



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El concepto de “mujer” en la obra temprana de
Alexandra Kollontai

Sofía Eceiza

BAHÍA BLANCA

2024

ARGENTINA

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Sofía Eceiza, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Dra. María Cecilia Barelli.

Índice

Introducción	1
1.- El problema que se propone analizar e hipótesis	1
2.- Objetivos de la investigación	3
3.- Estado de la cuestión y marco teórico	4
4.- Metodología y técnicas de investigación a utilizar	6
Capítulo 1: La concepción genérica de mujer	7
Introducción	7
1.1.- El “yo” y la diferenciación sexual	8
1.1.1.- La aparición del “yo” y su desdoblamiento	8
1.1.2.- La multiplicidad del “yo”	10
1.1.3.- El “yo” espiritual y la “sexualidad” femenina	12
1.2.- La necesidad de “reconocimiento”	15
1.2.1.- El posible nexo entre Hegel y Kollontai	15
1.2.2.- La afirmación de sí mismo a través del “reconocimiento” del otro	17
1.3.- La plenitud del individuo en la “comunidad”	20
Capítulo 2: La antinomia “mujer antigua”- “mujer nueva”	28
Introducción	28
2.1.- Diferenciación de las figuras femeninas de la época	30
2.2.- La vida sexual según el “tipo de mujer”: nueva o antigua	34
2.3.- Las distintas mujeres en búsqueda del “reconocimiento”	35
2.4.- El “hombre del pasado” vs. el “hombre nuevo”	39
2.5.- La mujer del “tipo transitorio” como símbolo de un cambio gradual	40
Capítulo 3: La antinomia “mujer burguesa”- “mujer trabajadora”	44
Introducción	44
3.1.- El fin de la era antigua y el origen de la novedad femenina	44
3.2.- Burguesas vs. proletarias: una lucha que tiene fin	47
Conclusiones	52
Bibliografía	55

Introducción

1.- El problema que se propone analizar e hipótesis:

El canon de la historia de la filosofía nos revela un olvido sistemático de gran parte de las pensadoras. A excepción de algunos casos reconocidos, como el de Mary Wollstonecraft o Simone de Beauvoir, entre otros, las contribuciones filosóficas escritas por mujeres hasta hace poco no eran objeto de investigación, mucho menos traducidas a distintos idiomas, impidiendo su accesibilidad. Gracias a los movimientos feministas de finales del siglo XX y a los estudios realizados por distintas/os investigadoras/es como Alicia Puleo (2000) o María Luisa Femenías (2020), entre otras/os, esa situación de injusticia para con ellas comenzó a cambiar. Entendemos que es necesario continuar con dicha tarea de reconocimiento, recuperación y reivindicación de las filósofas en la historia.

En este marco de redescubrimiento, nos proponemos en la presente Tesina de Licenciatura una indagación filosófica del concepto de “mujer” en el pensamiento de Alexandra Kollontai (1872-1952). Se trata de una pensadora marxista que tematiza lo femenino a lo largo de toda su trayectoria intelectual. En sus escritos, el vocablo “mujer” adquiere diferentes expresiones que dan cuenta de una concepción filosófica de género en relación con una crítica social del rol de la mujer de su tiempo. Nos encontramos frente a una noción polisémica, que requiere de un tratamiento no reductivo a los fines de preservar su riqueza y matices semánticos.

En ese sentido, tomamos como criterio de lectura la siguiente distinción: identificamos, por un lado, una visión genérica o integral de la mujer y, por el otro, diversas imágenes o figuras que actúan entre sí, o bien de forma sinonímica, o bien de manera antinómica, constituyendo un entramado complejo, multiforme e interrelacionado. Más específicamente, el estudio del concepto se puede llevar a cabo a partir de tres dimensiones con sus respectivas problemáticas filosóficas: 1) la mujer en un sentido genérico, que precisa del “reconocimiento” y de la vida en “comunidad” para vivir; 2) la antinomia entre la “mujer nueva” y la “mujer antigua”, en la que se disputa la cuestión de la “individualidad” y 3) la antinomia entre la “mujer trabajadora” y la “mujer burguesa”, de la que se desprenden una particular concepción de “trabajo” y otra de “emancipación”.

Para tal fin, nos centraremos en una serie de escritos que se corresponden con dos momentos particulares de la vida de la autora, pertenecientes a su primer período de escritura¹:

¹ La obra de Kollontai se divide en dos grandes períodos: el primero transcurre desde 1894 hasta 1922, mientras que el segundo, desde 1922 hasta su muerte en 1952 (cfr. Gutiérrez-Álvarez, 1986: 152). En el primer período, encontramos diferentes fases: la primera fase transcurre desde su participación en la Revolución rusa de 1905

la etapa del exilio político (1908-1917) y la que va desde su regreso y asentamiento en Rusia hasta que emprende los viajes diplomáticos (1917-1922). Para la exposición de los escritos tendremos en cuenta las tres dimensiones ya mencionadas.

En primer lugar, reconstruiremos la concepción genérica de mujer. Partiremos de un análisis de los elementos constitutivos del ser humano, remarcando las diferencias sexuales y centrándonos en la necesidad de “reconocimiento” y de vida en “comunidad”. Observaremos que, en *Las relaciones sexuales y la lucha de clases* (1918) y en *El amor y la nueva moral* (1918), Kollontai denomina “yo” al individuo humano. En *La mujer nueva* (1913) demarca las diferencias sexuales existentes refiriéndose a que la mujer es el único individuo capaz de concebir. En las últimas dos obras sostiene que el “reconocimiento” de las cualidades humanas, más allá del sexo, es condición necesaria para preservar la “individualidad”. Sentirse reconocido implica la existencia de un otro que lleve a cabo ese accionar: la vida en “comunidad”, junto con el establecimiento de lazos interpersonales de “solidaridad” y “compañerismo”, tal como afirma la autora en *Tesis sobre la moral comunista en el ámbito de las relaciones conyugales* (1921) y en *La situación de la mujer y la evolución de la economía* (1921), se tornan condiciones necesarias para la pervivencia de los individuos.

En segundo lugar, focalizaremos nuestro estudio de la antinomia “mujer antigua” - “mujer nueva” desde *La mujer nueva*. Mientras el primer tipo de mujer actúa como “complemento” del marido, adaptándose a él en todo momento, el segundo es una “mujer-individualidad”. Profundizaremos en la distinción que se establece entre la mujer como “objeto” del marido y la mujer como un “sujeto” libre e independiente. La presencia de un “hombre nuevo”, que reconozca a la mujer como un sujeto con “alma” y “personalidad” propia, constituye un requisito indispensable para que la “mujer nueva” perdure en el tiempo. Paralelamente, el “hombre del pasado”, que simplifica el múltiple “yo” de la mujer viendo en ella sólo un “instrumento de placer”, deberá desaparecer. Hacia el final del capítulo, examinaremos cómo se desarticula la antinomia desde el ideario de la filósofa.

hasta el exilio político en 1908, la segunda comienza con su partida hasta el regreso a Rusia en 1917 y la tercera incluye su retorno hasta 1922, que es cuando comienza su vida diplomática. Este primer gran período, se caracteriza por una variada producción: Kollontai escribe sobre la educación, la lucha de clases, la Gran Guerra, la Revolución Rusa, la maternidad, la moral sexual, la prostitución, entre otros temas relevantes. Redacta escritos de carácter panfletario, artículos, ensayos filosóficos, libros y brinda también conferencias. Durante el segundo período, Kollontai se ve condicionada por miedo a las purgas del gobierno de Stalin; tal situación queda reflejada en su escritura. Concretamente, debe retirarse de la vida política, escribir menos e, incluso, reescribir muchas de sus obras (sobre todo las autobiográficas). Al igual que otros bolcheviques que tienen por objetivo acercar al pueblo el programa socialista por medio de la literatura y las artes, opta por escribir cuentos y novelas (cfr. Jardim Da Silva, 2018: 86).

En tercer lugar, nos centraremos en la antinomia “mujer burguesa” - “mujer trabajadora” también desde *La mujer nueva*. La contraposición entre estos dos tipos de mujer constituye una contradicción de clase. Kollontai sugiere que la obrera es el germen de la “mujer nueva” y, aunque la burguesa puede renovar sus modos de ser, sólo en el nuevo tipo de mujer trabajadora el “sentido de la colectividad”, que le permite compartir con el otro y subsistir, se desarrolla fuertemente. Asimismo, el desmontaje del concepto de “trabajo” en sus dos variantes, “productivo” e “improductivo”, representa una clave de análisis indispensable para el estudio del rol de la mujer en sociedad: su “emancipación” depende del tipo de trabajo que ejecute. Por último, analizaremos de qué manera se resuelve la antinomia.

Como hipótesis principal de lectura, sostenemos que Kollontai, en el período seleccionado, presenta un concepto polisémico de “mujer” del que se desprende, por un lado, una concepción genérica y, por el otro, una serie de figuras conceptuales que se relacionan o bien de forma antinómica, o bien, sinonímica. Como hipótesis secundarias: (A) En lo que respecta a la concepción genérica, la mujer, en cuanto ser humano, precisa del “reconocimiento” del otro y de la vida en “comunidad” para subsistir y, en cuanto persona perteneciente al sexo femenino, posee condiciones biológicas específicas que la diferencian del hombre; (B) En relación con las figuras femeninas específicas, identificamos dos tipos de antinomias: “mujer antigua” - “mujer nueva” y “mujer burguesa” - “mujer trabajadora”; (C) Interpretamos que la “mujer trabajadora” y la “mujer nueva” se presentan de forma sinonímica en el ideario de la pensadora; (D) Finalmente, consideramos que las antinomias se resuelven en la medida en que la mujer logra recobrar sus aspectos humanos más básicos: ser reconocida por el hombre como un igual y vivir comunitariamente a partir de la concretización de la sociedad comunista.

2.- Objetivos de la investigación:

2.1.- Como objetivos principales nos proponemos:

2.1.1.- Recuperar la faceta filosófica de Kollontai -hasta ahora poco estudiada a diferencia de su rol político o militante en la historia de Rusia- y contribuir en la construcción de una historia de la filosofía con perspectiva de género.

2.1.2.- Reconstruir la concepción integral de mujer en el período seleccionado de la obra de Kollontai.

2.1.3.- Analizar las antinomias femeninas junto con sus posibles soluciones.

2.1.4.- Escudriñar el modo en el que se entrecruzan la “mujer nueva” y la obrera.

2.1.5.- Realizar un análisis histórico-filosófico de los conceptos de “individualidad”, “reconocimiento”, “comunidad”, “trabajo” y “emancipación”.

2.2.- Como objetivos secundarios nos interesa:

2.2.1.- Identificar qué pensadores/as influenciaron a Kollontai, ya sea directa o indirectamente.

2.2.2.- Problematizar el canon filosófico con el propósito de incluir los aportes de Kollontai como parte de la historia de la filosofía.

3.- Estado de la cuestión y marco teórico²:

Como mencionamos anteriormente, Alexandra Kollontai, al igual que otras pensadoras, no fue incluida en el canon filosófico. Tal ausencia repercutió en la escasez de traducciones y en la insuficiencia de investigaciones filosóficas dedicadas a su pensamiento. La mayoría de los trabajos de investigación provienen del ámbito de la sociología y la historia. Específicamente, destacamos la falta de un estudio integrador del concepto de mujer en su obra. Si bien hallamos investigaciones referidas al tema, se trata de abordajes puntuales de alguna expresión de la mujer sin asumir posibles relaciones con otras dimensiones de lo femenino planteadas por la autora. A partir de lo señalado, dividimos el aparato crítico según cuatro grupos:

El primero está compuesto por las indagaciones de carácter biográfico. La más citada es la de Isabel Oyarzábal, *Alejandra Kollontai. Biografía* (2015). Oyarzábal era amiga de Kollontai, su cercanía a ella nos brinda un aporte más preciso acerca de algunos datos de la vida de la pensadora rusa. También hay trabajos que recuperan la vida y obra de las filósofas y dedican un capítulo a Kollontai, sumando un breve análisis sobre algún aspecto filosófico de su pensamiento. Tal es el caso del libro de Giulio de Martino y Marina Bruzzese, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento* (1994), y del de María Luisa Femenías, *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria* (2020). El primero retoma la cuestión de la “individualidad” de la mujer, mientras que el segundo se centra directamente en la “mujer nueva”. Cabe destacar también que Kollontai escribió sus propias autobiografías como *De mi vida y trabajo* (1921) y *Autobiografía de una mujer emancipada* (1926).

El segundo grupo lo conforman las contribuciones que analizan nociones filosóficas de la obra de Kollontai, como la “mujer nueva”. Tal concepto ha sido tratado exhaustivamente por Ana de Miguel Álvarez en *Alejandra Kollontai (1872-1952)* (2001), en *Teoría Feminista: De la ilustración a la globalización. De la ilustración al segundo sexo* (2014), en *Neoliberalismo*

² Los datos bibliográficos completos de los estudios mencionados serán consignados en el apartado final.

sexual. El mito de la libre elección (2015) y en *Ética para Celia. Contra la doble verdad* (2021). De Miguel Álvarez también examina la relevancia del “reconocimiento” de la individualidad femenina. La “mujer nueva” ha sido estudiada, además, por Isabel Jiménez-Lucena en “La inclusión excluyente y la razón que la interpela. La naturaleza de 'la mujer nueva' en la prensa libertaria española de entreguerras” (2011) y por Laura Lareo en “Alexandra Kollontai y el feminismo socialista” (2017); ambas investigadoras hacen foco en la distinción entre la mujer vista como un “objeto” o como un “sujeto”. Teresa López Pardina, por su parte, vincula el trabajo con la “emancipación” femenina en *10 palabras clave sobre Mujer* (1995).

El tercer grupo está compuesto por los estudios que articulan marxismo y feminismo. Citamos la tesis de maestría: *Kollontai, la Revolución y el feminismo* (2021), de Raquel Hermoso Mellado, quien aborda un tema no tratado anteriormente desde las investigaciones críticas: la “camaradería femenina”. Asimismo, nombramos contribuciones destacables como la de Jinee Lokaneeta, “Alexandra Kollontai and Marxist Feminism” (2001), o la de Alejandra Ciriza, “Marxismo y feminismo II: Alejandra Kollontai, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo” (2013), en cuanto representan estudios detallados y concisos sobre la unión entre estas dos corrientes en el caso de Kollontai.

En el último grupo reunimos las investigaciones que hacen referencia al contexto histórico en el que se circunscribe la autora. Citamos la tesis de maestría de Danielle Jardim Da Silva, *Avanços e limites da contribuição soviética para a libertação das mulheres: Apontamentos a partir do pensamento de Alexandra Kollontai* (2018). Este trabajo ordena y detalla sucintamente las distintas etapas de los períodos de escritura de Kollontai. Nos resulta pertinente introducir también el estudio exegético de Ingrid Sharp en *New Woman Hybridities: Femininity, feminism, and international consumer culture, 1880–1930* (2004) y el de Eric Hobsbawn, *La era del Imperio: 1875-1914* (2009) sobre el surgimiento de la “mujer nueva”.

En la presente Tesina retomaremos los desarrollos críticos sobre el pensamiento de Kollontai. El diálogo con los estudios biográficos, filosófico-conceptuales, feministas e históricos nos permitirá fundamentar las hipótesis que buscamos contrastar. Específicamente, el marco teórico general de la Tesina es la contribución de Ana de Miguel Álvarez, *Alexandra Kollontai (1872-1952)* (2001). La pensadora española enmarca los postulados filosóficos de la intelectual rusa en el campo de discusión del marxismo-feminismo. Concretamente, recupera la crítica al modo en el que viven las mujeres bajo el capitalismo y la solución propuesta por Kollontai: la creación y consolidación de una sociedad comunista. Por otra parte, se refiere a la “mujer nueva” como un individuo emancipado y reconocido por el hombre como un igual. Con respecto a la capacidad de concebir, sostiene que para Kollontai constituye una diferencia

natural entre los sexos. Concordamos con la autora española en que la “mujer nueva” no existió siempre, sino que surge con el desenvolvimiento del sistema capitalista. Además, sostiene que para la intelectual rusa el trabajo otorga “autonomía”. En la presente Tesina, optamos por continuar dicha línea de investigación.

5.- Metodología y técnicas de investigación a utilizar:

Nos proponemos una indagación filosófica e histórico-conceptual sobre el concepto de “mujer” en el pensamiento de Alexandra Kollontai. Particularmente, pretendemos realizar una sistematización de las diferentes expresiones que adopta lo femenino en las obras seleccionadas. Para tal tarea, optamos por la metodología de las investigaciones históricas en filosofía. En primer lugar, examinamos el contexto histórico de producción de la pensadora. En segundo lugar, fijamos el corpus de análisis, integrado por las fuentes filosóficas primarias. En tercer lugar, establecemos las hipótesis de trabajo que constituirán el criterio para recorrer y transformar el corpus en un texto analítico, que posteriormente será puesto en diálogo con el aparato crítico respectivo.

A esta metodología de trabajo le sumamos la correspondiente a la teoría filosófica de género -planteada por Alicia Puleo en *Filosofía, género y pensamiento crítico* (2000)-, cuya finalidad es el reconocimiento de las filósofas que fueron silenciadas u olvidadas. La perspectiva de género en este caso resulta una herramienta crucial para no perder de vista las desigualdades subyacentes tanto en el contexto en el que Kollontai desarrolla su pensamiento, como en las temáticas tratadas en sus escritos.

Capítulo 1: La concepción genérica de mujer

Introducción

El concepto de “mujer” en el pensamiento filosófico temprano de Alexandra Kollontai no tiene un único significado. En el presente capítulo nos interesa focalizar en la mujer en un sentido genérico e integral. Para ello, debemos tener presentes los elementos constitutivos del ser humano. Nuestro objetivo es detectar qué hace humana a la mujer, qué comparte con el hombre en cuanto ser humano y en qué se diferencian ambos sexos.

En la trayectoria intelectual de Kollontai, no encontramos desarrollos pormenorizados que nos remitan directamente a la noción de ser humano. En cambio, hallamos el uso del término “yo” en las ocasiones en las que la autora describe y analiza las relaciones entre los sexos. Sin la intención de realizar un abordaje reductivo de los temas, nos avocaremos solamente a rescatar y examinar los momentos en los que la pensadora describe al “yo”. Notamos que, en tales circunstancias, el término alude indistintamente al individuo, a la persona, al ser humano y/o al sujeto. En base a este planteamiento, nos proponemos realizar una reconstrucción ontológica del “yo” guiados por la siguiente hipótesis: la mujer, en cuanto ser humano, precisa del “reconocimiento” del otro y, por ende, de la vida en “comunidad”. En cuanto persona perteneciente al sexo femenino, posee condiciones biológicas específicas que la diferencian del hombre.

Ante la falta de bibliografía crítica sobre lo humano en la filosofía temprana de Kollontai, recurrimos a una investigación en la que no se menciona a la autora, pero que constituye una fuente relevante en torno a la temática. Establecemos entonces como marco conceptual el capítulo VI del libro de Victoria Camps, *El siglo de las mujeres* (1998). En ese capítulo, titulado “La construcción del yo”, hallamos una conceptualización concisa y -a nuestro entender- cercana a la de Kollontai acerca de lo que implica ser un humano. El “yo” debe tener: (1) una serie de “atributos” que lo definan y lo distingan de los demás, (2) “reconocimiento social”, (3) “autonomía” para escoger quién quiere ser y (3) responsabilidad frente a sus actos puesto que vive en “sociedad”. De este modo, individuo y sociedad están unidos en la medida en que el “yo” necesita ser reconocido por otros. Para Camps, “[l]a sociedad es el reflejo del yo -o de la pluralidad de yoes-, y el yo, a su vez, se alimenta de ese reflejo social” (Camps, 1998: 84). Además, el “yo” “... sólo puede reconocerse y aprehenderse en un espacio intersubjetivo” (Camps, 1998: 90). Partiendo de este enfoque, descubriremos cómo funciona la dinámica entre lo subjetivo y lo colectivo en el caso de Kollontai.

Para la reconstrucción del “yo” partimos de la ontología, entendiendo que es la parte de la filosofía que estudia al “ser”. Nuestro recorrido tiene presente la pregunta acerca de qué es el ser humano. Dicho trayecto no es un mero relevamiento de los aspectos biológicos del individuo; como sostiene Ana de Miguel Álvarez, “ontología” no es sinónimo de “biología”. Si bien una de las formas del ser incluye al ser “biológico”, “...la ontología se despega de lo biológico para comprender cómo el ser humano se convierte en un ser simbólico que vive entre la cultura y la memoria” (De Miguel Álvarez, 2021: 25).

