimiento es la herencia directa de Demócrito y Epicuro en el joven Marx. El vacío como lo plantea Lucrecio —discípulo de Epicuro— no es la nada, más bien se refiere a lo que se conoce como espacio vacío: “Así pues, existe un espacio impalpable, inocupado, vacío” (Lucrecio, 2012, p. 101). Este espacio vacío es necesario para la generación de movimiento y a diferencia del concepto idealista, es necesario para el desarrollo histórico de la humanidad. Lucrecio se refiere de esta forma:

Que, si no existiera, de ningún modo podrían moverse las cosas; pues la función propia de la materia, esto es, chocar y ofrecer resistencia, actuaría en cada momento, en todo objeto; ninguno podría, por tanto, avanzar, pues ninguno empezaría a ceder frente al otro. (Lucrecio, 2012, p. 101)

De la misma forma en que Epicuro desarrolla su canon, basado en conceptos isotrópicos y análogos al mundo imperceptible de los átomos, Marx lleva estas mismas ideas al concepto de ser humano e inicia un proceso de entendimiento de la naturaleza humana y de planteamientos críticos a lo que para el mundo idealista son condiciones invariables.

El ser humano es la piedra angular en la que se desenvuelve el desarrollo de las ideas de Marx; esto es una herencia de las ideas hegelianas. ¿Pero dónde podemos encontrar la verdadera diferencia entre el mundo conceptual que inicia Marx y el mundo idealista heredado por la modernidad? La respuesta la encontramos en la forma en que Marx observa o plantea la actitud del ser humano. En el materialismo de Feuerbach y en general de la herencia hegeliana, se le asigna al ser humano una actitud contemplativa. Esta visión contemplativa de la realidad evita una interpretación acorde con los acontecimientos históricos, y contrario a las ideas materialistas, genera pasividad y sumisión del sujeto. En lo contemplativo, la práctica y la crítica están ausentes de todo pensamiento filosófico, por esta razón, no es revolucionaria ni transformadora; en sus tesis sobre Feuerbach, Marx resume este planteamiento de la siguiente forma: “El defecto fundamental de todo materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad bajo la forma de objeto o de contemplación” (Marx, 1966, p. 404). En el modelo contemplativo, el ser humano tiene una relación con el objeto unidireccional, es decir, no existe intercambio. Bajo la crítica y la práctica, el ser humano interactúa con el objeto y lo transforma; en el pensamiento sucede exactamente lo mismo, de esta forma el ser humano se permite generar autoconciencia, elemento que es necesario para que no exista enajenación. El ser humano como átomo, o como mínimo elemento de la sociedad, constituye a esta última mediante su colisión; la formación cualitativa de una sociedad, y en este caso de una nueva sociedad, solo es posible mediante la acomodación cualitativa de sus elementos.

La generación de una nueva sociedad y de un nuevo sistema aparece mediante el movimiento en el vacío de cada uno de sus componentes, en este caso de cada uno de los individuos que así la conforman. Este intercambio no solo se da en el plano social, también se presenta en el pensamiento humano, bajo la figura de apreciación sensorial. El ser humano lleva a la práctica su pensamiento crítico, intercambia con otros seres humanos y genera un cambio revolucionario. En sus tesis sobre Feuerbach, Marx lo describe de la siguiente forma: “Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenidad de su pensamiento” (Marx, 1966, p. 404). Esta idea lapidaria confronta directamente al modelo hegeliano, que, aunque prescinde del modelo teísta, persiste en la idea continuadora y contemplativa de la realidad y su propia interpretación.

3.1. Concepto de intercambio como elemento de quiebre con el pensamiento hegeliano

La interpretación idealista del mundo nos lleva necesariamente a una negación de cambio en la naturaleza humana y su desarrollo dentro de la historia. En la aceptación

directa de estas ideas idealistas por parte de algunos pensadores y en especial por parte de los economistas, radica la crítica de Marx en el ensayo y crítica a Mill. Desde la idea de eternidad, sin principio ni fin, hasta la idea de que nada proviene de la nada, Marx plantea la necesidad de que, en el mundo materialista, el ser humano pueda cambiar su historia; esto mismo lo hace diferente a los demás animales no humanos. La crítica que desarrolla Marx sobre el modelo capitalista se basa en la idea de que nada en la historia de la humanidad está labrado en piedra, por el contrario, el ser humano desde la crítica y la autoconciencia puede cambiar el rumbo de la historia. Como lo describimos en el capítulo anterior, la idea de alienación impide el desarrollo de una verdadera conciencia y la implementación de una crítica directa que permita la emancipación del ser humano. Bajo el influjo idealista, Marx observa que la economía política y sus defensores generan una especie de conformismo frente a las consecuencias que el sistema económico ejerce sobre la sociedad y sobre el ser humano. En la crítica a Mill, Marx desarrolla la siguiente idea: “Sobre decir que la economía política solo puede comprender todo este desarrollo como un *factum*, como el resultado de una necesidad fortuita” (Marx, 2018, p. 43); de esto podemos descifrar la directa relación con una idea del movimiento no lineal, es decir, el manejo de un movimiento oblicuo o *clinamen* y su correspondiente desplazamiento en el vacío. La negación de un movimiento lineal de los átomos es clave para criticar las posturas que defienden una necesidad de la historia y, por el contrario, es decisiva la directa colisión de los átomos y de los seres humanos dentro de la sociedad.

Marx no concibe al ser humano como ser individual, es por esto por lo que la sociedad o comunidad es esencial en su desarrollo. El intercambio aparece como ese elemento que permite todo tipo de relación y que genera una cultura y un estilo de vida entre los seres humanos. En el mundo idealista, el ser humano se debe a la relación con una divinidad y la posibilidad de obtener beneficios para una vida posterior. En el atomismo y directamente en el materialismo histórico, no existe vida posterior, de igual forma no existe divinidad, es por esto que las relaciones solo se dan entre los seres humanos y la naturaleza, de esta forma se construye una sociedad. El ser humano necesita la naturaleza, de igual forma necesita al ser humano; suplir esta necesidad solo es posible con el mecanismo del intercambio. A partir del intercambio, Marx observa el inicio y el desarrollo de una serie de elementos que van a delimitar el modelo económico capitalista y su inminente alienación.

Como intercambio podemos entender toda relación humana que se genera entre los seres humanos, entre estos y la sociedad y entre todos los anteriores y la naturaleza. De esta constante colisión y choque emergen una serie de elementos que determinan las características del modelo económico. Entenderlo y hacer una crítica científica de estos procesos fue la gran obra de Marx. Toda actividad humana emerge producto del

intercambio, de igual forma todo modelo o concepto dentro del modelo económico nace producto del intercambio; podemos hacer un símil con relación a un proceso de acomodación cualitativa de átomos para conformar cuerpos y elementos. Todo ser humano es un elemento atómico de intercambio, Marx lo define así:

Pero la comunidad de hombre, o la manifestación de la naturaleza de los hombres, complementando mutuamente el resultado de lo que es la vida genérica, la vida verdaderamente humana, es una comunidad concebida por la economía política en forma de intercambio y comercio. (Marx, 2018, p. 37)

De esta forma podríamos afirmar que cada ser humano es un comerciante y cada actividad del ser humano se convierte en un movimiento generador de cambio en el espacio vacío conformado por la sociedad. A partir del principio atomista de que nada proviene de la nada, Marx interpreta varias relaciones de intercambio en la sociedad capitalista. En la crítica a Mill, Marx dice lo siguiente: “El intercambio solo puede poner en movimiento, solo puede confirmar el carácter de relación que cada uno de nosotros tiene con respecto a su propio producto, y por lo tanto, al producto del otro” (Marx, 2018, p. 51); esto nos lleva a concluir que la relación que se da entre los seres humanos está mediada por objetos y no solamente se da entre seres humanos, contrario a las ideas de los economistas. El objeto dentro de la relación de intercambio se vuelve importante, ya que es una construcción propia del ser humano y su interacción, y no un resultado producto del azar; esta conclusión es imposible obtenerla desde una visión idealista.

La construcción del objeto por parte del ser humano es en sí misma una relación de intercambio; de esta misma forma, el modelo y la sociedad como símiles atómicos del ser humano son capaces de construir objetos que permitan mediar entre los seres humanos y la misma naturaleza. Los objetos contruidos por la sociedad dentro del sistema capitalista están moldeados por átomos intangibles que le dan unas características propias y emblemáticas; dichas características tienen una intencionalidad implícita y su intangibilidad hace que los efectos recíprocos hacia los humanos y la sociedad sean negados por los economistas y los asuman como leyes producto del azar. Marx, a partir de los conceptos atomistas, discrepa de esto y de esta forma desarrolla teorías relacionadas con la enajenación y la alienación de los objetos, así como la relación de estos con el ser humano. De esta forma explicaremos las relaciones de enajenación en objetos como el dinero, la propiedad privada y el valor, desde una visión materialista y la influencia atomista en dichos conceptos.

Como lo dijimos anteriormente, el concepto a partir del cual Marx genera toda su crítica hacia el capitalismo y desarrolla los conceptos del materialismo histórico, gira alrededor del intercambio. Todas las ideas que a continuación presentamos se sustentan en la idea que Marx desarrolla a partir del intercambio y las relaciones de los seres humanos dentro de la sociedad.

3.2. Concepto de propiedad privada a partir del intercambio

La idea de propiedad privada es fundamental en el desarrollo económico y político de Marx, pues permite desarrollar lo que en esta parte se conoce como trabajo enajenado y, a su vez, sustenta tanto las condiciones sociales como individuales del ser humano. El ser humano se diferencia de los animales no humanos en la manera como transforma su entorno; si apelamos a la satisfacción de las necesidades básicas como alimentarse, defecar, reproducirse y otras, no encontramos diferencia; la diferencia se presenta en el momento histórico en el cual el ser humano fabrica sus herramientas y modifica su entorno. En este sentido cambian dos cosas: las relaciones con los demás y las relaciones con la naturaleza. Cuando el ser humano produce y acumula más de lo que necesita se genera una relación de intercambio con la naturaleza y con los demás, es decir con la sociedad. En su crítica a Mill, Marx nos muestra la forma en la que para el ser humano se generan una serie de emociones y afectos revolucionarios que cambian las relaciones con el otro:

Como hombre, tienes, por supuesto, una relación humana con mi producto: necesitas mi producto. Por lo tanto, existe para ti un objeto de tu deseo y voluntad. Pero tu necesidad, tu deseo, tu voluntad son impotentes en lo que respecta a mi producto. (Marx, 2018, p. 51)

La propiedad privada se convierte en el objeto que representa esa relación con el otro y, a su vez, desemboca en una serie de emociones, como la envidia, el deseo, la frustración, en las cuales se observa un movimiento o dinamismo que permite una construcción social y económica. Esta serie de intercambios de átomos, sumado a las colisiones presentadas entre individuos, construyen una sociedad y un ser humano con unas características definidas. La necesidad del producto del otro, el deseo de poseer lo que no produzco, abre el camino para lo que Marx define como enajenación. En uno de los trabajos más cortos, pero donde se puede apreciar la virtud de Marx para descifrar los enigmas del capitalismo, mediante la crítica, el pensador alemán nos muestra

lo siguiente: “El hombre produce solo para tener: esta es la presuposición básica de la propiedad privada” (Marx, 2018, p. 49).

Para que exista intercambio, yo debo producir más de lo que necesito. Hasta este momento, dentro de nuestra consideración no existiría ningún problema. Luego puede venir la etapa en la que el excedente de mi producción tenga una intencionalidad de trueque en la cual no existe un concepto de valor, más allá del que se genera para suplir una necesidad no satisfecha con mi producto. La situación se complica cuando aparece en el ser humano la necesidad de poseer, Marx lo plantea de la siguiente forma: “El hombre produce solo para poseer para sí mismo, el objeto que produce es objetivación de su necesidad inmediata y egoísta.” (Marx, 2018, p. 50). Dentro del capitalismo surge una nueva clase social, nos referimos al proletariado; esta clase social no posee ningún tipo de producto para intercambiar, es decir, su construcción social se ve negada al no tener un espacio vacío dónde moverse y hacia dónde generar cambio. Su fuerza de trabajo se convierte en la única forma de intercambio, ya que es lo único que posee, y es lo único que el otro necesita y desea, dentro de la relación de egoísmo descrita en el párrafo anterior. Este proletariado no fabrica nada para sí, porque no tiene las herramientas necesarias que el capitalismo exige para producir, atrás quedaron los artesanos y los modelos de oficios que, con una producción secuencial y limitada, permitían sobrevivir; el capitalismo exige más que eso, rentabilidad, producción en serie, alto rendimiento; la clase proletaria sucumbe ante esto, solo le queda, como lo dijimos anteriormente, su fuerza de trabajo. Algo que plantea muy claramente Marx es la relación que existe entre el ser humano y el objeto que produce, y lo que desemboca en lo que más adelante trataremos como “enajenación”; en este caso solo vamos a decir que el ser humano produce para sus necesidades, cuando esta necesidad está satisfecha, lo que se produce adicional contiene el aditivo de la enajenación. Entonces cuando no existe propiedad privada y al ser humano tan solo le queda su fuerza de trabajo, este produce o crea algo que no le compete o le interesa, el interés solo está en el sujeto dueño de la propiedad privada, es decir, del capital.

Si apelamos a una ecuación simple, en la cual Marx plantea que toda propiedad privada está enajenada:

A través de la alienación o enajenación recíproca de la propiedad privada, la propiedad privada cae en la categoría de propiedad privada alienada. Porque, en primer lugar, ha dejado de ser el producto del trabajo de su propietario, su personalidad exclusiva y distintiva. Porque se ha alienado, se ha alejado de su propietario

cuyo producto era y ha adquirido un significado personal para alguien cuyo producto no es. (Marx, 2018, p. 40).

Entonces para el proletariado su fuerza de trabajo se convierte en trabajo enajenado.

Toda esta relación la hacemos para entender la forma en que el intercambio, producto del movimiento de átomos en la economía política, nos lleva a las dependencias de poder a partir de lo que poseemos.

Esto significa, por tanto, que tu naturaleza humana, que en consecuencia está obligada a estar en relación íntima con mi producción humana, no es tu poder sobre esta producción, tu posición respecto de ella, ya que no es el carácter específico, ni el poder, de la naturaleza del hombre que reconoce en mi producción. Tu necesidad, tu deseo, etc. constituyen más bien el vínculo que te hace dependiente de mí, porque te ponen en una situación de dependencia frente a mi producto. Lejos de ser el medio que te daría poder sobre mi producción, son en cambio el medio para darme poder sobre ti. (Marx, 2018, p. 51)

3.3. Concepto de mercancía a partir del intercambio

La idea de mercancía desarrollada por Marx es un producto derivado de la estructura configurada por el pensador alemán a partir del concepto de intercambio. Partiendo de lo expuesto hasta el momento, el ser humano es un ser social por naturaleza, su naturaleza humana se ve reflejada en la interacción con el otro y con su entorno. Dentro de esa relación con su entorno, debemos prestar considerable importancia a la idea según la cual el humano en su relación con la naturaleza desarrolla las herramientas para su sustento y a la vez transforma la naturaleza. De esa forma, podemos interpretar que Marx ve al ser humano, realmente como humano en su interacción con la naturaleza, y esta interacción se da mediante el trabajo. Resolviendo esta ecuación, podemos concluir que el ser humano es verdaderamente humano mediante el trabajo; este concepto lo describe perfectamente Erich Fromm en su texto sobre Marx, de la siguiente forma: “El trabajo es la expresión de la vida humana y a través del trabajo se modifica la relación del hombre con la naturaleza, de ahí que, mediante el trabajo, el hombre se modifique a sí mismo”. (Fromm, 2011, p. 13)

Debemos aclarar que cuando dentro del marxismo nos referimos a trabajo, lo estamos haciendo para describir toda actividad que lleva a todo ser humano a ejercer el modo en que estos producen sus medios de vida. Estos modos de producir sus medios de vida son diferentes de acuerdo con el modelo económico, de esta forma iniciaremos nuestra explicación del concepto de mercancía a partir del intercambio.

Marx se basa en la crítica que hace al capitalismo para entender y conceptualizar acerca de lo que se da dentro de este sistema como mercancía. La necesidad de intercambio dentro del capitalismo se da bajo dos condiciones: la primera se refiere a la forma en la que una clase social que no posee nada se enfrenta a la necesidad de resolver sus medios de vida; la segunda se refiere a la forma en que una clase social que posee los medios de producción necesita quién le sostenga sus medios de vida, ya que ellos solos no pueden hacerlo. De acá se deriva una necesidad de intercambio en la cual el trabajo se convierte en lo único que la clase oprimida posee para participar en dicho intercambio. El materialismo histórico describe la etapa del capitalismo como aquella en la cual el ser humano no produce más de lo que necesita, sino que no produce nada, por esta razón debe producir para otro. Dentro del capitalismo, los medios de producción cambian, ya no es el simple artesano que produce su pan, o su herramienta o su cultivo. Dentro del capitalismo, las herramientas y los medios de producción están centralizados; de esta forma, la mercancía del obrero es su fuerza de trabajo. Marx lo retrata así: “En la relación social en la que estoy frente a ti, mi trabajo para tu necesidad es, por lo tanto, una mera apariencia, cuya base es el saqueo mutuo” (Marx, 2018, p. 52).

Nuestro objetivo no es explicar el concepto de mercancía en Marx, por el contrario, pretendemos demostrar cómo el pensador alemán llega a estos conceptos como resultado de una crítica al sistema capitalista, y cómo mediante el materialismo histórico este interpreta la forma en que la relación ser humano-naturaleza genera el fenómeno de la mercancía. Marx no se queda en este simple concepto y más adelante va a entender la forma como esta mercancía se convierte en trabajo enajenado y en dinero, todo esto como producto de intercambio entre las partes en directa colisión atomista.

3.4. El concepto de dinero como un acuerdo social

En el desarrollo histórico y económico de la humanidad, el dinero y, en particular, la moneda, habían aparecido como producto de una evolución de la estructura económica. Marx no descubre el dinero, él simplemente interpreta de una forma crítica la forma en que el ser humano dentro de una estructura capitalista llega a acuerdos tácitos y supeditados a las leyes del modelo económico, que en muchos casos los economistas nos entregan como naturales e inmodificables, pero que el mismo Marx desmiente dentro del modelo de crítica.

La moneda había sido acuñada durante varios siglos atrás. Dentro del materialismo histórico podemos interpretar la moneda como un objeto económico, producto de la interacción entre los humanos. Existe una situación especial que podemos interpretar en Marx, y que nos permite entender la diferencia entre moneda y dinero; nos referimos a una pasión del ser humano que se llama confianza. De nuevo retornamos al modelo de intercambio, interpretado por Marx a partir del movimiento en el vacío de los átomos y su correspondiente analogía o isotropía con las relaciones del ser humano y la naturaleza. Producto de este intercambio se generan las relaciones de confianza que a su vez crean el mecanismo de dinero como mercancía y como valor; existe una diferencia en la confianza que se depositaba en la moneda acuñada, la cual, por simple acuerdo social tenía valor como metal precioso; a diferencia de la moneda, el papel moneda o dinero funge como una simple representación, de esta forma su posesión da al individuo un poder que solo puede ejercer bajo las condiciones de relaciones y de confianza entre los seres humanos y el Estado, como garante de dicho valor monetario. A su vez, el dinero se convierte en el mecanismo o medio para que el ser humano se sienta vivo y real dentro del capitalismo. En su crítica a James Mill, Marx nos describe una crítica al modelo de dinero generado por los economistas modernos:

De ahí la oposición de la economía política moderna al sistema monetario no pueda lograr una victoria decisiva a pesar de toda su astucia. Porque si la cruda superstición económica del pueblo y los gobiernos se aferra a la sensible, tangible, conspicua bolsa de dinero, y por lo tanto cree tanto en el valor absoluto de los metales preciosos y la posesión de ellos como una realidad de la riqueza, y si entonces entra el economista ilustrado y de mundo y les prueba que el dinero es una mercancía como cualquier otra, cuyo valor, como cualquier otro, depende por lo tanto, de la relación del costo de producción con la demanda, la competencia y los suministros, para la cantidad o competencia de las otras mercancías, a este economista bien se le puede responder que, no obstante, el valor real de las cosas es su valor de cambio, lo que en última instancia existe en el dinero, como lo hace en los metales preciosos, y en consecuencia el dinero representa el verdadero valor de las cosas, razón por la cual es lo más deseable. (Marx, 2018, p. 30)

La aparición del dinero es entonces, un proceso histórico. Su desarrollo se da producto del devenir, y del movimiento en el vacío de los átomos sociales y no por mera coincidencia.

El papel que este desempeña en la economía es claro, pero Marx va más allá y estudia la incidencia del dinero en lo social y en el ser humano como individuo y ente espiritual.

El dinero entra a formar parte de la representación de las pasiones humanas, de esta forma se convierte en un elemento esencial en las relaciones sociales y humanas dentro del capitalismo. A diferencia de lo que muchos pensadores interpretan, el pensamiento de Marx está enfocado al ser humano como individuo y su desarrollo como ser humano; por esta razón, Marx se preocupa intensamente en interpretar las relaciones sociales que llevan al ser humano a actuar en determinada forma, desafiando de esta manera la idea de un naturalismo histórico, el cual explica los comportamientos humanos como simples causas naturales y no como una causa del modelo establecido; en relación con esto nos dice lo siguiente:

Como tal potencia inversora, el dinero actúa también contra el individuo y contra los vínculos sociales, que se dicen esenciales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, la estupidez en entendimiento y el entendimiento en estupidez. (Marx, 1974, p. 181)

Con esta idea y la interpretación que hace Marx de los modelos de inversión que genera el dinero en el ser humano y su relación con la sociedad, podemos concluir que el problema no es el dinero sino, por el contrario, los vicios y pasiones que el capitalismo despierte en el individuo. Cómo cambiarlos o interpretarlos de una forma diferente es el reto de una sociedad nueva y un mundo diferente, que además es posible.

3.5. Trabajo enajenado como producto de intercambio

En páginas anteriores desarrollamos el concepto de mercancía como producto de intercambio, ahora vamos a particularizar el concepto del ser humano como mercancía. Como lo dijimos anteriormente, para Marx el ser humano es el eje principal de todo su pensamiento. Para el pensador alemán la idea de un ser humano libre, y en posibilidad de desarrollar todo su potencial intelectual en convivencia con el otro y en la naturaleza, es fundamental. Dentro del capitalismo esto es imposible, es por esto por lo que su pensamiento deriva en el modelo de igualdad comunista. La enajenación se da como producto de una desvinculación del sujeto hacia el objeto que produce. Dentro del capitalismo, el obrero no posee una mercancía, él mismo es la mercancía, “hemos

demostrado que el trabajador desciende al nivel de mercancía y de una mercancía miserable”. (Marx, 1974, p. 106)

Este concepto es esencial para determinar lo que en el marxismo se conoce como diferencia de clases. Si bien Marx entendió que a través de la historia existe una lucha de clases constante entre oprimidos y opresores, es en el capitalismo donde dicha lucha se agudiza y se da como producto de la colisión constante entre los átomos sociales del momento. El vacío en el cual dichos átomos se mueven es la sociedad y mediante el constante modelo de colisiones, es posible generar una revolución, cambio o subversión. El trabajo enajenado solo se entiende desde la relación que existe con la propiedad privada. Dicha relación está enmarcada dentro de lo que es el desarrollo del trabajo para el otro, no como producto de intercambio o trueque, sino como producto de una necesidad creada de producción, a partir del consumo. Esta relación hace que el ser humano trabaje para el dueño del capital y, a su vez, trae como consecuencia la enajenación o el desprendimiento de esa labor social del trabajo; en conclusión, produzco y trabajo para que otro se enriquezca.

Marx se preocupa demasiado con el trabajo enajenado. En su dinámica acerca del ser humano, Marx observa que en el modelo capitalista el trabajador lleva la peor parte, pero este no lo entiende así. La desvinculación del ser humano con lo que produce crea la necesidad de consumo como forma de apropiarse o de reivindicarse de lo que produce y no le pertenece; de esta forma el ser humano se desvincula del otro y a su vez de la sociedad, lo que lo convierte en un ser individualista y egoísta. Esta explicación es importante ya que, con esta teoría, Marx desvirtúa el naturalismo de las ciencias exactas, el cual plantea un ser humano por naturaleza egoísta e individualista. Marx, por el contrario, lo explica como consecuencia del sistema y además plantea que estas condiciones pueden cambiar bajo un sistema diferente.

El desarrollo del pensamiento en Marx ha sido todo un proceso construido desde el materialismo atomista. A diferencia del pensamiento moderno, el cual se basa en el idealismo platónico y aristotélico, Marx emplea muchas de las ideas de Demócrito y Epicuro para construir lo que ahora se conoce como materialismo histórico. Marx, al igual que los antiguos atomistas, ha sido en la mayoría de los casos malinterpretado por la comunidad científica. El término materialismo histórico en ningún momento fue acuñado por Marx, dicho término más bien fue asignado a lo que en un principio planteó Marx como método para entender la historia desde una visión materialista.

El trabajo de Marx dentro de la plataforma de materialismo histórico no fue un desarrollo exclusivo, en su texto acerca del concepto de ser humano, Erich Fromm nos dice lo siguiente: “El primer obstáculo que hay que vencer para llegar a una comprensión

justa de la filosofía de Marx es el mal entendimiento del concepto de materialismo y de materialismo histórico” (Fromm, 2011, p. 20). Realmente el término “materialismo histórico” nunca fue acuñado por el mismo Marx y más bien se dio como un resultado de converger todas sus teorías y planteamientos, con un único objetivo: interpretar al ser humano y su historia, para luego transformarlo. Esto último nos indica que lo más importante para Marx ha sido el desarrollo del ser humano y su relación de intercambio con la naturaleza. A diferencia de lo que muchos piensan, el materialismo de Marx no se refiere al afán de obtener riquezas y a la idea de que los bienes materiales son lo más importante para el desarrollo del ser humano. Marx siempre fue un crítico del capitalismo y de su afán de riqueza; también de la forma en que el ser humano es alienado y esclavizado por este sistema que lo único que pretende es la ganancia por encima de cualquier cosa.

Una de las conclusiones que podemos sacar acerca de la idea de ser humano en Marx y de su interpretación materialista de la historia, es que el pensador alemán combate la idea de que el ser humano posee una psiquis casi innata que lo lleva a desear y propender por la acumulación de riquezas. Marx sostiene, por el contrario, que el ser humano es producto de las circunstancias y que estas pueden ser cambiadas para propender cambiar al ser humano. Equivocadamente algunos pensadores conducen el materialismo de Marx por propender lo contrario y encausan sus pensamientos hacia la idea de un ser humano con convencimiento de despojo y acumulación de capital. Incluso Marx combatió ideas naturalistas que pretendían mostrar al ser humano como un elemento mecanicista que sostienen “que los sentimientos y las ideas se explican suficientemente como resultados de procesos corporales químicos y que el pensamiento es al cerebro como la orina a los riñones”. (Fromm, 2011, p. 21)

Este mal entendimiento que sufre Marx es compartido con los antiguos atomistas, quienes a pesar de plantear ideas alrededor de la ética, la amistad y otras pulsiones, fueron tildados de materialistas baratos y banales, cuando realmente su materialismo estaba enfocado hacia el ser y la naturaleza. De ahí la relación que existe entre el epicureísmo, el hedonismo y lo banal. Cuando en realidad los atomistas, al igual que Marx, solo pretendían el buen vivir como resultado de unas condiciones y relaciones entre la sociedad, el ser humano y la naturaleza.

