

Lo femenino y lo masculino en el pensamiento de Søren Kierkegaard

Catalina Elena Dobre
Profesora investigadora
Universidad Anáhuac Norte, México
katalina.elena@yahoo.com.mx

Resumen

No cabe duda de que la presencia femenina en los escritos de Kierkegaard provoca, en general, dos reacciones: o muchas veces se ignora la reflexión que hace en torno a la mujer o se cae en un extremo representado por las interpretaciones feministas o de género que han dado lugar, durante el curso del tiempo, a malentendidos. Es verdad que el tema de la mujer está analizado desde perspectivas diferentes y mediante “autores diferentes”, pero a pesar de esta variedad, pensamos que hay una intención clara que puede explicar estos puntos de vistas contradictorios. Fuera de esto, Kierkegaard es un pensador dialéctico y el tema la mujer no escapa a la dialéctica misma. En este artículo me propongo demostrar que a pesar de la diferencia ontogenética entre lo masculino y lo femenino, desde un punto de vista ético-anropológico ni el hombre por sí sólo, ni la mujer por sí misma, adquieren el sentido de lo que son si no están dispuestos a realizarse en su existencia, a realizarse como seres humanos; es decir, a realizarse como espíritu.

Palabras clave: masculino, femenino, dialéctica, relación, espíritu.

Abstract

There is no doubt that the presence of the women in Kierkegaard's writings provokes two reactions: either the reflection on women is often ignored; or it is related with the gender interpretations. It is true that the concept of the women is analyzed from different perspectives and through "different authors", in Kierkegaard's writings, but despite this variety, I think that there is a clear intention that can explain these contradictory points of view. Apart from this, Kierkegaard is a dialectical thinker and the concept of the woman does not escape to the dialectics itself. In this article I try to demonstrate that, despite the ontogenetic difference between the masculine and the feminine, from an ethical-anthropological point of view neither the man by itself, nor the woman by itself, acquire the sense of what they are if they are not willing to be realized in their existence, to be realized as human beings; that is, to be realized as a spirit.

Key-Words: Masculine, Feminine, Dialectics, Relation, Spirit.

Rodeado de falsos mitos en cuanto la presencia de lo femenino en su obra, Søren Kierkegaard es uno de los más prolíficos filósofos en cuanto el tema de la mujer; aunque, con el curso del tiempo, se le ha reprochado que la mujer está relacionada en su obra con

las categorías más bajas. Es verdad que en calidad de lectores hemos encontrado puntos divergentes sobre la mujer, dejándonos influir superficialmente por la idea de que lo masculino es siempre más relevante que lo femenino.

Aunque Kierkegaard se destaca hasta la fecha por ser el creador de categorías sumamente importantes en el ámbito de la filosofía, (tales como “angustia”, “elección”, “libertad”, “repetición”, etc.), el tema de lo femenino está presente en su obra desde el inicio hasta el final. Gregor Malantschuk afirma en este sentido que “una tercera parte de la escritura de Kierkegaard tiene que ver, de una manera u otra, con la relación entre el hombre y la mujer; esto demuestra la crucial importancia que brinda a este planteamiento” (Malantschuk, 1980: 38).

Desde las figuras que analiza, como Elvira, Antígona, Cordelia, Margarita, etc., hasta la esposa, la musa, la Virgen María, la actriz, o María Magdalena, así como los apuntes existentes en sus *Diarios*, muestran que Kierkegaard fue un sutil observador de la vida femenina y de la naturaleza de la mujer. Es más, si pensáremos en los escritos de Kierkegaard, firmados por varios seudónimos, podríamos imaginarlos como un amplio teatro en el cual la mujer tiene uno de los papeles principales dentro de su obra.

Es por eso por lo que en estas páginas me propongo argumentar que, a pesar de la diferencia ontogenésica entre lo masculino y lo femenino, desde un punto de vista ético-antropológico, ni el hombre por sí solo, ni la mujer por sí misma, adquieren el sentido de lo que son si no están dispuestos a realizarse en su existencia como individuos; es decir, como espíritus ante Dios.

Cuando Kierkegaard plantea el tema del individuo, no hace ninguna diferencia de género o sexo: el individuo es el ser humano que se elige a sí mismo y que logra relacionarse con su propio yo. Para Kierkegaard, en cuanto a la constitución del yo, no existe una diferencia entre el hombre y la mujer. Desde esta perspectiva, ambos son iguales, ya que la realización de sí mismo es un acto ontológicamente válido para la persona sin importar el género. Si se habla de diferencias, están en relación con lo estético porque la vida del esteta “reside justamente en las diferencias” (Kierkegaard, 2007: 206), y sólo aquel que se eleva por encima de las diferencias logra una vida ética.