1.1.- El “yo” y la diferenciación sexual

Para la filósofa, el “yo” está caracterizado por la complejidad y la diversidad. En primer lugar, distingue un “yo” físico y un “yo” espiritual en *Las relaciones sexuales y la lucha de clases* (1911); en *El amor y la nueva moral* (1911), aparece descrito como “múltiple”. En ambas obras observaremos que Kollontai repara en el modo en que se vinculan los hombres y las mujeres de su tiempo, a la vez que empieza a matizarse la crítica a la situación particular que atraviesa todo el sexo femenino. En cambio, en *La mujer nueva* (1913), más que señalar la distinción sexual, como en los escritos anteriores, Kollontai se encarga de describir exactamente en qué consiste dicha diferencia. La mujer, en este caso, se vuelve protagonista. Por su parte, el “yo” físico pierde relevancia dado que el foco está puesto en la variabilidad de la dimensión espiritual³.

1.1.1.- La aparición del “yo” y su desdoblamiento

La primera vez que aparece el “yo” en la obra de Kollontai es en *Las relaciones sexuales y la lucha de clases*⁴. En este estudio se dedica a examinar la “crisis sexual” de su tiempo, que asedia a toda la humanidad y que sólo podrá resolverse a partir de un cambio radical de la “psicología humana”, es decir, de la parte espiritual del individuo (cfr. Bolla, 2019: 48). Sostiene que en su contemporaneidad las personas viven en ciudades populosas y, sin embargo, atraviesan una insoportable soledad espiritual, que intentan disipar con la búsqueda de un “alma

³ Los tres escritos corresponden a lo que la autora denomina -en *Autobiografía de una mujer emancipada* (1926)- el período de la “emigración política”, que va desde 1908 hasta 1917. Junto a un grupo de trabajadoras en el congreso de San Petersburgo en 1908, Kollontai propone trazar una “línea” divisoria entre las mujeres burguesas y las trabajadoras en torno a la liberación de la mujer y los derechos femeninos. A causa de ese desacuerdo con las burguesas por tener ideas dispares -producto de sus diferencias de clase-, la pensadora rusa es perseguida por la policía y, para salvarse, debe exiliarse. Viaja durante toda esa etapa por Europa y América, realizando tareas de oradora, escritora y propagandista; específicamente, se reconoce a sí misma como una “oradora popular” y una “escritora política de renombre”. También conoce figuras como Rosa Luxemburg o Clara Zetkin. Regresa a Rusia en 1917 con el estallido de la revolución (cfr. Kollontai, 1976: 77 y siguientes).

⁴ *Las relaciones sexuales...* fue redactado en 1911 pero publicado posteriormente en 1918 (cfr. Porter, 1980; Ortiz, 2020).

gemela” perteneciente al sexo contrario⁵ (cfr. Kollontai, 2016: 105). Comenzamos a visualizar la distinción entre el lado físico y el espiritual como lo propio de la vida humana. Los seres humanos que viven en ciudades pobladas pueden sentirse acompañados físicamente, pero muy solos espiritualmente.

El problema puntual es que, a causa del “individualismo” generado por la burguesía en pleno auge del capitalismo, “Cada uno de los sexos busca al otro con la única esperanza de lograr la mayor satisfacción posible de placeres espirituales y físicos para sí, utilizando como medio al otro” (Kollontai, 2016: 106). Los humanos intentan suplir esa falta de acercamiento espiritual actuando de manera totalmente egoísta. El otro deja de ser un individuo para pasar a ser un simple “medio”, cuyos placeres físico-espirituales poco importan. Encontramos una crítica a la sobrevaloración de la propia “individualidad” más allá de la otredad.

Asimismo, “El amante o el novio no piensan para nada en los sentimientos, en la labor psicológica que se efectúa en el alma de la persona amada” (Kollontai, 2016: 106). El amante no tiene en consideración la faceta psicológica-espiritual del otro. Se suma, entonces, a la caracterización, la atribución de un “alma”.

En este escrito, la primera alusión al “yo” aparece en relación con la crítica a las personas individualistas que le rinden “culto” (cfr. Kollontai, 2016: 107). La única forma de escapar del individualismo, que determina a una persona a conquistar el “alma” del ser amado en su totalidad, es abriéndose al amor⁶ respetando su fórmula más sencilla que consiste en un acercamiento al “alma” del otro guardándole todo género de consideraciones (cfr. Kollontai, 2016: 107). Como observamos, “[s]u perspectiva es la de un amor no viciado por el egoísmo y por el individualismo, fruto de ‘una inevitable soledad espiritual’ típica de las grandes ciudades y de la sociedad capitalista” (De Martino y Bruzzese, 1994: 391). El amor debe contemplar el respeto y la puesta en valor del “alma” de la persona amada.

Kollontai se remonta a la historia de las relaciones entre “ambos sexos”; enfatiza en el femenino, particularmente en los malos tratos que sufre por parte del masculino. Se sirve, entonces, de la historia para demostrar que, en la época de la “tribu”⁷, el marido posee

⁵ No hallamos en el pensamiento de la autora ninguna mención a la homosexualidad. Desconocemos el motivo por el cual no incluye esta cuestión en su obra, aunque creemos que se debe a su interés por mostrar el modo en el que los hombres perciben y tratan a las mujeres en las relaciones que hoy denominamos “heterosexuales”. De todos modos, no pensamos que esté en contra de la homosexualidad, puesto que los bolcheviques (agrupación política de la que ella forma parte), una vez que llegan al gobierno, se encargan de abolir las leyes represivas contra los homosexuales (cfr. Areal, 2020: 120).

⁶ El concepto de amor en el pensamiento de Kollontai es multiforme y varía de acuerdo con el tipo de sociedad en la que se vive. Entre algunas formas de amor, existen, por ejemplo, el “amor-amistad”, el “amor espiritual” o el “amor impersonal hacia la colectividad” (cfr. Kollontai, 2017b: 207-208).

⁷ Kollontai hace alusión al período del “primitivo comunismo” (cfr. Kollontai, 1976: 3).

físicamente a la mujer, mientras ella carece de “derechos de propiedad” sobre él (cfr. Kollontai, 2016: 110). Si bien “[l]a esposa estaba obligada a guardar al marido fidelidad física, [...] su alma no le pertenecía en absoluto” (Kollontai, 2016: 110). La mujer en este caso se encuentra oprimida físicamente; no así su “alma”.

En la Edad Media, los maridos aceptan que sus esposas adoren platónicamente a algunos “caballeros” y “menestrales”. En este período, surge por primera vez la teoría del amor platónico en la dama como incentivo para que el caballero cometa actos de valentía (cfr. Lokaneeta, 2001: 1411). La mujer, con su adoración, favorece la labor de los “caballeros”, los incita a que sean valientes y salgan victoriosos en el campo de batalla. Consideramos que dicha adoración es platónica en la medida en que es imposible o inalcanzable: fácticamente, la dama no abandona a su marido por el caballero, sino que lo venera con cierta lejanía, manteniendo su posición de esposa. Es la única posibilidad que tiene de lograr cierta “libertad” con respecto a su marido.

En el período de esplendor del capitalismo, la situación se agrava. El marido toma posesión del “yo” de la mujer de modo absoluto, tanto física como espiritualmente: “[l]a idea de fidelidad que nace con la burguesía no se limita a la cuestión física sino también a la psíquica: que el otro ni siquiera tenga pensamientos propios” (Ciriza, 2013: 164). El “yo” entonces se desdobra en un “yo” espiritual y un “yo” físico (cfr. Kollontai, 2016: 110), convirtiéndose en un concepto complejo, multiforme.

Además del problema del “individualismo” y de la “posesión absoluta”, aparece otro obstáculo también proveniente de la “psicología contemporánea” (de los aspectos psicológicos que surgen con la sociedad burguesa): la “desigualdad entre los sexos”. Kollontai retrata con un ejemplo esta cuestión, mencionando que, mientras el hombre puede elegir libremente con quién contraer matrimonio, la mujer debe casarse con alguien de su mismo rango social. Si ella elige a alguien de otro estatuto social, pero cuya “personalidad” valora, es igualmente juzgada (cfr. Kollontai, 2016: 113). En particular, “[l]a sociedad burguesa no puede perdonar a la mujer que se atreve a dar a la elección del hombre amado un carácter demasiado individual” (Kollontai, 2016: 113). Poco le importa que ella aprecie la “personalidad” de su amado, que elija a alguien por aquellos rasgos que lo distinguen de los demás, que lo individualizan. En lo que concierne a la composición del “yo”, visualizamos que el individuo se caracteriza por tener una “personalidad” única, auténtica; aunque esté presente en todos los individuos, su contenido varía.

1.1.2.- La multiplicidad del “yo”

En *El amor y la nueva moral*⁸, Kollontai retoma *La crisis sexual* de Grete Meisel-Hess⁹. Analiza, entre otras cuestiones, los problemas que atrae la “crisis sexual” bajo el sistema capitalista en lo que respecta al “matrimonio legal” y a la “prostitución”. Estas formas de unión sexual deforman el “alma humana”¹⁰. Es necesaria la “reeducación” de la “psicología humana” y el consecuente cambio de la sociedad.

En primer lugar, Kollontai critica la “indisolubilidad” del “matrimonio legal”. “Necesariamente tiene el hombre que encontrar el alma en armonía con la suya, ese segundo ‘yo’ único, que le hará feliz en el matrimonio”¹¹ (Kollontai, 2017a: 104). Los individuos tienen que encontrar la felicidad de una vez y para siempre. Este principio se basa en una concepción contraria a toda “ciencia psicológica”, en la invariabilidad de la psicología humana durante el transcurso de la vida (cfr. Kollontai, 2017a: 104). La filósofa cita la afirmación de Meisel-Hess de que es totalmente normal que en el proceso de evolución de una “individualidad” haya cambios en las uniones amorosas (cfr. Kollontai, 2017a: 105). Aunque el individuo esté conformado ontológicamente por una faceta psicológica-espiritual, su contenido puede mutar. Lo esencial del humano es poder trastocar sus modos de ser psicológicamente hablando; evolucionar hasta transformarse en algo diferente.

El “matrimonio legal” implica la “adaptación” de un individuo al otro y la “posesión absoluta”. En relación con el primero, “[n]o puede darse en la realidad un contrasentido más grande; dos seres cuyas almas sólo tienen raros puntos de contacto, tienen ‘necesariamente’ que adaptarse el uno al otro, en todos los diversos aspectos de su múltiple ‘yo’” (Kollontai, 2017a: 106). Pese a que Kollontai no aclara cuáles son esos aspectos, lo relevante es que el “yo” aparece caracterizado como “múltiple”. En cuanto al “alma”, no concuerda plenamente con las de los demás puesto que, aunque todos tienen una, varía de individuo a individuo. Los puntos de encuentro son reducidos. Con esto, la filósofa destaca la multiplicidad y las diferencias que caracterizan a la humanidad. Si todos tuvieran la posibilidad de adaptarse por completo al otro, no se distinguirían entre sí.

Con respecto al segundo, “[l]a idea de la posesión no deja libre al ‘yo’, no hay momento de soledad para la propia voluntad, [...] ya no queda ni siquiera ‘un pequeño rincón’ propio” (Kollontai, 2017a: 106). La “posesión absoluta” es peor aún que la “adaptación” dado que

⁸ *El amor...* fue publicado en 1911 y reeditado en 1918 (cfr. Porter, 1980; Ortiz, 2020).

⁹ Grete Meisel Hess (1879-1922) fue una escritora checa. Estaba en contra del antisemitismo y del antifeminismo (cfr. Rose, 2008: 100).

¹⁰ Esta expresión es sinónimo de “alma”.

¹¹ En el manuscrito original la autora utiliza la palabra человек que significa “persona” o “individuo”. La palabra rusa que se utiliza para hablar de “hombre”, como individuo masculino, es мужчина. En este caso puntual, Kollontai habla de las personas en general y no del sexo masculino.

oprime totalmente al otro, le quita su “libertad”. No le deja espacio para nada propio, para el desenvolvimiento libre de su “individualidad”.

En segundo lugar, examina la “prostitución”; práctica que implica “...la venta forzada y la compra de caricias...” (Kollontai, 2017a: 108). En este caso Kollontai sí marca la distinción sexual. Particularmente, el hombre es quien acude a la “prostitución” y no presta atención ni al “alma” ni a las “sensaciones fisiológicas” -correspondientes al lado físico- de la mujer. Más precisamente, “...adquiere el hábito de aproximarse a la mujer con deseos reducidos, con una psicología simplista y desprovista de tonalidades” (Kollontai, 2017a: 108). Con su mirada simplificadora, afecta totalmente la multiplicidad de la mujer. Profundizaremos sobre esta cuestión en el siguiente capítulo.

1.1.3.- El “yo” espiritual y la “sexualidad femenina”

En los primeros dos apartados de *La mujer nueva*¹², Kollontai analiza la situación de algunos personajes femeninos de las novelas más reconocidas de su época; especialmente las escritas por mujeres. Florencia Abbate sostiene que este escrito es pionero por el método que utiliza: “...consiste en analizar las representaciones de textos literarios, sobre todo novelas, para ver cómo aparecen tratadas las cuestiones de género y, fundamentalmente, cómo son representadas las mujeres” (Abbate, 2020: 97). Si bien autoras como Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949) o Kate Millet en *Política Sexual* (1970) utilizarán el mismo método, lo destacable es que Kollontai lo hace con obras de escritoras, le interesa captar de qué modo las mujeres representan a las mujeres y cuáles son los logros de las autoras (cfr. Abbate, 2020: 97). Por su parte, Kollontai afirma que, aunque las novelas de los escritores masculinos tienen más “valor artístico” o “literario”, los trabajos de las mujeres poseen un tinte biográfico que resulta incomparable. El abandono de los modelos masculinos y la posibilidad de expresarse en su “propia lengua” para relatar los problemas femeninos otorga a tales escritos un significado especial (cfr. Kollontai, 1913: 11).

Kollontai introduce el “yo” al momento de describir el personaje de Matilde de la novela de Karl Hauptmann titulada justamente *Matilde*. En palabras de Kollontai, “Matilde conduce su inquebrantable fe, con ignorancia ingenua, su ‘yo’ humano, claro y puro, a través

¹² En 1913, debido a las malas relaciones con el partido de la socialdemocracia alemana y su estado de salud, Kollontai se dedica a la escritura. Aparece *La mujer nueva* (cfr. Kollontai, 1979: 118). Fue reeditada en 1918 (cfr. Ortiz, 2020: 65). A modo de resumen, indicamos que la obra se divide en tres grandes apartados a los que la autora no distingue por medio de títulos, sino por números. En el primero y el segundo, caracteriza a la “mujer nueva” y la diferencia de la “mujer antigua”, recurriendo a algunas novelas y escritos literarios de la época. Particularmente, vincula las nuevas características de la mujer con los personajes femeninos de dichos escritos. Por último, en el tercero, profundiza en el origen de esta mujer, destacando las diferencias entre la “mujer nueva” burguesa y la “mujer nueva” trabajadora.

de la vida” (Kollontai, 1913: 4). El “yo” de Matilde también se muestra poderoso e invencible, al mismo tiempo que su “personalidad” crece y se hace más fuerte (cfr. Kollontai, 1913: 4). De este modo, se patentiza el intento de la autora de remarcar la humanidad de las personas—principalmente de las mujeres—, confiriéndole calificativos positivos. En lo que concierne a la “personalidad”, si Matilde puede hacerla crecer o fortalecerla, también puede hacerla decrecer o debilitarla, en fin, modificarla. Al igual que en el apartado anterior, observamos que, así como la “personalidad” constituye una parte esencial del individuo, su contenido puede trastocarse.

A su vez, en algunas ocasiones, afirma que el “yo” espiritual es el “alma” y, en otras, señala que es la “personalidad” (cfr. Kollontai, 1913: 14). Creemos que la falta de precisión con respecto al tema o, mejor dicho, el uso indistinto de los términos se asocia con su objetivo de subrayar la parte espiritual del “yo” en general. En este sentido, los humanos no son sólo entes físicos: también poseen un mundo interior.

Respecto de la “personalidad”, Kollontai agrega que la “voz interior” es su símbolo. Outa, el personaje de *La voz de Grete Meisel-Hess*, utiliza el arte como un medio para desenvolver y revelar su fuerte “personalidad” (cfr. Kollontai, 1913: 9). Además, reclama el derecho a ser una “personalidad” con “valor propio”. Esto quiere decir que la “personalidad” es algo propio, algo único de cada ser que lo diferencia de los demás. Si bien todos los individuos poseen una, no todos tienen las mismas formas de develarla. Por ejemplo, Outa lo hace a través del arte.

Además de mostrarse como seres físico-espirituales, los humanos poseen, por un lado, una “facultad razonadora” o “razón calculadora” y, por otro, “sentimientos” o “pasiones”. Dicho de otro modo, todos tienen la capacidad de pensar y de sentir. La posibilidad de tomar decisiones libremente está dada por la “voluntad” (cfr. Kollontai, 1913: 12, 17).

Ahora bien, para Kollontai los humanos no son idénticos entre sí puesto que, además de tener personalidades distintas, pertenecen a sexos diferentes: el masculino y el femenino. En el pensamiento de la autora, pero sobre todo en el contexto en el que escribe, no existe aún el concepto de “género”. Dicho concepto es acuñado por Robert J. Stoller en 1968 (cfr. Varela, 2008: 149-150). Como pudimos observar hasta el momento, Kollontai sí utiliza el término “sexo”. Según Nuria Varela, “[c]uando hablamos de sexo nos referimos a la biología —a las diferencias físicas entre los cuerpos de las mujeres y de los hombres—, y al hablar de género, a las normas y conductas asignadas a hombres y mujeres en función de su sexo” (Varela, 2008: 149). Sin embargo, el hecho de que Kollontai no use la palabra “género” no quiere decir que no contemple tal cuestión dado que critica ciertas actitudes por parte de los hombres en relación con las mujeres. Del mismo modo, reprueba algunos comportamientos de las mujeres que no

las benefician en absoluto. Podemos adelantar que, mientras lo sexual, lo natural, es inmodificable, las actitudes y comportamientos pueden trastocarse completamente.

Para Kollontai, tanto el hombre como la mujer son humanos, aunque pertenezcan a sexos distintos. Su “sexualidad” y su humanidad se dan simultáneamente. En una de las primeras páginas, asegura que Olga, el personaje de *La Patria* de Hermann Sudermann, se afirma a sí misma como “individualidad humana” y como “mujer”. En consonancia con nuestro planteamiento, la mujer no deja de ser mujer por presentarse a la vida como humana, pero tampoco pierde su humanidad si se destaca su sexo.

En relación con Mira, Lydia y Nelly, los personajes de *El ocaso* de Grigoriev, la filósofa afirma que cada una de ellas posee algo propio, “sagrado”, que va más allá de su sexo. Sin embargo, se dejan guiar por el amor cuando su “naturaleza de mujer” les “plantea sus exigencias”, es decir, cuando se sienten atraídas sexualmente por alguien. Algo similar ocurre con Tania, la “mujer casada” de *La voz* de Meisel-Hess. La relación con su marido Stark corresponde a la “fisiología”. La atracción natural entre los sexos y su consecuente unión en matrimonio conviven perfectamente con la humanidad de ambos. En sus propias palabras, “...Tania, que vive bajo el mismo techo que su marido legal, continúa siendo, como antes de casarse, una individualidad libre, independiente” (Kollontai, 1913: 9).

Hacia el final de la obra, utiliza el término “representante del sexo” en cuanto hace referencia “...al derecho al reconocimiento del deseo y la sexualidad femeninas...” (De Miguel Álvarez, 2001: 49). Para Kollontai, las mujeres tienen “necesidades naturales”, corporales, que les dan “alegrías terrenales”. De todos modos, “[l]a acumulación gradual en la mujer de caracteres y sentimientos morales humanos nos enseña a apreciar en ella, no sólo a la representante del sexo, sino también a una individualidad” (Kollontai, 1913: 19). El término también alude a la capacidad de gestar de las mujeres. Biológicamente, el sexo femenino difiere del masculino en este aspecto: “...en la mujer, en la madre, la vida fisiológica juega, contrariamente a las concepciones que le han inculcado de una manera hipócrita, un papel mucho más importante que en el hombre”¹³ (Kollontai, 1913: 20). Sin embargo, y de forma análoga a lo que planteamos anteriormente, la mujer no es sólo “...la hembra capaz de asegurar al marido un retoño legal”¹⁴ (Kollontai, 1913: 19). Con el uso crítico del vocablo “hembra” la

¹³ Las sufragistas son quienes inculcan esas concepciones. Kollontai critica que desconsideren la especificidad de las mujeres, es decir, el hecho de ser las reproductoras de la especie (cfr. De Miguel Álvarez, 2001: 54).

