

**UNA «FORMA DE PENSAMIENTO» CENTRAL
EN LA OBRA DE HANS URS VON BALTHASAR**
La reflexión sistemática sobre la mujer y lo femenino

RESUMEN

En la teología contemporánea casi no existe ninguna elaboración sistemática sobre la mujer y lo femenino. Una excepción calificada la representa el pensador suizo Hans Urs von Balthasar. Según una opinión reciente, la noción de género constituye una "categoría analítica central en la obra de Balthasar". Este artículo analiza, precisamente, dicha perspectiva sistemática, sus conceptos principales, sus argumentos centrales, sus dependencias de las ideas tradicionales como así también los matices en sus diferenciaciones. Pone de relieve, también, sus múltiples y variadas limitaciones e insuficiencias.

Palabras clave: género, teología feminista, sexualidad.

ABSTRACT

In the contemporary theology there is hardly any systematic elaboration on women and the feminine matter. The Swiss thinker, Hans Urs von Balthasar represents a qualified exception. According to a recent opinion, the gender notion constitutes an "analytic category central/key in the work of Balthasar." This article analyzes, precisely, its systematic perspective, its main concepts and central arguments, its dependencies of the traditional ideas and their differentiations. It points out, as well, some insufficiencies.

Keys Words: gender, feminist theology, sexuality.

Por diversos motivos en la teología católica contemporánea no existe, casi, ninguna elaboración sistemática sobre la mujer y lo femenino. Una excepción calificada la representa el pensador suizo Hans Urs von Balthasar, una de las figuras más relevantes del catolicismo del siglo XX sobre el cual existe hoy un creciente interés en las más distintas áreas geográficas. Como destaca M. Lochbrunner en un interesante panorama que evalúa muy ponderadamente los numerosos trabajos recientes sobre dicho autor se está realizando un proceso mundial de recepción de Balthasar al interior de la teología y de la Iglesia.¹ Este proceso puede verificarse incluso en nuestro país, aunque no en el tema de este artículo precisamente.² En relación a éste, según una expresión reciente de una teóloga de Berkeley, California, Michelle Gonzalez, necesitada de precisión ulterior, la noción de género constituye, a diferencia de muchos teólogos occidentales modernos, una “categoría analítica central en la obra de Balthasar” que no ha recibido la atención que merece en la literatura secundaria: “quizás uno de los aspectos más creativos de la teología de Balthasar se encuentra en el hecho de que género no sea una categoría meramente antropológica... ella permea todos los aspectos de su teología”.³ Sus ideas personales, además, están en estrecha vinculación con la moderna enseñanza oficial de la Iglesia al respecto. Esta vinculación puede verificarse a partir de varias vías. Por todos estos motivos, resulta re-

1. Cf. M. LOCHBRUNNER, “Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie”, *Theologische Revue* 101 (2005) 354-370. Cf. también, M. STRIET – J. H. TÜCK (eds.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i.Br., Herder, 2005; J. H. TÜCK, “Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars”, *Herder-Korrespondenz* 59 (2005) 389-393. En la página web de la editorial fundada por Balthasar pueden encontrarse listados actualizados de la literatura sobre el autor (www.johannes-verlag.de). De los 279 títulos monográficos de la lista que considera Lochbrunner en su artículo, en lo que se refiere a los idiomas, el resultado es el siguiente: inglés 83, alemán 76, italiano 54, francés 31, español 18, polaco 10, eslovaco 3, holandés 2, portugués 1, húngaro 1. Dada la difusión mundial del inglés es comprensible que en dicha lengua se centre la mayor cantidad de trabajos. Significativa es la participación italiana debida, según Lochbrunner, a la cantidad de centros de estudios romanos y a la publicación de la obra de Elio Gerriero (*Hans Urs von Balthasar*, Milano, 1991). La mayoría de las monografías son tesis doctorales realizadas, sobre todo, por la joven generación de teólogos y teólogas (21 mujeres).