Para Kierkegaard no es suficiente que el ser humano tenga la capacidad de creación que lo hace peculiar (y aquí es donde critica a los románticos); tampoco es suficiente que tenga conciencia, sino que el ser humano deviene un yo sólo mediante un acto de libertad. Es decir, el yo se sostiene sólo mediante la libertad y no por necesidad o determinación alguna. Igual que para los griegos, en especial Platón y Aristóteles, para Kierkegaard el yo surge en la tensión entre *psique* y *physis*; es decir, surge de una tensión que existe por naturaleza, pero a diferencia de los griegos, esta relación de opuestos está sostenida por un fundamento que es Dios.

Mediante el seudónimo Anti-Climacus, Kierkegaard argumenta que cuando el hombre logra relacionarse consigo mismo, está relacionándose con otro, ya que la relación está ya puesta por este otro. Por eso, para Anti-Climacus nadie puede ser sí mismo ignorando el fundamento, aquello que ha puesto la relación, llamado el tercero positivo, que es Dios. Desde este punto de vista, y como tercero, Dios siempre está presente, sólo que el hombre, al elegirse a sí mismo, debe elegirse como una relación frente a Dios.

Para Anti-Climacus, la constitución del yo es posible cuando el ser humano se asume a sí mismo en esta relación antagónica de ser a la vez cuerpo y alma, infinito y finito, tiempo y eternidad, libertad y necesidad; y lo más importante es que para él, “una cosa nunca deja de ser su contraria” (Kierkegaard, 2008: 54). Por eso intentó argumentar que la estructura del yo es también una relación entre lo femenino y lo masculino, aunque Kierkegaard no lo deja muy claro. Sin embargo, apelando a la descripción que hace de la desesperación, entendemos que no hace una separación de género; es decir, aunque la desesperación por debilidad es específica de lo femenino, y la desesperación por obstinación de lo masculino, para Anti-Climacus, en la mujer pueden darse formas de desesperación masculina e, inversamente, que entre los varones se den formas de desesperación femeninas; aunque estas son excepciones. Aun así, el hombre posee más espíritu, más yo o más conciencia que la mujer, ya que ésta última tiene en su naturaleza el hecho de renunciar a su yo, de abandonarse al otro.

Sylvia Walsh, en su artículo *On “Feminine” and “Masculine” Forms of Despair* afirma que esta capacidad de perderse a sí mismo para encontrarse a sí mismo es más una

capacidad que pertenece a la naturaleza femenina (Walsh, 1997: 208). Walsh argumenta, y comparto su punto de vista, que “el modo femenino de ser está inextricablemente implicado en el proceso de devenir sí mismo” (Walsh, 1997: 208).

Anti-Climacus deja entender, en este sentido, que sólo la mujer es capaz de apertura, de renunciar a su yo para entregarse al otro ya que la mujer es auto-entrega, es un ser para el otro, mientras que el hombre tiene en su naturaleza más conciencia de sí, más espíritu.

Desde mi punto de vista, Kierkegaard buscó entender la relación partiendo de la específica diferencia que existe por naturaleza, y que no puede ser negada. Se trata de un yo relacional, el espíritu, quien pone la diferencia, pero entendida desde la sexualidad.

Aunque se ha afirmado que Kierkegaard niega la sexualidad, desde mi perspectiva pasa lo contrario, ya que el filósofo quiere entender en qué consiste como parte de nuestra forma de ser y su relación con el espíritu. Para Kierkegaard el cuerpo es nuestro modo de habitar en el tiempo, y es un elemento determinante de la síntesis, y por lo mismo no puede ser ignorado; el cuerpo (incluyendo nuestra sexualidad) es una parte integral en la comprensión de nosotros mismos (Bertung, 1997: 63). No es posible que el hombre sea espíritu sin su corporeidad; es decir, si no hubiera existido la relación, la síntesis entre el alma y el cuerpo, sostenida por el espíritu, no hubiera sido posible la sexualidad. Así pues, la sexualidad se hace presente cuando el ser humano se asume como espíritu.