¹⁴ Consideramos que la utilización de la palabra “hembra” proviene de su lectura de las obras de Charles Darwin y Wilhelm Bölsche (especialista en “historia natural”). En *Autobiografía...*, Kollontai asegura haberse acercado a estos autores de joven (cfr. Kollontai, 2020a: 72). Por lo tanto, es probable que los conceptos que utiliza en *La mujer nueva*, de tinte más bien naturalista (como “hembra” o “selección natural”), tengan su origen en los conocimientos que adquiere durante su juventud.

filósofa asegura que la mujer no es sólo un ser biológico, físico, que debe dedicarse solamente a procrear. También es un ser humano capaz de vivir experiencias propias que van más allá de su sexo.

Como conclusión de esta primera parte, afirmamos que el ser humano es un individuo físico-espiritual, dotado de un “alma”, una “personalidad” propia, que se caracteriza por la capacidad de pensar y sentir, por tener “voluntad” y, sobre todo, por pertenecer a un sexo en particular. Su humanidad y su “sexualidad” se dan paralelamente. Lo único que varía es su contenido psicológico/espiritual. Podemos asegurar, entonces, que el “yo” se muestra de forma compleja y diversa.

Además, en el recorrido por las obras, detectamos la puesta en juego de la igualdad y la diferencia. Como señalamos, los individuos son iguales en la medida en que todos son seres físico-espirituales. No hallamos humanos que no estén caracterizados por esa multiplicidad. A su vez, todos tienen una personalidad única y auténtica que los vuelve distintos entre sí. La diferencia sexual también está presente: sólo las mujeres pueden concebir. En este sentido, la condición de individuo se vuelve un punto de encuentro para ambos sexos que los iguala a pesar de sus diferencias. Reconocer “...que hombres y mujeres tienen mucho en común, en tanto que humanos, es un punto de partida indispensable para pensar la igualdad” (Posada Kubissa, 2015: 160). Igualdad y diferencia conviven perfectamente: la igualdad se opone solamente a la desigualdad, mientras que la diferencia es contraria a la identidad (cfr. Femenías, 1999: 116). Como pudimos observar, la filósofa rusa descarta los sistemas unificadores, cuyas partes se identifican o bien donde predomina la desigualdad. Al contrario, piensa en la gestación de un mundo más igualitario, en el que coexistan las diferencias armónicamente. Hombres y mujeres pueden ser desemejantes en cuestiones biológicas y, aun así, tener la misma igualdad de oportunidades en tanto que humanos.

1.2.- La necesidad de “reconocimiento”

1.2.1.- El posible nexo entre Hegel y Kollontai

Según Kollontai, para que los humanos subsistan es menester que sean reconocidos. El “reconocimiento” es un concepto filosófico que aparece a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Aunque no cita a Hegel en sus escritos, quien introduce el concepto en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), consideramos que el filósofo alemán constituye un “referente oculto”, en términos de Celia Amorós y María Luisa Femenías (cfr. Femenías, 2021: 163). En tal sentido, sostenemos que Kollontai posiblemente entabla un diálogo con Hegel -sin citarlo expresamente- por tres razones: (1) la comprensión del idioma alemán, (2) el

acercamiento de Lenin (compañero y amigo de Kollontai) a la filosofía hegeliana y (3) la proximidad temática¹⁵. A continuación, las exponemos más en detalle:

Con respecto a la primera razón, y pese a que no sabemos con certeza qué edición de la *Fenomenología...* circula por Rusia hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la pensadora maneja varios idiomas y, entre ellos, el alemán. Esto quiere decir que, si el libro llega realmente a sus manos, tiene herramientas para leerlo o bien traducido, o bien en su idioma original.

En relación con la segunda razón, los pensadores rusos se conocen personalmente en 1905 (cfr. Oyarzábal, 2015: 41). Lenin forma parte de numerosos momentos de la vida de Kollontai. En 1915, ella se afilia oficialmente a los bolcheviques y entabla correspondencia con él (cfr. Kollontai, 2020a: 87-88). Luego de la Revolución Rusa de 1917, se conforma un nuevo tipo de gobierno, presidido por Lenin, en el que Kollontai es nombrada comisaria¹⁶ del pueblo para la Salud y el Bienestar Social (cfr. Kollontai, 2020a: 97). La unión entre ambos es muy estrecha, trabajan conjuntamente en el nuevo gobierno. En palabras de la pensadora, “[m]e sentía muy unida a Lenin y tan cerca de él como muchos otros de sus correligionarios y amigos” (Kollontai, 2020a: 89).

Lenin lee la *Ciencia de la Lógica* (1812) de Hegel. En base a su lectura y desde una mirada filosófica, escribe *Materialismo y Empiriocriticismo* (1908) y los *Cuadernos Filosóficos* (1916) (cfr. Monge, 2014: 27-28). Lo primordial es que, aunque en estos escritos no trata el concepto de “reconocimiento”, sí interpreta y cita a Hegel. Por lo tanto, y teniendo presente que Kollontai asegura estudiar las obras del comunista ruso con gran interés (cfr. Oyarzábal, 2015: 41), probablemente entra en contacto con la obra hegeliana a través de Lenin.

Con relación a la tercera razón, el “reconocimiento” aparece tratado entre los capítulos IV a VII de la *Fenomenología...* En este caso, y con el objetivo de analizar su proximidad a las ideas de Kollontai, nos atendremos a examinar parte de la “dialéctica” del “amo” y el “siervo” presente en el capítulo IV, donde toma protagonismo la acción de la “autoconciencia”. Para Hegel, las autoconciencias entran en una lucha, cuyo motor es el deseo de sentirse reconocidas como sujetos por otro sujeto (cfr. Dri, 2001: 10). Ese deseo es antropógeno por excelencia, resulta constitutivo del ser humano (cfr. Dri, 2001: 11). En palabras de Hegel, “[l]a autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia;

¹⁵ También hallamos dos escritos (cfr. Naiman, 1996; Mažeikis, 2015) que aseguran que Kollontai retoma algunas tesis hegelianas, pero, de todos modos, no justifican el nexo entre ambos más allá de la filiación temática que proponen. Especialmente, no explican cómo o por qué Kollontai lee a Hegel.

¹⁶ El término “comisaria” es lo que se conoce actualmente como “ministra”.

es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 2017: 95). La presencia del otro es fundamental para que se dé el “reconocimiento”. En este aspecto, el concepto implica una relación recíproca entre individuos, en la cual cada uno percibe al otro como igual (cfr. Orozco Sepúlveda, 2013: 116). Sujeto es aquel que reconoce y es reconocido. Tal movimiento de salida y retorno a sí mismo debe ser mutuo y recíproco. El filósofo alemán sostiene lo siguiente:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada una de ellas es para sí y para la otra una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose recíprocamente (Hegel, 2017: 96).

No obstante, al enfrentarse las autoconciencias, la reciprocidad no se cumple dado que hay un vencedor, el “señor” o “amo”, y un vencido, el “siervo” o “esclavo”. El primero lucha constantemente por ser reconocido, mientras que el segundo, por miedo, se somete al primero. El que queda bajo la servidumbre depende completamente del que posee el señorío, generándose un vínculo asimétrico y desigual. Según Hegel, “...son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia autosuficiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 2017: 98).

Nos hallamos frente a una paradoja: el “señor” en realidad no obtiene el “reconocimiento” deseado puesto que objetualiza al “siervo” y, al hacerlo, anula la posibilidad de ser reconocido por otro sujeto. Como la acción de reconocer debe ser ejecutada por un sujeto, el “siervo” cosificado no puede llevarla a cabo. Su subjetividad tampoco puede ser reconocida, dadas las condiciones cosificantes en las que vive. La relación que genera con su “amo” es pura y exclusivamente desigual. Por ende, la esclavización o la vida bajo el yugo de otro impiden que se reconozca la propia subjetividad, y sólo se es sujeto si hay otro sujeto que reconoce tal condición (cfr. Orozco Sepúlveda, 2013: 116). La única manera de romper con ese camino sin salida, en el que ninguna de las dos partes se reconoce, es terminando con el señorío, esto es, con la dominación (cfr. Dri, 2001: 12).

1.2.2.- La afirmación de sí mismo a través del “reconocimiento” del otro

La concepción de Kollontai se acerca a la del autor de la *Fenomenología...* Para una mejor comprensión de su tratamiento, primeramente, tomamos como referencia algunas ideas expuestas por Ana De Miguel Álvarez en *Ética para Celia. Contra la doble verdad* (2021). Si bien la filósofa española introduce la noción de “reconocimiento” en un campo de análisis más general y no vinculado directamente al pensamiento de Kollontai, su aporte no deja de ser relevante para el recorrido hermenéutico que nos proponemos.

Por un lado, De Miguel Álvarez expresa que “[e]l reconocimiento es, en realidad, un concepto filosófico que se relaciona con la justicia y nombra la necesidad de ser reconocidos en igualdad con el resto de los seres humanos, de no ser tratados como ontológicamente inferiores” (De Miguel Álvarez, 2021: 158). Sin el “reconocimiento” necesario los lazos sociales se tornan desiguales. Por el contrario, una vez que los seres humanos se reconocen entre sí, la sociedad se vuelve más igualitaria (cfr. De Miguel Álvarez, 2021: 159).

Por otro, asevera que el “reconocimiento” está intrínsecamente vinculado con la vida en sociedad puesto que es el otro quien nos reconoce. El ser humano es sociable, no ya para protegerse del entorno como en los comienzos de la humanidad, sino por la necesidad de ser reconocido (cfr. De Miguel Álvarez, 2021: 159). En este sentido, “[l]a ausencia de reconocimiento se conceptualiza como *un tipo de opresión* que deforma y moldea la concepción que un ser humano tiene de sí mismo” (De Miguel Álvarez, 2021: 158). Si un individuo, por más que se vea a sí mismo de una determinada manera, no se relaciona con alguien que lo reconozca de tal forma, su autopercepción puede variar y/o perder valor.

También asegura que el amor es un tipo de “reconocimiento” específico. En sus propias palabras, el amor es un “...concepto que implica un reconocimiento casi incondicional del otro y que busca la reciprocidad” (De Miguel Álvarez, 2021: 181). En los vínculos amorosos, “reconocimiento” y “reciprocidad” se dan en conjunto. Con todo, si un individuo reconoce al otro, pero no se siente reconocido, y viceversa, la relación se torna asimétrica y desigual.

En ese horizonte semántico, insertamos la necesidad de “reconocimiento” planteada por Kollontai. El término ruso que emplea es *признание*; también se traduce como “aceptación” o “afirmación”. Aparece por primera vez en *El amor y la nueva moral* y luego en *La mujer nueva*. Como estudiamos con antelación, en el primer escrito la autora se interesa tanto por el “yo” físico como por el “yo” espiritual, remitiéndose a ambos sexos indistintamente. En el segundo, focaliza en lo espiritual y en cómo es el vínculo entre la mujer y el hombre.

En *El amor...*, el “reconocimiento” acontece en dos momentos: en la vida cotidiana y en el ámbito de las relaciones amorosas. Con respecto al primero, Kollontai expresa que “[y]a hoy día el hombre necesita para poder luchar, vivir, trabajar y crear, sentirse 'afirmado', reconocido” (Kollontai, 2017a: 119). Esa necesidad es condición necesaria para que los seres humanos persistan en la existencia.

Con relación al segundo, agrega que “[e]l que se siente amado sabe que hay alguien que reconoce su personalidad en todo su valor, y precisamente de esta conciencia de sentirse 'afirmado' nace la suprema alegría de vivir” (Kollontai, 2017a: 119). El “yo” precisa entonces del “reconocimiento” de su lado espiritual. Si sólo se presta atención a la parte física del ser

amado, éste se siente solo, no reconocido en toda su multiplicidad. Según la filósofa rusa, “...este reconocimiento del ‘yo’, esta victoria sobre el fantasma amenazador de la soledad moral no puede lograrse, en modo alguno, con la satisfacción brutal del deseo fisiológico”¹⁷, (Kollontai, 2017a: 119). En suma, para que el individuo se sienta reconocido y feliz, se tienen que considerar todos los elementos que lo constituyen como un sujeto físico-espiritual.

En *La mujer nueva*, Kollontai brinda dos ejemplos de “reconocimiento”. En primer lugar, sostiene que Lansovelo, la “mujer médico” de la novela *Princesas de la ciencia* de Colette Ivert, “[h]a conquistado, por parte de sus colegas masculinos, la estimación y el reconocimiento de su valer...” (Kollontai, 1913: 5). Este tipo de mujer obtiene un “reconocimiento” por su trabajo. En segundo lugar, señala que el personaje de Maia de *La voz* de Meisel-Hess “...encuentra el hombre que sabe respetar ‘su voz’ interior, símbolo de la personalidad, el hombre que reconoce su valor y puede crear esa unión amorosa interiormente libre con la que Maia ha soñado durante su vida” (Kollontai, 1913: 8). Su amado respeta y reconoce el valor de su lado espiritual.

Finalmente, en el recorrido por los escritos, observamos que los individuos necesitan conformar vínculos en los que ambas partes se reconozcan en su completitud. Nada de lo que son tiene sentido si no se da el mutuo “reconocimiento”. La “individualidad”, por ende, se construye con la mirada ajena, con la aceptación del prójimo.

Como conclusión de esta segunda parte, subrayamos la cercanía de Kollontai a las ideas de Hegel sobre el “reconocimiento”. Si bien para la filósofa es una “necesidad”, más que un “deseo” -como sí lo es para el filósofo-, para ambos el concepto implica la apreciación del otro como un sujeto pleno. Los vínculos interpersonales deben ser recíprocos, sin que haya dominación o desigualdad. Al mismo tiempo, los individuos deben percibirse como iguales, teniendo presentes qué es lo que tienen en común en tanto sujetos.

Tal como seguiremos indagando en el segundo capítulo, Kollontai brinda al concepto un matiz que hoy consideramos feminista. Nos resulta pertinente destacar que, avanzado el siglo XX, son numerosas las investigaciones que retoman la “dialéctica” del “señor” y el “siervo” junto con el concepto de “reconocimiento” de Hegel a los fines de pensar el lugar de las mujeres y disidencias en el ámbito social. Filósofas como Simone de Beauvoir o Judith Butler recuperan al pensador alemán en este sentido (cfr. Losiggio, 2022: 243). Así pues, identificamos a Kollontai como un antecedente clave de estas teorías feministas, que parten del pensamiento hegeliano o bien de alguna resonancia hegeliana.

¹⁷ La “moral” se corresponde con el aspecto espiritual del ser humano.

1.3.- La plenitud del individuo en la “comunidad”

De acuerdo con lo expuesto hasta el momento, los individuos necesitan del “reconocimiento” del otro para asegurarse la existencia; en pocas palabras, precisan vivir en “comunidad” / “sociedad”¹⁸. En este sentido, sostenemos que existe una relación inherente entre el “individuo” y la “comunidad”. Aunque son numerosos los escritos donde la autora tematiza esta cuestión, sólo en *Tesis sobre la moral comunista en el ámbito de las relaciones conyugales* (1921) y en *La situación de la mujer y la evolución de la economía* (1921)¹⁹ el binomio individuo-comunidad se patentiza con más claridad. Efectivamente, hallamos (1) una apreciación positiva de los modos de vida en común, como contrapartida, (2) una crítica de la vida “individualista” y “egoísta” y, finalmente, (3) la propuesta de una existencia comunitaria basada en la “solidaridad” y la “camaradería”²⁰.

En *Tesis sobre la moral comunista...* afirma que familia y matrimonio son categorías históricas que se modifican según cambia el sistema socioeconómico (cfr. Kollontai, 1921: 1). En palabras de Kollontai, “[l]a familia (de la misma forma que el gobierno, la religión, la ciencia, la moral, el derecho y las costumbres) es parte de la superestructura que deriva del sistema económico de la sociedad” (Kollontai, 1921: 1). Según la teoría marxista, la “superestructura” contiene todas aquellas expresiones de la vida social (como las jurídicas, las políticas, las religiosas, las artísticas o las filosóficas) que dependen de la base material, es decir, de las fuerzas de producción (cfr. Marx, 1989: 7-8). Al cambiar la base económica, se transforma la “superestructura” y, con ello, la “familia” y el “matrimonio”.

En diálogo directo con *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884) de Engels, la autora sostiene que cuando las funciones económicas las realiza una familia, en vez de la sociedad en su conjunto, las relaciones familiares y matrimoniales se vuelven más estables; pero el desarrollo del trabajo se reduce y el volumen de producción general se limita (cfr. Kollontai, 1921: 1). Esto es lo que sucede desde la sociedad antigua (cfr. Engels, 2017: 1). Fuera de la unidad económico-familiar, que se encarga de toda la producción y el consumo, el

¹⁸ Kollontai utiliza los conceptos de “comunidad” y “sociedad” como sinónimos. El término община, que es usado por la autora, se puede traducir al español de las dos maneras. También suele emplear la palabra “colectividad” o “colectivo” (коллектив) para referirse al grupo de trabajadores en el período de “dictadura del proletariado” y, más tarde, en la sociedad comunista que espera erigir. En ese caso, como el propósito es que todos los individuos trabajen, por “colectividad” o “colectivo” se refiere a la totalidad de los seres humanos.

¹⁹ Durante 1921 Kollontai se encuentra instalada en Rusia y continúa con su labor como ministra. En sus memorias, publicadas bajo el título *De mi vida y trabajo* (1921), comenta que entre 1920 y 1921 realiza diferentes tareas en el “Departamento de Mujeres del comité central” y en el “Secretariado Internacional de las Mujeres Comunistas”, entre otras cosas. Sin embargo, en 1921 se separa ideológicamente de Lenin y Trotski en lo que respecta a la gestión de los trabajadores y se une al grupo de la oposición obrera (cfr. Kollontai, 2020c: 52).

²⁰ El término “camaradería” es usado a principios del siglo XX en Rusia y funciona como sinónimo de la palabra “compañerismo”.

individuo no tiene medios para sobrevivir (cfr. Kollontai, 1921: 1). Destacamos entonces la relevancia que cobran las relaciones humanas -sobre todo en el ámbito familiar- en la medida en que los individuos tienen la necesidad de compartir con otros para vivir.

Con el advenimiento de la “economía capitalista”, “...la familia no se funde ni se disuelve en la economía social, sino que continúa existiendo como unidad económica independiente...” (Kollontai, 1921: 1). Las personas contraen “matrimonio” y forman una “familia”, aspirando a la prosperidad económica. La “familia” permite preservar el poder adquisitivo de ambas partes y generar una herencia para dejarles a los respectivos/as hijos/as. La unión entre las personas ahora se basa sólo en consideraciones materiales y financieras. La consecuencia negativa es que las familias se disocian de la “comunidad” a los fines de preservar sus propios intereses económicos por sobre los de las demás familias. Por eso Kollontai sostiene que “[l]a familia enseña e instala el egoísmo, debilitando así los lazos del colectivo...” (Kollontai, 1921: 2). Observamos que está pensando en la creación de un grupo humano más grande, unido e interrelacionado, y no en pequeños grupos unifamiliares y separados entre sí.

Bajo la “dictadura del proletariado”²¹, Kollontai espera que la “familia” se disuelva y adquiera relevancia la “economía nacional”, implementándose la socialización de las tareas domésticas con la creación de algunos espacios como las “redes de cocinas” y los “comedores sociales”, entre otros. En este período, “[l]a unidad familiar se reduce a una unión de dos personas basada en un acuerdo mutuo” (Kollontai, 1921: 2). Si dos personas deciden unirse como pareja, la causa es totalmente sentimental.

De todos modos, el “colectivo de trabajadores” debe prestar atención a la forma en la que se dan esas uniones. La preocupación gira en torno a cómo fortalecer la “comunidad”, que se debilita bajo el capitalismo y hace que la pareja pierda total contacto con la sociedad (cfr. Kollontai, 1921: 5). Surgen así algunos interrogantes como:

¿Qué tipo de relaciones entre los sexos son mejores para el interés del colectivo de los trabajadores? ¿Qué forma de relación fortalecería el colectivo en la etapa de transición entre el capitalismo y el comunismo y ayudaría así a la construcción de la nueva sociedad? (Kollontai, 1921: 2).