2. Cf. por ej., M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 16, 36, 154, 180, 289, etc.

3. “Hans Urs von Balthasar and Contemporary Feminist Theology”, *Theological Studies* 65 (2004) 566-595, 568. Debe advertirse, Gonzalez no lo hace y no carece de relieve, que Balthasar nunca utiliza la expresión «género». De todos modos, en relación al fondo de la cuestión, la afirmación es correcta.

levante entender su sistematización, sus conceptos principales, sus argumentos centrales, sus dependencias de las ideas tradicionales como así también los matices en sus diferenciaciones. Dejo para otra contribución la verificación enunciada acerca de dicha vinculación. Me centro aquí en el autor mismo que, por lo demás, ofrece un panorama complejo y extenso sobre el asunto.⁴ Como quedará de manifiesto, además, el tema está diseminado en la totalidad de la obra del autor, no en algún texto particular o en un momento peculiar de su biografía.

1. El topos «masculino» - «femenino»: una «forma de pensamiento» central

El teólogo suizo destaca, ante todo, la importancia del asunto: “las metafísicas de todas las culturas se han esforzado por mostrar la diferencia masculino-femenina como *el ritmo fundamental del ser en el mundo*”.⁵ A la pregunta sobre el sentido de lo masculino y lo femenino, la argumentación de Balthasar se estructura en varios niveles, intrínsecamente vinculados y con diversos grados de profundidad. Uno de los reconocimientos generales que ha recibido su reflexión sobre la sexualidad reside precisamente en este punto: el tema aparece *integrado en el conjunto* de su sistematización teológica. Escribe H. O. Meuffels:

“La inclusión del tema no sólo en la antropología, sino en todos los grandes ámbitos de la teología (eclesiología, cristología, doctrina de la Trinidad, etc.), suscita algo semejante en la teología feminista y explica por qué, no obstante su decidida posición, Balthasar puede ser un interlocutor valioso”.⁶

Por otra parte, que esta temática no representa un aspecto secundario en el autor lo expresa, por ejemplo, M. Kehl: el topos «masculino» -

4. En el texto sobre Balthasar que publiqué en 2003, mucho más extenso y detallado, me detuve particularmente en la relación entre su reflexión conceptual sobre lo femenino y aspectos importantes en la concepción de la Iglesia y algunas de sus prácticas institucionales. Esta perspectiva está sólo insinuada aquí. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “La polaridad «masculino - femenino» según Hans Urs von Balthasar. Aproximación sistemática, consecuencias eclesiológicas y límites de un pensamiento”, en ID. (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinaria*, Córdoba, EDUCC, 2003, 233-292.

5. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, 341 (cursiva mía).

6. *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg, Echter, 1991, 198.

femenino» -entendido como complementación de aspectos de una actividad configurante y una pasividad receptiva y ambos ordenados conjuntamente a una fructificación superadora- “es sin duda una «forma de pensamiento» (Denkform) central de la teología de Balthasar”.⁷ Más aún, constata Kehl, dicha forma de pensamiento deviene un *modelo* para la comprensión de casi todas las determinaciones relacionales teológicas balthasarianas: la relación entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, la encarnación del Logos en Jesucristo, el seguimiento del Señor, la complementariedad eclesial entre ministerio y comunidad, entre institución y amor, etc. Matizando la afirmación de Kehl debería decirse que el «modelo» lo constituyen las relaciones trinitarias, a la luz de las cuales es releída la sexualidad. Tal es la opinión, creo correcta, de H. O. Meuffels: “la autorrevelación de Dios afirma el «modelo real» de toda realidad creada. Recién sobre la base de esa prioridad puede llevarse a cabo la analogía de la sexualidad”.⁸ Con palabras de R. Pesarchik al describir el estilo teológico de Balthasar: “la verdadera estructura de toda la realidad creada está destinada a ser el alfabeto o el lenguaje de la definitiva automanifestación de Dios en el evento Cristo”.⁹ En cualquier caso, no puede ignorarse que hay en nuestro tema un «círculo hermenéutico» (antropológico-trinitario-cristológico-mariológico) que reclama una precisión ulterior.

2. «Interpretación de la esfera creada»

El primer nivel del análisis corresponde a la mirada realizada desde el hecho de la creación, desde los relatos del Génesis. En ellos “se encuentra toda una tradición oral de la humanidad, purificada de una mitología unilateral”, aunque, subraya nítida y repetidamente Balthasar, “queda to-

7. *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a.M. 1976, 247.

8. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 196.