Igualmente, la sexualidad no puede ser vista como un pecado, y mediante el seudónimo Virgilius Haufnienis trata de analizar la historia de Adán para reconstruir la idea de pecaminosidad. Adán, o cualquier hombre, cuando decide pecar, da en el fondo un salto cualitativo, rompe con el estadio de inocencia (idéntica con la ignorancia, en el sentido de no saber la diferencia entre el bien y el mal). La inocencia le pertenece a cada individuo; es una expresión de su naturaleza, de su interioridad. En el estado de inocencia, el espíritu todavía no está; es decir, está como en un sueño. Por lo mismo, en este estado el hombre todavía no es individuo, porque no es todavía espíritu, ya que éste está dormido: “Y ¿qué sueña? Se sueña a sí mismo. Lo onírico, según lo interpreto, no es aquí un mero contenido mental, sino como un estado carente de toda alteridad entre lo posible y lo real, entre el querer y el deber, entre la voluntad y el entendimiento, entre Dios y el hombre. En tal

estado de inocencia, el espíritu como tal todavía no ha aparecido” (García Martín, 2009: 55-56). ¿Por qué el hombre todavía no es hombre? Porque el espíritu está todavía como posibilidad, y necesita de la angustia para despertar. Adán despierta en el momento en que la posibilidad (la tentación) se le presenta. La elige, y al elegirla despierta, se asume como espíritu, como individuo que eligió la tentación, es decir, la libertad. En otras palabras, para Kierkegaard, el pecado es introducido en el mundo por un acto de libertad, por un salto cualitativo del individuo, determinado por la angustia y no por ser heredado; es decir, no por una necesidad.

Desde esta perspectiva, cada uno es responsable tanto de *ser el individuo* y no una mera representación de su especie, como de hacerse espíritu. Como afirma Haufniensis: “el hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu” (Kierkegaard, 2006: 90). En otras palabras, el tercero, el espíritu, es aquello que mantiene unidas dos partes contrarias, opuestas (cuerpo-alma); por eso cuando el hombre deviene espíritu, es cuando se hace temporal.

Como afirma Arne Grøn, “en la angustia el ser humano descubre su propia libertad como posibilidad; se enfrenta a la situación de tener que elegir él mismo. La angustia, pues, se refiere a este futuro que es posibilidad de la libertad” (1995: 20). Por eso mismo, la angustia no es un miedo específico, no es objetivable, es totalmente subjetiva y representa “el constitutivo inicial de la vida humana en cuanto humana. No es un principio, sino un inicio” (Alvira, 1995: 36).

Entendemos que para Kierkegaard hay una diferencia ontológica de la sexualidad; es decir, antes de la caída. Pero es una diferencia en la inocencia (ignorancia), en un estado de posibilidad, que todavía no se hace real, no es consciente. La verdadera diferencia se da en la síntesis con el salto cualitativo, cuando la sexualidad entra en el mundo y, al entrar al mundo, hace que la diferencia sea real. Sin la caída, la sexualidad no existiría como determinación histórica, ya que sexualidad está en relación con la finitud. Afirma Haufniensis: “sin el pecado ninguna sexualidad, y sin la sexualidad, ninguna historia (...) y por esa misma razón no tienen historia los ángeles. (...) Sólo con la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción” (Kierkegaard, 2006: 98).

Lo interesante de este planteamiento es que no ignora el tema del cuerpo. Al contrario, Kierkegaard respeta el hecho de que el hombre no sólo sea un ser espiritual, sino un ser biológico también, puesto que tiene un cuerpo, es un ser temporal (Nordentoft, 1972: 52).

Si Adán es el primer hombre, ¿quién es Eva? Eva es una derivación como opuesto. Ella no estaba antes, ella viene de Adán. Aún así, no es Adán quien es tentado primero; es Eva, la mujer quien vive la tentación. Es decir, en ella la angustia aparece primero. “Eva prefiguraba ya, simbólicamente, las consecuencias de la relación generacional. Ella era en algún modo la señal de lo derivado. Y lo derivado nunca es tan perfecto como lo original” (Kierkegaard, 2006: 122); sin embargo, afirma Haufniensis, “ser ahí el primero, no significa absolutamente nada” (Kierkegaard, 2006: 122)

¿Quiere decir Haufniensis que Eva, siendo el derivado es, por ende, imperfecta? Y si es así ¿qué significa esto? La “imperfeción” es dada por la sensibilidad, ya que la mujer se angustia más que el hombre, porque en ella la sensibilidad está mucho más presente. Por eso, si hablamos de una diferencia en cuanto masculino y femenino, esta diferencia ya está puesta desde la historia genética (ontogénica), como nos deja entender Vigilius Haufniensis. Sin embargo, la misma historia genésica nos enseña que la diferencia entre hombre y mujer no está ni en la inteligencia, ni en el sexo fuerte o el sexo débil, sino en la capacidad de angustiarse. Y esto sí, expresa el mismo Haufniensis, “la angustia se refleja más en Eva que en Adán” (Kierkegaard, 2006: 123).