Como conclusión entendemos como necesarias y como producto de una crítica los diferentes conceptos que, para Marx, se desarrollan dentro del capitalismo. Estos conceptos son esenciales para entender la forma en que el sistema se construye y para, de esta misma forma, combatirlo. Es como una especie de canon o construcción epistémica al nivel del canon epicúreo. De ahí que para que Marx pudiera desarrollar toda su teoría, las ideas atomistas siempre deben estar como base, y son reflejo de su

rompimiento con las ideas idealistas de la filosofía clásica alemana. Es determinante afirmar que desde y dentro del idealismo las teorías marxistas no pueden tener base ni fundamento, estas solo se dan desde el materialismo atomista.

Conclusiones

Indiferente de lo que piensen sus adeptos y detractores, Marx ha sido uno de los pensadores más influyentes en el pensamiento moderno. Sus teorías, tanto críticas como propositivas, han planteado la posibilidad de un mundo diferente al impuesto por las clases hegemónicas. Pero de la misma forma en que lo plantea Lucrecio, cuando dice que nada sale de la nada, el pensamiento marxista no nace espontáneamente, es por esto por lo que la influencia de los antiguos materialistas y atomistas es palpable y hace parte de la integridad y la esencia de cada uno de sus planteamientos.

Una de las conclusiones más importantes que podemos obtener de este trabajo radica en que la sociedad filosófica occidental se ha equivocado al plantear el origen del pensamiento marxista únicamente desde Hegel. Marx nace en las toldas hegelianas, pero su trabajo no es posible relacionarlo directamente con el idealismo, ni con las ideas alemanas de ese momento. Contrario a lo que muchos pensadores han planteado, la gran virtud fue hacer una retrospectiva del pensamiento antiguo y trazar una línea inexistente hasta el momento, entre los atomistas-materialistas y el pensamiento moderno. El origen del conocimiento siempre voltea su mirada hacia el idealismo platónico y aristotélico, dicho legado no puede desconocerse, pero se olvidan de la conexión que hay entre las ideas materialistas de la antigüedad, que a su vez eran válidas y contemporáneas con las idealistas, y el desarrollo del pensamiento en la modernidad a partir del momento en que Marx las retoma.

Esta línea cognitiva que Marx se atrevió a extender entre esos dos mundos, cegados y aniquilados por las ideas religiosas de la Edad Media y que tuvo como artífice las ideas judeocristianas, ha sido desconocida por la gran mayoría de los pensadores de la modernidad. Para nosotros, Marx es el eslabón que permite trazar una línea paralela de pensamiento entre los orígenes del materialismo, que a su vez son paralelos al idealismo griego, y el pensamiento moderno; pasando por Lucrecio como gran fomentador y divulgador del materialismo con su obra *La naturaleza de las cosas*.

En el desarrollo del trabajo podemos apreciar que existe un vacío temporal inmenso entre los atomistas y el joven Marx; sin embargo, el pensador alemán es capaz de entender, diferenciar y subsanar dicha brecha del materialismo atomista en el mundo moderno y contemporáneo. Marx encuentra que el idealismo hegeliano niega el mo-

vimiento constante como eje de la historia, pero a su vez observa en los atomistas la explicación para el desarrollo de un materialismo cambiante, explicativo y referencial para entender la historia.

En nuestro trabajo es posible demostrar la forma no solo en la que Marx entiende los conceptos de movimiento y vacío, sino la forma en que emplea el mismo modelo de analogía isotrópica que utilizaban los atomistas, carentes de elementos experimentales, para construir los diferentes conceptos económicos y sociales que le permitirían al pensador alemán elaborar postulados alternativos a la visión materialista del mundo moderno, en el cual había crecido.

Algo muy importante que se pudo encontrar en el desarrollo de la tesis fue la imagen de un Marx en sincronía con la naturaleza. En el joven Marx entendimos una preocupación mucho más profunda por el bienestar del ser humano y un sentimiento de fortalecer las relaciones de la humanidad con la naturaleza y lo que ahora podemos llamar seres no humanos. Esta idea que planteamos, no solo la encontramos en Marx, los antiguos atomistas planteaban ideas semejantes frente a la cosmovisión universal y el entendimiento de todos los fenómenos que afectaban su ecosistema.

La conclusión más importante de este trabajo radica en una contraposición frente a los que piensan que el marxismo ha muerto. Nuestro trabajo se enfocó en el joven Marx, en ese pensador más filósofo y científico, que en el político y activista. En nuestro trabajo logramos descubrir un ala del marxismo que vuelve a ser importante y trascendental en la actualidad, nos referimos a un marxismo con enfoque en la economía de la naturaleza, donde el ser humano y su relación con la naturaleza vuelve a resurgir, después de que el capitalismo ha tratado de dominarla y convertirla en mercancía, y donde ella ha demostrado su poderío y su supremacía.

De esta forma, esa línea imaginaria que trazamos desde el antiguo atomismo, pasando por Lucrecio y llevándola de la mano con Marx, continúa extendiéndose, con mucho más ímpetu, como si su represamiento medieval la catapultara y le diera fuerzas para renovarse y adaptarse a una necesidad de equidad, no solo entre seres humanos, sino entre los no humanos y la naturaleza; o, como dice Morton: “Si queremos organizar un goce comunista, vamos a tener que incluir a los seres no-humanos”. (Morton, 2019, p. 19)



Capítulo 2

FEMINISMO Y EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LAS EMOCIONES: EL AMOR Y LA RABIA

Ilustración 4. Queer 2



Autor: David Sepúlveda

Las emociones y los afectos nunca han sido ajenos a la política. Diferentes emociones han planteado elementos fundamentales para definir momentos históricos y para generar revoluciones. En algunos casos, las emociones y los afectos recaen en personajes que por su poder político pueden cambiar el rumbo de la historia; otros personajes, en algunos casos, solo son títeres de la historia, pero de igual forma sus emociones y afectos tienen injerencia política. Las emociones y los afectos han evolucionado con el paso de la historia. El cambio de las estructuras económicas, sociales y políticas ha hecho que las emociones y los afectos no sean los mismos en la actualidad, como lo fueron por ejemplo en la Grecia clásica. De igual forma, para este cambio se debe tener en cuenta la cantidad de mixturas culturales que a partir de la modernidad se presentan como productos de intercambio cultural y de colonización.

Es posible que se pueda discutir si el cambio afectivo y emocional sufrido por la humanidad implica un progreso. Lo que sí es una realidad es la forma progresiva en la que estos cambios generan influencia en el desarrollo de los humanos y sus ámbitos políticos y sociales. La filosofía clásica estuvo ausente en el estudio de los afectos y las emociones; solo algunas manifestaciones en el caso del amor y la amistad fueron enarboladas por la escuela aristotélica y platónica, pero más fuertemente por la idea de amistad de Epicuro. Una interpretación que se puede dar de este suceso y la negación de la filosofía clásica de estudiar las emociones, es la asignación de los afectos y las emociones a la mujer. Adicional a lo anterior, el espacio reservado a las emociones siempre fue el privado, lo público es lo que se debate y lo que se considera como objeto de estudio y de cambio; no así pasa con las emociones, las cuales no solo se restringen a lo privado, sino a lo individual, de esta forma se elimina la posibilidad de análisis y se asume un naturalismo conservador, el cual impide cuestionamientos y alternativas de cambio. Limitar no solo la influencia sino los efectos de las emociones a un plano individual es desconocer una realidad estructural que se observa mucho más precisa en el modelo capitalista. Frederic London lo plantea de esta forma en su libro *La sociedad de los afectos*: “Pero por construcción, los afectos, experimentados en primera persona, aunque socialmente determinados, tienen efectos locales” (London, 2018, p. 19).

El efecto que puedan ejercer los afectos y las emociones en el desarrollo político no solo fue negado en la Grecia antigua, de igual forma se dio durante la revolución burguesa. Para el modelo contractualista existen dos manifestaciones humanas básicas: la razón y las emociones. La primera estaba asociada a los hombres blancos y con poder económico, la segunda estaba destinada y marcada para las mujeres, las cuales ejercen como continuadoras del modelo político. Si bien el modelo del patriarcado no pertenece a un sistema económico, y por el contrario es el modelo opresor más antiguo de la humanidad, los fundamentos del patriarcado moderno se han cifrado en el contractualismo de la revolución burguesa. Uno de los grandes estandartes de

este pensamiento es Rousseau, para quien la educación debe estar diferenciada para los hombres y las mujeres:

La diferencia que existe entre las nociones de naturaleza y educación masculina y femenina respectivamente es que en el primer caso (*Emilio*) se produce una transición del es al debe y en el segundo (*Sofía*) se produce a la inversa, es decir, del debe al es (Cobo, 1995, p. 226).

De esta forma, el *Emilio*, libro de su autoría y que corresponde al modelo pedagógico adecuado para los hombres, goza de gran apreciación en su época; no así “Sofía” que corresponde al capítulo V de dicho libro. Una de las grandes admiradoras de Rousseau, y a su vez su más ferviente crítica, Mary Wollstonecraft, cita al pensador francés de la siguiente manera: “Una vez demostrado que el hombre y la mujer no tienen ni deben tener una constitución semejante de temperamento y carácter, se sigue, por supuesto, que no deben educarse de la misma manera” (Wollstonecraft, 2018, p. 222).

De esta forma, la asignación de las emociones y los afectos al mundo femenino y, a su vez, la asignación de ese mundo femenino a lo privado ha obstaculizado el proceso por medio del cual las emociones pueden ser investigadas teóricamente en la política. La guerra ha sido un invento del hombre macho; este ha llevado su visión belicista, la cual consiste en lograr la subversión del modelo existente, solo desde una posibilidad bélica y guerrerista.

En nuestro trabajo pretendemos realizar un enfoque diferente al modelo del amor y la rabia que se ha hecho desde el modelo idealista. Desde el mundo de las ideas platónicas y aristotélicas, el amor y la rabia han hecho parte de las características propias de la política y en especial de los gobernantes. En contravía a este modelo, pretendemos analizar estas dos emociones desde un marco materialista, tomando a los antiguos atomistas Demócrito y Epicuro como maestros de un enfoque diferente y paralelo al ya conocido por el idealismo. La idea de tomar un camino diferente al ya conocido y muy estudiado mundo idealista, nos permite proponer una explicación diferente a las consecuencias que las emociones y los afectos tienen en la época moderna. Para nosotros, la única forma de entender las emociones como políticas y revolucionarias es a través de una mirada materialista del mundo y en general de las relaciones de los humano y los no humanos. Consideramos que, si bien la visión idealista de las emociones nos ha llevado a una visión importante desde la psicología y otras ciencias que han florecido a partir de la concepción moderna del hombre, dicha visión no es suficiente para

entender estas emociones más allá de lo individual y psíquico. Además, para llevarlo a un campo político, es necesario una visión diferente. De esta forma, proponemos a partir de un análisis materialista, desviar lo que a través de la historia los humanos hemos entendido como el amor y la rabia. Esta desviación la proponemos —como lo hace Martha Nussbaum— desde Epicuro, pasando por Lucrecio hasta llegar al materialismo histórico esgrimido por Marx. Solo de esta forma podemos darles a las emociones, y en este caso al amor y la rabia, un poder político y revolucionario.

Quizás surja una pregunta, y es la siguiente: ¿por qué llevar las emociones y los afectos hacia el marxismo? Y la respuesta la podemos ofrecer a partir de un planteamiento básico: solo desde el marxismo el feminismo se hace revolucionario y emancipatorio. Pero no pretendemos quedarnos en ese estadio; nuestra propuesta va más allá. Queremos hacer una crítica al marxismo clásico, planteando una alternativa a la guerra, como un invento desde lo masculino, y de igual forma queremos sacar el amor y la ira de lo privado y femenino hacia lo público y revolucionario. Para concluir un poco la propuesta, queremos hacer un triángulo entre feminismo-marxismo y emociones, con el ser humano como centro y que a su vez genera incidencia y movimiento en doble vía hacia esos tres elementos. Por último, no queremos desechar el modelo idealista de las emociones y los afectos, y para ello haremos una constante crítica y en paralelo haremos un comparativo frente al modelo de amor platónico y aristotélico de la antigüedad. De igual forma, compararemos el modelo de amor en la Edad Media, bajo los preceptos de Agustín y, por último, en la modernidad tendremos la idea de un amor patriarcal bajo el modelo de la revolución burguesa.


El modelo actual no ha cambiado en su estructura de opresores y oprimidos, pero la evolución de las emociones y los afectos nos permiten vislumbrar un cambio en los elementos revolucionarios. La idea que pretendemos plantear como crítica al marxismo no es que las estructuras no moldeen la cultura revolucionaria, por el contrario, queremos ir más allá y pensar que puede existir una respuesta revolucionaria desde el individuo. Lo que se pretende plantear es que el individuo puede responder de diferentes formas. El empleo de la fuerza no necesariamente está relacionado con la guerra. Uno de los temas más polémicos dentro de los movimientos revolucionarios es el empleo de la fuerza. Para ir desmitificando el tema de nuestro estudio, y cuando hablamos de emociones y afectos no estamos relegando dichas emociones y afectos al ámbito espiritual. Con lo anterior tratamos de describir que, en muchos casos, los afectos y emociones son herramientas de fuerza y de violencia; para nosotros es claro que el poder patriarcal, así como el poder capitalista, nunca va a ser entregado por mecanismos racionales. Por esta razón, en nuestra propuesta tenemos en cuenta dos emociones básicas como son el amor y la rabia, para que sean herramientas de lucha y de un cambio revolucionario.

El feminismo, con la ayuda del giro afectivo, nos muestra que una clase oprimida puede reaccionar con un mecanismo no bélico. Nuestro análisis parte desde el momento en el cual el individuo toma conciencia. Si bien en el marxismo se concibe solo la idea de conciencia de clases, nosotros pretendemos llamarla conciencia de opresión. No pretendemos desconocer la lucha de clases. Por el contrario, la insertamos dentro de lo que se puede conocer como lucha de opresores y oprimidos; algo que dentro del marxismo es completamente válido.

Es importante para nuestro análisis, realizar un esbozo de lo que significa el “Giro afectivo”, ya que desde este fenómeno surgen el modelo de emociones y afectos que vamos a tratar, y de igual forma, dichas emociones y afectos se van a convertir en elementos subversivos.

Es claro que las emociones y los afectos fueron llevados desde los inicios a un escenario privado. El fenómeno que se da en el giro afectivo lo podemos observar en el momento en que estas emociones salen de lo privado y son llevadas a lo público ¿Qué pasa cuando se llevan a un escenario público? La respuesta es sencilla, se genera conocimiento. Esta última parte es clave para que sea realmente un giro epistémico en el cual confluyen una serie de disciplinas y ciencias que empiezan a contribuir y a nutrirse de una especie de explosión que se da en el mundo de las ciencias humanas. “Así el afecto y la emoción aparecen como el nuevo *affair* que está seduciendo con fuerza a las ciencias sociales” (Lara, 2013, p.1).

Ya en lo público, y con el ejercicio cognitivo en varias de las ciencias humanas, las emociones y los afectos toman un tinte político y cultural. Por esto podemos afirmar que, si bien desde un modelo ontológico individual no pueden ejercer presión, sí lo pueden hacer cuando se combinan con el cuerpo; es cuando esta fusión genera elementos performáticos, los cuales más adelante explicaremos cómo se convierten en elementos de combate y de subversión. Por esto la idea que nos sugiere Alí Lara en su texto:



**El ser humano como
átomo, o como mínimo
elemento de la sociedad.**

“Para la geografía cultural las preocupaciones por la emoción aparecen por primera vez como parte de su giro político, en el que se entiende que las emociones son un tema intensamente político y vinculado con el género.” (Lara, 2013, p.6). El giro, entonces, nos permite unir emociones, afectos, política y feminismo.

Esta teoría se convierte en una base que nos permite sustentar la idea de unas emociones y unos afectos subversivos. Si estos son políticos, entonces podemos llevarlos a la esfera de la lucha por la igualdad. Ya en la esfera de la igualdad podemos analizarlos como elementos que pueden contribuir a la abolición del patriarcado, y por último podemos analizarlos desde una esfera materialista.

Enmarcar el movimiento feminista en un desarrollo histórico es en cierto modo, encajillarlo y coartarle sus espontaneidades. Por espontaneidades me refiero, no a su poca importancia, sino, por el contrario, a esa serie de mujeres que a través de la historia ejercieron, no solo resistencia, sino que elaboraron movimientos de subversión. Hablar del movimiento feminista de esta forma es darles la razón a quienes piensan que el feminismo es un discurso cultural y un relato de la postmodernidad. Algo con lo cual no estamos de acuerdo, ya que la opresión patriarcal es muy antigua; la resistencia y la subversión ejercidas por las mujeres a dicho patriarcalismo, se han ejercido de forma paralela al modelo opresor.

De esta forma, es importante ilustrar la forma en la que el movimiento feminista llegó a ser lo que en este momento es, y la serie de transformaciones que ha sufrido y que esperamos que continúe experimentando.

Todas las luchas de las mujeres en la antigua Grecia, en el imperio romano, durante el medioevo, fueron no solo elementos teóricos, sino prácticos para determinar que el feminismo ha pasado por cuatro olas o etapas que han determinado su estructura hasta el momento:

La primera de ellas se refiere a la reclamación de las mujeres por la igualdad de la educación y el derecho al voto. Esta primera ola se conoce también como la de las sufragistas. Su lucha se basa en la posibilidad de tener una educación igual a la de los hombres, ya que el modelo establecido por la revolución burguesa las relegaba a servir como reproductoras y educadoras de las buenas costumbres. En lo relacionado con el sufragio, es de público conocimiento la negación a las mujeres de elegir y ser elegidas. En su texto *Declaración de los Sentimientos* (Macon, 2017, p.130), nos ilustra cómo desde una comunidad puritana como la de los Cuáqueros de Seneca Falls, surge una reclamación por parte de las mujeres y hombres de dicha comunidad, por el acceso a unos derechos básicos y por una igualdad de oportunidades de hombres y mujeres:

Tras días de discusión –tanto sobre la demanda en sí como alrededor de los argumentos que debían ser desplegados y la representatividad de cada uno de los presentes- la proclamación de la llamada *Declaration of Sentiments* (DS) se constituyó en un momento fundacional del feminismo como movimiento colectivo emancipatorio.

La segunda ola viene asociada a lo que se conoce como la liberación sexual. Esta ola es importante porque en ella confluyen una serie de eventos a nivel mundial, como el antiguerrerismo enmarcado en la guerra fría, el crecimiento de la mujer obrera y sindicalizada, pero en nuestro concepto lo más importante es la aparición de la píldora anticonceptiva y su significado en la decisión de la mujer frente a la maternidad. En esta liberación sexual también podemos enmarcar el nacimiento de movimientos anticolonialistas y de teoría de la liberación que, como en una teoría básica de conjuntos, hacen intersección en lo político, social y económico.

De acá en adelante debemos destacar dos cosas importantes: la primera es que, en cada una de las olas o etapas de la lucha feminista, se ha destacado una gran serie de mujeres y movimientos que en su momento pusieron el pecho a la brisa y que de una u otra forma dejaron huella histórica, tanto en sus figuras, como los derechos y reivindicaciones que lograron conseguir. Lo segundo radica en el hecho que desde cada una de las olas se tiene un acumulado de historia que ha permitido que el movimiento feminista se construya y que hoy en día sea lo que tenemos, y que a su vez permita una constante construcción hacia el futuro. Por esta razón ninguna de las olas se ha hecho por sí sola, y por el contrario siempre es consecuencia del entorno y de la memoria histórica de las demás etapas.

La tercera ola está asociada al movimiento Queer y lo que se conoce como interseccionalidad. Podemos afirmar que en esta etapa del desarrollo del movimiento feminista se da lo que conocemos como el Giro afectivo. En el fenómeno del giro afectivo apalancamos toda nuestra teoría acerca del amor y la rabia como elementos revolucionarios. Como lo planteamos en páginas anteriores, el giro afectivo le otorga a las emociones y los afectos una connotación epistémica y cognitiva, llevándolos a lo público. El giro afectivo, junto con la interseccionalidad y con los conceptos alrededor del movimiento Queer, lanza una serie de postulados que permiten al feminismo reestructurarse y adaptarse a las voces de cambio. Sara Ahmed lo plantea de esta forma: “Desviarse significa siempre poner en riesgo el mundo, por más que no siempre se pierda ese mundo que se pone en riesgo. La historia del feminismo y del movimiento queer pueden leerse como historias de personas que estuvieron dispuestas a correr el riesgo de las consecuencias de la desviación” (Ahmed, 2019, p.198).

La cuarta ola se apalanca en gran medida en el manejo de las redes sociales. Los fenómenos de acosos sexuales, violación y la ruptura con el concepto de belleza tradicional no son elementos nuevos; pero la posibilidad de un manejo de la información actualizada y en línea permite al feminismo crear redes de solidaridad y de denuncia inmediata. Esto hace que el movimiento feminista sea más global; que lo que le sucede a una mujer en África o en Latinoamérica sea llevado a mesas de denuncia o de protesta en cualquier parte del mundo. Al mismo tiempo, lo que sucede en Europa y USA llega a manera de información en los países del sur.

El feminismo no pertenece a una de estas olas en particular. Por el contrario, se ha ido construyendo a base de experiencias y conocimiento. Nuestra teoría del amor y la rabia no se centra en una de estas olas y, por el contrario, viaja en paralelo y toma de cada una de ellas los elementos necesarios para fundamentar la teoría de las emociones y los afectos como elementos revolucionarios.

El vector con fuerza opresora, como lo interpreta el marxismo clásico, está dado por una acumulación de elementos históricos que se rompe y cambia de dirección en el momento en que se genera una revolución. Esta especie de muro, donde la sociedad toma conciencia de clases y donde genera cambios cualitativos para una sociedad mejor, ha sido idealizada como una revolución proletaria. Sus mecanismos ya han sido empleados y sus resultados han demostrado fracasos rotundos en varios estamentos de la historia.

La variante planteada por el giro afectivo nos muestra un elemento diferenciador en el momento mismo en el cual el vector fuerza de opresión cambia de dirección y sentido. Planteamos ya no una toma de conciencia de clase, sino su variante de conciencia de opresión.

Marx estaría desilusionado frente a los fracasos acaecidos por sus diferentes formas de lucha; de igual manera, no podemos negar que el marxismo clásico ha participado de la continuidad del modelo patriarcal, así desde la lucha de clases haga una reivindicación de la igualdad.



**El feminismo no pertenece
a una de estas olas en particular.
Por el contrario, se ha ido construyendo
a base de experiencias y conocimiento.**

Si bien las ideas socialistas han involucrado en la lucha a las mujeres, las estructuras partidistas y centralistas llevan a la práctica un machismo implícito. Esto último trajo como consecuencia que dentro de las toldas marxistas emergieran mujeres que, con ideas socialistas, ampliaran el espectro hacia una vindicación feminista. Un caso palpable se da en la figura de Flora Tristán, en quien podemos encontrar una clara convergencia entre socialismo y feminismo. No pretendemos afirmar que el feminismo tenga como origen al marxismo, pero sí podemos entender una especie de complicidad en la cual exista una relación en dos vías. De esta forma, autoras de la primera ola feminista, como Tristán y Rosa Luxemburgo, plantean un inicio de esta convergencia entre socialismo y feminismo; y nos catapultan hacia la cuarta ola, en la cual emergen otras pensadoras que logran combinar estas dos ideas políticas. De esta forma, nuestra idea es entender esta complicidad mediante una crítica al marxismo clásico, rescatando algunos principios básicos de lucha.

La valoración que a finales del siglo XX toman las emociones y los afectos, se da como producto de la segunda ola feminista. Las ideas que surgen alrededor de una idea de equidad entre los géneros, y una real igualdad frente a las oportunidades, hace que la humanidad se cuestione acerca del papel de la mujer en la historia. Engels ubica a la mujer como la clase oprimida más antigua de la humanidad. Por eso el marxismo y el feminismo no pueden estar aislados. Algunos críticos del marxismo plantean la poca importancia que este le dio a la mujer como elemento revolucionario. Sin embargo, muchos escritos marxistas de la época y en especial los de Engels contradicen a estos detractores. La idea nuestra no es disculpar al marxismo, más bien, nuestra crítica aborda un aspecto más fundamental de lo que pudo en su momento ser la mujer para las ideas revolucionarias del siglo XIX. La nueva crítica que planteamos para el marxismo radica en la forma como se puede plantear la revolución en la actualidad.

Como lo hemos planteado a través de los párrafos anteriores, nuestra tesis pretende plantear al feminismo como práctica revolucionaria, desde una crítica al marxismo clásico y teniendo en cuenta las emociones y los afectos como elementos revolucionarios, específicamente, el amor y la rabia. Teniendo en cuenta los aspectos anteriores partimos de lo que conocemos como conciencia; esta conciencia es fundamental para el desarrollo de nuestro trabajo, ya que alrededor de ella se va a tejer y a desarrollar todo lo que pretendemos revertir, tales cosas como la alienación, el patriarcado y la explotación del ser humano, teniendo en cuenta el amor y la rabia como herramientas de emancipación.

La conciencia es algo que el marxismo define a partir de lo que se conoce como el atomismo clásico, estamos hablando de Leucipo, Demócrito y Epicuro. Marx, en su tesis doctoral, aborda de manera científica y en su desligue del hegelianismo clásico, lo que para él es la materia y la forma en que el ser humano define su propio destino; muy contrario a la

posición idealista que se tenía en el mundo hegeliano. Esto es muy importante, ya que la determinación de conciencia es el nicho donde el individuo entiende, comprende y define sus emociones. La forma como el individuo interpreta la realidad desde la conciencia determina directamente la forma en que responde ante un afecto o emoción, “Es precisamente la ceguera del pensamiento consciente del hombre lo que le impide tener conciencia de sus verdaderas necesidades humanas y de los ideales arraigados en ellas” (Fromm, 2011, p. 33). Esto que plantea Erich Fromm reafirma el proceso de alienación histórico y nos lleva a entender el porqué del desarrollo de la conciencia como nicho de las emociones y afectos; esto también lo reafirma Sarah Ahmed en su libro *La promesa de la felicidad*, cuando nos dice: “Tomar conciencia de la alienación implica reconocer no solo este sufrimiento sino también aquello que lo produce” (Ahmed, 2019, p. 344). Como lo dijimos anteriormente, la conciencia desde el individuo tiene una repercusión local y social, por esto es importante la forma como el individuo incide en la sociedad. “No significa solo alienarse del mundo, sino tomar conciencia del modo en que dicha alienación ya está, por así decirlo, en el mundo” (Ahmed, 2019, p. 344).