9. R. PESARCHIK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as Revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar. The Revelatory Significance of the Male Christ and the Male Ministerial Priesthood*, Roma, Editrice Università Gregoriana, 2000, 19. Cf. también, S. GREINER, “La dignità della donna. La sua importanza nella teologia di Hans Urs von Balthasar”, en K. LEHMANN - W. KASPER (eds.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, 367-382, 367.

avía lejos el paso hacia una interpretación cristiana”.¹⁰ Es una aproximación “a partir de la interpretación de la esfera creada”.¹¹

Tras el «muy bueno» del primer relato de la creación resuena el «no es bueno» del segundo: «No es bueno que el hombre esté solo», por lo cual Dios le ha dado la «varona» («Männin», así Balthasar en el original) como «ayuda», como «contraparte». Se trata de una reciprocidad complementaria cuyo carácter singular aclara el contexto. El varón sólo encuentra en ella un «partenaire» adecuado para él. “Este «partenaire», por tanto, tendría que ser a la vez cósmico (sexuado) y, para adecuarse a Adán, metacósmico, lindando con el *theion*”,¹² un cuerpo espiritualizado y un espíritu corporal. Es claro, entonces, que la diferencia de sexos no puede reducirse a la dimensión cósmica del hombre.¹³

“Lo que el Adán del Génesis echa de menos entre los animales es una compañera, no por el intercambio de espíritu a espíritu, sino como el «partenaire» que le salga al encuentro, en lo carnal, de un modo espiritual y, en lo espiritual, de un modo carnal. Y esto resulta todavía más claro, si se tiene en cuenta el mito de la formación de la mujer de una costilla del hombre”.¹⁴

La diferencia, base de la complementariedad, afecta a ambos *integralmente*. Balthasar afirma que el cuerpo del hombre es masculino hasta en cada una de sus células, igualmente el de la mujer está completamente determinado por su feminidad, y, correspondientemente, lo mismo vale para todas sus vivencias empíricas y sus autoconciencias.¹⁵ Y esto en el

10. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 343. Las páginas dedicadas aquí al tema «hombre y mujer» (339-356) se encuentran en un contexto determinado. El objetivo de la antropología dentro de la «Teodramática» es comprender concretamente la finitud de la libertad humana, en tanto ella está comprometida en el teodrama como “Partnerin” (compañera, socia) de la libertad absoluta de Dios. Balthasar encuentra expresada esa finitud en una serie de relaciones que pertenecen constitutivamente al hombre: espíritu-cuerpo (330-339), hombre-mujer (339-356), individuo-comunidad (356-367). La tensión hombre-mujer *profundiza* la de espíritu-cuerpo y es el *caso paradigmático* del carácter comunitario del hombre.

11. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, 263.

12. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 340. Cf. *ibid.*, 324: “...un elemento intracósmico (biológico) y de otro supracósmico (espiritual)”.

13. La fórmula «theion» la utiliza Balthasar cuando describe sobre todo aquello a lo cual el espíritu está dirigido al trascender el ámbito de lo cósmico. Designa “lo indeterminado «llamado Dios»”, Cf. “Bewegung zu Gott”, en *id.*, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967, 13-50, 47.

14. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 341.

15. R. ZWANK, *Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive - Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars «Theodramatik»*, Frankfurt a.M., Peter

marco de una naturaleza humana idéntica en ambos, pero que en ningún modo sobresa de modo neutral como lugar de un posible entendimiento más allá de la diferencia sexual. No se da aquí, razona el autor, ningún *universale ante rem*; el hombre es una unidad dual, dos realidades distintas pero inseparables, una realidad única con dos polos, dos actualizaciones de un único ser, una existencia en dos vidas, de la que una es la plenitud de la otra, y las dos están ordenadas hacia una unidad definitiva que no tiene límites.¹⁶

Una consecuencia inmediata se formula de la siguiente manera:

“Nunca es el hombre más consciente de su contingencia que cuando cada uno de los sexos tiene que convencerse de que tiene necesidad del otro: nadie puede ser para sí el hombre total, se da siempre «frente» a él otra manera de ser hombre que le resulta inaccesible.” [...] “El varón como hombre está siempre vuelto a su contraparte, la mujer, y, sin embargo, jamás llega a alcanzarla, y, a la inversa, tampoco la mujer al varón; que –si se toma esta relación como paradigma– el yo humano está siempre a la búsqueda de un tú y que de hecho lo encuentra («ésta sí que es hueso de mis huesos...»), pero sin poder apropiarse jamás de esta alteridad”.¹⁷