Según Kierkegaard, en la mujer hay mucha más sensibilidad por su propia constitución física, relacionada más con la belleza y la procreación. En la procreación hay por segunda vez angustia; es decir, la mujer tiene angustia puesta por la diferencia, por la sexualidad misma encontrándose en el extremo absoluto de la síntesis, por un lado; y, por otro, “en el instante del nacimiento culmina la angustia por segunda vez en la mujer” (Kierkegaard, 2006: 136). Al dar a luz, en la mujer “el espíritu tiembla”, porque viene al mundo un nuevo individuo que refleja la posibilidad de una libertad absoluta; se trata de que la llegada de un nuevo individuo es un “más”, un *plus* en el nexo histórico, ya que tendrá la libertad de elevarse por encima de la generación. Este “plus” que engendra la mujer significa más angustia y, con ella, más sensibilidad.

La mujer, teniendo más sensibilidad, es imperfecta. Haufnienisis afirma: “la imperfección que cabría mencionar aquí radica en otra cosa distinta, a saber, en que la mujer trata de salir de la angustia buscando un apoyo más allá de sí misma, buscándolo en otro ser humano, concretamente en el hombre (varón)” (Kierkegaard, 2006: 95).

A pesar de que hay una diferencia en cuanto al origen histórico, la mujer depende, mediante la sensibilidad, del hombre. Por eso, desde un punto de vista de la síntesis, la mujer, como afirma Kierkegaard en su *Diario*, “está más dispuesta a abandonar la libertad y más dispuesta a ser para los demás, mucho más dependiente del hombre, que de sí misma” (Kierkegaard, JP 4:4989) y más apegada a lo concreto, a la finitud.

Entonces fue creada la mujer. Ella no se sintió turbada, supo en seguida cómo tratar el asunto, sin trámites ni preparativos, estaba ya lista para comenzar. Fue el primer consuelo concedido al ser humano. Se acercó al hombre, alegre como un niño, sumisa como un niño, triste como un niño (...). Ella es más perfecta que el hombre, pues hay más perfección en aquel que explica algo que en aquel que busca una explicación. La mujer explica lo finito, el hombre busca lo infinito. Así ha de ser y a cada uno su dolor; pues la mujer pare sus hijos con dolor, pero el hombre forja ideas con dolor, y la mujer no conocerá la angustia de la duda ni el tormento de la desesperación, no se encontrará ante la idea, pero la tiene de segunda mano. Pero puesto que la mujer explica de esta manera lo finito, por eso mismo ella es la vida más íntima del hombre, una vida, sin embargo, que debe estar oculta y escondida, como está siempre la vida de la raíz (Kierkegaard, 2007: 274).

La mujer, en este sentido, está más pegada a la naturaleza, a la finitud, porque por esta misma naturaleza, por el hecho de poder procrear, el dolor no se vive de manera ideal, sino en relación con la finitud de la carne; por eso, en este momento, el espíritu tiembla. Aún así, a pesar de esta imperfección de depender del otro, de sentir la finitud, la mujer es el consuelo del hombre. Por ello la relación hombre-mujer es fundamental para la realización de cada uno como individuos mediante su propia naturaleza.

Gregor Malantschuk afirma que el hecho de que “el elemento espiritual juega un papel esencial para el hombre significa que él está más expuesto a una lucha drástica entre cuerpo (*physis*) y alma (*psyche*) y a una división interna. Como consecuencia, el hombre deviene un líder de esta esfera, porque lucha contra las contradicciones y los conflictos de la existencia de un modo reflexivo y consciente. No significa que la mujer esté excluida de la reflexión; pero para ella tiene la idea, la reflexión, como segunda mano” (Malantschuk,

1980: 42). Esto quiere decir que la mujer no llega de inmediato a la reflexión: en ella la naturaleza se expresa de manera inmediata.

El hombre y la mujer son diferentes desde un punto de vista *ontogenésico*, pero desde un punto de vista antropológico y ético son idénticos. Vigilius Haufniensis subraya el hecho de que “por muchas que sean las diferencias, nunca podrá discutirse la esencial igualdad del hombre y de la mujer” (Kierkegaard, 2006: 123). Para Kierkegaard es el cristianismo quien espiritualizó las posiciones del hombre y de la mujer y llevó la relación entre ellos a un nivel más elevado. Es decir, ante Dios, no importa la sexualidad, importa la persona, importa la capacidad de asumirse como espíritu; y desde este punto de vista hay igualdad y no diferencia. Como afirma Arnold B. Come, “la igualdad consiste en el hecho de que Dios ha dado a cada ser humano el destino y la tarea de devenir espíritu. (...). Para Kierkegaard en las relaciones a nivel espiritual, donde cada ser humano está de la misma manera ante Dios, el género y la diferencia sexual no sólo es irrelevante, sino que se desvanece” (Come, 2000: 37).