La no conciencia, o lo que también planteamos como falsa conciencia, es un proceso histórico. Con esto no queremos decir que la conciencia tenga un proceso evolutivo, sino más bien que actúa como una especie de camaleón al adaptarse al proceso alienante del momento. Lo anterior no pasa como iniciativa propia del individuo, sino como influencia de los elementos externos, culturales y ambientales. Marx y Engels en *La ideología alemana* nos ilustran de la siguiente forma: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real” (Marx & Engels, 2014, p. 21).

Desde el marxismo siempre se ha tenido al individuo como receptor de los productos alienantes de la conciencia. Esto no ha dejado de ser válido, en su famosa sentencia de que no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx & Engels, 2014). Marx y Engels lo ratifican, pero a lo que queremos llegar planteando un giro o una interpretación adicional de dicha sentencia, es que puede existir un bidireccionamiento. Nuestra propuesta radica en hacer énfasis en que la conciencia desde el individuo puede tener influencia en lo local y en lo social, de esta manera dicho individuo desde la autoconciencia es un mundo de emociones y afectos que puede transformar la cultura y la vida impuesta por las estructuras. Cuando Sara Ahmed (2019) dice: “(...) hay buenos motivos para revitalizar este concepto, en la medida en que él mismo no nos obliga a suponer que la conciencia sea algo que pertenezca al individuo” (p. 342), permite que el individuo consciente se convierta en un elemento resistente al movimiento alienante y que podría ser el primer paso para un individuo revolucionario. Más adelante, Ahmed (2019) ratifica esta última idea: “Una conciencia podría ser el modo en que se organiza lo social por medio de ilusiones compartidas que preceden a la llegada de los sujetos” (p. 342).

Como lo planteamos anteriormente, la conciencia como ente interpretativo ha cambiado camaleónicamente a través de la historia; sea como sea que la llamemos: conciencia, no conciencia o falsa conciencia, su develar constante de la realidad (o la negación de esta) cambia de acuerdo con dicha realidad. Si hacemos un estudio de manifestaciones de conciencia a través de la historia nos podemos dar cuenta de este fenómeno. El momento en el que el esclavo revolucionario compañero de Espartaco responde: “Yo soy Espartaco” (Fast, 1951) se puede tomar como una manifestación de conciencia esclavista y revolucionaria contra el Imperio romano. De igual forma, podríamos exponer la toma de conciencia de Wollstonecraft, cuando en su crítica a la ilustración y en especial a Rousseau nos dice:

Me parece necesario extenderme en estas verdades obvias, ya que las mujeres han sido aisladas, por así decirlo. Y cuando se les ha despojado de las virtudes que visten a la humanidad, se les ha engalanado con gracias artificiales que les posibilitan ejercer una breve tiranía. (Wollstonecraft, 2018, p. 155)

De otro lado, otra mujer importante en la historia política como lo es Rosa Luxemburgo nos muestra una conciencia revolucionaria acorde con su época cuando critica el modelo revolucionario soviético y la forma en que este trunca las huelgas proletarias en la Europa del siglo XX. (Luxemburgo, 2013).

Pero existe una conciencia que ha atravesado los estamentos de la historia económica de la humanidad. Nos referimos a la conciencia feminista. En nuestro trabajo nos apoyamos en las ideas marxistas con el propósito de que, si tenemos un feminismo marxista enmarcado en el amor y la rabia, podemos llegar a la emancipación de todo tipo de diferencias, no solo de clases sino también de géneros. A diferencia de otras líneas de feminismo, la línea marxista nos permite plantear una abolición del patriarcado como elemento engendrador del capital. Consideramos que en otras líneas de feminismo la opresión del ser humano por el ser humano seguirá estando activa y válida. La crítica al marxismo en la que orientamos nuestra propuesta se enmarca en la limitación de la lucha de clases como elemento de confrontación dialéctica que nos permite superar el capitalismo y su hermano el patriarcado. Sin hacer una crítica a Marx, ya que debemos tener en cuenta el momento histórico en el desarrollo de sus pensamientos, es claro que, bajo una nueva mirada, la diferencia de clases se queda corta si tenemos en cuenta que el modelo de asociación y la desregulación del trabajo, bajo el modelo neoliberal nos permite indicar que esa fuerza revolucionaria quedaría en muy poco por sustracción de materia. Por el contrario, si interpretamos la contradicción dialéctica de opresores

y oprimidos, podemos entender la lucha feminista como una mayoría oprimida de mujeres obreras, negras, lesbianas, migrantes e indígenas.

En el momento en que Engels plantea que

(...) el primer antagonismo de clases que apareció en la historia de la humanidad coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino (Engels, 1884/2017, p. 84),

Podremos presentar la idea de que la conciencia feminista no ha sido desarrollada suficientemente durante la historia de la humanidad y que dicho desarrollo se da con las diferentes olas del feminismo acaecidas especialmente durante el siglo XX.

Las emociones y los afectos han estado en el individuo a través de su historia; su cambio o evolución como lo hemos dicho anteriormente se ha dado como producto de los cambios culturales y sociales. La forma en que las emociones y los afectos son interpretados y comprendidos dentro de una conciencia feminista es lo que pretendemos desarrollar en los siguientes párrafos.

Lo que se conoce como el giro afectivo nos permite otorgar al feminismo un arma decisoria frente a la forma como se debe afrontar la abolición del patriarcado. Dentro de la conciencia feminista que nos han proporcionado los diferentes desarrollos de las ideas revolucionarias del siglo XX podemos sustraer diferentes emociones que nos llevan al desarrollo de nuestra teoría.

Nuestro propósito no es hacer una genealogía de las emociones y los afectos, teniendo en cuenta que incluso para el mundo de la psicología ha sido imposible ponerse de acuerdo frente a cuáles son las emociones básicas. Sin embargo, trataremos de establecer las emociones y los afectos que más inciden en el modelo revolucionario y aquellos que a nuestro juicio ejercen un poder político. Otro punto importante que debemos considerar son las consecuencias que puede tener una emoción o afecto a nivel individual y colectivo, teniendo en cuenta los planteamientos acerca de la conciencia o en su defecto la falsa conciencia.

Como lo dijimos en párrafos anteriores, históricamente las emociones y los afectos han sido asignados a la mujer. La idea de que el hombre en uso de la razón genera una

disyuntiva frente a lo sentimental y hace que en la mayoría de los casos las emociones y los afectos sean asociados a lo privado y, por ende, quien desarrolla una dirección en lo privado por dictamen del patriarcado es la mujer. En nuestro caso, las emociones y afectos que pretendemos presentar están asociados al feminismo, lo que no quiere decir que sean emociones femeninas. No pretendemos asignar las banderas de la revolución a la mujer, ni generar casos de antagonismo entre mujeres y hombres; el objetivo de nuestra teoría gira alrededor de la lucha feminista que es responsabilidad de ambos géneros; lucha asociada en este caso al amor y la rabia. De esta forma, dejaremos que sean ontológicamente las emociones las que tomen forma y generen consecuencias revolucionarias sin tener distinción de género.

No puede existir democracia dentro del patriarcado y mucho menos podremos pedir justicia dentro del sistema patriarcal. Es por esto por lo que la eliminación de las desigualdades económicas parte de las emociones y los afectos, que desde acciones individuales y sociales combaten la injusticia. Si tenemos en cuenta que el combate con las emociones y los afectos puede tener diferentes escenarios, debido a que el mundo moderno genera diferentes plataformas de lucha, una emoción puede tener diferentes consecuencias dentro de un mismo individuo y, por ende, dentro de una misma sociedad en entornos diferentes.

La rabia que lleva a una mujer campesina colombiana que siente vulnerados sus derechos individuales y colectivos, que al mismo tiempo siente en carne propia la violencia ejercida por un Estado opresor y corrupto, a tomar las armas y rebelarse, es la misma rabia que tras un proceso de paz es capaz de impulsar a liderar proyectos que beneficien no solo a su comunidad excombatiente, sino a la comunidad que la acogió después de treinta y cinco años de lucha armada.

Antes de iniciar el desarrollo del amor y la rabia como emociones políticas, es importante realizar de parte nuestra un esbozo de lo que consideramos emociones políticas, sin negar la violencia. Como lo hemos planteado anteriormente, nuestro trabajo está enfocado en un feminismo marxista, esto nos permite plantear conceptos de lucha, no de clases, pero sí de opresoras y oprimidas. Este antagonismo es generado por varios factores, pero nuestro punto principal es el patriarcado; su desarrollo y fortalecimiento se da de manera constante, producto de una serie de políticas privadas y públicas dentro de la sociedad; si bien la clase opresora emplea la violencia y la guerra para sustentar su poder opresor, nuestra intención es limitarnos a la violencia.

Lo anterior lo explicamos al entender que la clase opresora dentro del patriarcado no piensa en un modelo de igualdad, un modelo emancipatorio y progresista; por el contrario, se limita a defender sus privilegios y a luchar por ellos. De igual forma, nunca

va a pensar en una evolución hacia un modelo o un proceso en el cual, mediante una entrega pacífica de sus privilegios, cese en sus intenciones guerreristas y lógicamente opresoras, es decir nunca esa clase opresora entregará o llegará a un modelo de conciencia tal, que decida eliminar el modelo patriarcal. Este debe ser arrebatado de forma violenta y con presiones que socaven los estandartes de su modelo. De esta forma, no podemos pretender una negociación pacífica por el reconocimiento justo del derecho de igualdad, lo que sí podemos pretender es no reproducir el modelo guerrerista, que lo único que hace es reproducir las heridas hechas por la opresión, dejar huérfanos, viudas y héroes en las tumbas, pero sí presentar un modelo alternativo basado en las emociones, pero que genere confrontación y subversión.

Los escenarios de lucha en los cuales se pueden desarrollar las emociones son múltiples. Si tomamos al cuerpo y sus diferentes expresiones performativas, damos cuenta de una incidencia múltiple, teniendo en cuenta que el ejercicio de poder puede trascender las fronteras de lo individual hacia lo colectivo.

El amor ha sido un compañero inseparable en la historia de la humanidad, pero con este debemos tener un poco de cuidado y enfocarlo dentro de unos límites de lo político, ya que su dimensión es demasiado amplia. El amor en los tiempos del capitalismo ha servido como elemento manipulador; la idea de amor que nos vende el capitalismo se enfoca en la conveniencia y, al igual que lo hace con la felicidad, este sirve de comodín para enmascarar todo tipo de elementos alienantes. “Un grupo puede converger a partir de la articulación de su amor o su odio por las mismas cosas, aun cuando no todas las personas que se identifican como parte de aquel sientan en efecto ese amor o ese odio” (Ahmed, 2019, p. 97). Una de las funciones más importantes que tiene el amor dentro del capitalismo es la de afianzar las relaciones entre el individuo y las mercancías. La generación constante de pulsiones o deseos enmarcados en el amor hacia objetos o hacia la manifestación de emociones, lo convierte en el eje fundamental para validar la propiedad privada y la familia.

El amor es esencial en la familia, mucho más en la idea de familia feliz que el capitalismo nos ha tratado de vender mediante sus mecanismos alienantes. El amor es la base fundamental en la relación marital, paternal, de parentesco y, en general, en todo el ámbito familiar. Esas relaciones intangibles, el sistema nos obliga a plasmarlas en objetos visibles, estos objetos tienen una única función y es la de demostrar qué tanto amamos, y cómo nos sirven de elemento cuantificador. En este caso, el amor hacia el objeto sustenta la propiedad privada: “La familia feliz es un objeto (algo que nos afecta, algo hacia lo cual somos direccionados) y además circula por medio de objetos” (Ahmed, 2019, p. 97).

1. El amor

Ilustración 5. Queer 3



Autor: David Sepúlveda

El amor a lo largo de la historia ha tenido infinidad de interpretaciones, sin embargo, desde el punto de vista filosófico, este ha estado en relación directa con el modelo cultural y económico predominante. En la película *La guerra del fuego*², el director francés Jean-Jacques Annaud nos trata de mostrar lo que para él sería una visión del amor en la etapa prehistórica. El espectador puede percibir una nostalgia, o añoranza por parte de la mujer *homo sapiens* hacia el hombre neandertal. Lo que podríamos entender como intención del director francés, podría ser una caracterización de lo que podría ser el amor en la prehistoria. Sin embargo, esto puede ser un atrevimiento, ya que estaríamos, en primer lugar, especulando sobre las emociones en una especie humana a la cual no conocemos; y, en segundo lugar, estaríamos haciendo una interpretación de las emociones sesgados desde una visión actual. De todas formas, podríamos decir que alguna idea de amor ya podría existir en un mundo prehistórico, aunque indefinible y poco objetiva.

En la antigua Grecia podemos tener varias referencias del modelo de amor. Estas referencias se pueden obtener desde una abstracción popular, referida en diferentes obras que plasman el quehacer diario, hasta una visión filosófica desarrollada por los primeros pensadores. Nuestra idea no es hacer un análisis del amor en la antigüedad, pero sí podemos decir que el concepto de amor en la antigua Grecia plantó los estándares de lo que la cultura occidental desarrollaría en diferentes emociones. En esto no solo el estudio filosófico sino también los mitos serían esenciales en la interpretación y reinterpretación de las emociones en la cultura del Renacimiento y la modernidad. De ahí en adelante, y ya en el mundo occidental, tenemos conciencia del amor, a partir del modelo idealista platónico y aristotélico.

Hablar sobre el amor es quizás la condición más complicada que pueda existir en el ser humano. Sin embargo, trataremos de definir las causas por las cuales nos alejamos de la idea del amor idealista platónico y aristotélico y nos enfocamos en la idea materialista.

En primera instancia no pretendemos elaborar un juicio de valor frente a una idea idealista o materialista del amor. Nuestro objetivo radica en tomar diferencia y plantear una opción distinta a lo que el transcurrir histórico ha desarrollado de la idea o concepto del amor.

La idea de apartarnos del amor idealista no es denigrar de él, ni afirmar que es equivocado. Esto sería imposible ya que la construcción histórica actual está basada en dichos preceptos filosóficos. La idea es entrar en el análisis de una mirada diferente, una mirada que parte del concepto general del idealismo y que por el contrario retome la

2 Película francesa del director Jean-Jacques Annaud. Recrea lo que pudo haber sido el mundo prehistórico y la desaparición del hombre neandertal.

visión materialista como alternativa, visión que ha sido ocultada y tergiversada durante la historia de la humanidad.

Una visión materialista del amor no solo se da dentro de las emociones, sino que ha permitido entender el universo, desde Demócrito, de una forma diferente.

Pensamos que la parte fundamental en la que podemos partir como diferencia entre las dos tendencias radica en la idea de la trascendencia del ser. Aunque esto aplica a todo un modelo de conocimiento e interpretación del mundo, para este caso nos enfocamos en las emociones y especialmente en el amor.

La idea de trascendencia del ser se basa en la separación del cuerpo y del alma, y de cómo esta última supera la existencia de lo material. Para nosotros este concepto tiene una consecuencia en la forma de interpretar el universo. Esta forma lleva a una interpretación de la realidad por fuera de la razón. Ya en el plano de las emociones, lleva a que el objeto de la emoción trascienda un plano del cuerpo y de la misma forma en que un ser puede superar la realidad de la muerte, este supera la realidad de la existencia, es allí cuando se idealiza. De esta forma se construye un objeto amado por fuera de la realidad y se lleva a un plano en el que el individuo olvida las incidencias de la materia y sobredimensiona lo mítico. El individuo como ser que ama, lleva a un ser a imagen y semejanza de sus deseos o de sus frustraciones.

Debemos aclarar que cuando en nuestro trabajo hablamos de amor idealista, nos referimos a un amor que está basado en la idea de un amor que trasciende las expectativas de la realidad. Dicha trascendencia se basa en la idea platónica y aristotélica de la trascendencia del sujeto. Esto es muy importante porque la herencia recibida de la escuela platónica, fomentada y cultivada especialmente por el cristianismo, recrea y plasma esa trascendencia del objeto amoroso más allá de la realidad y permite crear una relación alienante donde el sujeto que participa de la construcción del objeto, se da la potestad de una relación de propiedad. De esta forma se crea una relación de propiedad privada sustentada en el modelo de producción del objeto de amor. Esta relación de propiedad y su condición paralela a lo que el cristianismo creó en la imagen de Dios, ha hecho que la construcción de la idea de amor a través de la historia sea una construcción de amo y esclavo y que, por lo tanto, exista una condición de posición de quien, por este caso ostenta el poder, es decir el hombre.

Entonces no pretendemos plantear que la idea de amor que en sus inicios nos describe Platón y Aristóteles sea la idea de amor idealista que criticamos y a la cual planteamos alternativa; lo que realmente tratamos de decir es que de esas ideas platónicas y aristotélicas se nutren a través de la historia y se construye a través de la historia, el modelo de amor idealista que realmente tratamos de criticar y del cual nos separamos.

La idea de amor materialista, a diferencia del idealista, no ha tenido una construcción histórica, ya que sus conceptos han estado sin desarrollar durante más de 18 siglos y solo en la modernidad se han desarrollado sus planteamientos.

La interpretación del amor en el mundo feudal está directamente enmarcada en un amor a conveniencia. En esta época, la figura del matrimonio se convierte en la más fina estampa que permite definir poderes. Si bien en las clases bajas, es decir los siervos, la idea de amor no alcanzaba a llegar al entorno familiar, ya que entre las necesidades y las obligaciones no había espacio para ninguna emoción, en los clanes privilegiados el poder restaba protagonismo al amor. Por lo general, la historia siempre se refiere a la vida de los poderosos, es decir, nobles poseedores de la tierra. Sin embargo, el pueblo llevaba una cotidianidad llena de vicisitudes. En las familias medievales de siervos no había tiempo para otra cosa que trabajar las labores del campo: “Las familias campesinas no podían sobrevivir durante el antiguo régimen a menos que todos sus miembros trabajaran, y trabajaran juntos como una unidad económica” (Darnton, 2018, p.49). Dentro de una familia era normal que los hijos no se criaran o, simplemente, fueran abandonados o entregados a la vida nómada: “Los padres abandonan a su hija porque come, pero no trabaja” (Darnton, 2018, p. 49). El papel de la mujer no podía ser más degradante en este momento de la historia. La natalidad era un problema serio, ya que alimentar tantas bocas era una cuestión demográfica. De igual forma, la asignación del papel de bruja a la mujer se convirtió en la salida más fácil para emprender una cacería constante para aquellas que no cumplieran con los dictámenes morales de la época (Federici, 2021). Bajo estas premisas, el desarrollo de una idea de amor estaba relacionado directamente con la idea de conveniencia. La familia, el matrimonio y el amor sufrían el destino de simplemente conservar un linaje, o simplemente sobrevivir.

Como respuesta a este modelo de amor desarrollado en el antiguo régimen feudal hace su aparición un modelo de amor revolucionario. Esta cualidad de revolucionario la planteamos dado el impacto que tuvo en la reafirmación y en la transición del modelo feudal al capitalismo. Este modelo se fija en las banderas del amor romántico, aquel amor que rompe con las ansias de poder y que incluso cruza las fronteras de las clases sociales. Es importante tener en cuenta la importancia que tuvo para el patriarcado la aparición del amor romántico como eje fundamental para lograr la transición entre el feudalismo y el capitalismo, al mismo tiempo que sirvió para que el modelo burgués pudiera sustentar sus valores económicos, políticos y sociales. Hemos dejado en claro que el patriarcado no depende del sistema económico; por el contrario, se aprovecha de él para afianzar y extender su poder. Por esta razón, observamos que los cambios sufridos en la división social del trabajo, así como en la división sexual y en la posición de la mujer dentro del nuevo sistema, son trascendentales para entender el cambio en la interpretación del amor. En su libro *Calibán y la bruja*, Silvia Federici nos ayuda a entender la forma como se da este cambio dentro de los modelos económicos:

Sostengo que este es el contexto en el que se debe ubicar a las mujeres y la reproducción en la transición del feudalismo al capitalismo; porque los cambios que la llegada del capitalismo introdujo en la posición social de las mujeres —especialmente entre los proletariados, ya fuera en Europa o en América— fueron impuestos ante todo con el fin de buscar nuevas fuentes de trabajo, así como nuevas formas de disciplinamiento y división de la fuerza de trabajo. (Federici, 2021, p. 113)

El paso del feudalismo al capitalismo llevó a la mujer a un papel de reproductora. Este término se refiere no solamente al hecho biológico de reproducir la especie, sino a una reproductora del sistema, es decir, se convierte en la encargada de parir y de formar a los nuevos proletarios; de igual forma, debe ser la encargada de mantener en condiciones óptimas de fuerza y mente al proletariado, enmarcado en el obrero. Bajo esta óptica, el cuerpo de la mujer empieza a tomar importancia; a diferencia de lo que sucedía en la Edad Media, es la mujer, mediante su cuerpo, la encargada de mantener el sistema al ser la continuadora de la fuerza de trabajo y la generadora de consumistas. De esta forma, la mujer deja de tener soberanía sobre su cuerpo y lo debe entregar al Estado y al sistema para su administración. La natalidad se vuelve muy importante y el modelo de familia enmarcado en el matrimonio inicia una nueva etapa: “Se le dio una nueva importancia a la familia como institución clave que aseguraba la transmisión de la propiedad y la reproducción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2021, p. 158). A diferencia de la Edad Media, la mujer esperaba la llegada de ese hombre (príncipe azul), que le permitiera cumplir los sueños y las promesas de felicidad del progreso capitalista.

Hasta este momento, ya tenemos varias cosas claras: la primera de ellas se refiere a la forma en que la mujer es tratada como un objeto en las relaciones amorosas; la segunda se deriva de la primera, y se refiere al hecho de la pérdida de autonomía y soberanía, materializada en los modelos de matrimonio; la tercera se refiere a la idea de posesión del otro en la que debe desembocar toda relación amorosa.

Hasta el momento, tratamos de entregar una idea de la manera en la que el amor ha ido tomando formas a través de la historia. Su desarrollo en diferentes culturas ha permitido que la injerencia del patriarcado se plasme en instituciones como la familia y el matrimonio, las cuales permiten legitimar el modelo de opresión.

Si bien el amor romántico da continuidad a la relación entre el patriarcado y el modelo económico, no podemos desconocer su actitud de rebeldía. Esta connotación subversiva la planteamos desde la idea de cómo se concibe el amor dentro del capitalismo.

Para nadie es un secreto que el amor romántico en el capitalismo se presenta como una utopía, como una posibilidad en la cual se puede lograr una trasgresión a las clases sociales establecidas. Algo que en el antiguo régimen era imposible: “La idea de que el amor romántico constituye una de las piedras angulares de la cultura capitalista no es ninguna novedad” (Illouz, 2009, p. 25). De esta forma, la mujer, la familia y el matrimonio son llevados a esa esfera íntima de lo privado, para desarrollar un proyecto que permita, mediante el apoderamiento del cuerpo femenino, reproducir los elementos necesarios para el sistema. A partir de la sacralización de la familia, se inicia una fiesta de conformación de ritos alrededor del consumo, todo esto fundamentado en la idea de amor romántico. De esta forma, “comenzaba a alimentarse de temas e imágenes que ofrecían acceso temporal a una poderosa utopía colectiva de la abundancia, el individualismo y la autorrealización creativa” (Illouz, 2009, p. 26).

En el amor romántico sigue existiendo la idea de propiedad del otro; de igual forma, la mujer sigue estando bajo una figura de opresión, y se ve reflejado en la figura de mercancía; sin embargo, podemos percibir un cambio de interés hacia las ansias de poder. Pero lo más importante radica en la posibilidad que se entrega para seleccionar el objeto de amor; si bien en el antiguo régimen la posibilidad de seleccionar el objeto de amor era válida, no era posible escenificar o llevar dicho amor a buen término; en este caso nos referimos al amor por conveniencia. No podemos decir que existió históricamente un remplazo del amor conveniente por el amor romántico, estos dos coexistieron tanto en la Edad Media como en su paso a la modernidad. De esto da fe especialmente la literatura. Encontramos en obras como *Romeo y Julieta* una reivindicación a lo romántico; también en *Don quijote de la mancha* encontramos no solo el amor caballeresco, como filial del romántico, sino una posición antimatrimonio o antirromántica plasmada en el capítulo de la Pastora Marcela. Ya entrada la modernidad también encontramos una literatura de denuncia como la que nos otorga Emilia Pardo Bazán en su obra *Los pazos de Ulloa* y León Tolstoi en *Ana Karenina*.

El amor en los tiempos del capitalismo ha servido como elemento manipulador; la idea de amor que nos vende el capitalismo se enfoca en la conveniencia, y al igual que lo hace con la felicidad, este sirve de comodín para enmascarar todo tipo de elementos alienantes: “Un grupo puede converger a partir de la articulación de su amor o su odio por las mismas cosas, aun cuando no todas las personas que se identifican como parte de aquel sientan en efecto ese amor o ese odio” (Ahmed, 2019, p. 97). Una de las funciones más importantes que tiene el amor dentro del capitalismo es la de afianzar las relaciones entre el individuo y las mercancías. La generación constante de pulsiones o deseos enmarcados en el amor hacia objetos o hacia la manifestación de emociones, lo convierte en el eje fundamental para validar la propiedad privada y la familia.

De esta forma, el ser humano y la sociedad han entendido el amor como un afecto de posesión y de manipulación. En este momento, la mercancía no es solo la mujer sino todo lo que alrededor del amor puede ser vendido o comprado; todo lo que pueda representar amor.

Nuestro trabajo pretende plantear una visión diferente del amor, hacer un alto en la historia de la interpretación del amor y, acentuando conceptos con la cuarta ola feminista, desarrollar una visión diferente de esta emoción. De esta forma tratamos de plantear una idea paralela de lo que la humanidad ha entendido por amor. Tomaremos desde la antigua Grecia la idea de un amor materialista para ir desarrollando conceptos que permitan sacar el amor del entorno privado, aplicarlo a lo público y convertirlo desde lo femenino en un afecto revolucionario y subversivo.