Kollontai descarta todas aquellas reglamentaciones sobre el “matrimonio” que aíslan a la pareja del colectivo social de los trabajadores, a la vez que “...contradicen los intereses del colectivo y debilitan sus vínculos...” (Kollontai, 1921: 3). Por el contrario, “[c]uanto más

²¹ El concepto proviene del marxismo. Marx, en una carta a Joseph Weydemeyer en 1852, sostiene que la “dictadura del proletariado” “...no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*” (Marx, 1980: 283). Se refiere concretamente a la transición del modo de producción capitalista al comunista.

fuertes sean los lazos entre los miembros del colectivo, en su conjunto, menor será la necesidad de reforzar las relaciones maritales” (Kollontai, 1921: 5). Propone la instauración de una “moral comunista” que regule los vínculos priorizando justamente el “colectivo obrero”. Esos vínculos deben evaluarse según dos tópicos centrales: la “salud” de la población trabajadora y el desarrollo de los lazos de “solidaridad” y “camaradería”. Resulta primordial, entonces, que los individuos no contagien al resto de la población con “enfermedades” (ya sean venéreas o de otro tipo) debido a que, si eso sucede, se dañan entre sí y se imposibilitan el acceso regular al trabajo. En palabras de Kollontai, “...se amenaza no sólo la salud de la persona en cuestión, sino también los intereses del colectivo de trabajo, que necesita la fuerza, la energía y la salud de sus miembros” (Kollontai, 1921: 4). Por el contrario, se espera que los individuos actúen solidariamente, teniendo presente al otro y generando lazos de compañerismo.

La “moral comunista” también exige que los individuos sean educados en la “sensibilidad” y la “comprensión” con el fin de que su “psicología” se vea estimulada y aprendan a percibir las relaciones sexuales como algo más que un mero acto fisiológico. Este tipo de moral equilibra el lado físico con la faceta psicológico-espiritual del “yo”. Asimismo, se hace patente que la “psicología” puede transformarse a través de la educación.

Kollontai señala, además, que hombres y mujeres deben ser educados en “...la subordinación de la voluntad del individuo a la voluntad del colectivo” (Kollontai, 1921: 5). No obstante, nadie se ve sobrepasado por la “colectividad”. La filósofa sólo sugiere que, al momento de tomar decisiones mediados por la “voluntad”, los individuos deben tener presentes los intereses comunes y toda la “comunidad”.

Aunque la preeminencia pareciera llevarse el colectivo humano, la “moral comunista” también exige que “...la generación más joven sea educada de tal manera que la personalidad del individuo se desarrolle al máximo, y el individuo con sus muchos intereses tenga contacto con una gama de personas de ambos sexos” (Kollontai, 1921: 5). Con este señalamiento, la pensadora no sólo destaca la relevancia de lo individual, sino que vuelve a remarcar la capacidad que tiene el ser humano de modificar su “personalidad”, de hacerla crecer. Incluso el humano se relaciona con personas de ambos sexos, haciendo más efectiva la vida comunitaria. De esta manera, el comunismo no aniquila la “individualidad”; por el contrario, el individuo “...tiene la oportunidad de desarrollarse intelectual y emocionalmente como nunca antes” (Kollontai, 1921: 6). En otras palabras, la “facultad razonadora” y los “sentimientos” desarrollan sus máximas posibilidades.

En *La situación de la mujer...*²², Kollontai describe los distintos períodos históricos de la humanidad con sus respectivos cambios socioeconómicos. En esta ocasión focalizamos fundamentalmente en las transformaciones sociales con el fin de comprender la inherencia entre el individuo y la “comunidad”. Comenzamos por el “primitivo comunismo”, seguimos por las sociedades donde la unión entre el individuo y la “comunidad” se disgrega y finalizamos con la sociedad comunista, que la autora espera erigir:

En la “aurora de la humanidad” o, mejor dicho, en el “primitivo comunismo”, no existe otra cosa que “lo colectivo” o, en este caso, “la tribu”. “Quien no se subordinaba a la voluntad de la colectividad, perecía: se moría de hambre o era despedazado por las fieras” (Kollontai, 1976: 3). Para asegurarse la existencia, los individuos deben tomar decisiones aunados con el colectivo humano. Kollontai considera que, si la “colectividad” se encuentra firmemente consolidada, es más factible que todos los miembros se subordinen a ella y, al lograr esa unidad, se defiendan de cualquier enemigo. La “solidaridad natural” y la “igualdad” mantienen unida a la “colectividad”. Más precisamente, no hay “opresión” entre los humanos. Todos cumplen con las mismas tareas y no existen grandes diferencias en lo que concierne a las propiedades físicas de cada uno de los sexos.

A partir de su lectura de *El matriarcado* de Marianne Weber²³, Kollontai sostiene que en algunas tribus surge el “matriarcado” como una forma de ordenamiento social donde impera la “cohesión instintiva” entre las personas. Al indicar que se trata de una unión derivada del instinto, es decir, de una conducta o un impulso natural e innato, la filósofa deja entrever que el contacto con el otro es esencial al ser humano.

Con el advenimiento de la “propiedad privada”²⁴, se impone la búsqueda del beneficio propio por encima del trabajo para la “colectividad”. Quien tiene un oficio (como el de “alfarero” o “tejedor”, entre otros) y crea un producto, no quiere perder la ganancia que le genera su “intercambio”. Por ende, ya no se cubren las necesidades del “grupo social” a través del trabajo colectivo en áreas como la agricultura. Las “familias cerradas”, que funcionan como

²² Este libro es un compilado de las catorce conferencias que brinda Kollontai ante un grupo de mujeres estudiantes en la Universidad Sverdlov de Leningrado en 1921. En el prólogo, la autora comenta que una parte de las conferencias se recoge en taquigrafía y la otra la redacta ella misma con ayuda de sus apuntes en otoño de ese año (cfr. Kollontai, 1976: 1). El objetivo del libro es enseñar a las estudiantes el punto de vista marxista sobre el “problema de la mujer” para que luego, cuando se armen las secciones femeninas de militancia y trabajo en la República Soviética, tengan herramientas para llevarlo a cabo adecuadamente. Sin hacerle ningún tipo de cambio, lo publica recién en 1925 mientras se desempeña como diplomática en Oslo, Noruega.

²³ Marianne Weber (1870-1954) fue una militante feminista alemana y esposa del sociólogo Max Weber. Kollontai reconoce que sus estudios le permiten obtener información relevante para fundamentar su visión (cfr. nota al pie número 3 del artículo de Agustín Figueroa “Dos concepciones sobre el origen del patriarcado”, 2019).

²⁴ Para Kollontai la “propiedad privada” surge en un período de esclavitud anterior a la Antigüedad precristiana. Incluso menciona que en los tiempos de Homero ya existe este tipo de propiedad (cfr. Kollontai, 1976: 12).

“economías independientes”, reemplazan la economía única y común de la “tribu”. Las personas se aíslan, conformando familias que se preocupan por lograr su propio bienestar económico y, de ese modo, subsistir.

En la Antigüedad precristiana, la sociedad se divide en dos clases²⁵: los “ciudadanos libres” y los “esclavos”. Los primeros son los más respetados; sobre todo cuando son “estadistas”: “...estaban en disposición de mantener bajo disciplina a la colectividad y tenían a su cargo que se observara la ley y el orden en la vida social” (Kollontai, 1976: 11). Los individuos comienzan a ocupar roles y cargos dispares dentro del “grupo social” hasta llegar a un punto donde unos gobiernan y ejercen control, mientras otros obedecen. La “igualdad” sólo se halla entre los “esclavos” y las “esclavas” que viven bajo las mismas condiciones desfavorables. Entre las personas pertenecientes a las clases sociales más altas, las desigualdades entre los sexos sí se patentizan.

En la Edad Media, la sociedad se divide principalmente en los “dueños de la tierra”, que son “señores feudales”, y los “campesinos”, que trabajan forzosamente para los primeros hasta convertirse en “siervos”. Las diferencias entre los “campesinos” y las “campesinas” son inexistentes dado que padecen por igual el sometimiento del “dueño de la tierra”. Este último no sólo tiene una porción de terreno disponible para que la trabajen sus “siervos”, sino que también dispone de derechos políticos para dictar órdenes y castigos, hasta penas de muerte. El beneficio claramente es otorgado al “señor feudal” que, al obtener ganancias, las derrocha en su palacio.

En el Renacimiento -Kollontai lo describe como el “nacimiento del capitalismo”- aparecen los “empresarios” o “comerciantes” que buscan su propio beneficio económico a costa del trabajo del “proletariado”, que no siempre se da en las mejores condiciones. Las diferencias entre las clases sociales se acentúan: “[m]ientras cierta gente se divertía y celebraba fiestas, otras sufrían hambre, inseguridad y pobreza” (Kollontai, 1976: 31).

En ese momento histórico, la “personalidad humana”²⁶ cobra suma relevancia. De acuerdo con Kollontai, el valor de una persona no se determina solamente por la clase social a la que pertenece o los títulos que posee, sino que se establece también como criterio de valoración la “personalidad humana”. La “sagacidad”, la “decisión”, la “fuerza mental”, la

²⁵ La pensadora introduce, como ejemplo de protesta contra la existencia de las clases sociales, la obra *Las Junteras* del escritor satírico griego Aristófanes. Afirma que la heroína de esa comedia, Praxágora, propone la existencia de la “propiedad común”, a saber, que no haya diferencias económicas ni sociales entre ricos y pobres. Incluso asegura que, por medio de la voz popular, en esa época se transmite el pasado feliz de las mujeres en el “primitivo comunismo” y esa es la causa de que se propongan, a través de escritos como el de Aristófanes, formas de organización social más cercanas a ese tipo de comunismo (cfr. Kollontai, 1976: 14).

²⁶ Esta expresión es sinónimo de “personalidad”.

“voluntad” y otras cualidades humanas son también estimadas. No obstante, “[s]i los ‘plebeyos’, los más pobres de la sociedad, los esclavizados por el trabajo, tenían o no una ‘personalidad humana’, no interesaba en absoluto como en tiempos anteriores” (Kollontai, 1976: 32).

Con la efectiva aparición del capitalismo, adquiere protagonismo la búsqueda de ganancias y la acumulación de capital, es decir, la reunión de los medios de producción en manos de los “grandes empresarios” (cfr. Kollontai, 1976: 38). Estos últimos, los “capitalistas”, buscan producir más, en la menor cantidad de tiempo posible y, principalmente, generando gran número de ganancias. A raíz de esos objetivos, toman una serie de medidas reduccionistas que perjudican a los “proletarios”: los obligan a trabajar durante muchas horas en condiciones paupérrimas y sin obtener a cambio un salario digno. Con la introducción en sus fábricas de maquinaria que reemplaza la “fuerza de trabajo” humana (producto de la Revolución Industrial originada en Inglaterra a principios del siglo XIX; cfr. Hobsbawn, 2009a), muchos pierden su puesto de trabajo.

A nivel social, los individuos compiten entre sí con el propósito de sobrevivir y obtener más beneficios y, al ponerse a sí mismos en primer lugar sin tener presentes a los demás, se tornan egoístas e individualistas. En este sentido, si bien a lo largo de la historia de la humanidad los lazos entre los individuos se deterioran cada vez más, al mismo tiempo que se van debilitando las conexiones con la “comunidad”, en la era del capital esa situación se agrava aún más. La “individualidad” se deforma hasta convertirse en “individualismo”, al mismo tiempo que se abandonan los intereses comunes. Según Ana De Miguel Álvarez, “...la sociedad capitalista, basada en la lucha por la existencia, ha fomentado los hábitos y la mentalidad individualista e insolidaria entre las personas. Los seres humanos viven aislados, cuando no enfrentados con la comunidad...” (De Miguel Álvarez, 2014: 319-320).

En una sociedad capitalista, la “moralidad” define los modos de relacionarse de los individuos entre sí, pero pocas son las normas que rigen las obligaciones de cada uno con la “comunidad”. En el caso particular del imperio zarista, las normativas escasean en ambos sentidos. Aquellas que regulan el binomio individuo-comunidad implican la defensa de la patria, la fidelidad al zar y el precepto de no matar (cfr. Kollontai, 1976: 84). Como podemos observar, y exceptuando el mandamiento de “no matar”, no hay regulaciones que contemplen plenamente al otro o a la “comunidad” en sí. En cambio, sí hay reglas ligadas a la defensa de

la “propiedad privada” como no robar, ser trabajador, no pretender a una mujer casada²⁷, no engañar en los negocios o ser ahorrativo (cfr. Kollontai, 1976: 84). Notamos entonces una exaltación y una sobrevalorización de lo propio por encima del otro.

De todos modos, para la pensadora la solución a los problemas surgidos en la sociedad capitalista no se obtiene haciendo reformas bajo ese mismo tipo de sociedad, sino que, por el contrario, es necesario que se lleve a cabo una revolución total de los modos de vida²⁸. Fiel a sus ideas marxistas²⁹, propone la creación y la consolidación de una sociedad comunista que mejore las “condiciones de trabajo” y conlleve nuevas “costumbres de vida”, al mismo tiempo que se efectúan variaciones en las relaciones interpersonales. En ese pasaje de un tipo de sociedad a otra, las personas, al no tener que dedicar todo su tiempo a la lucha por la propia subsistencia, consolidarían modos de relacionarse solidarios y caracterizados por la “camaradería”. Según De Miguel Álvarez, “...el mundo que proyecta construir la clase proletaria no se funda en la propiedad y el individualismo, sino en la comunidad y en la camaradería...” (De Miguel Álvarez, 2014: 324). Los individuos empezarían a tener como horizonte al otro cuando piensan y actúan. Como consecuencia, los lazos entre las personas se fortalecerían, al igual que la relación individuo-comunidad.

Con respecto a la “moralidad”, Kollontai asegura que en una sociedad comunista “...las normas de conducta ponen en claro los intereses de la comunidad” (Kollontai, 1976: 84). En particular, “...si tus acciones no perjudican a la colectividad, no afectan tampoco a ningún ciudadano” (Kollontai, 1976: 84). Dicho de otra forma, los actos individuales se miden en base a cómo alteran o no a la “comunidad”.

A partir de este análisis, podemos inferir la relación inherente entre el individuo y la “comunidad”. Esa misma relación, que en un estado de naturaleza primitivo es primordial para la subsistencia del individuo, comienza a deteriorarse hasta que se termina por debilitar completamente con la sociedad capitalista, donde predominan los actos solitarios e individualistas. Kollontai espera que se construya y se consolide un tipo nuevo de sociedad con un “nuevo ser humano” que actúe de forma solidaria, fijando la atención en el colectivo social. En otras palabras, plantea la conformación de un tipo de sociedad similar al estado de

²⁷ Consideramos que, según Kollontai, bajo los modos de vida capitalista el matrimonio representa una cárcel para la mujer, quien debe brindarle fidelidad a su marido como si fuera parte de su “propiedad”.

²⁸ Algunas de sus ideas acerca de una revolución surgen de su lectura de *Reforma o revolución* (1899) de Rosa Luxemburg (cfr. Kollontai, 1979: 85).

²⁹ Su perspectiva marxista la adquiere a través de las enseñanzas impartidas por Heinrich Herkner (1863-1932), un economista alemán que inicialmente se declara marxista y que luego se decide por revisar la obra de Marx. Kollontai está en contra de ese revisionismo (cfr. nota al pie número 22 de la edición *Feminismo socialista y revolución*, 2020).

naturaleza inicial. En ese sentido, estamos en condiciones de asegurar que el individuo siempre está asociado a la “comunidad”, sólo que, a lo largo de la historia y dependiendo del sistema socioeconómico, los nexos existentes entre ambas partes de la relación o bien se debilitan, o bien se fortalecen.

Como conclusión de este primer capítulo, sostenemos que tanto los hombres como las mujeres son seres complejos que necesitan ser reconocidos por otros y, por ello, la vida comunitaria es la mejor vida posible. De todos modos, sólo bajo el comunismo el “yo” se desarrolla al máximo a la par que todas sus dimensiones logran un equilibrio con la “comunidad”. Ni la vida en común se sobrepone al individuo, ni éste destruye al colectivo humano: puede pensar y sentir más allá de los límites individuales sin perder su “yo”. Además, en la sociedad comunista, donde prevalece la “solidaridad”, la “camaradería”, la “igualdad” y la unión interpersonal, el individuo es reconocido. En cambio, en la sociedad capitalista, liderada por el “individualismo”, el “egoísmo”, la “desigualdad” y el aislamiento, se dificulta el “reconocimiento” requerido para sobrevivir como individuo.

Capítulo 2: La antinomia “mujer antigua”- “mujer nueva”

Introducción

Una nueva dimensión que nos interesa rescatar de lo femenino en el pensamiento de Kollontai es la que corresponde a las figuras o imágenes conceptuales de mujer. Tal como señalamos al inicio de nuestra investigación, dichas figuras se presentan o bien de forma antinómica, o bien de manera sinonímica. En el presente capítulo, distinguimos la “mujer antigua” y la “mujer nueva” en una antinomia que resulta vertebral para el diagnóstico de la autora. Aunque la segunda figura es mencionada previamente en *El amor y la nueva moral*, la contraposición entre ambas aparece tratada en su texto filosófico por antonomasia: *La mujer nueva*. En esta ocasión haremos foco, principalmente, en sus dos primeros apartados.

Nos resulta pertinente mencionar, de forma introductoria, que no pocas autoras indican que Kollontai extrae el concepto de “mujer nueva” de Marx (cfr. De Miguel Álvarez, 2001; Varela, 2008; Guerra, 2011; Femenías, 2020). Señalan que, así como Marx propone la idea de un “hombre nuevo”, Kollontai afirma la aparición de una “mujer nueva”. Desconocemos la causa de que se remitan al filósofo alemán para introducir a la intelectual rusa, dado que en sus investigaciones no profundizan sobre el tema. Por nuestra parte, consideramos que, si bien es provechoso asociar a los filósofos puesto que siguen una misma línea de pensamiento, nos resulta dificultoso sostener que Kollontai retoma a Marx por tres motivos:

En primer lugar, la pensadora no hace referencias ni cita al filósofo en la obra. En segundo lugar, si bien Kollontai también alude a un “hombre nuevo”, remitiendo a un cambio en la “psicología” masculina que lleve al “reconocimiento” igualitario de la mujer como un ser humano, y si bien en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx describe la transformación que lleva a la gestación del “hombre total” (cfr. Marx, 2010: 146); nos aventuramos a afirmar que el “hombre nuevo” de la filósofa presenta una connotación de género no incluida en la obra del pensador alemán. En tercer lugar, los *Manuscritos...* son redactados en París durante los meses de julio y agosto de 1844, pero publicados póstumamente en 1932 por David Riazanov, quien fue director del Instituto Marx-Engels de la Unión Soviética (cfr. Castillo, 2012: 3). En este sentido, dado que su texto de 1913 es anterior a la publicación de los *Manuscritos...* consideramos poco probable que Kollontai haya tenido acceso a ellos.

De hecho, el concepto circula desde finales del siglo XIX en distintos países (cfr. Heilmann y Beetham, 2004: 1). Varias investigaciones (cfr. Matthews, 2003; Heilmann y Beetham, 2004; Sharp, 2004; Hobsbawn, 2009; Expósito García, 2016; Clemons, 2016) demuestran que se utiliza para dar cuenta de las transformaciones que surgen en la mujer. No

obstante, la noción de “mujer nueva” no sólo es usada en un amplio contexto social, sino que también aparece en la literatura de la época. Algunos estudiosos como Ingrid Sharp (cfr. Sharp, 2004: 123) o Eric Hobsbawn (cfr. Hobsbawn, 2009: 222) introducen a Kollontai en este movimiento social y literario. Nosotros continuamos esta misma línea de investigación. De acuerdo con Eric Hobsbawn, el surgimiento efectivo y real de esta “nueva mujer” se da por varios factores: el ingreso de la mujer al ámbito de trabajo, el acceso a la educación formal, una mayor libertad de movimientos en la sociedad, ser apreciada como un individuo con intereses y aspiraciones propias, la liberación sexual y los movimientos femeninos emancipatorios (cfr. Hobsbawn, 2009: 213 y siguientes). Asimismo, a partir de 1880 diversos escritores, como el noruego Henrik Ibsen o el irlandés Bernard Shaw, incorporan en sus novelas protagonistas que personifican esta nueva especie de mujer (cfr. Hobsbawn, 2009: 203); logran captar y reflejar lo que ocurre en la vida real.