Este desarrollo es ya suficiente para situar lo que parece constituye un *razonamiento clave* sobre la condición creatural femenina según Balthasar y que, en un lugar, titula: “la mujer como respuesta”. Dicho razonamiento esclarece, a su juicio, la “esencia y la tarea de la mujer”. El texto base es Gn 2,23: “¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Será llamada *Ischa* (varona, ser humano), porque del *Isch* (varón) ha sido tomada.” En este sentido y aludiendo a la etimología alemana de la palabra, afirma que “la mujer es esencialmente respuesta (Ant-Wort).” La expresión «Ant», previa a «Wort» (palabra), indica dirección hacia al-

Lang, 1996, 160ss., realiza severas críticas a esta afirmación –que se comprenden a la luz de las reflexiones ulteriores de nuestro trabajo–. Unida a la descripción de lo masculino como actividad, iniciativa, y a lo femenino como recepción estas dos afirmaciones citadas en el texto revelan un «biologismo patriarcal». No es sencillo definir lo que biológicamente es femenino o masculino; cuál sería el elemento natural determinante para uno u otro. Además no presta atención a los condicionamientos sociológicos en la formación de la identidad sexual que son, a no dudarlo, tanto o más decisivos que lo biológico.

16. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 340. Es importante la siguiente observación, *ibid.*, 354: “Karl Barth ha llamado la atención expresamente sobre el hecho de que «en Gn 2 se habla del hombre y de la mujer en su relación *como tal*, y, por tanto, no de la paternidad o maternidad humana, ni de la fundación de la institución familiar”. Sobre la determinación integral de la sexualidad, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, Encuentro, 1994, 167. Cf. también, “Summa sumarum”, en *id.*, *Spiritus Creator*, 322-344, 336.

17. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 343, 340 respectivamente.

go y contraposición a algo. Si el varón es la palabra que llama, la mujer es la respuesta que le contesta en su mismo tono. “Y el segundo relato de la creación muestra que la palabra que llama sólo adquiere su plenitud cuando es comprendida, aceptada y devuelta como palabra” Desde esta perspectiva, argumenta Balthasar, “se ve claramente que el varón puede ser lo primario y la mujer lo secundario, si bien lo primario permanece incompleto sin lo secundario, al necesitar de algo del mismo rango y valor para encontrar su plenitud”.¹⁸ Se subraya nítidamente que el varón “es incapaz de procurarse por sí mismo el ser que le responda” y, esto no obstante a que “éste permanece oculto en él... pero se le debe dar como gracia”; “potencial e inconscientemente porta en sí a la mujer, que él mismo no puede darse”; la respuesta es libre y “ésta radicalmente sólo la otorga Dios”. Se afirma una primacía del varón, pero se la atenúa en razón de su «falta de plenitud», sin lo «secundario» queda «incompleto». Si bajo un punto de vista acústico Balthasar califica a la mujer como «respuesta», bajo el prisma visual utiliza la expresión «rostro». En su opinión, ésta subraya más que aquella la “igualdad de rango”: “El hombre y la mujer se encuentran cara a cara. Aquí la igualdad de rango aparece acentuada todavía con más fuerza: el que mira a su alrededor se topa con una mirada de frente en la que él, el vidente, se convierte en el que es visto”.¹⁹

En este contexto es también clave la afirmación: “la mujer proviene del varón”. El hecho de que la mujer no sea formada de la tierra sino a partir de Adán posibilita una unidad intrínseca y, porque es obra de Dios, dicha unidad de libertades no es un caso más de adecuación natural-sexual. Debido a la referencia recíproca y al haber sido creados cada uno por Dios y estar necesitado del otro, su conclusión reza:

“supremacía [el original alemán dice «primado»] permanente del varón en el marco de una plenitud producida por Dios en la propia kénosis del varón, en la que éste vuelve a reconocerse en la presencia del otro que se le da como regalo. [...] A pesar de que uno haya sido «sacado» del otro, la prioridad (permanente) se convierte en igualdad”.²⁰

18. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 263 y 265 respectivamente.

19. *Ibid.*, 264, 265, 265, 265 respectivamente. Cf. *ibid.*, 323.

20. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 347 (cursiva mía). Cf. *id.*, *Teodramática*. 3, 313. Juega un rol importante el texto de 1 Co que muestra una “reciprocidad dialéctica”: “mujer que procede del hombre” (1 Co 11,8), “mujer creada para el hombre (11,9), y, sin embargo, “hombre que nace por la mujer” (11,12). El hombre es «cabeza» de la mujer que es su cuerpo, la mujer, en cuanto cuerpo del varón, es su «plenitud» y su «gloria» (1 Co 11,7; Ef 1,23). Coincido plenamente con R. Zwank cuando critica la afirmación de MEUFFELS: El lugar de primado permanente del varón, to-

Precisamente, para afirmar la unidad sustancial y la igualdad de palabra y respuesta, la leyenda del paraíso no tiene otro medio que la extracción de Eva del costado de Adán. Y en un pasaje que encuentro muy importante, Balthasar afirma: “Se puede en este sentido designar la *misión* de la mujer frente a Adán como la prolongación y consecuencia de su *processio* a partir de Adán”.²¹ De allí el «primado» masculino y el carácter «secundario», «derivado» de la mujer. La «igualdad» afirmada no suprime la primacía.

En tanto «ayuda», la mujer no es sólo «recipiente» de la fecundidad del varón, sino un ser dotado de una fecundidad propia, “no una fecundidad primaria, sino con una fecundidad que responde, conformada expresamente para recibir la fecundidad del varón, incapaz en sí misma, y llevarla a su «plenitud, y así ser la «gloria» del varón (1 Co 11,7).” Adviértase, entonces que la fecundidad del varón es descripta como “primaria” pero “incapaz en sí misma”. Más aún, “desde el momento en que el cometido esencial de la mujer es recibir la fecundidad del varón en su propia fecundidad y así unir en ella la fecundidad de los dos, ella es en la esfera creatural *el verdadero principio de la fecundidad*.” En otras palabras: “la mujer no sólo devuelve al varón lo que ha recibido de él, sino *algo nuevo* en lo que su don queda integrado y que le sale al encuentro en una figura inesperadamente nueva”.²² Es una doble respuesta que Balthasar califica como «personal», y otra que supera la relación yo-tú, «genérica». De este modo, “la mujer frente al varón, que es un principio simple (palabra-semilla), representa *un doble principio*: respuesta y fruto (co-

mado a partir de los textos bíblicos, “no es de ninguna manera claro y por eso sólo con reserva puede ser expuesto como un componente de la teología de Balthasar”, *Einbergung des Menschen*, 191. Por el contrario, si se elimina ese «primado» se destruye toda la fuerza simbólica del ser varón y mujer en Balthasar. Cf. ZWANK, *Geschlechteranthropologie*, 234 nota 169. También parece claro que la calificación de «permanente» («bleibend») al «primado» pretende caracterizar al hombre-varón como tal, independientemente del contexto histórico, cultural.

21. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 266. Cf. la crítica de W. Pannenberg, *Teología sistemática. Vol II*, Madrid, Univ. de Comillas, 1996, 232, a 1 Co 11,7 (“El hombre...es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre”): “Es insostenible como exégesis de Gn 1,26s... pudo surgir de una combinación de Gn 1,26s con el relato de la creación de la mujer de la costilla de Adán (cf. 1 Co 11,8)”. Me pregunto si también aquí, en el pensamiento de Balthasar, no hay una sobrevaloración de la escena bíblica de la costilla.

22. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 266 (cursivas mías). En, “Ein Wort zu «Humanae vitae»”, en ID., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1995, 119-128, 123, Balthasar subraya más la iniciativa del varón en el acto sexual; una iniciativa que de algún modo “despierta a su plenitud la autoconciencia femenina” de la mujer. La iniciativa del varón es “algo primario, que desencadena el completo proceso de la fecundidad femenina”.

mún)”; a un tiempo “persona dialógica y principio de generación”; es la “oscilación de lo femenino en cuanto tal”, una “duplicidad (Doppelung) irreductible” que el varón “no conoce en la misma manera”.²³ En otras palabras, y con unas expresiones muy significativas: “Según la Biblia y en conformidad con la antropología general, el ser femenino es disposición a concebir por acción del varón y a actuar eficazmente sobre la persona concebida”.²⁴

El autor se preocupa en subrayar que este orden en la fecundación recíproca no debe identificar al varón con el principio «espíritu» o «cielo», y a la mujer con el principio «naturaleza» o «tierra». Esta posición incorrecta, que asume diversas formas desde Platón y Aristóteles, ha alimentado “las conocidas expresiones misóginas de la patrística y la escolástica”.²⁵