Paradójicamente, ese concepto del trabajo de reproducción llevó a la mujer a acumular un conocimiento histórico relacionado con el concepto de lo común. El manejo y la administración de los escasos recursos necesarios para el trabajo reproductivo de la familia demuestra la forma en que la mujer, a través de los tiempos, logró un éxito total en la proyección de lo común. La interacción con otros clanes y la aceptación de la solidaridad fue la única forma en la que opuso resistencia al modelo opresor capitalista. Este ataque opresor lo recibe la mujer, no solo desde el exterior, es decir, desde el modelo social y político, o sea el Estado, sino también desde el interior, con la opresión del macho. Esto nos lleva a afirmar que la mujer es proletaria del proletariado. Desde la Edad Media, la mujer solía arreglárselas destinando clandestinamente porciones pequeñísimas de tierra para el sustento familiar. Esto era un trabajo tedioso, ya que esta labor debía ocultarse de la vista del señor feudal, y su descubrimiento era causal de atroces castigos. Luego “durante la primera fase del desarrollo capitalista, las mujeres supusieron la primera línea de defensa contra los cercamientos tanto en Inglaterra como en el ‘Nuevo Mundo’ y fueron las defensoras más aguerridas de las culturas comunales que amenazaban con destruir la colonización europea” (Federici, 2021). En la actualidad, siguen siendo las mujeres las que lideran los procesos de huertas caseras, las cuales sirven para alimentar a la familia y para intercambiar. De igual forma, todo el trabajo reproductivo, de crianza, de cuidado y de educación, ha sido una labor milenaria implementada por las mujeres desde la familia tradicional y que ahora podemos interpretar como revolucionaria y de resistencia. La aplicación y reconocimiento de estas labores reproductivas nos llevan a entender la forma en que los estados deben eliminar el modelo opresor y servir de garantes para el reconocimiento de dichas labores como trabajo:

“La propiedad y gestión comunitaria no pueden ser implementadas por el Estado. Lo comunitario es la antítesis de todo Estado. Lo que un Estado revolucionario y socialista puede hacer es ayudar a que lo comunitario, que brota por acción propia de la sociedad, se expanda”. (García, 2015, p. 26)

Todos estos modelos de lo común desembocan en lo que conocemos como amor solidario, y son las mujeres las que a través de la historia han aprendido y lo han enseñado.

Dentro de los movimientos feministas existen posiciones contrarias al amor; estos lo ven como un elemento alienante y que continúa generando cadenas de opresión hacia la mujer desde cualquier punto que se le mire. Un ejemplo de esta visión es el que nos muestra Shulamith Firestone:

Philosophers and sociologists have argued that the connection of love with freedom and equality can be liberating and empowering for women; however, this assertion has been hotly contested by many feminists. Shulamith Firestone describes romantic love as the pivot of oppression for women—a holocaust, a hell, and a sacrifice³. (Grossi, 2013)

Sin embargo, nuestra posición contraria nos permite mostrarnos la posibilidad de que el amor pueda tornarse desde una visión feminista como una herramienta posible de dar un cambio por un mundo más equitativo.

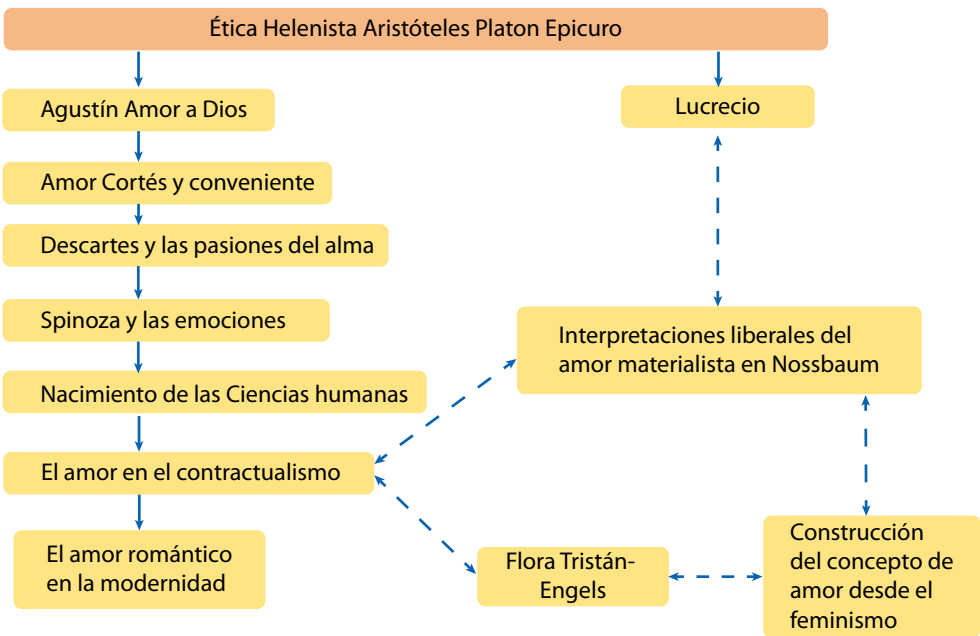
En la ilustración 6 podemos observar una síntesis de lo que pretendemos plantear en nuestra teoría del amor materialista. Si bien tenemos en cuenta el desarrollo del amor idealista, también, con base en la crítica, planteamos una alternativa de visión para plantear un amor desde otra perspectiva: la materialista. Esta visión materialista nos sirve de soporte para unirla a un feminismo socialista que, mediante las emociones, pueda ser subversivo. De esta forma, unimos el pensamiento clásico materialista y las ideas feministas-socialistas para elaborar una amalgama de postulados con una visión diferente de las emociones. Partimos de las ideas clásicas de Lucrecio y, de igual forma, retomamos el feminismo socialista para desembocar en un concepto de amor solidario y multicultural.

3 Filósofos y sociólogos han argumentado que la conexión del amor con la libertad y la igualdad puede ser liberadora y empoderadora para las mujeres; sin embargo, esta afirmación ha sido fuertemente cuestionada por muchas feministas. Shulamith Firestone describe el amor romántico como el eje de la opresión de las mujeres: un holocausto, un infierno y un sacrificio. (Traducción propia)

1.1. Amor subversivo

Si bien el capitalismo ha enmascarado el amor y le ha dado a este una naturaleza llena de pragmatismo y de mercantilización, el giro afectivo plantea un cambio de frente para ver el amor como elemento revolucionario. Este giro revolucionario lo plantea la psicóloga Carol Gilligan como una necesidad de universalizar las obligaciones de cuidado (Gilligan, 2013). Como lo hemos tratado en párrafos anteriores, la evolución de la familia monogámica y la consecuente pérdida de derechos de la mujer con relación al hombre ha hecho que se presente una división sexual de roles dentro de las actividades del ser humano. Marx lo plantea como una de las primeras divisiones del trabajo (Engels, 1884/2017). Esto a su vez ha servido para sostener un modelo de familia y una relación de monogamia, que en la práctica solo ha sido de obligación moral para la mujer. Pero más allá de todas las formas de opresión sufridas por la mujer, la sociedad ha sustentado el patriarcado en una división sexo-género que Gayle Rubin define como: “Un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en la cual se satisfacen las necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986, p. 97). De lo anterior se desprende el mito popular de que las mujeres son más sentimentales y los hombres más racionales.

Ilustración 6. Mapa origen del amor materialista



Como lo hemos dicho antes, el capitalismo todo lo transforma mediante relaciones; de esta forma, el amor puede ser mercancía solo mediante relaciones que así lo configuran, pero de igual forma puede ser revolucionario bajo otras relaciones diferentes: “Una mujer es una mujer. Solo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *playboy*, prostituta en determinadas relaciones” (Rubin, 1986, p. 96). De esta misma forma, el amor, plasmado como cuidado es una manifestación femenina solo bajo las relaciones del patriarcado, por fuera de él debe ser un objetivo social y se convierte en una manifestación feminista. Las relaciones en el capitalismo sirven para crear una naturalización de los modelos convenientes y para aferrar a la idiosincrasia cultural las leyes del amor. Los modelos convenientes y que se han naturalizado, es el binomio hombre-mujer, la familia monogámica y heterosexual; a su vez, las leyes del amor que se afianzan bajo esa naturalización son: la sumisión y la abnegación, por parte de las mujeres, y el dominio y la supremacía, por parte de los hombres.

La revolución feminista no plantea el modelo de abolición de la monogamia, ni mucho menos pretende implantar un modelo de poliandria; la propuesta circula alrededor de que la mujer esté por fuera de cualquier tipo de imposición o lo que se conoce como leyes del amor; tampoco se quiere llegar a una añoranza histórica en la cual se quiera rememorar las sociedades sindiásmicas planteadas desde la antropología, solo nos interesa que cada uno pueda escoger el modelo de familia que así considera. En esto tiene mucho que ver la abolición del concepto de propiedad privada generado por el capitalismo y su concepto de alienación mercantil; y para esto consideramos importante el siguiente argumento esgrimido por Engels:

Así pues, lo que podemos conjeturar hoy acerca de la regularización de las relaciones sexuales después de la inminente supresión de la producción capitalista es, más que nada, de un orden negativo y queda limitado principalmente a lo que debe desaparecer. Pero ¿qué sobrevendrá? Eso se verá cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que no sepan lo que es comprar una mujer con dinero ni con ayuda de ninguna otra fuerza social; una generación de mujeres que no sepan lo que es entregarse a un hombre por miedo a las consecuencias económicas que pudiera acarrear una negativa ni en virtud de otra consideración que no sea un amor real. Y cuando esas generaciones aparezcan, enviarán al cuerno todo lo que nosotros pensamos que deberían hacer. Se dictarán a sí mismas su propia conducta y, en consonancia, crearán una opinión pública para juzgar la conducta de cada uno. ¡Y todo quedará hecho! (Engels, 1870)

Como hemos dicho, el amor es una de las emociones más complejas de abordar. Hasta el momento, lo hemos abordado desde un amor sexual y sentimental; pero nuestra idea es abordar el amor bajo algunas aristas que más cercanamente se abordan desde la psicología, pero que desde el punto de vista filosófico es importante conceptualizar. Dentro de los afectos y emociones relacionadas con el amor podemos entender el cuidado como un elemento netamente revolucionario. La ética del cuidado tiene profundas raíces marxistas, esto lo podemos determinar al entender su elemento revolucionario enmarcado en la forma en que desenmascara el antagonismo de género. La lucha entre el opresor y el oprimido, que en este caso es el hombre y la mujer, solo se da dentro del patriarcado. La ética del cuidado en palabras de Gilligan es una ética feminista mas no femenina (Gilligan, 2013), sus principios apoyan la igualdad entre los individuos y la interrelacionalidad basada en el entendimiento de lo común como despojo de la propiedad privada; dado así, la ética del cuidado es por lo tanto un movimiento que despoja la democracia del patriarcado (Gilligan, 2013).

Como lo dijimos anteriormente, el amor presenta múltiples matices; nuestra idea pretende identificar algunos tipos de amor que pueden generar cambios subversivos y que abogan por una emancipación del modelo patriarcal. Teniendo en cuenta lo anterior, de primera instancia eliminaremos de tajo el amor romántico, no porque no sea importante, sino porque lo consideramos ajeno a nuestros propósitos. De igual forma, el amor entre padres e hijos, y entre madres e hijos, no sin dejar de tener en cuenta las relaciones amorosas familiares, bajo modelos heterogéneos de familia.

Nuestra propuesta direcciona el análisis del amor en un camino diferente al planteado por el mundo idealista y que tiene todo su desarrollo en los diferentes matices del amor a través de la historia, iniciando por el amor platónico y aristotélico, luego pasando por el amor caballeresco y romántico de la Edad Media, para desembocar en el anhelado romanticismo de la modernidad. Por el contrario, nuestra tesis plantea una visión del amor a partir del mundo materialista y el atomismo de Epicuro y Lucrecio (ver ilustración 6).

De la misma forma en que utilizamos al marxismo para tratar de entender la forma en que la mujer se convierte en mercancía a través de la historia, también debemos ser críticos frente a la forma poco directa en la que este mismo marxismo abordó el problema de la desigualdad de la mujer. Marx “nunca imaginó que las mujeres pudieran resistirse a reproducir, o que este rechazo pudiera convertirse en parte de la lucha de clases” (Federici, 2015, p.162). Dentro de sus tesis, el marxismo plantea la desigualdad y a su vez estudia las causas y consecuencias de esta. Sin embargo, la desigualdad enfatizada por el marxismo se limita a las clases sociales. Si bien el materialismo histórico plantea una idea de opresores y oprimidos a través de la historia, su crítica se basa en fundamentos de la modernidad y su lucha se basa, por lo tanto, en el fruto de la modernidad, como

lo es el capitalismo. Otra cosa para tener cuenta es la idea de remplazo de clases sociales dentro de las contradicciones sociales. Para el marxismo, cada época tiene su sucesor en lo referente a opresor y a oprimido. Sin embargo, la contradicción dentro del patriarcado no ha tenido remplazos, siempre han existido los mismos contrarios, solo cambian los escenarios históricos. Con este argumento contradecimos directamente a algunos posmodernistas, quienes plantean que el feminismo no tiene origen de lucha y que lo que realmente existe es un reciclaje de lo social y de los mismos movimientos sociales. Para autores como Jean Baudrillard, los movimientos liberadores o que luchan por una idea de igualdad no tienen fundamentos históricos, ni culturales:

Mayo del 68 fue sin duda el primer episodio implosivo, es decir, contrariamente a su reescritura en términos de prosopopeya revolucionaria, fue una primera reacción violenta contra la saturación de lo social, una retracción, un desafío a la hegemonía de lo social, en contradicción con la ideología de los participantes, cuya intención era ir más lejos en el terreno de lo social. (Baudrillard, 2020, p. 120)

Si bien el feminismo nace en la modernidad, su razón de lucha —el patriarcado— no nace en la modernidad e históricamente viene de mucho más atrás.

Nuestro planteamiento del amor subversivo se evidencia en el momento en el cual el amor se convierte en lo común. Para que exista lo común, debe existir el otro, para que exista el amor de lo común debe existir el amor hacia el otro. Lo anterior va más allá del amor sexual y romántico, porque incluye diferentes formas antropológicas. Implica lo humano y lo no humano, implica una situación de interdependencia entre lo social y la naturaleza. Todo esto se deriva en el amor a lo público, en una ética del cuidado hacia el otro, sea humano o no humano. Implica también una socialización de derechos, lo que implica que cualquier otro es sujeto de derecho y de cuidado, por lo tanto, de amor. Lo anterior lo resumimos en lo que nos plantea Rodríguez-Palop, cuando nos dice: “Así que, resumiendo, cuando hablamos de lo común hablamos de vínculos, de intereses colectivos y difusos, de bienes comunes, y de necesidades generalizadas” (Rodríguez-Palop, 2019, p. 90). Si de lo anterior rescatamos el concepto de vínculo, este solo puede recaer en la idea de amor materialista y subversivo.

De esta forma, el amor desde la ética del cuidado se convierte en el vínculo necesario para conformar los ejércitos subversivos. Cuando hablamos de ejércitos subversivos, nos referimos explícitamente a la forma en que mediante las alianzas de los cuerpos

(Butler, 2018) se pueden conformar elementos sociales, políticos y económicos. Estos ejércitos están en muchas ocasiones integrados por elementas que no tienen conciencia de su importancia bélica. Un ejemplo de esto puede ser la resistencia que ejercen los grupos de mujeres, que desde las plazas de mercado alimentan a nuestra población; también podemos mencionar las madres comunitarias que con su labor ayudan a cuidar los hijos de esas otras madres, solteras o cabezas de familia que deben trabajar. Por esta razón, es importante una política de lo común y una política de igualdad, que garanticen los derechos básicos de todas esas soldadas que conforman los ejércitos subversivos; ejércitos que garantizan la aplicación de una ética del cuidado. Desde el amor como elemento común, debemos construir una política de lo común. La política de lo común se construye desde el feminismo por las siguientes razones: La primera se refiere a la acumulación originaria de la ética del cuidado. La segunda se refiere a la forma de entender la interdependencia desde la administración del amor en diferentes campos. Y la tercera se refiere a la preferencia que se tiene de lo relacional y del concepto de alianza desde lo performático, contrario a la idea de guerra.

Cuando hablamos de acumulación originaria, nos referimos a este trasegar histórico en el cual el patriarcado ha llevado a la mujer a cumplir las labores de reproducción. Recordemos que cuando nos referimos a la reproducción, no nos limitamos a la maternidad, por el contrario, aludimos a esa serie de actividades que la mujer cumple para reproducir el sistema. En el capitalismo, la figura de la mujer frente al cuidado de los hijos, las tareas de la casa y la preparación de los futuros consumidores, es un vivo ejemplo de tareas reproductivas. Todo esto, la mujer lo hace desde lo privado y su reconocimiento desde lo público no ha existido. De igual forma, en diferentes estadios históricos y modelos económicos, el patriarcado ha asignado a las mujeres todas estas labores reproductivas; todas relativas a la continuidad del modelo económico.

Desde otro aspecto, cuando hablamos de administración del amor y la interdependencia desde otros campos, nos referimos a la capacidad tanto cualitativa como cuantitativa de aplicación de las emociones. La mujer ha aprendido a interpretar de forma magistral el momento propicio para entender el amor. Nos referimos a una interpretación bajo las variables tiempo y espacio, en los cuales el amor debe ser suministrado; de igual forma, al objeto que va a ser amado.

Ya en lo que tiene que ver con el modelo de alianzas, la mujer como víctima de la guerra y de opresión, ha aprendido cómo con el modelo de redes solidarias puede ejercer modelos de resistencia. En diferentes momentos históricos, ha sido la mujer quien ha servido de enlace para el desarrollo de estrategias que permitan sobrevivir a catástrofes y guerras. En la actualidad, las redes sociales han sido esenciales para que momentos

como el 8M⁴ se conviertan en referentes. Otro ejemplo son las redes de solidaridad frente al aborto.

Todas estas ideas se enmarcan desde lo feminista, mas no desde lo femenino. Si bien es la mujer quien lleva las banderas del progresismo, el enemigo a vencer es un enemigo en común. Por esta razón, en la lucha subversiva contra el patriarcado, tanto mujeres como hombres están llamados a participar de manera activa. También es importante tener en cuenta el modelo de lucha que incluya a los no humanos, esto lo plantea Timothy Morton, cuando dice:

Esto es lo que llamamos “espectralidad”. En un extraño aumento de la amplitud del pensamiento derridiano sobre lo espectral y Marx, tomaremos la espectralidad como parte del mundo real, no solo como algo que acecha la idea de comunismo. (Morton, 2019, p. 71)

1.2. El amor en los tiempos del clinamen

La idea de basarnos en los conceptos de amor en la escuela atomista radica en dos teorías: La primera se refiere a la idea de que el amor atomista es un amor con una dimensión basada en la realidad, ya que no ha sido contaminado por toda esa serie de elementos históricos que le han atribuido los diferentes modelos económicos en la historia. La segunda se refiere a su concepción materialista, la cual nos entrega un modelo de amor dentro de conceptos más científicos y que puede ser llevado a una noción de intercambio entre los humanos y no humanos, es decir que este último argumento nos ayuda a catapultar un amor revolucionario y subversivo y que no discrepe con la rabia, así como lo plantea Ahmed (2019): “El mandato de amar la diferencia no puede separarse de los vínculos negativos como el odio, de la conversión de otros en signos de lesión o disturbio” (p. 213).

Nuestro propósito de realizar una antesala histórica del amor por fuera de la idea idealista radica fundamentalmente en presentar una propuesta que rompa con el esquema y la visión que se tiene del amor hasta nuestros días. Si tomamos los conceptos de amor desde la perspectiva de la antigua escuela atomista nos vamos a topar con algunos problemas pero, a su vez, dichos problemas nos permiten tratar de generar tesis

4 El 8M se conoce a la huelga que se generó en el 2018 en varios países del mundo, no solo conmemorando el día Internacional de la mujer, sino convocando a una huelga general de mujeres.

diferentes y paralelas entre los dos modelos. El primer problema al que nos enfrentamos es la falta de sustento bibliográfico del modelo atomista. Epicuro, quien según Diógenes Laercio escribió más de 300 libros (Diógenes Laercio, 2019), y de los cuales solo se tienen algunas cartas y fragmentos, es un vivo ejemplo. De quien sí tenemos un poco más de referentes es de su discípulo Lucrecio, quien en su texto *La naturaleza de las cosas* nos habla en un hermoso poemario de lo divino y lo humano. El segundo problema se refiere al vacío histórico que existe entre los primeros atomistas y la modernidad, ya que, gracias al dominio idealista de la filosofía, los textos atomistas fueron llevados al ostracismo durante cerca de 1800 años; por esto podemos decir que el atomismo no ha tenido edad media y mucho menos renacimiento.

De esta forma, el texto de Lucrecio se convierte en el eslabón de enlace para nuestra tesis, entre la antigüedad y la modernidad. Esta misma idea nos la plantea Martha Nussbaum cuando dice: “La crítica de Lucrecio al amor parece desempeñar un papel orientativo y formativo en esta tradición argumentativa, anticipando posteriores argumentos de mayor profundidad sobre cada uno de los puntos principales, en los que deriva la forma ‘enferma’ del deseo erótico a partir de un rechazo más fundamental, por ambas partes, de la realidad humana y sus límites” (Nussbaum, 2013, p. 237). La idea de unas emociones subversivas no puede partir de un modelo idealista, el cual se ha reinventado durante la historia, desarrollando modelos económicos y religiosos que lo sustentan mediante una relación mutualista, y que, a su vez, prolongan el modelo patriarcal. Es por esto por lo que tendemos un puente o línea paralela entre la antigüedad, que para nosotros es Lucrecio y la modernidad, tiñendo de marxismo las emociones, que para nuestro caso son el amor y la rabia.

La clave de entender el amor epicúreo está en el objeto de idealización. A diferencia del modelo idealista, el amor epicúreo elimina de los objetos de idealización a los dioses, y a una vida más allá de la muerte. Esto permite centrar el amor en dos objetos fundamentales: uno mismo y el otro. El primer caso el concepto en uno mismo desemboca en el hedonismo, el cual ha sido malinterpretado o tomado a su amaño por el mundo moderno, y el segundo caso desemboca en el amor multicultural, el cual incluye a los humanos y no humanos. A diferencia del modelo idealista, el amor epicúreo no idealiza y mucho menos conceptualiza; por el contrario, utiliza el modelo de analogía para entenderlo desde un modelo cognitivo y científico. En sus máximas capitales, Epicuro afirma:

Entre las normas consideradas justas, aquélla que por la práctica de las mutuas relaciones humanas se ve que es confirmada que es útil tiene la garantía de su carácter justo, tanto si este carácter justo resulta el mismo para todos como si no resulta el mismo.

En cambio, si una ley dicta una ley pero no desemboca en utilidad para las mutuas relaciones, entonces eso ya no tiene el carácter de la justicia. (Epicuro, 2018, p. 97)

De esta forma podemos afirmar que contrario a la idea de que el ser humano en estado amoroso no desarrolla su potencial cognitivo ni racional de una forma plena, el amor epicúreo plantea una opción diferente y nos lleva a entender la naturaleza desde el amor, la naturaleza de lo humano y lo no humano.

Por su parte, Lucrecio desemboca en una crítica frontal contra el amor, entendido como una idealización del objeto amado. Para un lector desprevenido, la crítica de Lucrecio hacia el amor podría ser interpretada como una justificación a su homosexualidad; sin embargo, en nuestra opinión, el romano devela lo que podría ser una visión real y material del amor. Lucrecio en su diatriba, lanza honestos ataques a lo que podría ser la mitificación del objeto amado, compara incluso, el deseo sexual sentido por los humanos, con el mismo deseo que se representa en los animales. A su vez, es uno de los primeros en plantear el goce mutuo y el deseo de excitación por parte de la mujer, algo muy poco conocido y aceptado hasta el momento. Cuando en la naturaleza de las cosas leemos: “A menudo es sincera y anhela participar en el goce, cuando excita al varón en su amorosa carrera” (Lucrecio, 2012, Libro V, 1195), nos da entender una intencionalidad recíproca del amor; de esta misma forma entabla un paralelo con el modelo animal y afirma: “De no ser así, las hembras de los animales salvajes y domésticos no podrían someterse a los machos, si su naturaleza no ardiera también en calor desbordante y no correspondiera también al deseo de los otros” (Lucrecio, 2012, libro V 1200). En este último verso, la comparación con el mundo animal no es en vano y, por el contrario, plantea la no existencia de los celos y la posesión, trayendo así una connotación no bélica del amor. Nussbaum nos corrobora la idea cuando afirma lo siguiente:

Si tenemos presente la historia de la guerra de Troya, no podremos dejar de notar que en el mundo animal no hay tampoco enamoramiento. Nada de la obsesión por un único objeto que da origen a los celos y a la consiguiente violencia; nada de la representación de la amada como una diosa, que da pie a la obsesión y que (como veremos luego) impide el reconocimiento del otro como un ser corporal. No es casualidad que no haya aquí guerras ni crímenes. (Nussbaum, 2013, p. 209)

La formulación de un amor más real y menos idílico arranca por retirar el velo con el que los amantes cubren el objeto amoroso. Lucrecio es duro en su confrontación con lo romántico y apela a hacer énfasis en las condiciones más humanas de la relación amorosa; nos describe lo más primario y animal del humano, relacionándolo con los malos olores, la hediondez y lo poco estético que puede ser el objeto amado; a su vez nos invita a descubrir esa idealización del amor y a penetrar en la realidad propia de los defectos o más bien características que tenemos los humanos. Pero también nos enviste con argumentos enfilados a percibir, mediante los sentidos, la presencia y la sensibilidad del objeto amado, descubrirlo en la rudeza y en el deseo para entenderlo como un otro, lleno de características humanas, iguales o más complejas que las nuestras. El amante en el mundo idílico, fabrica su propia realidad y ubica la imagen del objeto amado bajo unos parámetros inverosímiles, “La carinegra es color de miel, la asquerosa y maloliente es sencilla; la ojizarca, una imagen de Palas; la gigante y corpulenta, es un prodigio” (Lucrecio, 2012, Libro V, 1160), lo que desemboca en celos y desilusión. La cotidianidad y el mero vivir entregan al amante una bofetada con tinte de veracidad, la cual permite a la realidad tomar su revancha; todo esto se traduce en una frustración, es por esto por lo que el amor romántico e idealista engendra dominio y opresión.

De esta forma planteamos establecer un vínculo en vía paralela al idealismo, entre la anti-güedad y la modernidad para entender las emociones del amor y la rabia desde un punto de vista diferente y poderlos explicar como elementos subversivos y no continuadores como lo concibe el idealismo. Partiendo de esto y teniendo en cuenta la interpretación materialista del amor por parte de Epicuro y Lucrecio, nos atrevemos a plantear una idea de amor apartada de la idealización del objeto amado y una visión más humana del otro como objeto de amor. Para lo primero es importante la idea atomista de suprimir a los dioses de toda actividad humana; esto nos permite la no idealización. Para lo segundo también es importante la relación cognitiva y de interacción con la naturaleza, esto nos permite entender al otro como un par humano y no por fuera de una realidad natural. Esta última parte nos permite recibir en la modernidad una idea de amor más equitativa y de igualdad, tanto entre géneros como entre humanos y no humanos. A manera de conclusión, Nussbaum corrobora este sentimiento cuando nos dice:

Porque el amor, como Lucrecio ha sostenido, es subversivo para la sociedad: engendra preocupaciones llenas de ansia que distraen al amante de la política y la vida comunitaria; y la relación misma, con su inestabilidad y su mutuo sadismo, no puede servir de base a un matrimonio que, mediante la crianza de los hijos en una atmósfera de tierna atención, promueva los fines de la comunidad. (Nussbaum, 2013, p. 237)

Definitivamente, en el concepto de amor idealista es muy complicado iniciar una mirada diferente y una serie de acciones que nos permitan voltear la torta para tornar el amor como revolucionario. Los antiguos materialistas miraron el mundo y la naturaleza desde una perspectiva diferente. Esta misma visión nos permite eliminar de tajo el camino del amor idealista y nos proyecta por un camino diferente. Basándonos en el movimiento del *clínamen*⁵, podemos iniciar un camino que rompa con los esquemas del amor tradicional y que nos oriente hacia un amor materialista. El amor materialista nos permite entrar en un atajo, dentro del proceso cognitivo de lo que puede ser una visión diferente de un amor que obvie el proceso histórico patriarcal y pueda tener un nuevo comienzo. De esta forma, el nuevo comienzo estaría desprovisto de contaminantes y prejuicios históricos y tradicionales.