Kollontai no es ajena ni a la situación de la mujer ni a la literatura de su tiempo. Manifiesta que, en sus inicios, la “mujer nueva” no es aceptada plenamente ni por la sociedad ni por los literatos. Con respecto a la primera cuestión, señala que estas nuevas figuras de mujer son vistas socialmente como accidentes, desviaciones de la “norma”, infracciones del “orden natural de las cosas” o “verdaderos fenómenos psicológicos”. Sin embargo, la vida está en constante movimiento y los cambios históricos afectan a las personas hasta que se ven obligadas a enriquecer su vocabulario, a aceptar nuevas nociones (cfr. Kollontai, 1913: 3). La “mujer nueva” no sólo es un “hecho real”, un “ser vivo con existencia propia”, también es un concepto novedoso y no por eso accidental. Para la filósofa, los individuos no pueden pretender la inmovilidad de los fenómenos frente a las fluctuaciones constantes. Tampoco pueden estancar los conceptos o evitar renovarlos. En este aspecto, no hay una “norma” o naturaleza definitiva que los condicione a actuar o a hablar de una determinada manera por el resto de su existencia, sino que sus modos de ser acompañan las reiteradas mutaciones que caracterizan a la vida misma.

En relación con la segunda cuestión, la filósofa indica que, mientras los escritores de mediados del siglo XIX se esfuerzan por mostrar “tipos tradicionales” de mujer tales como “...débiles criaturas engañadas, mujeres abandonadas entregadas al dolor, esposas ávidas de venganza, seductoras hembras, almas ‘sin voluntad, no comprendidas’, y encantadoras jovencitas puras y ‘sin personalidad’” (Kollontai, 1913: 2), la realidad presenta imágenes femeninas diferentes. Como ejemplo, Kollontai indica que “[e]n la misma época en que

Flaubert escribía *Madame Bovary*, vivía a su lado en carne y hueso George Sand, la más luminosa precursora del nuevo tipo de mujer que despertaba a la vida”³⁰ (Kollontai, 1913: 2).

Hacia finales del siglo XIX, los escritores y las escritoras empiezan a retratar este nuevo arquetipo femenino que se afirma en torno suyo (cfr. Kollontai, 1913: 2). Kollontai ejemplifica con las obras de Ibsen y Shaw. Por un lado, menciona el personaje de Ellida de *La dama del mar* (1888) de Ibsen. Ellida es “...una de las primeras mujeres del nuevo tipo psicológico” (Kollontai, 1913: 10). Por otro, cita *La primera obra de Fanny* (1911) de Shaw. Fanny “...se desliza también por la nueva ruta con paso ligero...” (Kollontai, 1913: 11), es decir, pertenece al grupo de las mujeres nuevas.

A lo largo del capítulo, observaremos que la filósofa se vale de la conceptualización de la época para brindar su visión sobre el “nuevo tipo de mujer” en desarrollo, aportándole un matiz filosófico.

2.1.- Diferenciación de las figuras femeninas de la época

En *La mujer nueva*, Kollontai indica que entre 1870 y 1880 empieza a aparecer un “tipo psicológico” de mujer -desconocido hasta el momento- con nuevas “necesidades” y “emociones”: la “mujer nueva” o “mujer-individualidad” (también llamada “mujer célibe”, “mujer moderna” o “mujer contemporánea”) que se diferencia de la “mujer antigua” (también denominada “mujer del viejo tipo” o “mujer del pasado”).

En el capítulo anterior concluimos que la mujer es ontológicamente un ser físico-espiritual con la capacidad de concebir. Lo único modificable en su ser son los rasgos psicológico-espirituales, es decir, todas sus actitudes y comportamientos. Lo que cambia entonces es el contenido, no la forma esencial bajo la que se presenta el ser humano, en este caso la mujer. Por lo tanto, con “tipo psicológico” Kollontai no se refiere a la aparición de una mujer completamente nueva en todos sus aspectos. Al contrario, hace alusión a las actitudes femeninas que se trastocan hasta dar con una mujer diferente psicológicamente hablando. Demuestra que la conducta femenina no se corresponde con una naturaleza inmodificable. Según Ana de Miguel Álvarez, Kollontai afirma “...la realidad de la psicología o el carácter

³⁰ George Sand es el pseudónimo masculino que utiliza la escritora francesa Amantine Aurore Lucile Dupin (1804-1876). En 1857 Sand conoce al escritor francés Gustave Flaubert (1821-1880) con quien entabla un vínculo amistoso (cfr. Julibert, 2010: 275). Con su ejemplo, Kollontai no se refiere exactamente al punto de encuentro entre ambos autores, puesto que la novela de Flaubert se publica el mismo año en que conoce a Sand. Consideramos que la pensadora intenta plasmar las contradicciones de la época. Mostraremos a lo largo del capítulo que Sand es considerada un prototipo de “mujer nueva”. Si bien Kollontai no explica por qué Emma Bovary representa un tipo más tradicional de mujer, suponemos que se debe a la vida repleta de lujos y dinero que obtiene a través de su matrimonio (cfr. Vargas Llosa, 2014: 6). En efecto, ser solamente una “esposa” que depende económicamente del marido es una actitud típica de la “mujer del pasado”.

femeninos, entendidos como un complejo de cualidades condicionadas históricamente” (De Miguel Álvarez, 2001: 23).

La “mujer moderna” de la que habla Kollontai “...la encontramos con gran frecuencia en la vida, en todas las clases sociales, lo mismo en la obrera que entre las mujeres entregadas al estudio de las ciencias, en la modesta empleada y en la artista genial” (Kollontai, 1913: 1). Aunque hay un “rasgo común” que las une y las distingue de las mujeres del pasado, “[l]a clase social a la que pertenecen estas nuevas mujeres les imprime igualmente un sello particular” (Kollontai, 1913: 2). Del mismo modo, la “nacionalidad” o el “país”, los “rasgos psicológicos”, los “deseos” y la “finalidad vital” (u objetivos de vida) fluctúan de mujer a mujer. Sostenemos entonces que hay una “mujer nueva” universal que va cambiando según estos parámetros y, en consecuencia, se producen particularidades.

Ahora bien, ¿cuáles son las desemejanzas fundamentales entre la “mujer nueva” y la otra figura que conforma la antinomia, esto es, la “mujer antigua”? La primera sabe “luchar por sus derechos”. En la versión original, la pensadora escribe que esta mujer lleva a cabo esa lucha como “representante del sexo”. La petición de derechos se vincula directamente con su condición de mujer, de persona perteneciente al sexo femenino o, más específicamente, de madre (cfr. Коллонтай, 1919: 5). Pese a que Kollontai no aclara nada más con respecto a los derechos maternales, constituyen una preocupación que atraviesa todo su pensamiento. No obstante, la “nueva mujer” tiene “intereses humanos generosos” que, si bien la filósofa no detalla cuáles son, demuestran que esta mujer también es un ser humano igual al hombre. En ella la “sexualidad” y la humanidad se dan en paralelo.

La “mujer nueva” se rebela contra la servidumbre en el Estado, la familia y la sociedad en general, autodeterminándose como un individuo independiente tanto externa como internamente (cfr. Kollontai, 1913: 2-3). Deducimos que con independencia “exterior” Kollontai hace alusión a que la mujer no vive bajo el yugo de nadie y puede mantenerse económicamente sin ayuda del hombre. Renuncia a la “dependencia material” y vive como una “mujer emancipada”³¹. El otro tipo de “independencia” alude a los aspectos más íntimos y psicológico-espirituales de la persona. Esta mujer se rehúsa a tener un “propietario” y “dueño de su alma”. Para la filósofa “...era necesaria la *mujer nueva* que, además de independiente económicamente, también tenía que serlo psicológica y sentimentalmente” (Varela, 2008: 62).

En contraste con esta última, la “mujer antigua” es esencialmente “esposa”, “complemento”, “sombra”, “reflejo”, “eco”, “resonancia” e “instrumento” del hombre, en

³¹ Profundizaremos sobre esta cuestión en el siguiente capítulo.

pocas palabras, no vive como un individuo completo e independiente. Más que una “mujer célibe”, la mujer de tendencias atávicas siempre contrae matrimonio. Se desenvuelve en la vida cotidiana como una adherencia del marido, como un agregado que se desprende de él. Es un elemento pasivo y objeto, sometido a la voluntad y a los caprichos del hombre (cfr. Jiménez-Lucena, 2011: 397). La pensadora expresa lo siguiente:

Son bien conocidos los esfuerzos ingenuos y conscientes de las mujeres para 'adaptarse', incluso interiormente, a los gustos del hombre amado; para 'corregirse', según el ideal de su elegido. Como si por sí misma no tuviese la mujer ningún valor, como si su personalidad sólo se midiese por la actitud de los hombres hacia ella (Kollontai, 1913: 8).

Esta mujer no tiene “gustos” o “ideales” propios, sino que siempre están en relación estrecha con los de su amado. Sus rasgos más personales dependen de las actitudes y los comportamientos del hombre. Si su amado la abandona, pierde la “existencia material” y el “apoyo moral”, es decir, se ve afectada física y espiritualmente. Incluso, Kollontai menciona que la mujer se asimila o se amolda al hombre como si él fuese su “amo”. La causa mayor es que, para no vivir en “soledad” (problema típico de la sociedad burgués-capitalista), acepta cualquier tipo de relación, aunque implique la renuncia a su “independencia”. En esa situación de esclavitud pierde entidad, es decir, existencia como un ser humano completo y separado de los demás. Para la filósofa, el renunciamiento a sí misma que experimenta la mujer, aún en nombre del amor, constituye un crimen (cfr. Kollontai, 1913: 9).

De esta manera, la antinomia entre ambas mujeres puede traducirse como la antinomia sujeto-objeto. Mientras la variante más renovada es una “mujer-sujeto”, en términos de Laura Lareo, la versión más antigua actúa como un “objeto”. La primera es considerada una persona, ontológicamente hablando, con deseos, convicciones y dueña de su propia vida (cfr. Lareo, 2017: 35). No es casualidad que Kollontai la denomine “mujer-individualidad”. Además, no deja que el hombre amado tenga derecho sobre su “yo”. La segunda, en cambio, es un objeto que vive bajo la tutela masculina, sea del padre, del tutor o del marido (cfr. Lareo, 2017: 36).

Con respecto a la contraposición razón-sensibilidad, en la “mujer nueva” prevalece la razón, mientras que en la “mujer antigua” gana la sensibilidad. Tal predominio se debe a que los comportamientos y las actitudes que van trastocándose generan cambios en las demás facetas del “yo” de la mujer. Dicho de otro modo, su carácter influye en el resto de las dimensiones que la constituyen. En este caso puntual, las transformaciones psicológico-espirituales producen modificaciones en sus sentimientos y en su manera de pensar. Las diversas facetas del ser humano, en cuanto es un ser complejo y diverso, están interrelacionadas de tal forma que se afectan unas a otras.

El tipo renovado de mujer, al igual que el hombre, elige el amor como una parte o un “episodio” más de la vida³². El amor no representa ni el contenido total ni el fin de su existencia (cfr. Kollontai, 1913: 6). Si experimenta una ruptura amorosa, aprende de lo sucedido y lo percibe como una “lección” que le sirve para entenderse mejor a sí misma. También suele enfocarse en la lectura de un libro interesante que la ayude a librarse de sus propios pensamientos y recuperar el equilibrio necesario (cfr. Kollontai, 1913: 13). De este modo, no renuncia al amor, sino que lo coloca en un lugar subordinado de su vida (cfr. De Miguel Álvarez, 2021: 194). En ella sí prima la “facultad razonadora” en la medida en que su cerebro está acostumbrado al análisis (cfr. Kollontai, 1913: 6-7). Dedicar su tiempo, entre otras cosas, al “estudio de la ciencia”.

Por el contrario, “[l]a característica típica de la mujer del pasado, considerada además como su mayor ornato y defecto, era el predominio del sentimiento” (Kollontai, 1913: 12). Pero no cualquier sentimiento, sino aquellos más negativos como los celos, que terminan originando todas las “tragedias” del “alma femenina” (cfr. Kollontai, 1913: 12). Si bien los hombres también atraviesan estas sensaciones negativas, “[l]os celos, la desconfianza, la absurda ‘venganza femenina’ eran los caracteres definidos de la mujer de tipo antiguo” (Kollontai, 1913: 12). Cuando esta mujer visualiza que otra, una “rival”, se acerca a su amado, no puede evitar expresar su “odio”, en cuanto concibe a su marido como suyo y de nadie más. Estas actitudes la vuelven una total “esclava” de sus sentimientos. En cambio, la mujer del tipo nuevo no se percibe como “propiedad” del hombre ni él mismo le pertenece en absoluto. Las sensaciones que la atraviesan están bajo su control. A esta mujer “...no le domina el sentimiento como a la antigua; por el contrario, es dueña de sus sentimientos y de sus pasiones, sabe que su vida no se reduce a ellos, y no es tampoco posesiva en el amor” (López Pardina, 1995: 167).

Asimismo, la “mujer contemporánea” entiende las relaciones amorosas como libres. En palabras de Kollontai, “[a]l exigir el respeto a su propia libertad de sentimientos, tiene que aprender a admitir esa misma libertad en los demás” (Kollontai, 1913: 13). Observamos que -para la filósofa- la “libertad” se da de manera recíproca: si uno vive libremente, el otro también debe tener la posibilidad de hacerlo. En vez de permanecer bajo la esclavitud del sentimiento como la “mujer celosa”, la “nueva mujer” se mantiene libre, autónoma y “emancipada”.

Su actitud hacia la otra mujer es “comprensiva” y hasta encuentran un “lenguaje común”, cuando aman al mismo hombre. Por ejemplo, el personaje de Maia comprende a la

³² De forma similar, en *El amor y la nueva moral* sostiene que “[a]fortunadamente, ya brilla la luz, ya se dibujan los tipos femeninos nuevos, las mujeres ‘célibes’ para las cuales los tesoros que puede ofrecer la vida no se limitan al amor” (Kollontai, 2017: 123).

“rival”, quien resulta herida por el hombre que las dos quieren, “...porque sabe sentir más allá de los límites propiamente individuales” (Kollontai, 1913: 13). Se manifiesta el sentimiento de “colectividad”, “compañerismo” o “camaradería” que es característico de la “nueva mujer”. Dicha sensación implica conectar con el otro, tenerlo en consideración, comprenderlo y respetarlo sin perder la propia “individualidad”. Concordamos con Raquel Hermoso Mellado en que, al tratar la unión entre dos mujeres que aman al mismo hombre, Kollontai demuestra la existencia de la camaradería femenina (cfr. Hermoso Mellado, 2021: 56). En nuestros días, se utiliza el término “sororidad” para designar la relación de solidaridad y hermandad entre mujeres (cfr. Ranea, 2020: 250). En este aspecto, destacamos la actualidad del planteamiento de Kollontai y lo consideramos un antecedente de dicha noción.

En relación con la “voluntad”, descubrimos que en la “mujer nueva” se presenta de manera “fuerte” e “inquebrantable”. Su “alma” es firme, mientras que su espíritu es fuerte (cfr. Kollontai, 1913: 10). Afianza su “personalidad”, al mismo tiempo que tiene la posibilidad de moldearla, esto es, de crearla y desarrollarla (cfr. Jiménez-Lucena, 2011: 397). George Sand, por ejemplo, tiene una “fuerte personalidad”. En este sentido, los rasgos más humanos y psicológico-espirituales de esta figura femenina no sólo se hacen presentes, sino que se manifiestan intensamente. Por el contrario, la mujer del viejo tipo es “pequeña” y “débil”. Tal como indicamos al principio, su “voluntad” y su “personalidad” están asociadas al hombre.

2.2.- La vida sexual según el “tipo de mujer”: nueva o antigua

El modo en el que viven su “sexualidad” los dos tipos de mujer es plenamente diferente. Como indicamos anteriormente, ante el miedo a la “soledad” en la sociedad capitalista, los individuos femeninos se someten a vínculos en los que el amor se convierte en un ámbito caracterizado por la “propiedad”. Las mujeres no forman parte de una relación amorosa, sino que son posesión de su amado. Además, “[d]urante muchos siglos, la mujer ha sido valorada no por las propiedades de su alma, sino por las virtudes femeninas que le exigía la moral burguesa de la propiedad: la ‘pureza’, la virtud sexual” (Kollontai, 1913: 19). No es apreciada por su faceta espiritual, por su lado más humano, sino por mantenerse pura.

La “mujer del tipo viejo” sigue fielmente el “código de la moralidad sexual”, que es típico de la clase burguesa. Está educada en el respeto a la pureza inmaculada de la virgen, se esfuerza en conservar su virtud y tiene necesariamente que esconder y disimular los sentimientos reveladores de las necesidades naturales de su cuerpo (cfr. Kollontai, 1913: 20). Incluso en el matrimonio prefiere la “máscara de la pureza”. En este aspecto, va en contra de su naturaleza, de su “sexualidad”.

De todos modos, su decisión de seguir la “moral sexual” burguesa no es tomada libremente, sino que nace de la educación recibida y del miedo a la condena social. Si la mujer no cumple correctamente con las normativas implementadas bajo el orden social burgués, y elige vincularse con una persona del otro sexo, su accionar, en vez de ser visto como natural, es calificado de pecaminoso o vicioso (cfr. Kollontai, 1913: 20). En consonancia con el apartado anterior, ella no sólo no vive libremente su “sexualidad” sino que, además, sufre los malos tratos por parte del hombre que la percibe como un objeto sexual. En cambio, si el hombre sigue sus deseos actuando impuramente, conserva su respetabilidad y valor moral (cfr. Kollontai, 1913: 19). Incluso puede cosificar a la mujer y seguir siendo apreciado.

Sin embargo, es posible que surjan algunas individualidades que chocan fuertemente con la realidad social: las “almas superiores”, las “artistas” y las “mujeres de talento”. Kollontai parte de la visión de August Bebel (cfr. Bebel, 2018: 657 y siguientes) e introduce el ejemplo de George Sand y Goethe: “personalidades” llamativas de la época -sobre todo Sand por ser mujer-, quienes viven de acuerdo con sus deseos. “George Sand tuvo que defender el derecho de la mujer a abandonar a su marido por un amante elegido libremente por su corazón” (Kollontai, 1913: 19). La filósofa plantea que, si ellos pueden vivir de ese modo sin ser juzgados según el código corriente de la “moral sexual” y sin perder su condición de individuos con personalidades propias, entonces debería suceder lo mismo con el resto de la humanidad (cfr. Kollontai, 1913: 19-20).

Progresivamente, la “psicología” de la humanidad comienza a trastocarse en base a esta “moral nueva” que se forma con la aparición de estas “personalidades” y de determinados cambios sociales, que analizaremos en el próximo capítulo. Aparecen las nuevas mujeres que, como el personaje de Matilde de Hauptmann, viven “aventuras amorosas” y, aun así, no dejan de ser valoradas por su “personalidad”. Descartan todo tipo de moral que vaya en contra de su naturaleza de mujer y, en su lugar, viven según los placeres terrenales que les ofrece su sexualidad sin pedir perdón o justificarse (cfr. Kollontai, 1913: 19-20).

Asimismo, son conscientes de que su “fisiología” les brinda la capacidad de devenir madres, de procrear. En palabras de Kollontai, “...el rasgo característico de la mujer del nuevo tipo es la afirmación de sí misma, no solamente como individualidad, sino como representante de su sexo” (Kollontai, 1913: 20).

2.3.- Las distintas mujeres en búsqueda del “reconocimiento”

La necesidad vital de sentirse reconocido/a no se cumple de la misma manera en las dos figuras antagónicas. La mujer más antigua está “...acostumbrada por su amo y señor, durante

siglos y siglos, a olvidarse de sí misma, a descuidar por completo su pequeño mundo espiritual”³³ (Kollontai, 1913: 13). Se habitúa a que el hombre no le dé importancia ni a su “personalidad” ni a lo que piensa y siente; consciente o inconscientemente ella deja también de prestarse atención (cfr. Kollontai, 1913: 13). De este modo, si no se siente cuidada y atendida por otro, si nadie tiene en consideración ni su faceta espiritual ni sus pensamientos y sentimientos, deja también de cuidarse y atenderse a sí misma. Y, aunque algunos “hombres extraordinarios” sepan comprenderla, de nada sirve si el cambio no es total, si los hombres en general no pueden reconocerla en todas sus facetas.

En realidad, la falta de “reconocimiento” atañe a mujeres de todos los períodos históricos. En palabras de Kollontai, “[l]a causa de casi todas las tragedias familiares de todas las épocas ha sido la actitud superficial de abandono del hombre hacia el ‘yo’ femenino” (Kollontai, 1913: 13). El hombre, en lugar de reconocer a la mujer como un sujeto independiente con una “personalidad” y un “alma” propia, solamente le regala objetos materiales como “sortijas”, “pendientes”, “flores” y “bombones”. Esta actitud trastoca la “concepción de felicidad” que tiene el sexo femenino. Si bien la filósofa no define qué entiende por “felicidad”, indica que esta última se traduce en la satisfacción de las cosas exteriores y concretas (cfr. Kollontai, 1913: 14). Por momentos, el hombre o, mejor dicho, la “bestia”, actúa de manera “despótica” imponiendo “prohibiciones” y “exigencias”.