No cabe duda. A Kierkegaard le interesa, más que la diferencias, la realización ética del individuo, su capacidad de asumirse como persona. En este sentido, es mucho más importante “la igualdad y la libertad de cada individuo (hombre o mujer) en la dinámica expresada en la relación con Dios y otros seres humanos” (Malantschuk, 1980: 23); por lo cual, cada uno debe comprender su relación con Dios y su tarea con la sociedad.

Kierkegaard va a insistir en que uno debe elegir su existencia en relación con aquello que ya es. Interpretándolo con relación a nuestro tema, la mujer también debe elegir y elegirse a sí misma en su peculiaridad, en su naturaleza, caracterizada por la capacidad de ser para el otro, en el sentido de revelar al otro su belleza espiritual que consiste en salirse de sí misma.

Por estas ideas, consideramos que Kierkegaard abre la puerta hacia posibilidades de realización y hacia la verdadera emancipación de la mujer: no como ideología social o política, sino como compromiso real con su existencia, por su capacidad de vivir de manera auténtica.

Kierkegaard es todavía más controvertido en cuanto a esta idea de “emancipación femenina”. Para él, el querer ser mujer y actuar como hombre eran cosas incompatibles y sin sentido, porque por naturaleza hay una diferencia específica. No extraña cuando mediante el Juez Guillermo afirma que “la emancipación femenina es una plaga” (Kierkegaard, 2007: 274), considerándola “un intento de imbéciles que no tienen idea alguna de lo que es ser un hombre ni de la grandeza ni de la modestia que ello comporta, ni sospecha de lo perfecta que es la mujer en su imperfección” (Kierkegaard, 2007: 275). Para el Juez esta idea de igualdad, no sólo social, sino inclusive desde el punto de vista de la sexualidad, hará de la mujer el ser más débil, ya que dejará de vivir conforme a su naturaleza, dejará de ser mujer y nunca llegará a ser hombre.

A pesar de esta actitud reticente ante la idea de emancipación femenina como un acontecimiento social y sexual, Kierkegaard en el fondo le ofrece a la mujer la vía, no de emanciparse, sino de elevarse, asumiéndose desde su propia naturaleza y su interioridad como individuo. El filósofo danés no niega la igualdad fundamental ante Dios del hombre y la mujer.

Bibliografía

Alvira, R. 1995, “Sobre el comienzo radical: consideraciones acerca de *El concepto de la angustia* de S. Kierkegaard”, en *El concepto de angustia, 150 años después*, María García Amilburu (coord.), Thémata. Revista de Filosofía, No. 15, Sevilla: Universidad de Sevilla.

Bertung, B. 1997, “Yes, a Woman Can Exist”, *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Come, B. A. 2000, “The Implications of Søren Kierkegaard’s View of Sexuality and Gender for an Appraisal of Homosexuality”, en *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Edited by Poul Houe, Gordon D. Marino and Sven Hakon Rossel, Amsetrdam-Atlanta: Ed. Rodopi.

García Martín, J. 2009, “Kierkegaard: la soledad y la angustia del *individuo singular*”. Revista digital *La Mirada kierkegaardiana* n° 1, noviembre; pp. 48-60. Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (S.H.A.K.). ISSN 1989-2322.

Grön A. 1995, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, en *El concepto de Angustia, 150 años después*, María García Amilburu (coord.), *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 15, Sevilla: Universidad de Sevilla.

Kierkegaard, S. 1967-1978, *Kierkegaard's Journals & Paper* (vols.1-7). Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Assisted by Gregor Malansthuck. Barlington-London: Indiana University Press.

Kierkegaard, S. 2007, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid: Ed. Trotta.

Kierkegaard, S. 2006, *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza Editorial.

Kierkegaard, S. 2008, *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta.

Malansthuck, G. 1980, *The Controversial Kierkegaard*, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Nordentoft K. 1972, *Kierkegaard's Psychology*, USA: Duquesne University Press.

Walsh S., 1997, “On Feminine and Masculine Forms of Despair”, en *Feminist Interpretation of S. Kierkegaard*, Edited by C. Léon and Sylvia Walsh, Pennsylvania University Press.