1.3. El amor en los tiempos del feminismo

Nuestro objetivo no es plantear al marxismo como lanza progresista del feminismo, ni mucho menos interpretar un posible origen del feminismo en el marxismo, aunque ambos propendan por un sentido de igualdad. Lo que sí podemos plantear se refiere a la idea de que socialismo y feminismo no son incompatibles y, por el contrario, pueden ser complementarios. Esta idea la vemos plasmada más claramente en la figura de Flora Tristán. A diferencia de los pensadores socialistas de la época, Flora fue capaz de entender a la mujer dentro del socialismo. La pensadora francesa de ascendencia peruana logra compaginar en su idea de mujer, el sufrimiento que tienen las mujeres como oprimidas de los oprimidos. De esta forma, en varios de sus escritos y en especial en su obra más política, *La unión obrera*, plasma un pensamiento claro del papel que la mujer puede jugar en la revolución, y mucho más desde las emociones. En la introducción de *La unión obrera*, la editora Yolanda Marco nos hace una semblanza de lo que para ella era el amor en Flora Tristán:

Por eso considera que las mujeres, reducidas por su falta de educación al nivel de animales irracionales, tienen en su beneficio una espontaneidad en la expresión de sus emociones y sentimientos que las enriquece, al contrario de los hombres, cuya emotividad está restringida por las leyes de la lógica. (Tristán, 1977, p. 18)

5 Se refiere al nombre del movimiento oblicuo de los átomos. Si bien el concepto fue acuñado por Epicuro, fue Lucrecio quien le dio este nombre en latín.

De esta forma planteamos una posición en la cual entendemos al socialismo en convergencia con el feminismo. Igualmente, tratamos de crear una relación o línea directa entre las ideas marxistas y las emociones, desde el materialismo antiguo.

Para las emociones, desde la idea materialista no existió Edad Media y mucho menos Renacimiento; ellas desembocan directamente en la modernidad, basados en aquellos pensadores que, separados de los postulados idealistas, logran interpretar una posibilidad de pensamiento enmarcado por el materialismo histórico. Tanto Marx como Engels lograron dar una interpretación del mundo contraria a lo que se había formado históricamente. El primero, con su tesis doctoral, dio el paso para recuperar las ideas atomistas; y el segundo, con su libro *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado*, nos permite ir mucho más allá en nuestra interpretación de las emociones y del papel de la mujer en un mundo material.

Contradictoriamente, no encontramos en Flora la idea de un amor materialista que nos permita unir al socialismo con la idea de amor material. Debemos entender la influencia religiosa que Flora recibía de la sociedad de la época. Su visión de la maternidad y del matrimonio no rompía que ciertos esquemas de género, muy arraigados en la sociedad francesa posrevolucionaria. Sin embargo, la idea de solidaridad y de inclusión de la mujer y en general del mundo obrero arrasa con el modelo de discriminación y opresión de la época. De igual forma, podemos incluir la doble interpretación que pudo tener, al presenciar dos realidades diferentes: la Francia revolucionaria y el colonialismo americano.

En quien sí podemos encontrar un direccionamiento hacia un amor materialista es en la filósofa liberal Martha Nussbaum, quien nos permite entender la idea de los antiguos atomistas acerca del amor material. Es ella quien nos permite iniciar un tejido cognitivo para elaborar la idea de un amor materialista y su herencia en las ideas marxistas. Con esta idea de Nussbaum pretendemos iniciar nuestra correlación de ideas acerca de las emociones, desde una idea feminista y revolucionaria:

Tendemos a veces a creer que fue el movimiento feminista de la década de 1960 el que inventó esta crítica del comportamiento masculino, de los papeles que obliga a desempeñar a las mujeres y de la conexión entre la ilusión masculina y un tratamiento inepto e ignorante de la mujer como parte en el acto sexual. Tendemos a pensar que el placer femenino ha sido un descubrimiento reciente y que la recomendación de tratarlo como una realidad por sí misma es un consejo del feminismo contemporáneo. Pero en realidad hubo ya en la Antigüedad un

prolongado y rico debate sobre el tema, un debate en que escritores tan diferentes como Luciano y Ovidio son participantes activos, defendiendo relaciones basadas en el placer mutuo con preferencia a las relaciones unilaterales e insistiendo en que el placer mutuo puede darse con mayor probabilidad en las relaciones varón-hembra (por oposición a las relaciones varón-varón) si se reconoce adecuadamente la capacidad de la hembra para el placer. (Nussbaum, 2013, p. 237)

A partir de esta idea empezamos a desarrollar nuestra tesis enmarcada en dos ejes fundamentales: el primer eje se refiere a la discusión entre quienes consideran al amor como una emoción opresora y aquellos que defendemos la idea de un amor subversivo; el segundo eje se refiere a la idea de un amor multicultural, teniendo en cuenta las ideas atomistas de una relación con la naturaleza.

La idea de seleccionar el amor como una emoción subversiva radica en la posibilidad que este nos entrega al interactuar con otras emociones. El amor, a diferencia de otras emociones, se ubica en un eje temático, el cual nos permite alimentarlo con otras emociones y afectos. Al mismo tiempo nos genera como resultado otras emociones y afectos. De esta forma, no seremos monotemáticos frente al amor sino, por el contrario, este nos permitirá analizar emociones como el deseo, la solidaridad y el cuidado.

Nuestra tesis puntualiza en sacar al amor del ámbito privado y romántico a donde el patriarcado, por mera conveniencia, lo ha llevado. Así, estableceremos una crítica constante a esa idea romántica de sumisión y opresión por parte de los hombres hacia las mujeres. De igual forma nos valdremos de diferentes opiniones e ideas que, a través de los años, mujeres feministas han aportado y combatido esta idea opresora y patriarcal.

La primera forma que nos planteamos para devolverle al amor esa idea subversiva, es sacarlo de la esfera netamente personal, de pareja y de familia. Es decir, llevarlo de una esfera privada a una completamente pública, allí donde se debaten y se deciden los caminos de la sociedad y la política. El modelo patriarcal ha pretendido mantener el amor en la esfera privada por dos emociones, una como fuente y la otra como resultado; esto hace que para el hombre como macho sean peligrosas en un cuerpo y mente femenina; nos referimos al deseo como fuente generadora de amor, y a la solidaridad como resultado o consecuencia del amor. La primera tiene como origen lo individual, y la segunda tiene como resultado lo colectivo y social. Ambas cosas han sido desastrosas para el patriarcado y tremendamente temidas por el hombre.

Cuando en párrafos anteriores hacíamos una interpretación del amor como deseo sexual en la obra de Lucrecio, nos referíamos a la idea de que el romano es uno de los pocos pensadores que equipara y valida el deseo sexual femenino con el masculino. De esta forma, ya en la modernidad y en la primera ola feminista de 1960, el deseo femenino empieza a inyectar una gran dosis de liberación y emancipación. Cuando Graciela Hierra nos plantea algunas ideas de deseo, como en el siguiente apartado, entendemos el concepto de liberación y emancipación:

A través de la liberación del placer se logrará el amor y la autonomía moral para descubrir y vivir el propio estilo de vida, el arranque y el contenido de la vida buena. La experiencia vivida y reflexionada que alimenta a la sabiduría que corre en los dos sentidos, desde la cultura femenina y hacia la visión de la propia interioridad, todo lo cual hace a las mujeres las expertas en el manejo de los afectos. (Hiero, 2013, p. 133)

Hasta la modernidad, el amor y en general las emociones habían sido tratadas desde lo privado. Desde la antigua Grecia hasta nuestros días, las emociones siempre fueron asociadas a lo femenino y, por ende, los escenarios públicos están vedados para ambas. Si bien existieron mujeres con la valentía y con la idea revolucionaria de plantear una crítica directa a este modelo emocional, su grito por lo regular sucumbió ante el dominio patriarcal. Un ejemplo importante de esto es lo planteado por Mary Wollstonecraft, cuando nos dice lo siguiente:

Pero, para exponer el tema a una luz diferente, la carencia de modestia, que deploro principalmente por ser subversiva para la moralidad, surge del estado de guerra que los hombres voluptuosos sostienen con tanta tenacidad como constitutivo de la esencia misma de la modestia, aunque, de hecho, es la causa de su ruina, porque es un refinamiento de la lujuria en el que caen quienes no cuentan con la virtud suficiente para saborear los placeres inocentes del amor. (Wollstonecraft, 2018, p. 294)

Esta idea de Wollstonecraft nos plantea la falencia en la comunidad a nivel afectivo. Los hombres desde lo público siempre fueron asociados a la razón, y las mujeres desde lo privado siempre fueron asociadas a lo sentimental. Esta falta de dominio en dos

dimensiones esenciales para un equilibrio frente una sociedad justa, se refleja en una serie de acciones violentas e injustas, tales como la guerra, la cual como sostendremos más adelante, es un invento machista.

Esta idea de separación y de asignación disyuntiva de dimensiones sensoriales nos ha llevado, como especie y como sociedad, a tener dos interpretaciones de la realidad, cada una sesgada dentro de sus dominios y con una prevalencia y dominación de lo racional, no porque esta sea más importante, sino porque desde lo público ejerce un timón de poder y de decisión. Si tenemos en cuenta que “Un hombre de delicadeza lleva su noción de la modestia todavía más lejos, porque no le satisfará la debilidad ni la sensibilidad: él busca afecto” (Wollstonecraft, 2018, p. 294), entonces el mundo masculino tendrá una mirada o una interpretación del mundo desde lo femenino.

El enfoque de este trabajo nos pretende llevar a realizar un intercambio en doble vía. En primer lugar, demostrar que es posible llevar lo masculino hacia el mundo de las emociones y que de igual manera podemos llevar lo femenino al mundo de lo público. De esta forma, tanto hombres como mujeres fusionan dos dimensiones en una sola interpretación de la realidad. Esta amalgama pretende tener una mirada distinta, desde unas emociones políticas, y entonces podríamos llamar a este fenómeno la feminización de lo público. El amor, como lo planteamos en este trabajo, se refiere a un amor que va más allá de las fronteras de lo individual, de pareja y de familia. Como lo hemos reiterado en varias ocasiones, el amor cambia de matices y de significados a través de la historia; esto podríamos explicarlo desde la visión marxista de la influencia que el modelo económico ejerce en el individuo y de cómo la cultura ejerce en los modelos emocionales del ser humano.

De esta forma, lo que haremos en este momento será una interpretación más del amor, acorde con lo que el modelo económico nos muestra, pero la cual pretendemos llevar hacia un modelo subversivo y revolucionario. El modelo subversivo que planteamos se refiere no solo a una crítica de la interpretación de amor que el capital hace de este, sino la interpretación que llevaremos para que el amor sufra un despojo de lo que el capitalismo ha hecho en relación con el amor. La idea de quitarle el velo con el que el modelo económico ha cubierto al amor a través de la historia es precisamente lo que necesitamos para que el amor se convierta en la herramienta que nos permita subvertir dicho capitalismo. En conclusión, que lo que queremos demostrar es que mediante la crítica al modelo de amor capitalista podemos anular su idea de mercancía, así catapultamos el amor desde lo privado hacia lo público, y desde lo individual hacia lo colectivo. Ya con esta idea de amor tenemos una herramienta que nos va a permitir combatir y triunfar sobre el modelo capitalista y el patriarcado.

Por último, exploramos el modelo de amor multicultural como resultado de esta transformación. El resultado final será sorprendentemente colectivo y solidario, un amor con orientación de cuidado de lo común.

1.4. El amor en los tiempos de la mercancía

No nos vamos a detener en hacer un recorrido por la historia para entender las múltiples transformaciones que ha tenido el amor; sin embargo, recurriremos a momentos precisos de la historia de la humanidad para hacer críticas al amor idealista y de esta forma entender el porqué y el cómo hemos llegado a esta idea de amor dentro del capitalismo.

El capitalismo todo lo convierte en mercancía, y el amor no se excluye de sus dominios. De esta forma, todo lo que lleve al ser humano a ser emotivo, puede ser sujeto de ser convertido en necesidad y, por ende, también en deseo. Una de las múltiples contradicciones que el modelo actual ha generado, ha sido la forma en la que juega a ser benefactor y opresor al mismo tiempo. El capital juega a la opresión y a la libertad del ser humano utilizando el amor; en determinados momentos lleva al ser humano a sentirse libre mediante el amor, y en otros la frustración recae en un modo de culpa, por medio del mismo mecanismo romántico. Por esta razón, consideramos que el problema no es de la emoción, tampoco del sujeto y mucho menos del objeto. La culpa en realidad es del modelo económico.

Dentro del mundo feminista existen muchas pensadoras que describen al amor como una herramienta del patriarcado para prologar su modelo de opresión y sostenerlo en el tiempo. Una de ellas es Shulamith Firestone, quien describe el amor romántico como *the pivot of oppression for women—a holocaust, a hell, and a sacrifice*⁶ (Grossi, 2013). Esta visión del feminismo radical nos lleva a preguntarnos qué tipo o qué clase de amor están analizando. No podemos hablar de una única versión del amor; ya hemos mencionado la relatividad de matices y versiones con la que esta emoción ha sido teñida a través de los años. Existen clases de amor que cumplen con las condiciones expresadas por el feminismo radical; sin embargo, nuestro propósito es eliminar esas características, hacer una especie de lavado o purificación de la emoción, desligarlo de todo lo que el capitalismo ha tratado de vendernos. Podríamos decir que existe una esencia de amor, y este solo se convierte en mercancía en el momento en el que el sistema económico se apropia de él.

6 “el eje de la opresión de las mujeres: un holocausto, un infierno y un sacrificio”. Traducción propia.

Consideramos que la figura de la que se ha valido el capitalismo para convertir el amor en una mercancía es la familia. En particular, la familia heterosexual, monogámica. Estas características son heredadas de modelos económicos anteriores, y solo hacen parte de una maniobra de acomodación del patriarcado. En esta idea nos detendremos un poco para afirmar que el patriarcado no existe solamente en el capitalismo; por el contrario, es el mismo capitalismo que surge como mecanismo de dominación patriarcal; y de esta forma hace que la familia dentro del capitalismo tome ciertas características que se acomodan a los intereses de dominación. De igual forma, entidades como la Iglesia y la ideología religiosa son las herramientas patriarcales de dominación moral.

La familia juega el rol reproductivo dentro del capitalismo. Esta característica la obliga a que cumpla una función de prolongar en el tiempo los elementos esenciales dentro del sistema, estos son: la generación de obreros y obreras, y la generación de consumidores y consumidoras. Sin pretender decir que la familia heterosexual y monógama como la exige el capitalismo sea un producto del sistema, sí nos atrevemos a plantear que es esta familia con estas características la que el sistema defiende. Esta defensa se sustenta en que solo bajo estos parámetros de heterosexualidad y monogamia su reproducción es rentable. Para deconstruir una institución tan antigua como la familia es importante entender los conceptos de parentesco y las relaciones capitalistas que se dan para la formación y estructuración de una familia. Existen tres puntos importantes que queremos resaltar frente a la estructuración de la familia: el primero se refiere a la eliminación del incesto como condición principal para que exista una relación de mercado entre familias y no se dedique solo a una relación de herencia; en segundo lugar, la delimitación del parentesco con lo cual garantizamos la prohibición del incesto y exigimos la apertura de mercados y, por último, la utilización de la mujer como mercancía en la estructura formativa del matrimonio. El papel de la mujer y la relación histórica de esta con la conformación del matrimonio y la idea de mercado entre familias, lo plantea explícitamente Rubin cuando nos dice:

Es precisamente ese elemento —histórico y social— lo que determina que una esposa es una de las necesidades del trabajador, que el trabajo doméstico lo hacen las mujeres y no los hombres, y que el capitalismo es heredero de una larga tradición en que las mujeres no heredan, en que las mujeres no dirigen y en que las mujeres no hablan con el dios. (Rubin, 1986, p. 101)

No podemos plantear sin fundamento que la solución sería retornar al modelo de matrimonios grupales o sindiásmicos, pero dentro del giro afectivo sí pueden

desarrollarse ideas de cambios sociales que nos lleven a la eliminación del patriarcado; una transformación política y económica que nos permita ejercitar un modelo de lo común, donde los hombres y las mujeres tengan los mismos derechos. Lo anterior se presenta como una alternativa para desarrollar un modelo de familia que permita implementar unas relaciones de amor que estén por fuera de la relación de mercancía. Dentro del patriarcado es imposible desarrollar ideas de democracia y de justicia. En un modelo donde exista un opresor y un oprimido la idea de equidad no encaja; por esto la idea de familia por fuera del patriarcado debe ser una familia que funde nuevas leyes de amor, leyes que se olviden de la monogamia y de la heterosexualidad como exigencia y que estas o sus variantes sean producto de una libertad de elección. El modelo de lo común como lo sugiere Ramírez-Palop nos permite cambiar de identidad afectiva.

En definitiva, la definición de lo común requiere asumir la sociabilidad humana como presupuesto antropológico y una concepción narrativa de la identidad. Supone concebir al ser humano inserto en una comunidad que comparte y construye un relato común, así como el interés de llegar a un acuerdo sobre cuestiones comunes. (Ramírez-Palop, 2019, p. 91)

En esto estamos de acuerdo con el feminismo radical; el modelo de familia y la figura del matrimonio son utilizados y fueron inventados con el único propósito de la opresión hacia la mujer. De esto nos dan cuenta las feministas radicales cuando han identificado el amor como un *aspect of patriarchy's ideological armament through which women became hooked into dependent relationships with men, entered into an unfavorable legal contract (namely marriage) and ultimately ended up with care of the children*⁷. (Grossi, 2013). Sin embargo, discrepamos de esta clase de feminismo al no reconocer ese tipo de amor como la única interpretación que se puede obtener y al cerrar las puertas a una alternativa de amor, que además se pueda desligar del modelo de familia heterosexual y de la figura de matrimonio. De la misma forma en la que el capitalismo reviste a las emociones y en particular al amor para que cumpla con sus intereses, el movimiento feminista puede hacer un lavado estructural de las emociones y redireccionarlo con unas características propias de las ideas feministas. No podemos pretender feminizar el amor, pues este ya hace parte de lo femenino; por el contrario, pretendemos llevar el amor femenino desprovisto de los elementos falsos suministrados por el capitalismo, y convertirlo en una nueva interpretación amorosa. Una idea un poco menos radical y

7 Armamento ideológico del patriarcado a través del cual las mujeres se engancharon en relaciones de dependencia con los hombres, entraron en un contrato legal desfavorable (a saber, el matrimonio) y finalmente terminaron al cuidado de los niños. (Traducción propia).

mucho más consensual acerca del amor es la que nos muestra Eva Illouz, comentada por Renata Grossi en su artículo “*Amor romántico: ¿un enigma feminista?*”:

Remains committed to love as a central idea of modernity. she champions its egalitarian optimism and its ability to subvert patriarchy; however, she acknowledges that love is also the source of much misery. This misery, she argues, stems from the “institutional arrangements” surrounding it. Love is played out in “the marketplace of unequal competing actors,” in which some people, mostly men, are able to “command a greater capacity to define the terms in which they are loved by others.”⁸ (Grossi, 2013).

A partir de esta idea de Illouz, podemos iniciar una reestructuración de las emociones y en especial del amor para convertirlo en una interpretación subversiva del amor.

Una de las formas de reestructuración que planteamos en el trabajo se refiere a la interpretación materialista de las emociones, y que para el caso nuestro se centra en el amor. Para la reestructuración del amor consideramos la necesidad de converger con otras emociones. Nuestra idea circula en tener emociones que nos proveen de insumos y otras emociones que nos sirven de aplicación de resultados. El amor no es posible transformarlo como un único elemento, por esto planteamos utilizar el deseo como herramienta de insumo, y la solidaridad y el cuidado como elementos de resultado.

El fenómeno histórico de la mujer como mercancía no es un proceso resultado del modelo económico. A diferencia de lo que se puede pensar dentro del marxismo, esta situación no se da como producto de una relación de producción, sino como un proceso cultural. Por esta razón, la opresión de la mujer no solo se da dentro del capitalismo, y su emancipación no puede darse como producto de la aniquilación del modelo capitalista; consideramos que son procesos distintos, sin embargo, el capitalismo utiliza a su conveniencia dicha opresión para sustentarse en el poder. Lo anterior no quiere decir que no exista una estrecha relación entre los modelos económicos, su generación de cultura y los modelos de opresión sobre la mujer, en especial el fenómeno de la mujer

8 Mantiene su compromiso con el amor como idea central de la modernidad. Ella defiende su optimismo igualitario y su capacidad para subvertir el patriarcado; sin embargo, reconoce que el amor también es fuente de mucha miseria. Esta miseria, argumenta, se deriva de los “arreglos institucionales” que la rodean. El amor se juega en “el mercado de actores que compiten desigualmente”, en el que algunas personas, en su mayoría hombres, pueden “controlar una mayor capacidad para definir los términos en los que otros los aman. (Traducción propia).

como mercancía, como lo menciona Gayle Rubin en su artículo: “Un análisis completo de la mujer en una sola sociedad, o en toda la historia, tiene que tomar en cuenta todo: la evolución de las formas de mercancía a mujeres, ordenamientos políticos, tecnología de subsistencia, etc.” (Rubin, 1986, p. 140).

Si tratamos de analizar un poco el amor como mercancía, nos vemos obligados a desgarrar una serie de conceptos e ideas de desarrollo histórico. El primero que tenemos que tocar, se basa en la forma en que el amor como emoción fue llevado a un entorno familiar. Esta estrategia no es en vano y lo podemos deducir de la forma en que la familia fue cambiando desde lo cultural a convertirse en el modelo heterosexual y monogámico que se ha defendido hasta nuestro tiempo. La emoción del amor no tiene mejor entorno en el cual desarrollarse como lo es la familia, y a su vez la familia solo está sellada y consolidada con la figura del matrimonio. Este trío histórico ha mutado a través de la historia de acuerdo con su relación de intercambio y el modelo económico, basado en la dominación del macho y asignando al amor en un entorno privado-familiar y a la mujer como administradora de la emoción. Cuando Engels nos dice: “La peculiaridad del progreso que se manifiesta en esa sucesión consecutiva de formas de matrimonio consiste en que se ha ido quitando más y más a las mujeres, pero no a los hombres, la libertad sexual del matrimonio por grupos” (Engels, 1884/2017, p. 96), nos permite deducir la idea de que el matrimonio se ha convertido a través de la historia en un mercado donde se mercantiliza la mujer. En esa unión contractual en la que se ha ido convirtiendo la figura del matrimonio, la mujer lleva la peor parte y ella como administradora del amor familiar irá perdiendo derechos cada vez más importantes, hasta llegar a un punto de opresión, propicio para la revolución.

Tratamos de entender la idea en la que planteamos a la mujer como mercancía, y de esta misma forma asociamos el amor a esa misma característica mercantil. Si a la mujer se le asigna el rol de administrador del amor en el ambiente familiar, las emociones que ella administra asumen las mismas características; de esta forma si la mujer es mercancía, así mismo el amor se convierte o asume esta misma propiedad. Para entender el amor como mercancía, debemos entender la forma en que la mujer se ha convertido en mercancía. Todo el proceso que ha sufrido la opresión de la mujer por el hombre está asociado al trío antes mencionado de: matrimonio, familia y amor; por esta razón, entendemos que todos los cambios sufridos en la relación de opresión femenina tendrán repercusiones en las emociones femeninas y para este caso en el amor.

La transformación de la mujer en mercancía es difícil de explicar, la mayor causa de esta dificultad radica en lo poco que este tema se ha explorado; quizás desde la antropología Levi Strauss y sus estudios acerca del parentesco nos esboza un poco sobre el asunto;

Engels desde su visión económica también nos da unas pocas luces acerca del tema, pero realmente existe muy poco conocimiento y estudio acerca de este fenómeno.

La principal característica de la mercancía radica en el concepto de alienación; por esta razón, si la mujer es convertida en mercancía se plantea al mismo tiempo un valor sobre ella y de igual forma pierde autonomía, desde este momento radica la posición de quien, por derecho, tiene poder sobre esta mercancía. La mujer como mercancía puede ser intercambiada, puede ser objeto de todas las características del modelo económico, esclavizada en el modelo esclavista o proletaria en el modelo capitalista, pero con una gran diferencia: posee dos amos, dos patronos, uno el del modelo imperante y otro su propietario dentro del matrimonio.

Si echamos mano de un silogismo básico, podemos decir que el amor como elemento administrado por la mujer hereda todas estas características de mercancía y dentro del modelo de matrimonio se convierte en un elemento de intercambio bursátil que extiende sus características hasta el ámbito social. Todo esto surge, se cultiva y se posterga dentro del modelo del matrimonio; por esta razón, el modelo de matrimonio heterosexual y monogámico es tan importante para el sistema económico, en este la mujer y el amor como mercancía son el elemento esencial de intercambio.

Por esta razón, solo la mujer desde lo femenino podrá liderar el cambio del amor como mercancía hacia un amor solidario, social y comunitario. Si desde lo femenino la mujer subleva el modelo patriarcal, liberándose de ese dominio del macho y logra un modelo de igualdad, tanto ella como el amor dejarán de ser mercancía, dejarán de tener dueño y poseedor que tenga la potestad de venderla e intercambiarla en el contrato matrimonial y el amor será un bien comunitario, no será más una exclusividad de lo individual y se tornará público y social.