Kollontai sostiene que el hombre también extingue en la mujer el “fuego sagrado” de la “investigación”. No la deja pensar por sí misma o crear conocimiento, no reconoce la “independencia de su pensamiento”. En sus propias palabras, “[s]e esfuerza, colmándola de caricias, en convertirla sólo en un objeto para su placer, para su goce” (Kollontai, 1913: 14). La mujer se transforma en un medio que utiliza el hombre para recibir una sensación placentera a cambio. En definitiva, no la reconoce como un ser humano igual a él. En este sentido, la mujer de rasgos atávicos no actúa como un “objeto” o un “instrumento” porque así lo desea, sino como consecuencia de la influencia que ejerce en ella la percepción cosificante del hombre.

Ratificamos, entonces, la necesidad del “reconocimiento” entre pares ya expuesta en el capítulo anterior. La forma de ser del individuo o, en este caso, de la mujer, perdura si participa en igualdad de condiciones con el otro en procesos de “reconocimiento”. Del mismo modo, si

³³ Detectamos que la pensadora utiliza como sinónimo de “reconocimiento” palabras como “importancia”, “atención”, “comprensión” y “consideración”. Además, usa algunos verbos como “percibir”, “apreciar” o “ver”. Para señalar la ausencia de “reconocimiento”, emplea nociones como “olvido”, “descuido”, “abandono”, “falta de atención” o “falta de comprensión”. Elegimos utilizar también estos sinónimos para evitar repeticiones.

el individuo, sin importar el sexo, no es debidamente reconocido, su forma de actuar y pensar corre el riesgo de deformarse (cfr. p. 18 de la presente Tesina).

En base a estas aseveraciones, surgen algunos interrogantes como: ¿qué es lo que ve el hombre en la mujer? ¿La percibe solamente como un “objeto”? ¿Acaso puede apreciar algo más? Kollontai señala que el hombre ama en la mujer su “impersonal femenino”, no lo que la vuelve una persona en particular, sino lo que comparte con el resto de las mujeres, a saber, su “sexualidad”. Ana De Miguel Álvarez, siguiendo el enfoque de Celia Amorós, destaca el acierto de Kollontai en los planteos sobre la falta de “reconocimiento” de la “individualidad femenina”. Los varones “...amarían en las mujeres su feminidad, su esencia genérica, más lo que tiene en común este reino de ‘idénticas’ que lo que las individualiza...” (De Miguel Álvarez, 2014: 321). Pareciera que las mujeres son solamente “representantes del sexo” en la medida en que “[s]ólo tienen valor las virtudes genéricamente femeninas que tienden a reducirse a las sexuales” (De Miguel Álvarez, 2014: 312). Si la mujer en tanto humana posee un mundo en común con el hombre, no tiene importancia para él.

Kollontai es consciente de esta doble discriminación sufrida por la mujer (cfr. Lozano Rubio, 2012: 219). Las dos actitudes discriminativas, la cosificación y la falta de “reconocimiento”, provocan una reducción de la mujer en términos ontológicos (cfr. p. 18 de la presente Tesina). El hombre simplifica y empobrece la multiplicidad del “yo” femenino. Mientras su “sexualidad” permanece intacta, la mujer pierde entidad como “sujeto” y sufre un déficit de “individualidad” (cfr. De Miguel Álvarez, 2014: 321). Observamos, entonces, que la imbricación constitutiva que posee la “sexualidad” con la propia humanidad en la mujer no llega a ser captada por el hombre. Actúa como si ella sólo perteneciese al sexo femenino, como si no compartieran rasgos de humanidad.

No obstante, el personaje de Tania de Meisel-Hess se comporta igual que el individuo masculino en la medida en que prefiere la “pasión física” con Stark y no el encuentro espiritual. “Tania no ama en Stark su fisionomía espiritual, su alma; Tania ama en Stark el ‘eterno masculino’ que la ha arrastrado hacia él desde su primer encuentro” (Kollontai, 1913: 9). Consideramos que con “eterno masculino” la filósofa se refiere al sexo masculino, a lo que comparte su amado con los demás hombres. Kollontai agrega que “[p]ara Tania no tiene ningún interés la vida espiritual del hombre amado, lo mismo que para los hombres, aun los más modernos, no tiene importancia el alma de la mujer amada apasionadamente” (Kollontai, 1913: 9). La filósofa deja entrever que la actitud de desconsideración hacia el lado espiritual del otro puede provenir de ambos sexos. Como las actitudes y los comportamientos pueden transformarse, ambas partes están en condiciones de cambiar.

Podemos añadir que la mujer tampoco logra comprender al hombre dado que se ve obligada, en un momento determinado de la historia³⁴, a quedarse en el hogar realizando las tareas domésticas, que son totalmente “improductivas”³⁵, cuidando de sus niños/as sin poder dedicarse a nada propio o que esté por fuera de la casa. Ese hogar se transforma en su mundo y no conoce nada por fuera que le permita entrar en contacto con otros seres humanos. La “psicología” del hombre, su faceta espiritual, se torna extraña e incomprensible. Con respecto a esta situación, Kollontai plantea lo siguiente:

Las mujeres de todas las clases sociales sufrían igualmente por esta incomprensión del hombre y de sus intereses; porque tanto el hombre como sus actividades estaban situados en un mundo para ellas completamente desconocido, muy distante de los límites de todo nido familiar. La falta de comprensión de la psicología del hombre era igual en la mujer del profesor que en la mujer del funcionario, lo mismo en la mujer del obrero que en la del empleado (Kollontai, 1913: 17).

En las antípodas, la “mujer contemporánea” se muestra exigente con el hombre, pero no consiente el “despotismo” como él (cfr. p. 36 de la presente Tesina). Sólo le pide que respete y tenga en consideración su “yo” junto con su facultad de pensar, su “personalidad” y su “alma” (cfr. Kollontai, 1913: 14). Le reclama que sea testigo de su vida espiritual (cfr. De Miguel Álvarez, 2001: 51). Si no la reconoce íntegramente, como ella hace con él, la relación que mantienen pierde la mitad de su valor (cfr. Kollontai, 1913: 14). En tal aspecto, el valor disminuye si sólo una de las partes reconoce a la otra. Como señalamos anteriormente, el “reconocimiento” debe ser mutuo y recíproco.

La “mujer nueva” -o la “figura espiritual de mujer”- también le solicita al hombre que tenga una “formación espiritual”. Si bien Kollontai no precisa en qué consiste dicha formación, sí deja plasmado que no sólo es necesario que la mujer cambie y sea vista como un ser humano completo, el hombre también debe modificar sus modos de desenvolverse. Dicho cambio se gesta por medio de la “formación”, es decir, de un proceso educativo.

³⁴ En el período del “primitivo comunismo”, las mujeres se quedan cultivando la tierra mientras los hombres se dedican a la caza de animales. Cuando surge la tribu pastora, los hombres y las mujeres solteras salen a cazar con el fin de alimentarse, mientras las mujeres embarazadas deben quedarse -para protegerse- cuidando los rebaños y domesticando a las criaturas capturadas (cfr. Kollontai, 1976: 7). Para Kollontai, en este periodo nace la “división del trabajo”.

³⁵ Las tareas domésticas “...no tienen valor ni para el Estado ni para la economía nacional, dado que no crean nuevos valores ni contribuyen a la prosperidad del país” (Kollontai, 2020b: 32). La pensadora se refiere a que no crean nada que pueda ser considerado una “mercancía”. De este modo, como los quehaceres domésticos se vuelven inútiles para la sociedad desde el punto de vista económico, el trabajo que realiza el ama de casa se convierte en “improductivo”. A la inversa, el “trabajo productivo” genera mercancías, ayuda económicamente al país y es “útil” para la “comunidad”. Dicho trabajo es el que se realiza fuera del hogar como, por ejemplo, en fábricas e industrias.

Además, la “mujer nueva” es consciente de sí misma como “individualidad”. Es la “...figura de mujer que por primera vez se da cuenta de sí misma de una manera consciente...” (Kollontai, 1913: 10). Le resulta ofensivo cuando es objeto de una percepción reducida a su sexo únicamente. En pocas palabras,

Cuanto más viva es la personalidad de la mujer, cuando se siente con mayor intensidad como ‘ser humano’, más fuerte siente también la ofensa del hombre que, con una mentalidad formada al correr de los siglos, no sabe percibir detrás de la mujer deseada una individualidad que despierta (Kollontai, 1913: 15).

Para Kollontai, la mujer de su época no quiere renunciar a su sexo, pero sí reclama una atención y un “reconocimiento” más allá de su sexo, como “individualidad”. Es por estas razones que la filósofa recurre al uso de términos como el de “mujer-individualidad”. Necesita remarcar aquello que las mujeres son en la medida en que implica una deuda para con ellas: siempre han sido vistas sólo como seres sexuales. En cambio, “[d]e la identidad masculina nunca se ha hablado como algo específico y digno de atención” (Camps, 1998: 91). No es indispensable implementar nociones como “hombre-individualidad” dado que el hombre ha sido históricamente el individuo por excelencia. Sólo hace falta que conforme con la mujer un mundo en común donde puedan reconocerse mutuamente como individuos o iguales.

2.4.- El “hombre del pasado” vs. el “hombre nuevo”

Lo antiguo y lo nuevo también chocan en el hombre. Kollontai no se detiene en el sexo masculino de la misma manera que en el femenino. Pero, le interesan las actitudes del hombre que oprime a la mujer. Dicho comportamiento opresor es propio de un tipo particular de sociedad. Ana De Miguel Álvarez afirma que “[d]urante siglos, la cultura burguesa ha fomentado en los varones hábitos de autosatisfacción y egoísmo, y entre otros, el de someter el 'yo' de las mujeres” (De Miguel Álvarez, 2015: 104). El individualismo, la afirmación propia por sobre el “reconocimiento” de otras individualidades, no tiene su causa en un evento natural e inmodificable. Por el contrario, es el modo de vida capitalista el que fomenta el acto egoísta.

Ahora bien, ¿cuál de los dos hombres -el antiguo o el nuevo- es el que oprime a la mujer? Para la filósofa rusa, el “hombre del pasado” es quien domina a la mujer y se comporta egoístamente. La esclaviza tanto interna como externamente, limitando su “libertad”: “[l]a mentalidad del hombre 'del pasado', que todavía se manifiesta viva, crea lazos morales que no son menos sólidos que las cadenas de forma externa” (Kollontai, 1913: 16). En la versión original, Kollontai utiliza el término *резонатора мужчины* que quiere decir “hombre resonador”. El hombre antiguo amplifica y prolonga su modo de ser sin tener presentes los

deseos y las motivaciones de la mujer. Ella se convierte en la “resonancia” que solamente puede reflejar lo que el hombre es.

Tal como adelantamos, para Kollontai resulta fundamental el advenimiento de un “hombre nuevo” que sepa reconocer cabalmente a la mujer. Entiende que lo que la mujer busca “...actualmente con tanto afán no podrá realizarse más que en un porvenir muy lejano, cuando los hombres hayan modelado de nuevo sus almas...” (Kollontai, 1913: 15). Nuevamente, no plantea que el hombre se renueve en todos sus aspectos, sino que modifique su lado espiritual. Aun cuando ha de pasar mucho tiempo para que esto suceda, la mutación es posible (cfr. De Miguel Álvarez, 2014: 320).

Por lo tanto, no sólo las mujeres comienzan a trastocar sus modos de ser, sino que es preciso que los hombres también lo hagan a los efectos de que los cambios sean realmente fructíferos. Sin el aporte del sexo masculino, de nada serviría la modificación femenina puesto que, no sólo es preciso que el hombre deje de ser un opresor que objetualiza a la mujer, sino que también es menester que la reconozca como una “mujer-individualidad” para que persista como tal. Respaldamos entonces la siguiente idea de Sandra Lozano Rubio:

...de poco servían unas mujeres emancipadas e individualizadas, si enfrente no existían hombres capaces de apoyarlas y amarlas en su nueva piel, si solo había hombres que exigían mujeres que renunciaran a sus voluntades para satisfacer las necesidades emocionales de sus maridos (Lozano Rubio, 2012: 219).

La renovación debe ser total, a nivel de toda la humanidad. Según la pensadora española, “[s]i no se ataca la psicología de la humanidad [...], las mujeres no lograrán deshacerse completamente de su particular yugo, por mucho que alcancen la independencia y el éxito económico” (Lozano Rubio, 2012: 219).

La revolución tanto en hombres como en mujeres implica una transformación o salto cualitativo respecto del modo en el que se relacionan hasta el momento. Kollontai sostiene que la vinculación ideal se funda en “...la armonía de la pasión y la afinidad espiritual, la conciliación entre el amor y la libertad, la unión nacida del compañerismo y de la independencia recíproca” (Kollontai, 1913: 15). Los vínculos idóneos son aquellos a través de los cuales los humanos se sienten unidos espiritualmente sin dejarse llevar por la “pasión” u olvidarse de su vida privada; son aquellos a través de los cuales se puede amar y estar en compañía con el otro sin que nadie pierda su “libertad” y su “independencia”. En fin, constituyen el equilibrio exacto entre la propia vida y la vida compartida con otros a partir del “reconocimiento” mutuo.

2.5.- La mujer del “tipo transitorio” como símbolo de un cambio gradual

Hacia el final de *La mujer nueva*, en el tercer apartado, Kollontai menciona que “[l]a literatura contemporánea es rica, sobre todo, en figuras de mujeres del tipo transitorio; es rica en heroínas que tienen simultáneamente las características de la mujer antigua y de la mujer nueva” (Kollontai, 1913: 25). La realidad también muestra mujeres célibes con valores y sensaciones nuevas que se enfrentan a las imposiciones de la tradición y a los pensamientos del pasado. Luchan contra todo lo que adquieren a través del mundo exterior y de sus madres y abuelas (cfr. Kollontai, 1913: 25). Los “sentimientos atávicos” y las “viejas concepciones” todavía amenazan a las mujeres más libres. Según la filósofa, “[l]o antiguo y lo nuevo se encuentran en continua hostilidad en el alma de la mujer” (Kollontai, 1913: 25); como si dentro suyo se batieran a duelo las fuerzas tradicionales con las renovadoras. Kollontai ejemplifica con Sand: en ella se entremezclan su parte más fuerte y creativa, es decir, aquello que la convierte en una persona y en una poeta determinada y diferente a los demás, con la mujer que lleva dentro y que se ve tentada a irse con su amante Musset³⁶. Esa mujer representa la disposición que tienen las mujeres antiguas a abandonarse a sí mismas en nombre del amor. En palabras de Kollontai, en Sand

...también se descubre el deseo de adaptarse a los deseos del hombre amado, y la tendencia atávica a renunciar a sí misma, a desaparecer, a disolverse en el amor, que choca con la personalidad humana que se ha desarrollado y se presenta en ella de un modo determinado³⁷ (Kollontai, 1913: 8).

Análogamente, Kollontai también encuentra en el personaje de Elena de *Salida del Círculo* de Yuchketvicht los rasgos de lo antiguo y lo nuevo, fundidos en un “complicado nudo”. Elena es “[u]n pujante y acusado ‘eterno femenino’, equilibrado por el espíritu, por un ‘yo’ humano, que se plantea serios problemas”³⁸ (Kollontai, 1913: 10). Por un lado, tiene una

³⁶ Louis-Charles-Alfred de Musset (1810-1857) fue un escritor y dramaturgo francés. Conoce a Sand en 1833 y comienzan un amorío (cfr. Reid, 2018: 12).

³⁷ La pensadora juega también con el hecho de que George Sand es el nombre artístico que utiliza Amantine Aurere Lucile Dupin. Sostiene que, mientras Sand es la persona “audaz” y “rebelde” que se dedica a la “creación artística”, Amantine es la mujer que se adapta al hombre, capaz de dejar de lado su propia vida y sus intereses para vivir junto a su amado.

³⁸ El término “eterno femenino” es usado por Goethe en *Fausto* (cfr. Goethe, 2015: 589); se trata de un autor que Kollontai conoce muy bien. Según Miguel Vedda, para Goethe el ser humano tiene dos tendencias: una masculina que es identificada con el empeño, la búsqueda, la lucha y la actividad y otra femenina orientada hacia al amor entendido como fuerza conciliadora y salvadora (cfr. Vedda, 2015: 589). Para Vedda, no hay que ligar lo femenino con la mujer ni lo masculino con el hombre. Sandra Gilbert y Susan Gubar sostienen, al contrario de Vedda, que la tendencia femenina sí se refiere a la mujer. Mientras ella se muestra pasiva, el hombre se caracteriza por ser activo (cfr. Gilbert y Gubar, 1979: 21). El concepto también es usado por Nietzsche de un modo similar. No sabemos con seguridad si Kollontai accede a su obra o no. Frances Nesbitt Opper afirma en la introducción a su libro, *Nietzsche on gender: beyond man and woman*, que para el filósofo alemán la mujer del eterno femenino es la mujer doméstica, esposa y madre (cfr. Opper, 2005: 4). En este aspecto, Kollontai no sólo es concedora del concepto, sino que lo utiliza, además, para dar cuenta de las actitudes anticuadas de la mujer que procura erradicar. Pese a que el contexto de producción varía en los autores mencionados, hay una continuidad en la significación que se le otorga al concepto durante el siglo XIX y el modo en que lo emplea la intelectual rusa. El “eterno

dulce alma de mujer, es cariñosa, amante y está llena de contradicciones femeninas y mentiras de esclava; por otro, posee un espíritu rebelde, investigador e interrogador (cfr. Kollontai, 1913: 10). En ella colisionan los atributos típicos de la mujer del período antiguo (ser sentimental y vivir esclavizada por el hombre) con aquella que no da nada por supuesto, que se hace preguntas y se subleva frente a lo que le incomoda.

La aparición de este tercer tipo de mujer no sólo es símbolo de que la verdadera antinomia es entre lo antiguo y lo nuevo -como visualizamos a lo largo del capítulo- sino que también demuestra que no hay dos polos completamente opuestos, sino grados dentro de un complejo proceso de transformación. Por un lado, esto se condice con lo que aclaramos al inicio: la “nueva mujer” no representa la aparición de una mujer completamente innovadora en todos sus aspectos, como si se tratara del nacimiento de un nuevo ser, materialmente hablando, sino que supone el cambio psicológico femenino. Las formas de ser más anticuadas comienzan a abandonarse para dar paso a la remodelación del alma femenina. La mujer del “tipo transitorio” no es un nuevo tipo de “carne y hueso”, como dice Kollontai, que desarmaría la antinomia -ni mucho menos la convertiría en una dialéctica conformada por una tesis, su antítesis y la síntesis final-, sino que personifica la mujer que se encuentra en un período de transición entre lo anticuado y lo novedoso. Las fuerzas antinómicas se hallan momentáneamente en su ser provocando contradicciones psicológicas. Tal como le sucede a Elena, la mujer vive arcaicamente y, por momentos, se comporta siguiendo criterios más novedosos. De modo inverso, Sand se desenvuelve con un carácter innovador y, de repente, desea abandonar todo por Musset.

Por otro lado, y aunque Kollontai no deja en claro si el hombre también pasa por la etapa de transición, el tipo de mujer provisional demuestra que el traspaso de un modo de existir al otro no se da instantáneamente. Conlleva todo un movimiento paulatino hasta que la mujer abandona lo que le hace daño y logra rearmarse. La transformación en el pensamiento temprano de Kollontai aparece, entonces, como un proceso gradual y no como un acontecer inmediato.

Como conclusión de este segundo capítulo, sostenemos que, mientras la “mujer nueva” comienza a restituir integralmente la configuración ontológica del “yo”, la “mujer antigua” se aleja en todo sentido. La primera vive su “sexualidad” y su humanidad plenamente, sabe que su naturaleza le brinda la posibilidad de procrear, pero también sabe de sus condiciones psicológico-espirituales. Esta mujer logra equilibrar su sensibilidad y su racionalidad. Es

femenino” condensa las cualidades de la “mujer antigua”: ser sentimental, pasiva, ama de casa y vivir atada al marido.

independiente, libre y compañera de un hombre que la reconozca como tal. En síntesis, realiza su vida como un “sujeto” completo.

En cambio, la segunda depende tanto física como espiritualmente del hombre. Experimenta un “sentimentalismo exagerado”. Sus partes más humanas, como su “voluntad” o su “personalidad”, se muestran débilmente; mientras que su propia “sexualidad” no es vivida con libertad. Se acostumbra a que el hombre la cosifique y no la reconozca, convirtiéndose en un ser inferior en términos ontológicos. En fin, vive como un “objeto”.