1.5. El amor en los tiempos del cuidado y el amor multicultural

Si bien, el amor es difícil abordarlo por los diferentes matices que este conlleva, es aún más difícil tratar una idea de amor que abarque diferentes culturas, esto es casi imposible. Los términos multicultural, intercultural y transcultural que comúnmente utiliza y diferencia las ciencias sociales, dan pie para un estudio profundo; lógicamente nuestra idea no es establecer las diferencias. Para cualquier concepto que se derive o que sea relativo a la cultura, es muy difícil hablar de hegemonía o de universalidad; para el amor aplica directamente. Es por esto por lo que compaginamos con el concepto que Boaventura De Sousa plantea: “Esta incompletitud deriva precisamente del hecho

de que hay una pluralidad de culturas. Si cada una de ellas fuera tan completa como pretende serlo, habría una cultura única.” (De Sousa, 2012, p.356). Desde el punto de vista del amor, la multiculturalidad plantea no tanto una incompletitud, sino más bien diferentes niveles jerárquicos de manifestaciones amorosas. Es por esto “que la incompletitud es más visible desde afuera” (De Sousa, 2012, p.356). De esta forma nuestra idea de amor multicultural concibe una idea de entender la idea de amor del otro y entregar manifestaciones amorosas complementarias y que realmente sean importantes en la otra cultura. Lo anterior opera para individuos, como para grupos sociales. De esta forma podemos concluir que no todas las igualdades generan igualdad y no todas las diferencias generan desigualdad.

De esta forma seguiremos utilizando el término “*amor multicultural*” para referirnos al tipo de amor que sugiere un conocimiento del otro de forma intersubjetiva que genera una red colectiva e interactiva.

El resultado que se pretende mostrar frente a la forma en que debe cambiar el amor se basa en un cambio de visión. Nuestra idea es plantear una visión del amor desde el ángulo femenino, esto nos permite realizar un cambio de ciento ochenta grados y al mismo tiempo nos plantea un movimiento de bisagra para darle un vuelco a lo que en su momento se percibe como amor. Ya hemos visto y analizado los diferentes matices con los que construiremos esta nueva visión del amor, desde un punto de vista materialista, hasta las posibles formas en las que el amor ha sido concebido desde el modelo económico y patriarcal. El objetivo es construir y formar esta visión del amor con una serie de postulados que nos dan la posibilidad de entregar un resultado revolucionario y subversivo.

Una de nuestras herramientas es la presentación mediante el modelo de analogía de lo que a su vez es una interpretación hecha por la filósofa Martha Nussbaum en un capítulo de su libro *Emociones políticas*. Nussbaum nos permite entender la forma en la que, desde una obra de arte, como el caso de *Las bodas de Fígaro*, pueden existir varias interpretaciones, y una de ellas puede ser la visión femenina del amor. Nussbaum, desde un amplio conocimiento artístico y muy musical, realza la obra de Mozart sobre el texto literario de Beaumarchais (Nussbaum, 2017). La visión masculina de la obra siempre ha sido la de una reivindicación de clase y un alejamiento del régimen feudal, producto del nuevo régimen republicano. En su libro, la filósofa norteamericana nos hace entrar en un modelo de análisis alternativo que nos permite entender varios detalles que vislumbran la forma en que esta obra puede ser vista de una manera diferente. Cuando Nussbaum nos dice:

La sospecha de que Mozart se propuso someter la moral masculina del estatus a un examen particularmente crítico se ve confirmada cuando somos espectadores de lo que puso en boca de dos personajes masculinos que tienen poco que ver con la trama de la obra (Nussbaum, 2017, p. 49),

entendemos que existe un cambio protagónico, y que este cambio, tal como sucede en la obra de arte, debe suceder en la vida política y social de la humanidad. Este cambio protagónico solo se da si alteramos la realidad y le damos una visión diferente. La autora en mención nos hace caer en la cuenta de un detalle importante en la obra: se refiere a la presencia de un personaje especial: Cherubino, (Nussbaum, 2017, p. 56). En la obra, Cherubino es un personaje masculino, pero la interpretación la hace una mujer, ya que su tono de voz así lo requiere, además es alto, apuesto y solo habla de amor, pero no de cualquier amor, de un amor diferente, libre, fraternal e igualitario, “Cherubino habla simplemente de su sentimiento amoroso y del bello objeto femenino del mismo” (Nussbaum, 2017, p. 56). Este personaje lo podemos comparar con el adivino Tiresias, el cual cumple una función binaria, su posibilidad de ser hombre o mujer lo hace sabio frente a las interpretaciones o visiones de los fenómenos. No en vano, Tiresias incita al rey Penteo a vestirse de mujer, en un acto muy simbólico para poder camuflarse entre las bacantes de Eurípides (Eurípides, 409 a.n.e/2010), de igual forma es quien llama a la razón al rey Creonte para que cambie de opinión frente a la ofensa que hace a Ágave, vaticinando una trágica muerte de su hijo (Sófocles, 441 a.n.e/1969).

Nuestra reflexión va direccionada a la forma en que el mundo ha sido interpretado, y la forma en que esta interpretación puede cambiar y ser transformada. Cambiar desde la ciencia es fácil, pero la transformación social requiere no solo de una visión sino de unos actos y estructuras válidas para el cambio. Desde la ciencia, las cosas han ido cambiando producto de una participación cada vez más profunda de las mujeres y de su visión feminista. Un caso palpable de lo que la historia y la ciencia ha tenido como visión sesgada ha sido lo que nos plantea la filósofa francesa Marylene Patou-Mathis en su libro *El hombre prehistórico es también mujer*, en él nos cuenta cómo en la isla de Bjorko (Suecia) ha existido un yacimiento arqueológico donde entre muchas cosas se han encontrado restos óseos acompañados de arcos, lanzas y flechas, de lo que se ha creído durante años era un guerrero vikingo (Patou-Mathis, 2022). Pues resulta que después de pruebas de ADN, lo que se creía un guerrero vikingo, era realmente una guerrera vikinga. “Ese supuesto guerrero vikingo de mediados de siglo X era una guerrera de unos treinta años, que medía más o menos un metro setenta” (Patou-Mathis, 2022, p. 155). Pese a esto, cierto sector de la comunidad científica se ha negado a aceptar los resultados (Patou-Mathis, 2022), esgrimiendo que al estilo muy propio de

Colombia, es simplemente una mujer a la cual le fue puesto un vestido de guerrero, es decir, un falso positivo vikingo.

La visión del mundo y de la historia ha sido masculina. El amor y la filosofía del amor ha sido entendida desde lo privado y desde lo masculino. El cambio que planteamos lo formamos desde la visión de un amor diferente, persuasivo y revolucionario, que nos lleve a tener como resultado un amor subversivo, multicultural y solidario.

La forma en que pretendemos mostrar el giro de la visión femenina del amor radica en la postura crítica sobre la manera en que podemos utilizar el amor en la sociedad para producir una generación nueva. El amor que planteamos va direccionado hacia una condición colectiva y con pretensiones del otro. Pretendemos describir la forma en que la comunidad puede adoptar estas posturas emotivas y cómo estas cambian la realidad. Este cambio de realidad se da llevando el amor hacia una concepción totalmente distinta a lo que hasta ahora nos han inculcado. No pretendemos desligar el amor de lo individual, sino desligarlo de ese modelo como la única alternativa. Sacarlo de ese molde individualista y posesivo que lleva a una constante frustración y llevarlo a lo que podemos presentar como un amarnos todos, todas y todes. Si cambiamos la forma de amar a les otros podemos cambiar las políticas de comportamiento social. Las acciones de amar están en todo lo que hacemos día a día. Si sentimos una necesidad de vivir no solo por una misma, sino por les otros podemos desembocar cada uno de nuestros actos en un beneficio de lo común. Todo esto lo resumimos en la idea de una visión femenina del amor, “Una política del amor es necesaria en el sentido de que la manera en que amamos importa” (Ahmed, 2019, p. 213). Todos estos comportamientos amorosos desde lo femenino deben desembocar en una nueva ética, que como sociedad desemboque en diferentes actividades que pueden resaltar la otredad, el amor por la diferencia y la abolición de la posesión.

En el nuevo universo que planteamos hacemos una invitación a construir “una comunidad de amantes y amadas” (Ahmed, 2019, p. 214), lo que nos permite generar una relación de intercambio por fuera del concepto de mercancía. Esta comunidad a la que invitamos se presenta como una alternativa a lo que el patriarcado ha fabricado; y cuando hablamos de amantes y amadas incluimos a los no humanos. En esta comunidad basada en el amor femenino, las políticas de las emociones deben estar dirigidas a todo ser vivo con el cual nuestra individualidad tenga contacto:

El patriarcado se entrelaza con el discurso sobre la especie y el antropocentrismo. Los no humanos, esa totalidad a la que se llama madre tierra, son considerados sustancias infinitesimal

e infinitamente maleables y, en la actualización postkantiana de este concepto, estas sustancias ni siquiera son sustancias hasta ser formateadas por los humanos. (Morton, 2019, p. 78)

Esta última parte es muy importante, ya que no podemos caer en algún tipo de confusión con el amor. Como lo hemos dicho, el amor se presta para infinidad de interpretaciones, es por esta razón que nuestra apuesta es hacia un amor materialista, desligado completamente de la idea de amor idealista. De igual forma no pretendemos idealizar la visión de amor, ya que caemos en posibles incoherencias. El amor multicultural va en contra del amor unísono a sí mismo y del amor por la afinidad; en este último caso recordemos que, en el mundo del fascismo, los fascistas aman a los blancos y de raza superior, este amor selectivo se convierte en odio por la diferencia; de la misma forma, quienes aman su nación odian a los que no son connacionales.

El cambio que podemos observar con la idea de una sociedad nueva tiene que llegar desde un cambio político, es por esto por lo que planteamos una feminización de la política, utilizando el amor multicultural como elemento estructural. Nuestra tesis se basa en el postulado en el cual no es la política la que determinaría el amor, ya que es conocido por nosotros que esta política está enmarcada dentro de un modelo patriarcal, sino el amor el que transformaría la política. Ahora, cuando hablamos de amor, debemos eliminar la idea de amor histórico que hemos formado como sociedad, eliminar esa acumulación de paradigmas y justificaciones que nos llevan a generar un círculo vicioso en el cual las emociones se convierten en cadenas. Lo esencial en nuestro planteamiento se refiere a los cambios de rol de todos los miembros y miembros de nuestra sociedad. Es importante aclarar que, si bien la idea de tomar una visión del amor desde lo femenino, esto no excluye al componente masculino tanto de deberes como de responsabilidades. Tomamos el elemento femenino del amor por dos razones básicas: la primera se refiere a su experiencia histórica desde lo social y lo psíquico con la idea de amor, la segunda se refiere a la forma en que la mujer puede liderar el cambio cualitativo de la idea de amor, no desde la continuidad sino desde la subversión. Esto último como aquella parte de la sociedad que ha sufrido la opresión; sólo la mujer desde su mundo oprimido ha logrado entender la idea de interdependencia y el cuidado, y cómo este puede ser el elemento a transmitir en un nuevo modelo de sociedad; ese rol que han desempeñado las mujeres en la historia, ese entender que “las relaciones interpersonales sean constitutivas de su identidad como mujeres, y les ha ayudado tanto a visualizar a los más vulnerables, como a valorar la importancia de la empatía y los afectos” (Ramírez-Palop, 2019, p. 54). Así entendemos que feminizar la política no es llenarla de mujeres, es por el contrario entender la idea femenina de lo común y del amor por la otredad.

Esta nueva visión del amor desde lo femenino tiene un objetivo muy importante desde lo político y es, como lo dijimos anteriormente, el de feminizar la política. Esto abarca una cantidad de presupuestos sociales que nos permiten, como dice Francia Márquez:⁹ “vivir sabroso”. Invertir el sentido de lo que políticamente se ha convenido, es decir, que sea el amor el que nos permite cambiar la política desde lo femenino, y no la política lo que nos permite cambiar lo afectivo. Para esto debemos cambiar el modelo de ciudad a la que nos ha llevado el patriarcado, desde lo arquitectónico hasta lo ético, cambiar el concepto de casa o habitación, despojar a lo habitacional del paradigma de rincón de secretos y de ocultación de eventos de opresión y violencia. Que la cocina no sea un búnker donde las mujeres se despojan de sus tristezas, sino que por el contrario sea un espacio donde hombres y mujeres aprendamos la ética del cuidado y la interdependencia desde el placer de entregarse al otro, incluso que el jardín no sea un producto exclusivo de las manos femeninas, sino que, por el contrario, lo masculino aprenda el cuidado de lo no humano y su interacción con ellos.

Hasta el momento, hemos observado que nuestra idea de construcción de la forma de amor desde lo femenino está inicialmente basada en las ideas liberales que nos muestra Nussbaum con la idea de amor material y con el rompimiento del contrato social burgués. Pero más adelante, en un segundo aporte, lo observamos desde el estudio del modelo histórico y materialista, esbozado principalmente por Engels y desarrollado por una gran masa de pensadoras marxistas, como es el caso de Flora Tristán. Consideramos de suma importancia el insumo del cual podemos abastecernos para la construcción de esta nueva idea de amor desde lo histórico. Solo desde este ámbito podemos deslegitimar la idea de un naturalismo del modelo patriarcal. Pensar que todo ha sido de la forma en que ocurren las cosas en el momento, es la mayor arma que utiliza el modelo patriarcal, de esta forma justifica todo comportamiento y ejercicio de la violencia. Planteamos al materialismo histórico como una de las formas en que podemos desmitificar estas ideas.

La idea de que el amor es una construcción histórica, dentro de un modelo de opresión, nos hace pensar que para generar una idea diferente es necesario entrar en un análisis histórico; de esta forma repensamos y hacemos una especie de alto en el camino con una intención precisa de cambio de sentido en la forma y en el orden de las emociones. La posibilidad de estudiar las emociones desde las ciencias positivas con una mirada femenina nos permite realizar una reinterpretación de nuestras teorías. En su libro *El hombre prehistórico es también mujer*, Patou nos muestra algunos referentes que cambian sustancialmente la visión que se tiene del papel protagónico de la mujer en el Paleolítico. Afirma Patou que la mayoría de las representaciones encontradas en

9 Vicepresidenta de Colombia. Elegida en 2022

cuevas y vestigios arqueológicos son de mujeres (Patou-Mathis, 2022); esto nos lleva a replantearnos el papel protagónico de la mujer en estas sociedades.

Todo esto lo pensamos con la intención de comprobar que la justificación emitida por el modelo patriarcal en la cual se da por natural e históricamente normal la supremacía masculina es falsa. De esta forma podemos afirmar que pretender que la mujer lidere un cambio hacia un momento histórico diferente no es nuevo. Los defensores del modelo patriarcal analizan a su conveniencia la historia de un tiempo para acá, pero se les olvida entrar en pequeños detalles y, en ir un poco más hacia atrás en la historia, para encontrar un modelo de igualdad o mejor, de no supremacía de un género sobre otro. Explicar en qué momento y por qué circunstancias esa igualdad histórica se pierde y por qué y de qué forma entra la opresión masculina.

Si bien las mujeres se encuentran en una mejor situación desde el punto de vista histórico para ser portadoras del cambio, esto no excluye a los hombres. Esta posición de favorabilidad femenina puede ser cuestionada, pero nos basamos en dos pilares: el primero se refiere al acontecer histórico de ser la parte oprimida durante siglos, lo que plantea un modelo de subversión por desarrollar, y segundo lugar, el trasegar cognitivo de acumulación de experiencias afectivas, designadas por el propio patriarcado. La idea de primera línea femenina confluye con una participación masculina desde una nueva masculinidad, la cual no es aportante sino participativa; con esto queremos decir que el mundo masculino debe aprender y ser elemento activo desde lo político, social y afectivo.

Esto lo único que nos dice es que las mujeres están en mejor situación para adoptarlo. Así que, en este caso, cuando se subraya la feminidad y lo femenino como hecho diferencial, lo que se pretende es poner de relieve que las mujeres son las que mayoritariamente generan y viven lo relacional. (Ramírez-Palop, 2019, p. 54)

Todo lo anterior también implica una generación de nuevas masculinidades desde lo individual y desde lo público, ya que no sirve de nada no generar opresión desde lo comportamental si de otra forma se apoya lo colectivo, ya sea por acción o por omisión.

2. La rabia

Ilustración 7. Queer 4



Autor: David Sepúlveda

Contrario a lo que muchos consideran, la rabia no se plantea desde lo filosófico como una emoción triste. Otras ciencias, a diferencia de la filosofía, optan por entender la rabia como emoción negativa, que conlleva a vivir momentos que pueden producir sensaciones de dolor o incluso de desgaste desde el punto de vista fisiológico. Nuestra intención es abordar la rabia como una emoción femenina y, en general, como una emoción que a lo largo de la historia han evidenciado todos aquellos que han sufrido cualquier tipo de opresión.

La idea de abordar la rabia desde una vivencia femenina radica en que consideramos la rabia como producto del aguante. El imaginario se ha creído que la rabia es generadora de la guerra, esto desde lo femenino queda desvirtuado. Para nosotras es todo lo contrario, la rabia proviene de la guerra y, como lo hemos planteado anteriormente, la guerra es un modelo machista, diseñado por el hombre como encarnador del odio. La mujer al ser la principal víctima de la guerra ha sufrido un eterno aguante; a partir de este aguante su rabia se ha ido acumulando de una forma progresiva, por esta razón encontramos en lo femenino la mejor posición para administrar la rabia como elemento revolucionario y generador de cambio alternativo.

A diferencia del amor, la rabia se plantea como reacción a un suceso o fenómeno acaecido bajo ciertas circunstancias; es claro que en condiciones de “normalidad” la rabia no se plantea como una posibilidad; la normalidad apela a que las cosas no pueden ser cambiadas y que las circunstancias deben ser asumidas como producto del destino, esto nos lleva a que la normalidad sea antirrevolucionaria. En la mayoría de los casos, la rabia se genera como producto de una injusticia o una situación degradante. El amor, por su parte, en muchos casos no necesita de un preludio o de una preexistencia, puede surgir por generación espontánea.

Nuestro trabajo pretende ubicarse en la rabia femenina por dos razones fundamentales: la primera se refiere a la constante humillación, opresión y sumisión que han sufrido las mujeres en el ámbito privado, es decir, en lo familiar y directamente relacionado con la figura de matrimonio que ha ostentado la sociedad patriarcal; la segunda se refiere a la derivación que han sufrido las mujeres como aquel elemento de la sociedad que sufre las consecuencias de la guerra; estas quedan como viudas y con la responsabilidad de asumir las consecuencias del destroz.

Otra diferencia con la que abordaremos la rabia con respecto al amor radica en su prohibición a través de la historia. La rabia ha sido reprimida en diferentes culturas. Si observamos la tradición judeocristiana, la rabia ha sido incluida dentro de los pecados capitales:

En la religión cristiana en particular, la ira se transforma en pecado capital del que dependen otros pecados. Por consiguiente, el elemento de placer ligado a la idea de venganza humana ha sido sistemáticamente eliminado y callado, mientras que, como hacen Tertuliana y Lactancio, obispos africanos del siglo III y IV d.C., se complacen con frecuencia en la venganza póstuma de un dios contra los pecadores y perseguidores. (Bodei, 2013, p. 23)

De igual forma, la Grecia antigua elimina la rabia de las cualidades del buen gobernante. El estoicismo, por ejemplo, plantea dentro de su filosofía un tratamiento para la eliminación de la rabia y desarrolla una infinidad de procedimientos para inducir a una vida placentera sin tintes de rabia o de ira; además veía la rabia como un elemento que no permite desarrollar la razón y el buen entendimiento. Ya en la modernidad, vemos un contrato social en el cual la rabia tiene cabida solo desde lo establecido, es decir, la rabia puede ser manifiesta solo desde las libertades dadas para sustentar el poder. El contrato está hecho para dar solución a los conflictos que surgen entre sus componentes; sin embargo, esta solución solo puede estar enmarcada dentro de lo que ya previamente el supremo estado ha establecido, por esta razón, y para no caer en injusticias el contractualismo identifica los conflictos desde lo individual, ya que desde lo colectivo siente afectadas sus estructuras. Dentro del liberalismo, la rabia ha sido interpretada como un resentimiento, ya que su propensión no es la igualdad; es por esta razón que “El estado monopoliza la violencia al calificar a sus críticos de violentos”. (Butler, 2021, p. 81)

De la misma forma en la que encontramos en el capítulo del amor una identificación con la interpretación liberal del amor materialista, ahora en la rabia encontramos una contradicción completamente válida. Para el liberalismo, la rabia surge y se desarrolla desde lo individual, como lo dijimos anteriormente, como un inicio del resentimiento. Lo anterior lo desarrolla Laura Quintana cuando entiende que en el liberalismo “las emociones son juicios dependientes de creencias previas. Juicios que reconocen objetos vulnerables a los que atribuyen determinado valor, de la mano con lo que el sujeto asume como ‘vida buena’” (Nussbaum, 2008, p. 52. Citada por Quintana, 2021, p. 354); de esta forma se maneja un concepto de perdón, en el cual lo esencial es una repartición más justa de los bienes en conflicto, algo casi parecido a decir, si el problema es la rabia, pues entonces esto se soluciona dando más amor.

De este modo, podemos entender que la rabia fue asignada solo a dos componentes dentro de nuestro universo, y con fines totalmente diferentes. Por un lado, la rabia divina, asignada solo a los dioses y la cual pretendía generar castigo o en muchos casos a satisfacer un simple capricho divino, “La cólera normalmente viene provocada no solamente por razones religiosas y culturales —por no tener en cuenta ceremoniales

y auspicios—, sino también por temeritas e inscitia (ignorancia)” (Bodei, 2013, p. 41). Podemos ver en la Grecia antigua la relación directa en las manifestaciones divinas con la rabia. Su idea de proyectar cantidad de vestigios producto de voluntades al azar, generaba en los dioses la idea de prolongar sus designios en el ser humano, llevándolo a ser títere de cualquier modelo o apetencia para prolongar su ira. Esta última parte coincide con la tradición judeocristiana que nos muestra, para este caso, un solo dios que utiliza la rabia y la ira para amar a su pueblo; incluso ya en el cristianismo la rabia estaba permitida solo a dios y en la Tierra a su hijo, claro ejemplo de esto lo vemos en la escena de la expulsión de los mercaderes por Jesús.

A parte de los dioses, la rabia fue asignada a la mujer como modelo de “irracionalidad y de esquizofrenia”, teniendo en cuenta que este término fue tipificado en la modernidad por las ciencias del espíritu; sin embargo, el modelo patriarcal ha endilgado ciertos comportamientos exclusivos a la mujer, entre ellos la rabia. Al igual que el amor, la rabia y la ira fueron relegadas al mundo de lo privado. Para el caso nuestro, la segunda fue llevada más allá de lo privado y recae en lo más extremo del arrinconamiento, esto debido a que su manifestación se observa como una posible rebeldía en un mundo femenino dominado por el macho.

En nuestro trabajo pretendemos presentar a la mujer como esa elementa que es capaz de actuar en una misma dimensión de tiempo o en un solo instante bajo los efectos del amor y de la rabia. A diferencia de lo que la sociedad machista le ha endilgado, su “irracionalidad” se transforma y la hace tan fuerte que es capaz de revertir el modelo biemocional. En otras palabras, queremos decir que es la mujer a diferencia del hombre, capaz de manejar dos emociones tan contrarias desde lo ontológico y direccionarlas hacia objetivos iguales, pero con objetos diferentes. No podemos plantear una situación fisiológica o genética que permita a la mujer desarrollar este mecanismo; más bien, lo consideramos como un proceso de aprendizaje producto de la opresión ejercida por el modelo patriarcal.

De acuerdo con todo lo anterior, trataremos de desarrollar una visión diferente de la rabia a partir de la visión femenina, y no de la masculina como el patriarcado lo ha venido ejerciendo. La diferencia radica en la genealogía divina con la cual el modelo patriarcal ha desarrollado e implementado la emoción de la rabia. Si partimos de un modelo divino, el macho ha desarrollado un formato completamente conveniente a sus condiciones; un ejemplo de esto lo tenemos en la idea de divinidad del dios monoteísta. El macho construye su divinidad con una intención en doble sentido: la primera en verse reflejado y la segunda en el poder de justificar su comportamiento dominante. Para explicar un poco lo anterior planteamos lo siguiente: el macho en primer lugar sacia su ira y luego perdona, humilla a su oponente con el poder del perdón; esto lo vemos

reflejado en la construcción que se hace de Yaveh en situaciones como la del diluvio universal en la cual destruyo el mundo y luego genero un perdón a mi pueblo con una promesa de que esto no va a volver a ocurrir.

Esto, incluso, está relacionado con la idea de monogamia. El dios monoteísta no permite el adulterio frente a otros dioses, por esta razón castiga y derrama su ira contra el pueblo adúltero, que el macho ve reflejado en la mujer. Si vamos más allá, como buen macho, el dios Yaveh castiga y derrama la ira por simple sospecha; esto lo vemos en la construcción del personaje de Job. Nadie encuentra una explicación en el hombre de las mil dificultades, pero en realidad es una simple construcción patriarcal para poder dar una explicación de lo que puede ser una porción de ira sin razón y que se da por simple sospecha. Esto hace parte del pacto, que de igual forma el macho plasma en la figura del matrimonio y del cual la mujer lleva la peor parte.

En conclusión, pretendemos cambiar la idea de rabia desde el modelo patriarcal y llevarla a la forma en que el mundo femenino la concibe. De esta forma, la rabia femenina se apodera de un modelo de autoconciencia. Dicho modelo de autoconciencia se presenta casi desde un modelo heideggeriano, que se arroja potencialmente en un presente preciso para determinar las consecuencias. El ejemplo más preciso lo tenemos en la misma Medea, sentir dos emociones simultáneas y decidir cuál de las dos puede ser ejecutada, sentida y aplicada, asumiendo las consecuencias. A diferencia del modelo patriarcal, en la rabia femenina no es necesario el perdón por la simple razón de que existe una previa conciencia del acto seguido. Con base en un episodio de la antigüedad, podríamos generar una analogía que nos puede dar una luz en lo que pretendemos explicar en nuestro trabajo: “Tras un épico duelo y después de haber arrastrado el cadáver de Héctor a lo largo de los muros de Troya con su carro de guerra, Aquiles concede finalmente a Príamo permiso para recuperar su cadáver” (Rabia, 2013, p. 30). Este episodio nos demuestra un claro ejemplo de lo que tratamos de exponer frente a la unión directa entre la rabia y el perdón, basados en el modelo patriarcal de la divinidad. Por el contrario, existe otro pasaje basado en la Ilíada que nos permite realizar una posible interpretación femenina de la rabia:

(...) la aflicción invadió al Pelida, y su corazón dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones: o desenvainar la aguda espada que pendía a lo largo del muslo y hacer levantarse a los demás y despojar él al Atrida, o apaciguar su cólera y contener su furor. Mientras resolvía estas dudas en su mente y en el ánimo y sacaba de la vaina la gran espada, llegó Atenea del cielo. (Homero, Homero, VIII a.n.e/1991, I, vv.188-194)

La escena nos recrea el momento de la disputa entre Aquiles y Agamenón. Luego en el texto aparece la visión femenina de Atenea con la siguiente reflexión: “¡Ebrio, que tienes mirada de perro y corazón de ciervo! Nunca tu corazón ha osado armarse para el combate con la hueste” (Homero, VIII a.n.e/1991, I, 225-226). Este ánimo femenino a la reflexión de la rabia al que nos invita la feminidad de Atenea es nuestro objetivo para realizar una feminización de la rabia.