Para Kollontai, es inaceptable la existencia de un individuo que atente contra su propia humanidad. Estos comportamientos simplificadores de la “psicología humana” deben revertirse, a la vez que las mujeres deben recuperar sus facetas perdidas y, en definitiva, su condición de individuos. Como consecuencia, la antinomia entre lo antiguo y lo nuevo se resuelve en la medida en que la mujer efectúa la mutación psicológica y se renueva hasta recuperar su humanidad enteramente. Mientras que la antigüedad la deshumaniza y la cosifica; la novedad la humaniza y la individualiza. Deja de estar sujeta a los demás para ser un sujeto propiamente dicho. Finalmente, el “tipo de mujer” antiguo, que pierde su humanidad y vive como un “objeto”, se desintegra, mientras que el “tipo de mujer” nuevo, que recupera su humanidad y vive como un “sujeto”, pervive.

Capítulo 3: La antinomia “mujer burguesa”- “mujer trabajadora”

Introducción

La otra antinomia presente en la filosofía temprana de Kollontai es la que se gesta entre las mujeres que integran el proletariado y aquellas que forman parte de la burguesía. A pesar de que la temática aparece a lo largo de todo el pensamiento de la intelectual rusa, en esta ocasión nos proponemos estudiarla desde *La mujer nueva*. Esta “mujer del nuevo tipo” se hace presente en todas las clases sociales, pero con un sesgo propio en cada caso. La contraposición se produce, entonces, entre la “mujer nueva” trabajadora y la “mujer nueva” burguesa. En el presente capítulo nos interesa escudriñar el modo en que se efectúa y se puede desarticular la relación antinómica; para tal fin nos remitiremos principalmente al último apartado de la obra, donde la filósofa se centra en el nacimiento de esta “mujer nueva”.

3.1.- El fin de la era antigua y el origen de la novedad femenina

Para Kollontai, hay una correspondencia entre los distintos modos de producción y la transformación de la “psicología” de la mujer: “[e]l tipo fundamental de la mujer está en relación directa con el grado histórico de desenvolvimiento económico que atraviesa la humanidad” (Kollontai, 1913: 21). Paradójicamente, la “mujer nueva” aparece bajo las coordenadas del capitalismo, cuando las mujeres, debido al bajo salario de sus maridos y a la necesidad de alimentar a sus hijos e hijas, comienzan a inundar las fábricas e industrias en busca de trabajo. Se produce un cambio significativo en lo que respecta a las condiciones materiales de la existencia para que surja el nuevo “tipo psicológico” de mujer. En palabras de la autora, “[l]a mujer moderna, como tipo, no podía aparecer más que con el aumento cuantitativo de las fuerzas del trabajo femenino asalariado” (Kollontai, 1913: 21). Se torna visible la visión marxista y materialista de la autora: es el modo de producción de la vida material el que condiciona la vida espiritual, y no al revés (cfr. Marx, 1989: 7).

La mujer más arcaica, por su parte, sólo se dedica a tareas hogareñas -de cuidado y de limpieza- que se caracterizan por ser improductivas, es decir, por no generar mercancías ni nada que tenga valor de cambio, volviéndose inútiles para la sociedad desde el punto de vista económico (cfr. nota 39). Estos quehaceres de la casa no tienen que realizarse necesariamente todos los días y en todo momento (cfr. Kollontai, 1913: 12). Aun así, este tipo de mujer no sale del ámbito hogareño dado que el marido es quien se encarga de ser su sostén económico.

Por otra parte, la “mujer nueva” sitúa el trabajo en el centro de su vida (cfr. Martino y Bruzzese, 1994: 390). Pero ¿qué tipo de trabajo? ¿El mismo que el de la “mujer antigua”? Al contrario, la versión más novedosa de mujer realiza un trabajo útil, “productivo”, creador de

mercancías y beneficioso para la “comunidad” en términos económicos (cfr. nota 39). Cumple un determinado horario de llegada y de salida en el lugar en donde se desempeña como obrera. Este trabajo “ordenado” y “dividido en horas” lo realiza de forma puntual, sin demoras. Además, gana un salario que la vuelve independiente con relación a su esposo. Su trabajo se torna un embrión de autonomía personal (cfr. De Miguel Álvarez, 2001: 37), un medio para lograr la total “emancipación”. La “mujer trabajadora” es de este modo una “mujer emancipada”. Los dos tipos de mujeres se comportan sinonímicamente. Kollontai asegura que:

...a medida que la mujer interviene en el movimiento de la vida social, a medida que se convierte en resorte activo del mecanismo de la vida económica, su horizonte se ensancha. Los muros de su casa, que antes encerraban para ella todo el mundo, se derrumban, y la mujer se apodera, inconscientemente, al principio, hasta acabar por asimilárselos, de los intereses que poco antes le eran completamente desconocidos e incomprensibles (Kollontai, 1913: 17).

La labor que comienza a ejecutar la mujer requiere que deje de ser “débil” e “inadaptada” y que rechace las virtudes femeninas antiguas, como la “pasividad”, la “sumisión” y la “dulzura”. Debe adoptar nuevas fuerzas psicológicas, nuevas virtudes, como la “firmeza”, la “decisión” y la “energía” (cfr. Kollontai, 1913: 21). Esas nuevas virtudes -que también posee el hombre trabajador- derivan de la lucha por la existencia (cfr. López Pardina, 1995: 167). En el mundo burgués-capitalista, el individuo, sea hombre o mujer, debe mantenerse firme, decidido y enérgico para producir mucho, en la menor cantidad de tiempo posible. Por lo tanto, el nuevo carácter de la mujer es una consecuencia natural e inevitable de su participación en la corriente de la vida económica y social (cfr. Kollontai, 1913: 22). A raíz de sus obligaciones como trabajadora en el ámbito “productivo”, se trastoca su actitud frente a la vida.

La obrera, al actuar del mismo modo que el obrero, se coloca en una situación de total igualdad frente a él. Deja de acoplarse al hombre, al mismo tiempo que él abandona sus comportamientos opresivos. En el ámbito de trabajo, ambos sexos se nivelan en lo que respecta a su sistema espiritual. En pocas palabras, “[l]a realidad capitalista contemporánea parece esforzarse en crear un tipo de mujer que, por la formación de su espíritu, se encuentra incomparablemente más cerca del hombre que de la mujer del pasado” (Kollontai, 1913: 22).

Con respecto a los sentimientos, mientras que en la mujer de tendencias atávicas lo sentimental tiene primacía, la “mujer nueva” trabajadora debe realizar una tarea de “autoeducación” y “autodisciplina” bastante ardua. La “lucha por la existencia” le exige que sepa vencer sus sentimientos y fortalecer su espíritu poco resistente (cfr. Kollontai, 1913: 12). Por más que sienta dolor y sufrimiento, “...tiene que hacer el esfuerzo de esconder su vida

privada como detrás de un muro y presentarse a trabajar a la hora en punto, como siempre” (Kollontai, 1913: 12). No puede ausentarse o sufrir indefinidamente debido a que, si lo hace, pone en riesgo su puesto de trabajo. La “fuerza de voluntad” para olvidar las propias emociones se encuentra muy excepcionalmente entre las mujeres antiguas. Como consecuencia, observamos que la mujer es capaz, por medio de la educación y la disciplina, de modificar su estructura espiritual y dominar sus pasiones.

El trabajo creador o la vocación constituyen para la “nueva mujer” algo sagrado ypreciado que el amor nunca va a poder sustituir. En el aspecto psicológico, esta mujer, al igual que el hombre, se caracteriza por tener la posibilidad de retrasar un encuentro afectuoso que la hace dichosa y dedicarse a su trabajo (cfr. Kollontai, 1913: 17). Lucha por armonizar su libertad interior y su autosuficiencia con la pasión consumidora del amor (cfr. Porter, 1980: 191). Para la mujer del pasado, a la inversa, las horas entregadas al amor que implican el abandono del trabajo no constituyen horas perdidas (cfr. Kollontai, 1913: 17). Prefiere el encuentro amoroso, el contacto con el otro, antes que el trabajo que forma parte de su “existencia independiente”, de su “propia individualidad”. Por consiguiente, no es la relación amorosa lo que Kollontai descalifica, sino la reunión que quita tiempo individual, que no deja espacio para la labor personal³⁹.

A partir de lo expuesto, cabe preguntarnos: ¿qué sucede concretamente con las mujeres antiguas? Según Kollontai, “[p]ara las ‘inadaptadas’, es decir, para aquellas mujeres pertenecientes al tipo antiguo, no queda sitio en las filas de las huestes trabajadoras” (Kollontai, 1913: 22). Si la mujer debe aceptar inevitablemente “la filosofía de la lucha por la vida”, su versión antigua no encuentra lugar en el mundo laboral. Se da una especie de “selección natural” entre las mujeres de todas las clases sociales. Mientras que las trabajadoras, que son fuertes, resistentes y de espíritu más disciplinado, continúan realizando su labor, las débiles y pasivas se quedan en el hogar o recurren a la prostitución, ya sea “legal” o “ilegal”⁴⁰ (cfr. Kollontai, 1913: 22). La prostitución “ilegal” se da en las calles y la “legal” en el matrimonio, cuando las mujeres se casan “por conveniencia” con alguien adinerado sólo a los fines de lograr prosperidad económica. De este modo, al resguardo de la casa o prostituyéndose, algunas mujeres siguen dependiendo económicamente del sexo masculino.

³⁹ Similarmente, en *El amor...* sostiene que la mujer célibe lograr equilibrar su relación amorosa con el trabajo querido, con la profesión conquistada (cfr. Kollontai, 1917: 113).

⁴⁰ En esta línea, Engels ya había afirmado que el “...matrimonio de conveniencia se convierte a menudo en la más vil de las prostituciones...” (Engels, 2017: 31) y que, a diferencia de la prostituta, la mujer casada entrega su cuerpo “de una vez para siempre” como una “esclava”.

Por lo tanto, aun cuando podamos hallar a la “mujer-individualidad” en todas las clases sociales, son las trabajadoras las que encabezan las “huestes” o el “ejército” de este tipo renovado. Kollontai asegura que “[l]as mujeres trabajadoras constituyen la vanguardia de todas las mujeres y comprenden en sus filas a representantes de las diversas capas sociales” (Kollontai, 1913: 22). En consecuencia, es este movimiento femenino que lleva como estandarte la novedad el que protagoniza la revolución, no las “individualidades fuertes”, las “personalidades” o la “voluntad individual”. La transformación psicológica femenina comienza con las obreras que actúan en “masa”. Ellas son las auténticas adalides de un cambio social (cfr. Lozano Rubio, 2012: 219), que resulta casi imposible revertir en la medida en que “...las filas de compañeras son cada vez más densas y la arrolladora corriente femenina las empuja [a las demás mujeres] cada vez más lejos del pasado” (Kollontai, 1913: 22). La existencia de las mujeres antiguas, dependientes de sus esposos en lo económico, se resquebraja cada vez más. Como veremos en el siguiente inciso, en el futuro, Kollontai espera erigir una sociedad comunista donde dicha dependencia se extermine totalmente.

3.2.- Burguesas vs. proletarias: una lucha que tiene fin

En *La mujer nueva*, la mujer obrera del nuevo tipo experimenta un giro en lo que respecta a su “individualidad” y a su nexo con la “comunidad”. Con respecto a la primera cuestión, Kollontai señala que “[l]a mujer de la clase obrera contempla cómo nace y se fortalece dentro de sí la conciencia de su individualidad independiente, y consecuentemente nace en ella la fe en sus propias fuerzas” (Kollontai, 1913: 22). Esta mujer sabe luchar por sus “derechos”, en ella se despierta el “espíritu de protesta”, se educa su “voluntad” y se vuelve independiente. Su “individualidad” se desarrolla y fortalece.

Con relación a la segunda, Kollontai indica que la trabajadora, por más que sea toda una “individualidad”, con una “personalidad” única, sabe salirse de sí misma para luchar por los derechos y los intereses de la “comunidad humana” (cfr. Kollontai, 1913: 23). Equilibra perfectamente su vida individual con la existencia colectiva. En palabras de la filósofa:

... al mismo tiempo que se desarrolla la conciencia de su personalidad y de sus derechos, nace y se desarrolla en la mujer obrera del nuevo tipo el sentido de la colectividad, el sentido del compañerismo que sólo se desenvuelve muy débilmente en la mujer del nuevo tipo perteneciente a otras clases sociales (Kollontai, 1913: 23).

En cambio, la “mujer nueva” burguesa desarrolla su inteligencia y fortalece su “personalidad” al igual que las demás mujeres del nuevo tipo, pero no sostiene relaciones de “compañerismo”. Su “individualidad” logra definirse y separarse del hombre, al mismo tiempo que su unión con el resto de los humanos se empobrece. El individualismo típico de la clase

burguesa no favorece la conciencia colectiva. Más precisamente, no sólo sucede que la “mujer nueva” burguesa no siente la necesidad ni de acompañar al otro ni de obtener apoyo y contención por parte de los demás, sino que se enfrenta hostilmente con los “intereses de su clase”. Su aparición trae aparejada más complicaciones: la “ideología” de la clase burguesa está en contra del cambio femenino y de la “reeducación” de la mujer en general. La mujer que es libre y emancipada no puede conciliar su modo de ser con un tipo de sociedad que, si bien reconoce su labor, no la percibe como un ser humano en posesión de derechos en el ámbito político y social. En la sociedad capitalista, caracterizada por el egoísmo y el individualismo, el “reconocimiento” de la “individualidad” femenina, en general, y de la burguesa, en particular, se torna dificultoso.

Por el contrario, “...en la mujer nueva perteneciente a la clase obrera la lucha por la afirmación de su derecho y de su personalidad coincide con los intereses de su clase...” (Kollontai, 1913: 23). Su revolución psicológico-espiritual concuerda con el proletariado y sus objetivos. Uno de ellos es que las mujeres sean libres e independientes. El “medio obrero” también “...necesita compañeras con una individualidad capaz de protestar contra toda servidumbre, que puedan ser consideradas como un miembro activo, en plena posesión de sus derechos, y que conscientemente sirvan a la colectividad y a su clase” (Kollontai, 1913: 24). Requiere de la presencia de individuos femeninos que se unan conscientemente al colectivo humano.

Aunque las dos mujeres antagónicas luchan por la afirmación de su “personalidad”, hasta conseguirla, las burguesas lo hacen de una manera “consciente”, por “principio”, mientras que las obreras lo hacen de forma “elemental”, “colectiva” y bajo el “yugo de lo inevitable” (cfr. Kollontai, 1913: 23). Las obreras mutan grupal e ineludiblemente, a diferencia de las burguesas que sólo lo hacen porque reconocen que es necesario para ellas. Kollontai distingue entre los cambios que se generan desde lo individual y los que nacen de los movimientos sociales.

Más específicamente, las burguesas se transforman gracias a las obreras. Mientras las trabajadoras constituyen el germen de la “mujer nueva”, las burguesas se insertan en los nuevos modos de ser por contaminación o “influencia”. Si pueden elegir qué camino seguir, es porque antes las trabajadoras construyeron la “nueva senda”. Deciden en base a las posibilidades ya creadas. Exactamente, “[l]as mujeres trabajadoras 'contaminan' con su crítica la inteligencia de sus contemporáneas, destruyen los viejos ídolos y enarbolan el estandarte de la insurrección

para protestar contra las 'verdades' a las que han vivido sometidas generaciones de mujeres"⁴¹ (Kollontai, 1913: 24).

Sobre la base de esta línea argumentativa, estamos en condiciones de afirmar con Ana de Miguel Álvarez que "... la mujer nueva de la clase burguesa no deja de ser un tipo accidental" (De Miguel Álvarez, 2014: 314). Sólo se transforma aisladamente e influenciada por las mujeres del otro estatuto social. Dichas mujeres son las que llevan la delantera del cambio, mientras que las burguesas ocupan un lugar secundario. Además, la "mujer nueva" burguesa se enfrenta constantemente con su clase y no tiene actitudes de "compañerismo" con el resto de sus miembros. Su costado más humano, aquel que implica la conexión genuina y natural con el otro, se ve empobrecido. Dado que su nacimiento y su permanencia sufren altercados y contradicciones, su existencia se vuelve provisional. Por el contrario, los riesgos de desaparecer no se encuentran en la "mujer nueva" trabajadora, quien mantiene un vínculo unificado con la "comunidad" sin perder su propia "individualidad".

El sistema capitalista engendra el tipo innovador de mujer, esta última constituye el símbolo del cambio social. De Miguel Álvarez argumenta que "[u]na vez más y en consonancia con la ortodoxia marxista será el capitalismo quien engendre el sujeto revolucionario que causará su destrucción..." (De Miguel Álvarez, 2014: 314). Esa misma mujer será la que acompañará con ímpetu la lucha obrera que acabe con el capitalismo y construya los cimientos de la nueva sociedad comunista. Aun cuando todas las mujeres transformen las condiciones de la existencia femenina y las bases de la sociedad, "...dicho cambio sólo podrá llegar a buen término en una sociedad comunista" (De Miguel Álvarez, 2014: 321). Sólo bajo el comunismo los individuos encuentran una conciliación entre sus modos de ser y la vida en "comunidad". Los y las comunistas son individuos completos que pueden vivir solidariamente sin perder de vista su mundo individual. En definitiva, su humanidad, lejos de debilitarse o de reducirse, se mantiene intacta.

Concretamente, el trabajo es el que determina la "individualidad" de la mujer y su vínculo con la "comunidad". El carácter singular de la mujer se debilita cuando permanece en el hogar realizando un trabajo "improductivo", sin mantener ningún tipo de contacto con el resto de los seres humanos; la mujer comienza a ser vista como un "reflejo" del hombre. En

⁴¹ Dichas "verdades" se hallan sujetas a la destrucción y a la rebelión femenina. De hecho, las trabajadoras impulsan una "verdad nueva". Por ende, al utilizar el término "verdades" entre comillas, Kollontai nos da la pauta de que lo que se considera como verdadero puede ser sometido a prueba y reemplazado por nuevas divisas. Los individuos en general, y en especial las mujeres, no viven siempre bajo las mismas premisas ni sus concepciones del mundo se mantienen intactas eternamente. Los "dogmas" inalterables que contradicen la fluctuación humana carecen de sentido para la autora.

cambio, se fortalece cuando trabaja de forma productiva, aportando beneficios a toda la “comunidad”, relacionándose con las demás personas y considerando su labor como algo propio que le permite emanciparse de la tutela masculina (cfr. López Pardina, 1995: 167). Por lo tanto, la sociedad comunista que plantea Kollontai estará caracterizada por la presencia de mujeres emancipadas. Quedarse en el hogar o recurrir a la prostitución no serán alternativas posibles para las comunistas.

El “trabajo productivo” constituye, al mismo tiempo, un espacio individual y colectivo. Por un lado, es individual en la medida en que los individuos logran librarse de cualquier tipo de yugo al mantenerse económicamente por sus propios medios. El trabajo se torna entonces una actividad emancipatoria que les permite vivir libres e independientemente. Por otro, es colectivo en tanto que los individuos realizan su labor en beneficio de toda la “comunidad” y entran en contacto con una gran variedad de personas.

Es preciso aclarar que, si bien Kollontai en un principio caracteriza a la “mujer nueva” de forma general, para luego dedicarse a los tipos específicos de “mujer burguesa” y “mujer trabajadora”, desde un comienzo da indicios de que la proletaria es la que lleva la delantera. De este modo, disentimos con Ana de Miguel Álvarez cuando indica que Kollontai, aunque primeramente sostiene que la “mujer nueva” se halla en todas las clases sociales, finalmente pasa a afirmar de forma “un tanto abrupta” que este tipo de mujer se origina en el medio obrero (cfr. De Miguel Álvarez, 2014: 313). Consideramos que la pensadora rusa desde el inicio sugiere que las trabajadoras, sin importar dónde realizan su actividad laboral, son el germen de la “nueva mujer”. Por ejemplo, en el primer apartado del texto Kollontai expresa lo siguiente:

Las mujeres del nuevo tipo, las mujeres 'célibes', millones de figuras envueltas en trajes grises que se mueven desde las primeras horas del alba en interminable fila desde los barrios obreros a los almacenes, a las fábricas y estaciones, que llenan los trenes y tranvías camino del trabajo. Las mujeres ‘célibes’ son esas miles de muchachas o de mujeres ya maduras que en las grandes ciudades hacen aumentar las estadísticas de hogares independientes. Son las muchachas y mujeres que sostienen una sorda y continua lucha por la vida, que pasan toda su existencia sentadas ante la mesa de oficina, junto a los aparatos telegráficos y mostrador de las tiendas. Las mujeres ‘célibes’ son esas jóvenes de alma alegre que, con la cabeza llena de sueños y proyectos audaces, se atreven a llamar a la puerta de los templos de la ciencia y del arte; son las que, con paso firme, casi masculino, recorren las calles de la ciudad en busca de una lección mal retribuida o de algún trabajo ocasional. Se encuentra a la mujer ‘célibe’ sentada ante la mesa de trabajo, en el laboratorio entregada a un experimento científico, en los archivos hojeando libros, cumpliendo con el trabajo de su clínica o dedicada a preparar un discurso político (Kollontai, 1913: 3).

La pensadora siempre vincula la figura renovada de mujer con la trabajadora sólo que, en algunos momentos, lo hace implícitamente y, en otros, explícitamente. En ese apartado también se refiere a las obreras Matilde y Tatiana, los personajes de la novela de Hauptmann. Ellas van al frente del “nuevo camino” y más atrás las siguen el resto de las mujeres. Según la filósofa,

Así caminan Matilde y Tatiana, abriéndose paso a través de las zarzas de la vida, despejando con el pecho y las manos el camino nuevo hacia un porvenir ansiado. Detrás de ellas vienen, siguiéndolas de cerca, las mujeres del nuevo tipo, pertenecientes a otras clases sociales, deseosas de alcanzar el camino abierto (Kollontai, 1913: 4).

Como conclusión de este tercer capítulo, notamos que la antinomia se disipa de una manera similar a la antinomia del capítulo anterior. La “mujer trabajadora” se vuelve un individuo independiente, igual al hombre y capaz de controlar sus pasiones. También concilia perfectamente su “individualidad” con la existencia colectiva. Esta figura tiene cualidades que se corresponden con lo que Kollontai considera que es esencial del ser humano. En cambio, la “mujer burguesa” no asegura su permanencia dado que, aunque se individualiza, no se vincula ni con los demás miembros de su clase ni con el resto de la humanidad. Su egoísmo y su individualismo le imposibilitan el acceso a la vida comunitaria. Al igual que la mujer más antigua, la burguesa desaparece: no tiene otro camino posible que el que construye el comunismo.

Después de todo, lo antinómico se resuelve a causa de que el cambio es posible. Los individuos están habilitados a modificar sus estilos de vida a través de la educación o la disciplina. Hallamos, entonces, que la educación representa un elemento transformador en el pensamiento temprano de la filósofa.

En esta antinomia entre la “mujer burguesa” y la “mujer trabajadora” identificamos a la segunda con la “mujer nueva”. Dicho de otro modo, aunque la burguesa también se renueva, sólo la trabajadora confluye totalmente con la “nueva mujer”. La trabajadora es una mujer libre, independiente, solidaria y reconocida por los demás, al igual que la “mujer nueva”. Recordemos que esta última surge con el ingreso del sexo femenino al “trabajo productivo”. En cambio, la burguesa, aunque refuerza su “individualidad”, no es reconocida como un sujeto de derechos, al mismo tiempo que tampoco actúa teniendo presentes a los demás.

La “mujer nueva” y la “mujer trabajadora” también se identifican con la “mujer emancipada”. Si bien esta última figura aparece tratada más en profundidad en las obras de madurez de Kollontai, en *La mujer nueva* ya se vislumbra que las nuevas mujeres obtienen su “emancipación” a través del trabajo por fuera del hogar.

En pocas palabras, las últimas tres figuras de mujer mencionadas actúan sinonímicamente en el ideario de la filósofa. Nombrar a una nos retrotrae inmediatamente a la otra y siempre en tensión con la mujer atávica.

Conclusiones

Para concluir, nos interesa realizar un relevamiento de lo que consideramos más importante de cada capítulo. En el primero, pudimos dar con una concepción integral de mujer, examinando qué quiere decir Kollontai cuando habla de la mujer en términos generales. Realizamos una reconstrucción ontológica del “yo” y logramos caracterizarlo destacando su necesidad de obtener “reconocimiento” y de vivir en “comunidad”. Como pudimos observar, los individuos se distinguen entre sí sexualmente pero, más allá de esa diferencia, no pierden la igualdad que los caracteriza. Las concepciones de igualdad y diferencia que subyacen a la filosofía de Kollontai no se contradicen una a la otra.

Además, la atención puesta en algunos de los autores que influenciaron a la pensadora (como Marx o Engels) o con quien estableció un diálogo, aunque sea indirecto (como Hegel), tiene como objetivo iniciar la tarea de inclusión de Kollontai al canon filosófico. Su formación educativa, su capacidad de discusión y su manera de hacer referencia a otros pensadores -ya sea directa o indirectamente-, retomando distintas ideas y adaptándolas a su propia perspectiva de análisis, da cuenta de que no es ajena al ambiente filosófico del momento.

En el segundo capítulo, observamos que Kollontai, además de indagar acerca de la mujer en términos genéricos, se refiere a diferentes figuras femeninas que se interrelacionan, o bien antinómicamente, o bien sinonímicamente. En este caso, estudiamos la antinomia entre la “mujer antigua” y la “mujer nueva”, cuya resolución se da a partir de la recuperación de los rasgos humanos por parte de la mujer (analizados en el primer capítulo). Para la filósofa, en este sentido, resulta inaceptable el desenvolvimiento de una figura femenina que no pueda existir humanamente, que no tenga la posibilidad de ser algo más que la “representante del sexo”.

Kollontai forma parte de un contexto social y literario que comienza a aceptar -y por momentos también a cuestionar- la aparición de una “mujer nueva”. Si bien la autora es consciente de los cambios sociales y los usos que hace la literatura de los nuevos caracteres femeninos, encontramos en ella un pensamiento novedoso y filosófico con perspectiva de género. En concreto, logra articular conceptos claves como los de “individualidad”, “reconocimiento” o “libertad”, entre otros, con la situación que atraviesa el sexo femenino. Destacamos entonces la perspectiva filosófica de análisis a la que recurre la pensadora para poder dar su visión acerca de este nuevo arquetipo femenino que constituye un antecedente de la imagen de mujer -o mujeres- que proporcionan los movimientos feministas nacidos hacia finales del siglo XX.

En el tercer capítulo, resolvimos la antinomia entre la “mujer burguesa” y la “mujer trabajadora” con un esquema de análisis parecido al de la antinomia anterior. Como ambos tipos de mujer son mujeres nuevas a pesar de que pertenecen a clases sociales contrarias: la burguesía y el proletariado, estudiamos en qué sentido renuevan sus modos de ser y qué vinculación tiene dicha renovación con los intereses de clase correspondientes. Encontramos que, mientras la primera figura femenina no logra conciliarse con el resto de los humanos por su egoísmo y su individualismo, y pese a que se individualiza como toda “mujer nueva”, la segunda figura se conecta realmente con el resto de la humanidad, al mismo tiempo que refuerza sus aspectos individuales. Concretamente, se torna más humana que la “mujer nueva” burguesa, quien no deja de ser un “tipo accidental”, es decir, una mera casualidad.

¿Cuál es, entonces, el mejor mundo posible para Kollontai? Su teoría, de raigambre marxista, nos indica que la sociedad ideal es la comunista. Dicha sociedad le permite al individuo, sea hombre o mujer, desarrollarse plenamente y compartir con los demás. El binomio individuo-comunidad se encuentra fuertemente equilibrado bajo el comunismo. En este tipo de sociedad, los humanos viven libres, independientes, emancipados y trabajando productivamente con el fin de alcanzar la prosperidad económica. Hombres y mujeres consiguen la igualdad de oportunidades dado que todos son trabajadores que se desenvuelven bajo las mismas condiciones y se reconocen mutuamente.

También arribamos a la conclusión de que el cambio es realmente posible en el ideario de la pensadora rusa. Los individuos tienen la posibilidad de transformar su faceta psicológica-espiritual, a la vez que pueden modificar la forma en la que se agrupan socialmente. Lejos de postular modos de vida inalterables o estancos, Kollontai presenta un mundo caracterizado por la fluctuación. Ya sea a raíz de las transformaciones materiales o a través de la educación, las personas pueden vivir mejor y comportarse de la forma más humanamente posible. Si no fuera por la revolución que tienen la posibilidad de encarnar las mujeres, el mundo seguiría siendo injusto para con ellas.

Consideramos oportuno resaltar que en esta investigación recuperamos el pensamiento de una autora, que no ha sido estudiada cabalmente desde la filosofía. Kollontai es una filósofa marxista con un pensamiento filosófico propio que contempla lo que hoy denominamos “perspectiva de género”. De acuerdo con lo planteado por Alicia Puleo, el reconocimiento de las filósofas implica “...examinar la obra filosófica hecha por mujeres, se refiera o no al tema de la diferencia de los sexos” (Puleo, 2000: 85). Sin embargo, al reivindicar los estudios y las ideas de las pensadoras, podemos encontrarnos con filósofas que impugnaron los tratos sexistas (cfr. Puleo, 2000: 85). El caso de Kollontai es doblemente interesante en este sentido: no sólo

hizo filosofía, sino que también cuestionó el lugar que ocuparon las mujeres históricamente y postuló las condiciones de un mundo más igualitario.

Finalmente, no damos por agotado nuestro trabajo dado que se abren nuevos caminos para la investigación. El estudio de la obra de Kollontai centrado en la reconstrucción de figuras femeninas, como la “prostituta”, la “sufragista” o la “madre”, entre otras, no deja de formar parte de nuestros objetivos. Incluso contemplamos analizar en un futuro las diversas figuras, pero desde otros textos no incluidos en la presente Tesina. También nos interesa escudriñar qué lectura hace Kollontai de las obras de algunas pensadoras -como Mary Wollstonecraft, Rosa Luxemburg o Clara Zetkin- y qué resonancia tienen sus ideas y postulados en las filosofías posteriores – como la de Simone de Beauvoir. El siguiente paso será el estudio del segundo período de escritura de la pensadora rusa (1922-1952) con el fin último de analizar las continuidades y los desplazamientos de su filosofía a lo largo de los años.

Bibliografía

Fuentes filosóficas primarias en su lengua de origen:

Коллонтай, Александра (1913), “Новая женщина”, *Современный мир*, но. я, пп. 151-185.
 -----(1919), *Любовь и новая мораль*, Москва издательство
 Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов Р., К.и К.
 Депутатов.

Fuentes filosóficas primarias traducidas al español:

Kollontai, Alexandra (1913), “La mujer nueva y la moral sexual”, [disponible en
<http://www.grupgerminal.org/?q=node/1722>].
 -----(1921), “Tesis sobre la moral comunista en el ámbito de las relaciones
 conyugales”, [disponible en <http://grupgerminal.org/?q=system/files/1921-00-00-tesismora-kollontai.pdf>].
 -----(1976), *La mujer en el desarrollo social*, Barcelona, Editorial
 Guadarrama.
 -----(1979), *Memorias*, Madrid, Editorial Debate.
 -----(2016), “Las relaciones sexuales y la lucha de clases”, en *Mujer y
 lucha de clases*, Barcelona, El Viejo Topo, pp. 99-124.
 -----(2017a), “El amor y la nueva moral”, en *El amor y la mujer nueva*,
 Buenos Aires, Cienflores, pp. 99-124.
 -----(2017b), “La ideología proletaria y el amor”, en *El amor y la mujer
 nueva*, Buenos Aires, Cienflores, pp. 183-225.
 -----(2020a), “Autobiografía de una mujer emancipada”, en *Feminismo
 socialista y revolución*, Ciudad de México, Brigada para leer en libertad, pp. 63-111.
 -----(2020b), “El comunismo y la familia”, en *Feminismo socialista y
 revolución*, Ciudad de México, Brigada para leer en libertad, pp. 19-46.
 -----(2020c), “Ensayo autobiográfico”, *Revista Izquierdas*, n°49, pp. 1-52.

Fuentes filosóficas secundarias:

Bebel, August (2018), *La mujer y el socialismo*, España, Akal.
 Engels, Friedrich (2017), “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”,
 [disponible en www.marxists.org].
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968), *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Ediciones Solar.
 -----(2017), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de
 Cultura Económica.

Lenin, Vladímir Ilích (1948), *Materialismo y Empiriocriticismo*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras.

----- (1964), *Cuadernos filosóficos. Obras completas*, La Habana.

Luxemburgo, Rosa (2019), *¿Reforma o revolución?*, Titivillus ePub.

Marx, Karl (1980), “Marx a Joseph Weydemeyer”, en *Obras escogidas. Tomo I*, Moscú, Progreso, p. 283.

----- (1989), *Contribución a la crítica de la economía política, s.l.*, Editorial Progreso.

----- (2010), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.

Meisel-Hess, Grete (1917), *The sexual crisis. A critique of our sex life*, New York, The critic, and guide company.

Otras fuentes:

Aristófanes (1982), *Las junteras. Las nubes. Las avispas*, Madrid, Espasa Libros.

Goethe, Johann Wolfgang von (2015), *Fausto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue.

Ibsen, Enrique (1929), *La dama del mar*, Madrid, La Farsa.

Shaw, Bernard (2004), *Fanny's First Play*, United States of America, Project Gutenberg.

Bibliografía crítica referida:

Abbate, Florencia (2020), *Biblioteca Feminista. Vidas, Luchas y obras desde 1789 hasta hoy*, Buenos Aires, Planeta.

Areal, Bárbara (2020), “La Revolución Rusa y la liberación de la mujer trabajadora”, en *Feminismo socialista y revolución*, Ciudad de México, Brigada para leer en libertad, pp. 113-128.

Bolla, Luisina (2019), *La naturaleza del sexo: Relecturas sintomáticas del feminismo materialista* (Tesis de Doctorado), Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Camps, Victoria (1998), “La construcción del yo”, en *El siglo de las mujeres*, Valencia, Ediciones Cátedra, pp. 83-92.

Castillo, Christian Carlos Hernán (2012), *Reflexiones a partir de los Manuscritos de París y el problema de la alienación*, trabajo presentado en las VII Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, [disponible en <https://www.academica.org/000-097/60.pdf>].

Ciriza, Alejandra (2013), “Marxismo y feminismo II: Alejandra Kollontai, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo”, en Redondo, Nilda *et al.* (eds.), *El Che y otras rebeldías: antología*, Santa Rosa, EdUNLPam, pp. 159-177.

Clemons, Vicente Edward (2016), *The New Woman in fiction and history: from literature to working woman* (Tesis de Maestría), Pittsburg State University, Pittsburg.

- De Martino, Giulio y Bruzese, Martina (1994), *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- De Miguel Álvarez, Ana (2001), *Alejandra Kollontai (1872-1952)*, Madrid, Ediciones del orto.
- (2014), “La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género”, en Amorós, Celia y De Miguel, Ana (eds.), *Teoría Feminista: De la ilustración a la globalización. De la ilustración al segundo sexo*, Madrid, Minerva, pp. 295-333.
- (2015), *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- (2021), *Ética para Celia. Contra la doble verdad*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial.
- Dri, Rubén (2001), “Dialéctica de la conciencia a la autoconciencia”, *Razón y Revolución*, n°8, pp. 1-13.
- Expósito García, Mercedes (2016), *De la garçonne a la pin-up Mujeres y hombres en el siglo XX*, España, Cátedra.
- Femenías, María Luisa (1999), “Igualdad y diferencia en democracia: una síntesis posible”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 33, pp. 109-132.
- (2020), *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Lea.
- (2021), *Simone de Beauvoir ¿madre del feminismo?*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Lea.
- Figueroa, Agustín (2019), “Dos concepciones sobre el origen del patriarcado”, *Revista Ideas de Izquierda*, [disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Dos-concepciones-sobre-el-origen-del-patriarcado>].
- Gilbert, Sandra y Gubar, Susan (1979), *The Madwoman in The Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary imagination*, United States of America, Yale University Press.
- Guerra, Luciana (2011), *El amor libre: Un problema político en el pensamiento de Alejandra Kollontai*, trabajo presentado en las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata, [disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1289/ev.1289.pdf].
- Gutiérrez-Álvarez, Pepe (1986), *Las subversivas. Revolucionarias en los tiempos del movimiento obrero clásico*, Barcelona, Hacer.

- Heilmann, Ann y Beetham, Margaret (2004), *New Woman Hybridities Femininity, feminism, and international consumer culture, 1880–1930*, London, Routledge.
- Hermoso Mellado, Raquel (2021), *Kollontai, la Revolución y el feminismo* (Tesis de Maestría), Universidad de Cádiz, Andalucía.
- Hobsbawn, Eric (2009a), *La era de la revolución: 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica.
- (2009b), *La era del Imperio: 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica.
- Jardim Da Silva, Daniel (2018), *Avanços e limites da contribuição soviética para a libertação das mulheres: Apontamentos a partir do pensamento de Alexandra Kollontai* (Tesis de Maestría), Universidad Federal Fluminense, Niterói.
- Jiménez-Lucena, Isabel (2011), “La inclusión excluyente y la razón que la interpela. La naturaleza de 'la mujer nueva' en la prensa liberaria española de entreguerras”, *XV Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina*, pp. 395-399.
- Julibert, Albert (2010), *Gustave Flaubert y George Sand: Correspondencia (1866-1876)*, Barcelona, Marbot.
- Lareo, Ana Laura (2017), “Alexandra Kollontai y el feminismo socialista”, *La marea. Revista de cultura, arte e ideas*, vol. 23, n°46, pp. 34-37.
- Lokaneeta, Jinee (2001), “Alexandra Kollontai and Marxist Feminism”, *Economic and Political Weekly*, vol. 36, pp. 1405-1412.
- López Pardina, Teresa (1995), “Autonomía”, en Amorós, Celia (ed.), *10 palabras clave sobre Mujer*, Navarra, Verbo Divino, pp. 151-189.
- Losiggio, Daniela (2022), “Amor, honor y reconocimiento: interpretaciones feministas de la teoría política hegeliana”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 48, n°2, pp. 229-252.
- Lozano Rubio, Sandra (2012), “Las causas de la subyugación femenina: lecciones del feminismo marxista”, *Estrat Critic*, vol. 6, pp. 213-227.
- Matthews, Jean V. (2003), *The rise of the New Woman. The Womens Movement in America, 1875-1930*, Chicago, Ivan R. Dee.
- Mažeikis, Gintautas (2015), “Approaches to romantic love in early Marxist tradition”, en Kováts Eszter (ed.), *Love and Politics*, Budapest, Friedrich-Ebert-Stiftung, pp. 22-34.
- Monge, Emiliano (2014), “Bajo el pulso de las masas: A cien años del (re)encuentro de Lenin y Hegel”, *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, n°6, pp. 27-38.
- Naiman, Eric (1996), “When a Communist Writes Gothic: Aleksandra Kollontai and the Politics of Disgust”, *Signs*, vol. 22, n° 1, pp. 1-29.

- Oppel, Frances Nesbitt (2005), *Nietzsche on gender: beyond man and woman*, United States of America, University of Virginia Press.
- Orozco Sepúlveda, Sindy (2013), “El concepto de reconocimiento en Hegel: un principio de justicia social”, *Versiones*, vol. 2, n°3, pp. 115-124.
- Ortiz, Rina (2020), “Algo hice por las mujeres”, en García, Dora (ed.), *Amor y revolución (Kollontai)*, Barcelona, ARCADIA y MACBA Museu d’art Contemporani de Barcelona, pp. 47-102.
- Oyarábal, Isabel (2015), *Alejandra Kollontai. Biografía*, Málaga, Ediciones del Genal.
- Porter, Cathy (1980), *Alexandra Kollontai. A biography*, London, Virago.
- Posada Kubissa, Luisa (2015), *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, Madrid, Editorial Fundamentos.
- Puleo, Alicia (2000), *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Ranea, Beatriz (2020), “Sororidad”, en Cobo, Rosa y Ranea, Beatriz (eds.), *Breve diccionario de feminismo*, Madrid, Los libros de la Catarata, pp. 250-252.
- Reid, Martine (2018), *George Sand*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Rose, Alison (2008), *Jewish Women in Fin de Siècle Vienna*, United States of America, University of Texas Press.
- Sharp, Ingrid (2004), “Riding the tiger: ambivalent images of the New Woman in the popular press of the Weimar Republic”, en Heilmann, Ann y Beetham, Margaret (eds.), *New Woman Hybridities Femininity, feminism, and international consumer culture, 1880–1930*, London, Routledge, pp. 118-141.
- Varela, Nuria (2008), *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B.
- Vargas Llosa, Mario (2014), “Prólogo” en Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*, Madrid, Siruela, pp. 6-7.
- Vedda, Miguel (2015), “Introducción”, en Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue, pp. 7-143.