2.1. La rabia y la guerra

La teoría en la cual afirmamos que la guerra es un invento machista radica en los siguientes puntos: la guerra a través de la historia de la humanidad solo ha servido para el despojo y para la opresión. De la anterior afirmación podemos derivar que para que algo sirva de instrumento de despojo debe existir la propiedad privada, por lo tanto, podemos afirmar que la guerra parte del momento en que aparece la propiedad privada. En el momento en que el hombre se considera superior a la naturaleza, producto del trabajo, y a su especie, esto incluye a la mujer; este convierte en mercancía todo lo diferente a él. De esta forma el hombre macho, se interesa por el concepto de herencia y fomenta la monogamia como mecanismo para asegurar una línea de riqueza, Engels lo explica así: “La monogamia nació de la concentración de grandes riquezas en las mismas manos -las de un hombre- y el deseo de transmitir esas riquezas a los hijos de ese hombre, excluyendo a los de cualquier otro” (Engels, 1884/2017, p.97). Aquí es entendible que la mujer no es poseedora de riquezas, y que ella hace parte de la riqueza. De esta forma podemos concluir que, si la mujer estaba exonerada de la riqueza, y que la guerra es un mecanismo de despojo, lógicamente la mujer no hace parte de la guerra, sino por el contrario del botín.

Ahora, en lo que tiene que ver con la guerra como mecanismo de opresión, la teoría es mucho más sencilla: El patriarcado no está directamente relacionado con sistema capitalista. Como modelo de opresión ha existido desde principio de los tiempos, “El primer antagonismo de clase que aparece en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo del hombre y la mujer en la monogamia, y la primera opresión de clases, la del sexo femenino por el masculino.” (Engels, 1884/2017, p. 84). Por esta razón si la guerra es creada como modelo opresor, entonces dicho mecanismo de opresión no puede ser ejercida ni creada por quien actúa como oprimida, es decir la mujer. De esta forma descargamos totalmente del invento de la guerra al hombre macho, opresor y despojador.

En este apartado, pretendemos plantear la rabia como un elemento contra la guerra, partiendo de dos hechos fundamentales: el primero se refiere a que la mujer ha aprendido a vivir entre dos emociones fundamentales, como lo son el amor y la rabia, y a decidir

cómo las emplea de acuerdo con las circunstancias; cada uno de ellos como mecanismo de sobrevivencia y de resistencia. En segundo lugar, nos referimos a convertir y utilizar la rabia como elemento que pueda confrontar la guerra y servir de herramienta para una emancipación, conservando la rabia como elemento violento, mas no bélico.

El feminismo revolucionario ha presentado una confrontación total frente al fenómeno de la guerra. La hermenéutica feminista nos ha permitido realizar nuevas interpretaciones de algunos textos y autores. Estos autores, aunque no se han catalogado como feministas, sí han puesto a las mujeres como protagonistas y se han valido de ellas como personajes que muestran las injusticias y los modelos de opresión, además en esos personajes femeninos surge una voz de protesta y reivindicación de la mujer en la sociedad del momento. En el instante en que doña Francisca en la novela *Trafalgar* nos dice:

¿Para qué es eso de estarse arrojando balas y más balas, sin más ni más, puestos sobre cuatro tablas que, si se quiebran, arrojan al mar centenares de infelices? ... ¡Y estos hombres se vuelven locos cuando oyen un cañonazo! ¡Bonita gracia! (Pérez Galdós¹⁰, 1970, p.25),

entendemos que la mujer como sobreviviente de la guerra es en quien recaen todas las consecuencias de esta, y por esta razón no encuentra sentido a los sentimientos de rencor y odio que, como un volcán en erupción, son propios de la masculinidad. Para el hombre, dentro del modelo patriarcal, posar de mártir o de héroe siempre será su destino; situación diferente se presenta para la mujer, la cual debe asumir el papel de viuda o víctima de las represalias del vencedor. Al igual que Antígona, miles de mujeres poseen hombre, hermanos, hijos, compañeros en ambos bandos (Sófocles, 441 a.n.e/1969), por esta razón se desenvuelven en una contradicción frente al amor por el héroe, como frente a la rabia por los hechos causados a las víctimas. Existen en nuestra sociedad miles de Antígonas, que inmersas en la guerra son capaces de entender el amor y la rabia al mismo tiempo.

Como lo planteamos anteriormente, la guerra ha sido un invento del modelo patriarcal y machista. El hombre en su rol de subyugador ha planteado en diferentes escenarios la forma para que la herramienta bélica sea el único mecanismo de lograr objetivos concretos.

10 Una interpretación feminista de Pérez Galdós nos ha permitido tener una visión diferente del autor y al mismo tiempo entender por qué muchas de sus protagonistas son mujeres. También puede estar relacionado con su amistad con Emilia Pardo Bazán. (Violeta, 2020).

Existe, por ejemplo, una población amerindia del sudeste de Venezuela y noroeste de Brasil que está constantemente airada y en guerra continua con sus vecinos. Los hombres (que consumen una droga alucinógena, el ebene¹¹, aspirada por la nariz a través de un pequeño tubo) son violentos tanto en casa, como fuera de casa. Entre cuatro paredes de su casa pegan regularmente a sus mujeres, afirmando así su propio papel dominante. Fuera de casa buscan continuamente enfrentamiento, multiplicando las provocaciones e insultando incluso a sus propios aliados. (Bodei, 2013, p. 34)

Esto no es muy diferente a lo que sucede constantemente en nuestra sociedad. De manera análoga, el ebene lo remplazamos por aguardiente y los resultados son exactamente los mismos, gran cantidad de mujeres golpeadas y maltratadas de varias formas, constantes riñas entre vecinos y personas cercanas, donde las mismas mujeres se ven involucradas por el afán de defender a su macho, de la tragicomedia del héroe barrial.

A diferencia de lo que muchos piensan, la rabia puede ser un elemento en contra de la guerra. La clave de este pensamiento radica en la forma en que se debe administrar la rabia para darle un vuelco total y convertirla en un elemento de cambio que nos permita elaborar y luchar por una propuesta diferente. Como lo dijimos anteriormente, el odio es una emoción asociada al macho, en este se evidencia la necesidad de la retaliación que al mismo tiempo se ve reflejada en la necesidad de destrucción y humillación del otro. El odio a diferencia de la rabia se plantea como una emoción destructiva y aniquiladora, incluso nos atrevemos a decir que su origen es individual, de un planteamiento de duda frente al odio ¿es posible un odio con un origen colectivo?, es decir, ¿es posible que una comunidad o un grupo de personas generen odio? Contrario a esto sí podemos afirmar que la rabia puede tornarse colectiva, situación esa que trataremos en un apartado siguiente.

De esta forma, podemos proponer a la rabia como antídoto frente a la guerra. La rabia puede ser regeneradora en manos del feminismo, a diferencia del odio, que se plantea como destructivo y eliminador del otro. Es por eso por lo que la rabia la proponemos como la mejor forma de contener la guerra, esto no quiere decir que no sea violenta y que para ejercerla no sea necesario la fuerza. Como elemento progresista, la rabia se presenta como la forma alternativa para la lucha contra todo tipo de opresión; de esta forma, su nivel potencializador y organizativo se convierte en una herramienta esencial para combatir la injusticia. Cómo no decir que la rabia es regeneradora, si su lucha se

11 Planta o arbusto que se emplea en diferentes tribus amazónicas.

puede centrar en la eliminación de la opresión, en la emancipación del patriarcado, esto la convierte en su principal razón para ejercerla y qué mejor persona para llevar la bandera de la rabia que no sea la mujer, lo femenino quien ha sufrido una acumulación de rabia durante siglos.

Plantear la rabia como un elemento antiguerrerista no quiere decir que suprimamos la idea de cambio hacia una sociedad mejor, más equitativa, tampoco niega en ningún momento la lucha. Nuestra teoría circunda los terrenos de otros elementos políticos que pueden ejercer presión para subvertir el modelo capitalista. Nuestro trabajo no radica en demostrar una diferencia entre violencia y no violencia, pero sí es importante aclarar ciertos planteamientos frente a esta dicotomía para entender el papel transformador de la rabia. Cualquier sistema basado en la opresión pretende sustentar el poder ejercido en la eternidad, argumentando que sus características son lo mejor para la sociedad, al igual que necesarias para el mantenimiento de su hegemonía; por esta razón, como sistema nunca se cuestiona y racionaliza su opresión, por el contrario, la valida y la muestra como necesaria. De esa forma, nunca un sistema hegemónico entregará el poder o sus banderas, mucho menos renunciará a su dominación por simple autoconciencia, mucho menos lo harán los elementos que se benefician de dicha dominación. Como resultado de lo anterior tiene que existir el ejercicio de la fuerza, esta fuerza debe estar enmarcada en la rabia como elemento revolucionario, pero la discusión se presenta frente a la necesidad de que esta rabia sea violenta.

Nuestro planteamiento no pretende el pacifismo liberal y necesariamente propendemos a un nivel de violencia, enmarcado en actividades violentas de presión, las cuales detallaremos en un apartado siguiente, esto no quiere decir actividades bélicas. En un modelo opresor, es el elemento dominador quien determina el nivel de violencia ejercido. Para oprimir es necesario propender por la injusticia y de allí se derivan actos violentos que a su vez desencadenan en la rabia, es decir el nivel de violencia y de rabia radica en el nivel de opresión. Un modelo pacifista no tiene en cuenta contextos históricos y genealógicos, y plantea casos de éxito sin hacer una verdadera interpretación histórica de los hechos, este modelo se asocia mucho al liberalismo. Un ejemplo claro de esta contradicción pacifista se da en un momento histórico actual, no podríamos imaginarnos a los ciudadanos ucranianos saliendo a protestar pacíficamente por la invasión rusa, cuando el invasor no dudaría en bombardearlos y arrasarlos como moscas; de igual forma no podríamos imaginarnos a la resistencia francesa, durante la Segunda Guerra Mundial luchando contra los nazis, sin un fusil al hombro; es claro que el modelo de violencia lo determina el opresor.

En el mundo académico es muy fácil esgrimir la idea de la no violencia como elemento de lucha; sin embargo, en la mayoría de los casos, estos argumentos están planteados

bajo condiciones ideales de ciudad y de primer mundo. El pacifismo liberal trae a colación los mismos casos de éxito logrados durante el siglo XX, hablamos de Gandhi, Luther King y Mandela; sin embargo, se olvidan de los casos en los que los protagonistas, dadas las condiciones de desigualdad y de confrontación, ya no existen para contarlos, o murieron en el intento. Vamos a plantear dos posiciones de dos pensadoras opuestas en cuanto a este tema.

Entrar en la dicotomía de violencia y no violencia no es el propósito de nuestro trabajo, pero sí pretendemos presentar la emoción de la rabia como un afecto que valida el uso de la fuerza y la actitud violenta. Como lo hemos dicho anteriormente, el uso de la fuerza y manifestaciones violentas están básicamente condicionadas al modelo opresor. Según Judith Butler, la no violencia no es un principio absoluto (Butler, 2021). En esto coincidimos plenamente y además lo abordamos desde un punto de vista donde debemos asumir un papel de interpretadoras del momento histórico y social para interpretar y administrar el grado de fuerza y violencia con que se va a suministrar la rabia. En nuestro concepto, Butler hace una interpretación del modelo de no violencia bajo aspectos netamente demográficos, es decir, se limita a determinar y a cuestionar si es válido ejercer la violencia solo hacia quien no pertenece a nuestro grupo demográfico. La pensadora norteamericana critica la condición del uso de la violencia condicionada a la autodefensa como mecanismo de resistencia; en este caso, Butler, consideramos, es miope frente a lo que ella interpreta y lo ubica en un entorno solamente aplicable al primer mundo; por ejemplo, cuando ella nos dice:

De acuerdo con esta lógica, uno lo hace de la autodefensa o en defensa de aquellos que pertenecen al más amplio régimen del yo, aquellos con quien es la identificación posible o a los que se reconoce parte del dominio social y político de yoes al cual pertenece nuestro propio yo. (Butler, 2021, p. 72)

En este caso, Butler no tiene en cuenta situaciones que se dan en lugares apartados de la geografía norteamericana y en donde el modelo de autodefensa asociado a la rabia se da sin la necesidad de una identificación social, política y mucho menos demográfica; nos referimos a la gran cantidad de mujeres que sufren el flagelo de la guerra en Colombia y donde el único elemento en común es el género, ser mujer. La ubicación geográfica, su credo, su posición política, su edad, su grado de escolaridad y muchas otras características son múltiples, incluso su nacionalidad. Todas ellas desde su inconsciencia sufren rabia y el único recurso es la violencia y la autodefensa frente

a un modelo patriarcal enmarcado en la guerra y con un estado opresor, caso puntual lo cita Laura Quintana en su libro *La Rabia*:

El militarismo es la manifestación más descarnada de la cultura patriarcal, y fomenta aquellos valores y comportamientos más agresivos de quienes se sienten, o se creen así “más masculino”. Estas formas de creerse hombres haciendo violencia contra las mujeres es parte del militarismo de la guerra y la violencia. (Auro Buey, Chocó, 2005, citado por Quintana, 2021, p. 333)

A diferencia de Butler, encontramos en Laura Quintana una interpretación de las acciones enmarcadas en la rabia, un poco más acertadas a nuestra realidad cotidiana.

Podemos plantear que, a diferencia de lo que plantea Butler, no existe una receta o una camisa de fuerza en la forma en que el feminismo utiliza de manera activa la rabia para cambiar la guerra por acciones violentas o de fuerza que produzcan cambios. Plantear de forma determinante que la violencia no puede ser un resultado organizado de la rabia, puede caer en situaciones particulares y en un pacifismo que no permite un cambio subversivo y, por el contrario, lo único que genera son mecanismos de participación que terminan en sustituir el carcelero, esto nos puede llevar a que exista una opresión de la mujer por la mujer.

Pensamos que la clave está en la forma en que la mujer está en la capacidad para administrar la rabia y los mecanismos con los que cuenta a su disposición para ejercerla. La clave de la emoción es la forma en la que esta se colectiviza, es decir, la manera en la cual las mujeres han creado modelos de asociación o de alianza, este proceso lo compartimos plenamente con Butler, incluso ella afirma lo siguiente: “Con el término alianza no me refiero únicamente a una forma social del futuro; en ocasiones se trata de algo latente, o incluso constituye una estructura verdadera de nuestra formación como sujetos...Yo mismo soy una alianza” (Butler, 2017, p. 73). Sin embargo, es importante tener en cuenta que las alianzas o asociaciones basadas en las manifestaciones de rabia deben tener un buen tono de interpretación de los mecanismos y de un entorno cultural y social. En esto lo femenino hace que las mujeres sean expertas. Así, en situaciones donde no existen las redes sociales, son las mujeres las encargadas de tejer redes diferentes; es por esto que definir el grado de violencia o fuerza que se puede utilizar no es correcto, este varía de acuerdo con la forma en que las condiciones se dan; un ejemplo claro es lo que hacen asociaciones de mujeres en las selvas del Chocó, a diferencia de las violencias ejercidas en una ciudad, incluso en una ciudad del primer mundo, donde las

garantías de protestas están medianamente dadas, acá el modelo patriarcal las acorrala por diferentes frentes. La rabia como afecto de resistencia es acumulada por una mujer de las selvas colombianas desde diferentes fuentes: grupos armados ilegales, minería ilegal, tala de bosques ilegales, el estado en diferentes manifestaciones. De esta forma, ejercer la violencia o no, y el grado de fuerza con el que se debe moldear, no lo da en muchos casos ella misma, son las circunstancias, incluso caemos en un término difícil de tratar que es la rabia y las acciones de autodefensa.

El tema del uso de la violencia y la fuerza sigue siendo muy delicado. Existe un componente muy importante de interpretación y uso de la racionalidad frente a las causas y los efectos que se pueden generar a través de estos dos modelos. Lo anterior nos permite afirmar la potencialidad de lo femenino para plantear dicha interpretación y racionalidad; para esto nos basamos en la idea que tiene lo femenino del amor multicultural, tema que ya hemos tratado en el capítulo anterior. Cuando nos referíamos al amor multicultural, apelamos a la idea del otro, indiferente de quién sea, puede ser de nuestros afectos o no. La idea del otro se centra en cuidar lo más esencial en el otro, nos referimos a la vida.

El parámetro del cuidado de la vida del otro se convierte en el eje central alrededor del cual gira todo el manejo de la violencia y la fuerza ejercida por la rabia. Desde lo femenino, entender el nivel de ejercicio de la violencia ha sido un elemento que se ha aprendido desde los inicios de la humanidad. La mejor analogía que tenemos para este caso es el ejemplo de Antígona. La figura de Antígona nos es útil para entender la forma como se pueden administrar el amor y la rabia. Existen dos variables claves en este proceso: la primera se refiere a la capacidad que tiene la mujer para entender el momento en el que se ejerce la rabia o el amor; la segunda se refiere a la dosis de rabia o de amor que se debe aplicar para dicho momento. Acá es importante aclarar que, si bien hablamos de estas características desde lo femenino, no quiere decir que sea exclusivo de este género; pero sí deben ser las mujeres, desde el feminismo, quienes lleven el liderazgo.

2.2. La rabia y la política emancipatoria

En otros apartes del trabajo hemos apelado a la figura de una interpretación diversa o diferente de algunas obras de arte, en este caso insistimos en dicho modelo y nos direccionamos a una de las tragedias de Eurípides que titula *Las bacantes*. Trataremos de obtener una interpretación diferente de esta obra, y que a su vez nos permita analizar en lo que pretendemos con la idea de una rabia emancipatoria.

La interpretación religiosa que se hace de *Las bacantes* trae una consecuencia unísona, y nos lleva a que todo gire en torno a un castigo proveniente de la desobediencia de los hombres hacia un dios y convierte la obra en monotemática. Nuestro propósito es hacer una interpretación desde la hermenéutica feminista; esto nos permite generar una idea alternativa de lo que hasta ahora se ha hecho. La hermenéutica feminista nos permitirá concentrarnos en los elementos performáticos que catapultan a las mujeres de Tebas a cometer actos revolucionarios en las fiestas bacantes e incluso a atentar contra el poder patriarcal establecido.

La trama central de *Las bacantes* se basa en la ofensa inferida por Penteo, rey de Tebas, al dios Dioniso. Penteo, de forma unánime, como buen rey y sin consideración, decide prohibir las festividades bacantes por considerarlas contrarias a la moral griega. Las fiestas bacantes son en honor a Dioniso, dios de la fertilidad. En estas fiestas solo se permitía asistir a las mujeres mayores y estaba permitido todo tipo de acto comensal, sexual y libertino.

Nuestra preocupación no radica en los episodios previos que dan inicio a la obra; estos tocan los hechos relacionados con la llegada de Dioniso a Tebas y su encuentro con Penteo para preparar su castigo. En nuestra consideración son de relevancia los acontecimientos que se dan durante las fiestas y, especialmente, el final trágico entregado por Eurípides. De igual forma, el análisis performativo que podemos hacer de todos los actos bacanales. Sin embargo, queremos destacar dos hechos previos que nos ayudan a conformar nuestra tesis desde una mirada feminista. En el primero nos referimos a la presencia del adivino Tiresias. Tiresias tiene dos características básicas, la primera es su ceguera y la segunda es su bisexualidad. Esta última se refiere a que Tiresias, según el mito, fue convertido en mujer por la serpiente pitón y luego fue regresado a su condición de hombre por la misma pitón; todo esto conservando las facultades de ambos géneros. Lo segundo se refiere al hecho performático del travestismo en el que cae Penteo para poder dirigirse como voyerista y fisgonear a las bacantes. Es importante entender el significado performativo en la escena en la que Penteo le pregunta a Dioniso “¿Qué significa esto en buena hora? ¿De hombre en mujer termino?” (Eurípides 2010. p. 296). Si bien la acción de travestirse era normal en las festividades bacantes, no era normal para el rey y mucho menos para Penteo, a quien García Gual se refiere como: “(..) un puritano, despótico cuya violencia encubre la represión de los propios instintos” (García, 2011, p. 192). Estamos frente a un personaje netamente misógino, la idea de tener que verse como mujer para entrar en un mundo cerrado para él, aun siendo este rey de Tebas, es un punto de inflexión que nos muestra la obra de Eurípides.

El elemento performativo evoca un espacio de fantasía que nos lleva a pensar y a imaginar cómo puede ser el mundo que queremos; no es una utopía porque no hay idealización,

es solo la imaginación y la recreación lo que nos permite construir un mundo soñado. Este espacio performativo creado en el monte Citerón por las bacantes, isotrópicamente nos lleva a lo que la escritora Marta Sanz nos relata en unos de sus escritos acerca de las marchas del M8 en Madrid:

Pero hoy Elvira y yo, olvidamos los pulpos y las angustias laborales, nos felicitamos porque en la manifestación hay mujeres jóvenes, viejas y de mediana edad. Mujeres maduras, mujeres míticas en el feminismo y chicas muy jóvenes que dicen que tienen miedo, rabia y esperanza. (Sanz, 2018, p. 13)

Hoy las mujeres no luchan por el espacio público, hoy luchan porque ese espacio público sea para todos. Las bacantes en sus cánticos orgiásticos y con sus bailes peleaban por un espacio en lo público y de manera performática creaban su propio espacio público.

Lo político surge cuando hay precariedad y cuando existe la opresión. En el momento en que Penteo afirma: “Pues bien, a cuántas he conseguido apresar, mis sirvientes las guardan con las manos atadas en la cárcel pública; y a las que me faltan las iré cazando en el monte” (Eurípides, 2010, p. 272), existe una acción directa de opresión y persecución policial por parte de un poder establecido. La acción política de las bacantes está justificada en un *performance* de género que implícitamente está generando un cambio o una reivindicación. El estado de inconsciencia producto de los alucinógenos y bebidas no demerita los posteriores acontecimientos del cazador cazado y la categoría del *performance* bacante. En su libro *Cuerpos aliados y lucha política*, Butler nos habla del elemento performativo como herramienta de subversión:

Huelga decir que la teoría de la performatividad de género nunca impone qué realizaciones (*performance*) de género son adecuadas o más subversivas y cuáles serían erróneas o reaccionarias, aun cuando yo considere todo un avance que algunas de ellas puedan mostrarse libremente en el espacio público, sin sufrir la violencia policial, el acoso, la criminalización y la patologización de que antes eran objeto. (Butler, 2017, p. 39)

De esta forma, cualquier movimiento ejercido por una mujer en el éxtasis de su locura bacante representa un elemento subversivo; en el golpe del tambor existe un brote de

estética igual o superior al brote que sale de dar golpes con su tirso al suelo bañado en sangre. Es importante destacar que Eurípides en estos momentos festivos y orgiásticos deja a un lado la maternidad como único legado femenino, y contrario a esto hace alusión a la generación de nuevos sentimientos como en el siguiente pasaje:

Entonces una cogió su tirso y dio un golpe en una piedra, y empezó a brotar de ella una corriente de agua fresca; otra dejó caer una vara en el suelo y en ese punto el dios hizo emerger una fuente de vino; (...) Y de sus tirso de yedra iban destilándose gota a gota dulces torrentes de miel. (Eurípides 2010, p. 291)

El mensajero de Penteo no estaba bajo el influjo de ninguna sustancia y lo que este podía atisbar no era una simple fantasía, era producto de la realidad; muchas mujeres bacantes de hoy al golpear sus banderas en una manifestación, al luchar cada día contra la opresión, están haciendo brotar de la tierra una ética del cuidado o una defensa de lo común. Hasta ahora, las bacantes nos han develado sus procedimientos performativos como modelos imaginativos de un nuevo mundo que puede ser posible; un cambio en el modelo patriarcal en el que las mujeres invadan el espacio público y rieguen con sus manifestaciones corporales y afectivas la imagen de un mundo más equitativo.

De esta forma, planteamos desde un modelo de analogía, la idea de las sustancias alucinógenas ingeridas por las bacantes, con un símil de autoconciencia. La autoconciencia se plantea como el estado ideal donde las mujeres se cuestionan y asumen una posición hostil hacia el patriarcado, dando así un propósito de lucha a su vida no solo privada sino pública. Este concepto de autoconciencia no solo se toma desde lo femenino, sino desde lo masculino, con una idea de una masculinidad reevaluada.

Desde la analogía planteada con las bacantes existe una apropiación, ya no desde el espacio temporal de unos días en los cuales a las mujeres se les permitía realizar todo tipo de actividades sexuales, dancísticas y gastronómicas, sino de una forma permanente. La apertura de un espacio permanente en la cotidianidad del modelo patriarcal tiene que darse como apertura a la imposición de la equidad y a la emancipación del modelo opresor; ya no pueden ser solo siete días de libertad, sino un desarrollo permanente dentro del sistema con el único objetivo de destruirlo. De esta forma, planteamos que, mediante el placer, en sus cuerpos y en el de los otros, el feminismo bacante puede desarrollar una constante lucha que le permita asumir el poder. Graciela Hierro lo dice de esta forma:

Para proponer una ética feminista del placer es necesario adentrarse en la ética sexual y sus relaciones con el feminismo y hablar del erotismo femenino como condición necesaria para acceder a “otra forma de ser humano y libre, otra forma de ser.” (Hierro, 2013, p. 2)

2.3. La rabia como subversión

Existe un motivo histórico muy fuerte para el hecho de que la rabia se haya mantenido restringida en muchos de los rincones de las casas y hogares durante la existencia humana, nos referimos al potencial que esta emoción tiene desde el punto de vista subversivo. Consideramos que no existen emociones malas y buenas, y que de la misma forma no existen emociones positivas y negativas, como algunos miembros de las ciencias positivas nos lo han hecho creer, sobre todo aquellos que navegan en el mar de la autoayuda. Esta clasificación ha sido formalizada por aquellos pensadores que asocian más bien los resultados de las emociones desde el punto de vista idealista. El amor siempre se ha mantenido como aquella emoción que permite mantener una armonía familiar y a la vez social; contrario a esto, la rabia desde lo idealista siempre se ha abierto camino como una emoción destructiva. Desde el materialismo histórico, la destrucción es necesaria para la emancipación, y dicha emancipación solo se da como producto de una subversión del poder establecido. Por esta razón, la rabia se avizora como una de las pocas alternativas que tiene la humanidad para el desarrollo de una subversión. A diferencia del odio que se da producto de una diferencia y enmarcada en el plano individual, la rabia se establece como potencialmente arrojada a lo social, así parta desde lo individual, y además sea producto de acumulación de opresión.

La rabia para enmarcarla en un modelo subversivo no debe ser controlada sino administrada. Esta habilidad no es exclusiva de lo femenino, pero al igual que sucede en el amor, su acontecer histórico le da la potestad a la mujer de entenderla mejor y aplicarla de una forma guiada desde lo experimental. Dentro de este apartado pretendemos plantear a partir de algunas autoras, las armas que desde la rabia se pueden utilizar para desarrollar una subversión lo suficientemente poderosa que nos permita emancipar la desigualdad reinante.

La emoción de la rabia tiene una particularidad extrema, nos referimos a la necesidad de asociación o alianzas. Por lo general, la rabia tiene un inicio individual y personal, pero inmediatamente trasciende; esta transcendencia se da producto de que la indignación tiene orígenes y elementos comunes, algo que ya habíamos comentado con anterioridad y que a su vez la distingue del odio. Este proceso de trascender la rabia de lo privado a lo

público es esencial para que esta tome el color de la subversión, este proceso es lo que el patriarcado ha reprimido y ha evitado a través de la historia, eliminar la asociación y las alianzas para evitar que la rabia salga a la escena pública ha sido la constante en el poder establecido; el modelo opresor siempre ha tenido miedo y ha visto en la asociación un peligro latente para la llegada al poder de cualquiera que se considere contrario.

Pero antes de continuar con la teoría de la alianza y asociaciones de la rabia en lo público, nos queremos detener un poco para trabajar una alianza inicial, nos referimos a la alianza entre la mente y el cuerpo para encauzar y administrar la rabia. Si bien como producto de esta subordinación en lo privado, la mujer ha sufrido la represión y la acumulación de rabia, en la mayoría de los casos no existe una conciencia de cómo llevar esa rabia a ámbitos más productivos y esa acumulación se ha llevado como una carga que molesta y en muchos casos empuja hacia un desahogo poco productivo. Hablar de una conciencia administradora de la rabia es permitirnos entender cómo las mujeres pueden plantear qué hacer con su cuerpo desde lo subversivo. El mejor ejemplo para esto lo podemos encontrar en la posibilidad del aborto.

La discusión planteada en la mayoría de los colectivos feministas frente al aborto es la potestad de la mujer acerca de la decisión que pueda tomar sobre su cuerpo. Para nosotros, cuando la mujer se cuestiona frente a la autoridad sobre su cuerpo es quizás uno de los primeros pasos en la idea que planteamos acerca de la autoconciencia, y de esa alianza que pretendemos entre cuerpo y mente. Cuando tenemos la oportunidad de ver el documental *Marea verde*, de Ángel Giovanni Hoyos, podemos visualizar la rabia que se fomenta en cada una de las mujeres que han ejercido un aborto clandestino; su impotencia frente a algo que solo les compete a ellas y la actitud asumida por la sociedad frente a los juicios morales y legales; esto nos muestra una sociedad con la necesidad de postergar mediante la natalidad un sistema caduco que les obliga y las presiona. La posición en la que la sociedad capitalista ha puesto a la mujer desde la maternidad ha hecho que ella pierda dominio sobre su cuerpo. La necesidad capitalista para reproducir en un inicio proletariado y luego consumistas, pone a la mujer como esa máquina que debe expulsar nuevos elementos que el sistema necesita. De esta forma, la sociedad y la religión se consideran dueños de ese útero y lo ven como una ensambladora o nave nodriza de nuevos elementos útiles al sistema.

En el capítulo anterior, acerca del amor, planteamos la forma en que la mujer pierde potestad sobre su cuerpo como producto de ese proceso en el cual se ha vuelto mercancía. Todo este proceso y cambio, el patriarcado lo sustenta en la figura del matrimonio heterosexual. Es acá donde la mujer es tratada a modo de intercambio y como toda mercancía tiene un equivalente o un valor de cambio según la cultura (Rubin, 1986), todo esto lo describe de forma casi perfecta la escritora Gayle Rubin. De esta forma, en los últimos tiempos,

la mujer ha sentido que su acumulación de rabia ha llegado a niveles incontrolables y lo manifiesta con la negación a la natalidad y al matrimonio clásico heterosexual. Desde finales del siglo XX, las diferentes manifestaciones acerca de su derecho a la interrupción del embarazo son una muestra de lo que una rabia acumulada durante siglos es capaz de hacer y cómo desde lo individual sus manifestaciones trascienden a lo colectivo.

Esta afinidad entre cuerpo y mente que la mujer se plantea en situaciones como el aborto, da la posibilidad de generar una primera alianza; esta alianza se da como resultado de elementos comunes que desde el cuerpo se sienten o se ejercen y que desde lo intelectual se fraguan como producto de la acumulación. Esta misma bomba de tiempo se presenta cuando el feminismo lleva estas mismas combinaciones a lo público. De este tipo de alianzas nos habla Butler:

En ocasiones se trata de algo latente, o incluso constituye la estructura verdadera de nuestra formación como sujetos, por ejemplo, cuando la alianza tiene lugar en el interior de un solo sujeto, cuando es posible decir: “Yo mismo soy una alianza o me alío conmigo mismo con mis diversas vicisitudes culturales”. (Butler, 2018, p.73)

Así, dentro de la sujeta se presenta la primera forma de alianza, mente y cuerpo encuentran dos cosas en común: rabia y soberanía. La mujer se cansa de la clandestinidad, de sufrir ese marginamiento dentro de lo privado, dicho marginamiento llega hasta lo más profundo de sus entrañas, al ser ella misma vulnerada en su soberanía, este fenómeno se presenta casi como una invasión y como resultado se obtiene una especie de colonialidad que aliena la sujeta.

Esta clandestinidad es rota por la solidaridad; en el documental de Ángel Giovanni Hoyos se puede entender dicho rompimiento con las redes de apoyo que las mismas mujeres tejen para entregar información y la forma en que se deben llevar a cabo los procedimientos para la interrupción del embarazo. En cada una de las entrevistas que se realizan a las mujeres y las representantes de los colectivos feministas se puede observar la necesidad de llevar esa rabia acumulada en la clandestinidad hacia un entorno colectivo. Es acá donde la mujer y lo femenino intervienen como elementos capaces de administrar y trascender esta emoción. Organizarse, implementar mecanismos de lucha, asignar emblemas que las identifiquen, como el conocido trapo o pañuelo verde, las hacen constructoras de herramientas de lucha, en cada uno de los emblemas o de los cánticos, existe una porción de esa rabia que durante años han guardado, en la clandestinidad de su ser, de la casa y de la sociedad.

Aunque actualmente existen muchos espacios en los cuales el feminismo administra y suministra la suficiente rabia para fortalecer la lucha contra el patriarcado, entendemos que la decisión y soberanía de su cuerpo ante la posibilidad de la no natalidad, ya sea por el control de esta o la interrupción del embarazo, se convierte en una especie de barricada en la cual no solo es capaz de detener el avance del enemigo, sino que desde ella podrá enarbolar nuevas banderas que puedan contribuir al proceso de emancipación del patriarcado. Este es quizás el espacio que más preocupa y cuestiona al modelo, ya que, de esta máquina de producir consumistas, que es lo que más puede alterar el funcionamiento del sistema, se puede generar una parálisis total del modelo. Un elemento importante que surge de esta resistencia y que le permite a la mujer ejercer soberanía es la posibilidad de la clandestinidad; esto hizo que durante muchos años existiera una complicidad mutua entre las mujeres, fueran o no conscientes de su alienación patriarcal; luego, cuando una a una se dieron cuenta de que no eran las únicas, su rabia se volvió colectiva.

Definitivamente, lo más importante de este proceso es que el feminismo se dio cuenta que el cuerpo puede ser elemento de lucha, y que recuperar la soberanía y dominio sobre ella misma puede convertirse en un proceso subversivo. A su vez, el feminismo entiende que la suma de muchos cuerpos puede servir de barricada revolucionaria que, si bien propende por una igualdad a diferentes niveles, en luchas como la del aborto no es necesaria la presencia de ningún hombre, y que nadie como ellas para entender el dolor y el sufrimiento, tanto físico como psíquico, por el que cada una de ellas pasa al asumir su decisión. El siguiente paso que el feminismo consigue es una idea performativa de la lucha, volver su cuerpo un “fusil” que, recargado de suficientes municiones de rabia, es capaz de emerger y manifestarse de forma incluso violenta en diferentes escenarios de lucha antipatriarcal.

La siguiente visión está orientada hacia la forma en que el feminismo descarga su rabia desde el arte, convirtiéndose este en un escenario intangible y susceptible de miles de interpretaciones, la rabia en el arte feminista.

En 1962, la televisión italiana designó al director e intelectual Pier Paolo Pasolini a realizar un documental que permitiera entender la situación del país después de la guerra. Para esto, la televisión italiana puso a disposición del director de cine todo el material documental y periodístico con que dicho estamento contaba. El resultado que entrega Pasolini se llamó: *La rabia*.


De esta obra de Pasolini podemos tener muchas interpretaciones, pero en realidad la nuestra se enfoca en la forma en que el director italiano lanza un mensaje de urgencia al mundo, un mensaje cargado de rebeldía, de inconformidad a través de la poética

de los cuerpos. En *La rabia* se puede entender una necesidad de sacudir al mundo de un letargo tanto del momento como del pasado, es por esto por lo que Pasollini hace todo su trabajo a partir de una especie de *collage* de imágenes tomadas de diferentes fuentes y que enardece con una voz en *off* y una sinfonía de “buscar”, para hacer en el espectador todo un proceso de toma de conciencia.

Lo muestra, ya sabemos, en imágenes. Pero lo que muestran esas imágenes son los cuerpos de los hombres y las mujeres de los años 50, de los 60: gente definida por el color de su piel, por su condición económica, por su cercanía o lejanía de los poderes establecidos. Gente bella por su dolor —como Patrice Lumumba o los familiares de unos mineros muertos— y gente bella dentro de la construcción de una belleza aceptable, reconocible, estandarizada; la de las protagonistas de los concursos de belleza. (Merlo, 2020)

La idea de *La rabia* de Pasollini es mostrar la indignación con un lenguaje diferente, nosotros lo entendemos como un lenguaje poético, un trasfondo de belleza normatizada y una mirada sarcástica al mundo que el sistema nos vende como ideal. Nuestra idea se enfoca en esgrimir la posibilidad de utilizar el arte como forma de manifestación de la rabia; desde el arte podemos lanzar dardos suficientemente rabiosos para permitir un cambio en la actitud subversiva de la sociedad, desde el arte podemos utilizar las mismas estructuras que criticamos para que quien reciba el mensaje pueda descifrarlo con el código que realmente se elabora y, a su vez, pueda pasar y lastimar las estructuras de poder que se combaten.

La rabia en el arte no necesariamente se plasma desde una intención política, ni desde una conciencia feminista. Muchas de las actividades performáticas no necesariamente



**Nuestra intención no
es definir qué es y
qué no es arte.**

van vinculadas a lo que se conoce en el mundo como arte, es decir, para una escritora o pintora con una formación académica, es mucho más fácil esgrimir un arte consecuente y feminista desde la autoconciencia, que para aquella mujer en la que el arte hace parte de sus actividades diarias.

Nuestra intención no es definir qué es y qué no es arte. En nuestro trabajo abarcamos toda actividad creativa como arte y nos enfocamos en su intencionalidad o autoconciencia feminista en esta actividad creativa, y más específicamente en cómo la mujer plasma su rabia en esas actividades creativas.

La rabia en el arte puede estar plasmada en dos direcciones: la primera se refiere a la forma en que el arte transmite esa rabia, no desde el artista, sino desde el objeto que se plasma en la obra de arte, es decir, el artista es solo un comunicador de la rabia que emerge desde el objeto artístico; la segunda es cuando el artista es quien siente la rabia y plasma en su objeto u obra de arte dicha rabia; en la obra el artista plasma la rabia y la transmite para una posterior interpretación.

Pero podemos encontrar en los movimientos feministas una fusión entre estas dos tendencias; un ejemplo de esto es lo que sucede con las trabajadoras sexuales. En párrafos anteriores hemos tratado el cuerpo de la mujer como mercancía (Rubin), y la forma en que el capitalismo todo lo convierte en mercancía (Ahmed); en este caso de las trabajadoras sexuales vamos a entender el cuerpo no solo como objeto, sino como elemento de resistencia y subversión. Encontramos en la forma como se visten las trabajadoras sexuales un elemento performativo y artístico, incluso no solo como se visten sino sus posturas, sus suvenires y especialmente sus tatuajes. La obra de arte es lo que haces con tu cuerpo, los mensajes de resistencia y de solidaridad que ejerces y plasmas en tu cuerpo. Podemos ver en sus diferentes atuendos una combinación de colores que hacen irrefutable su condición de mujer, de ser humano, es por esto que, aunque el acceso sexual por parte del otro se realice en una completa desnudez, en su cuerpo quedan esas marcas y esos mensajes de lo que esencialmente ella es como mujer, su cotidianidad, sus hijos, su madre, todo eso que la construye a ella como persona, así en ese momento solo sea una mercancía. Algunas manifiestan que muchas veces los clientes solicitan información sobre el significado de sus tatuajes.

Esta rabia que acumula la mujer en el oficio más antiguo de la humanidad no solo se queda en su cuerpo. Ellas son la base de inspiración para diferentes artistas y diseñadores que toman el trabajo sexual y el arte en una fusión reivindicadora y revolucionaria. No vamos a entrar en la discusión acerca de si debe haber una regulación o una prohibición del trabajo sexual; lo que sí vamos a rescatar es la forma en la que el arte sublima esa manifestación performática de las trabajadoras sexuales, esa rabia acumulada en sus

cuerpos y en sus vestidos, para llevarlas a un entorno artístico. Dentro del feminismo existen dos vertientes totalmente contrarias frente al trabajo sexual: abolicionistas y prohibicionistas. Nuestro objetivo no es tratar este tema, pero sí mostrar independiente de esto, algunas formas en que la rabia puede ser administrada. Un buen ejemplo de esto es lo que hace la corporación “Putamente poderosas¹²” en Medellín. Putamente poderosas, no solo rescata ese modelo performativo de las trabajadoras sexuales para plasmarlo en una serie de elementos que tipifican el oficio y conforma una serie de elementos de difusión que permiten entender este oficio como un acto de resistencia y de acumulación de rabia, sino que posiciona a las trabajadoras sexuales para que ellas mismas sean artistas. De esta forma, las mismas trabajadoras sexuales elaboran obras de arte con una doble intención: deshacerse de esas rabias acumuladas durante años de injusticia, rabias cargadas de maltrato estatal, de dominio patriarcal, de no ser tenidas en cuenta como un elemento activo de la sociedad, sino más bien como un elemento que se debe ocultar ante los buenos ojos de la moral, y también con la idea de que ellas puedan generar una actividad alternativa que no solo genere ingresos, sino que les permita emplear el tiempo libre¹³.

De esta forma, Putamente poderosas fusiona el arte, y la rabia acumulada por las trabajadoras sexuales del centro de Medellín en todo un movimiento en el cual ellas son el objeto de arte y al mismo tiempo son generadoras de arte, ellas mismas se ven plasmadas en su rabia y en su dominación cuando alguien usa en sus atuendos algo que podría usar una puta o que fue confeccionado por una puta.

Queremos analizar acá la forma en que la rabia puede ser plasmada en diferentes facetas artísticas. Seleccionamos el arte porque a través de él lo intangible se vuelve real, porque a través del poder puede ser atacado haciéndole un quite a la represión; esto es lo que hacen las mujeres y en general el feminismo de una forma consciente, o inconsciente, desde el mundo artístico; no cuando ellas son artistas declaradas, sino cuando el mismo modelo patriarcal ha sesgado la forma de hacer arte, y cuando el mismo modelo mercantiliza o segrega lo cotidiano: actividades como la cocina, el diseño y la fabricación de vestuario.

De la misma forma en que Pasollini, un intelectual consagrado, revela la rabia que existe en la sociedad italiana de la posguerra, las mujeres artistas revelan la rabia en la que se han visto envueltas por culpa de la guerra sin sentido que agobia no solo los campos, sino los barrios de las ciudades de nuestro país.

12 Se puede consultar información de la corporación Putamente poderosas en: <https://www.putamente poderosas.com/>.

13 La posición de Putamente poderosas es explícitamente reguladora y su objetivo es netamente solidario frente al trabajo sexual.

Conclusiones

Erróneamente, a través de la historia, las emociones se han asignado a lo femenino. De esta forma y como una consecuencia del modelo patriarcal, tanto las mujeres como lo femenino de las emociones fueron apartadas del mundo político. En nuestra intención de analizar la forma en que las emociones desde lo femenino pueden jugar un papel determinante en la subversión del patriarcado y a la vez del sistema capitalista, hemos obtenido varios puntos determinantes que nos permiten concluir varios planteamientos.

Uno de los principales puntos a concluir se basa en la forma en que la guerra ha dejado de ser una alternativa para generar un cambio cualitativo en el modelo de desigualdad; quizás el modelo más inequitativo desde lo cultural y lo político, el patriarcado, es el que más la promueve, ya que le permite sustentar su poder en la historia. Por esta razón, vemos en las emociones del amor y la rabia una alternativa radical para ayudar a alcanzar un mundo más equitativo desde lo femenino y desde una nueva masculinidad.

Encontramos un cambio histórico diferencial entre las dos emociones a analizar; el amor ha sido cambiante y progresivo a través de la historia, su formación o interpretación ha estado muy ligado a la relación que el patriarcado establece con el sistema económico reinante. Algo importante en el amor es la forma en que se ha rodeado de instituciones entre las cuales se pueda realizar un intercambio, la más clara de ella es la institución del matrimonio y la de la familia heterosexual, todo esto a la vez asociado al credo religioso, todo esto tiene como resultado una objetivación de la mujer y una mercantilización del amor, en donde la mujer lleva la peor parte al perder soberanía, especialmente en su cuerpo.

En cuanto a la rabia, consideramos que el trasegar histórico es diferente. A diferencia del amor, la rabia no tiene un interacción cultural y social en doble sentido, y por ende solo se entiende como una acumulación cuantitativa; esto nos lleva a concluir que la rabia tiene un componente hereditario y mucho más íntimo, en el que la mujer juega el papel selectivo y a su vez de administradora, todo esto dentro de los confines de lo privado y de la opresión.

De esta forma podemos determinar que si le damos un cambio de visión a estas dos emociones podríamos plantear un cambio en los modelos de inequidad imperantes. Este cambio de visión lo entendemos desde lo femenino, es decir, tanto el amor como la rabia serían sacadas del mundo privado o lo llevaríamos al escenario público en el cual se determina lo político y lo social.

Referencias

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad*. Caja Negra Editores.
- Anónimo. (2020). *Personajes femeninos en la obra de Galdós*. <https://espaciovioleta.biblioteca.ulpgc.es/2020/05/11/personajes-femeninos-en-la-obra-de-galdos/>.
- Baudrillard, J. (2020). *Cultura y simulacro*. Kairós.
- Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial.
- Bodei, R. (2013). *La ira. Pasión por la furia*. Editorial Antonio Machado Libros.
- Boeri, M. (1997). *Epicuro. Sobre el placer y la felicidad*. Editorial Universitaria.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos aliados y lucha política*. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Candel, M. (1999). *Demócrito y Epicuro: El átomo como elemento y como límite onto-lógico*. CONVIVIUM, 1999, Núm. 12, p. 1, <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73450>.
- Darnton, R. (2018). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica.
- De Sousa, B. (2012). *De la mano de Alicia*. Siglo del Hombre Editores.
- Diógenes, Laercio. (2019). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. (trad. C. García Gual). Alianza. (Original publicado en el siglo III).
- Engels, F. (2008). *La Sagrada Familia*. Editorial Claridad. (Original publicado en 1844).
- Engels, F. (1870). La evolución de la familia y el materialismo histórico. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/selecciones/engels-familia.htm>.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Akal. (Original publicado en 1884).

- Engels, F. (1893). *Carta de Friedrich Engels a Franz Mehring*, 14 de julio de 1893. <https://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/cartas/oe3/mrxoe331.htm>.
- Epicuro. (2018). *Obras completas*. Editorial Cátedra.
- Epicuro. (1995). *Obras*. Editorial Altuya.
- Eurípides. (2010). *Tragedias III* (Juan Miguel Labiano). Catedra. (Original publicado en 409 a.n.e).
- Fast, H. (1951). *Espartaco*. Ediciones Eneas.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Ediciones Tinta limón.
- Federici, Silvia. (2021). *Feminismo y políticas de lo común*. <https://gatopardo.com/artey-cultura/ensayo/el-feminismo-y-las-politicas-de-lo-comun-silvia-federici/>.
- Fromm, E. (2011). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- García, Álvaro. (2015). *Comunidad, socialismo y estado plurinacional*. Desconcierto.
- García, C. (2011). *Mitos, viajes, héroes*. Fondo de Cultura Económica.
- García, C. (2018). *Epicuro*. Alianza Editorial.
- Grossi, R. (2013). *Amor romántico: ¿un enigma feminista?* The feministwire, número 09. <https://thefeministwire.com/2013/09/feminist-critiques-of-love/>
- Gilligan, C. (2013). *Ética del cuidado*. Fundación Víctor Grifols.
- Guthrie, W K C. (1993). *Historia de la filosofía griega II*. Editorial Gredos.
- Hierro, G. (2013). *Ética del placer*. UNAM.
- Homero. (1991). *Ilíada* (Emilio Crespo). Gredos. (Original publicado en Siglo VIII a.n.e).
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.

Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Katz Editores.

Lara, A. (2013). *El Giro Afectivo*. Athenea Digital, 13(3), 101-119.

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>

Lerner, G. (2019). *La creación de la conciencia feminista. Desde la Edad Media hasta 1870*. Katakarak.

Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos*. Adriana Hidalgo Editora.

Lucrecio, T. (2012). *De la naturaleza*. Acantilado. (Original publicado en Siglo I).

Luxemburgo, R. (2013). *La liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución*. Fondo de Cultura Económica.

Macón, C. (2017). *La Declaración de los sentimientos de 1848. Ciudadanía, afecto y rebelión*. *Cuadernos De filosofía*, (69), 129-154. <https://doi.org/10.34096/cf.n69.6120>

Marx, C. (1966). *Obras escogidas en dos tomos*. Tomo II. Editorial Progreso.

Marx, K. (1844). *Sobre la cuestión judía*. <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Sobre%20La%20cuestion%20judia.pdf>

Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Editorial Ayuso.

Marx, K. (1974). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.

Marx, K. (2012). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Siglo XXI Editores.

Marx, K., Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal.

Marx, K. (2018). *Fragmentos de crítica a la economía política*. Ennegativo Ediciones.

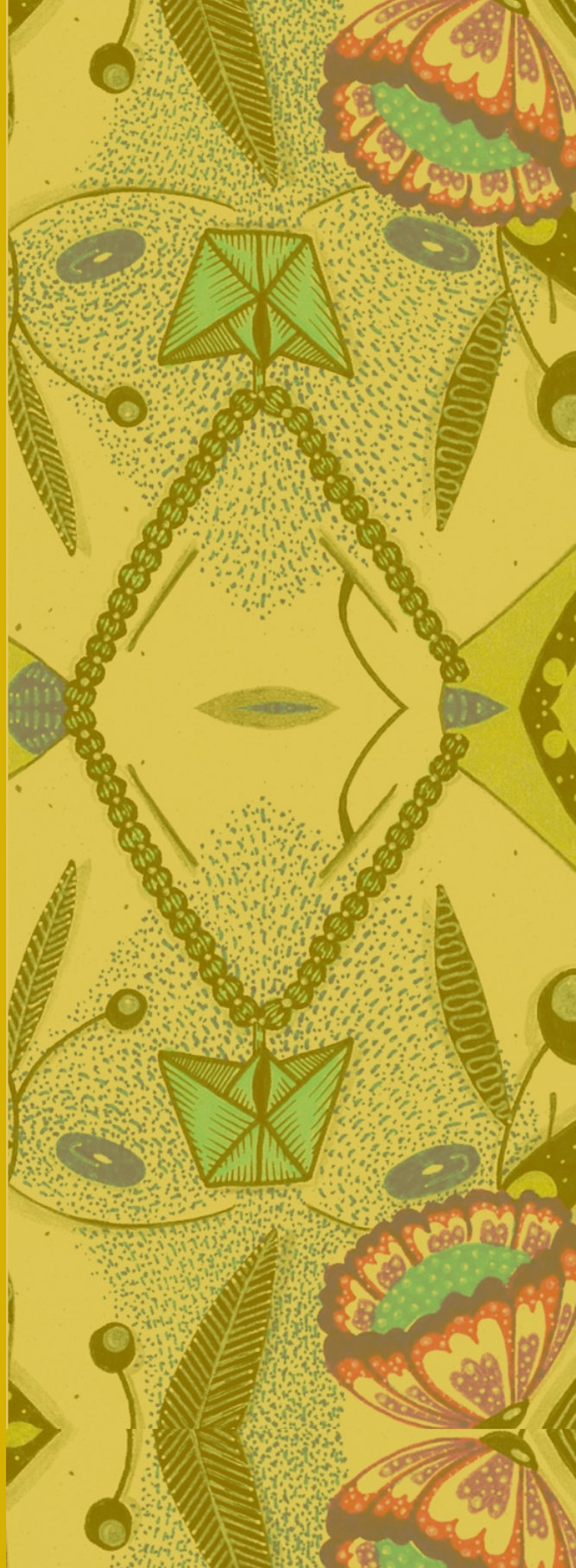
- Merlo, A. (2020). *Cuando belleza rima con riqueza: Observaciones sobre el montaje de La rabia* (Pasolini, 1963). <https://revista.reflexionesmarginales.com/cuando-belleza-rima-con-riqueza-observaciones-sobre-el-montaje-de-la-rabia-pasolini-1963/>
- Morton, T. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no humanos*. Adriana Hidalgo Editora.
- Nussbaum, M. (2017). *Emociones políticas*. Ediciones Paidós.
- Nussbaum, M. (2013). *Terapia del deseo*. Ediciones Paidós.
- Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lordon, F. (2018). *La sociedad de los afectos*. Adriana Hidalgo editora.
- Patou, M. (2022). *El hombre prehistórico es también mujer*. Editorial Lumen.
- Pérez Galdós, B. (1970). *Trafalgar*. Editorial Salvat.
- Poratti, A. (1997). *Los filósofos presocráticos III*. Gredos.
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder.
- Sanz, M. (2018). *Monstruos y centauros*. Anagrama.
- Sartre, J. P. (2021). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial.
- Sófocles. (1969). *Antígona* (Carlos Miralles Sola). Salvat Editores. (Original publicado en 441 a.n.e).
- Stuart Mill, J. (2020). *El sometimiento de la mujer*. Alianza Editorial.
- De los Ríos, I. (2014). *Dificultades con Physica II 4: la confrontación dialéctica de Aristóteles con las opiniones precedentes sobre el azar y la disputa en torno a la identidad de sus portavoces*. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2014.769n5002>.
- Rodriguez-Palop, M. (2019). *Revolución feminista y políticas de lo común*. CLACSO.

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30),95-145. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903007>

Tristán, F. (1977). *Unión obrera*. Editorial Fontamara.

Vara, J. (2018). *Epicuro. Obras completas*. Cátedra.

Wollstonecraft, M. (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Cátedra.





Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

**UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA
Y A DISTANCIA (UNAD)**

**Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia**

www.unad.edu.co