De la argumentación referida, Balthasar extrae una consecuencia importante para su comprensión de la relación Dios-creatura que califica como “«femineidad» de la creatura”.²⁶ “Desde el momento en que toda creatura –sea de naturaleza masculina o femenina– es originariamente el resultado de una fecundación por el amor divino primario, absoluto, que se regala, desde ese momento tiene *una clara analogía con la feminidad intramundana*”. Como la mujer frente al varón, la creatura está “dotada de un principio de fecundidad propia”, de allí que pueda hablarse de “una cierta «misión» natural de cualquier espíritu creado: estar dispuesto para la recepción de la semilla de la Palabra divina, a fin de portar en sí esta semilla y darle su forma plena”.²⁷ Se expresa aquí un núcleo temático balthasariano: a partir del fundamento trinitario (cf. más abajo), la persona es concebida como relación.²⁸ “En el movimiento hacia el tú, el yo se

23. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 267, 272 y 276 respectivamente (cursivas mías). Cf. también, *ibid.*, 287, 312, 314, 325.

24. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo antirromano*, Madrid, Bac, 1981, 187. Es de notar la «conformidad» que Balthasar destaca entre la «Biblia» y la «antropología general». Uno puede preguntarse qué incluye este último concepto. Un texto que condensa varios de estos aspectos se encuentra en una obra secundaria de Balthasar, *A los creyentes desconcertados*, Madrid, Narcea, 1983, 62.

25. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 341. Cf. ID., *Teodramática*. 3, 266.

26. *Teodramática*. 3, 275.

27. *Ibid.*, 267 (cursiva mía).

28. Un punto importante en la reflexión balthasariana lo constituye su *noción de persona*, la cual, a partir de su raíz trinitaria (y de su arquetipo histórico: Cristo) y más allá de la concepción sustancialista clásica y subjetiva moderna, destaca la categoría de «relación», por una parte, y la de «misión», por otra. En Cristo, misión y persona coinciden; en el hombre, el momento personalizador por antonomasia está dado por el llamado y el envío por parte de Dios a través de la inclu-

descubre a sí mismo [...] No por la gracia del yo aparecen espacio y mundo, sino por la gracia del tú”.²⁹ El hombre comparte el ser con otros, experimenta una gratuidad que remite a Alguien que lo dona. De este modo, “la recepción se constituye en modo originario del existir del ser humano”.³⁰ Desde esta perspectiva, se comprende la observación de Meuffels –que no carece de problemas–: si Balthasar califica a toda creatura como femenina y sólo posteriormente y al interior de esa afirmación fundamental describe las características masculinas ya aludidas, “entonces la feminidad de la mujer experimenta una significativa dignificación, correspondiente a la tesis fundamental que los varones deben integrar su feminidad y las mujeres su masculinidad”.³¹ En este sentido, debe decirse que lo femenino no se identifica sin más con la mujer –ni lo masculino con el varón–, sino que como polaridades (Polarität), “cuyos polos sólo se hacen inteligibles unos por otros”,³² o tensión fundamental (Grundspannung) atraviesan la humanidad del varón y de la mujer. Esta perspectiva aparece claramente expresada en el análisis sobre la persona en un texto de 1974 en donde Balthasar habla de una “reciprocidad de actitudes, femenina y masculina, en el encuentro de dos personas en su reciprocidad corpórea, en los cuales ambos roles aparecen ahora repartidos en ambos partner.” De allí que afirme una clara distinción de roles “en la esfera corpórea, que ciertamente repercute en la totalidad personal de ambos, sin suprimir la disposición activo-pasiva recíproca descrita en ambos partner.” La primera experiencia de la libertad humana es «femenina», el ser determinado por otro, que posibilita el poder expresarse, determinando a otro, «varonilmente». Son aspectos que se reclaman recíprocamente. “La persona lleva en sí ambas actitudes”.³³

sión en Cristo. Aunque el teólogo suizo nunca sistematiza su comprensión de «persona», ella constituye uno de los pilares de su pensamiento. La publicación más completa al respecto, aunque breve, es “Zum Begriff der Person”, en ID., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, 93-102.

29. H. U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en *Mysterium salutis II*, Madrid, Cristiandad, 21977, 29-54, 30.

30. A. MEIS, “La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar”, *Teología y Vida* 42 (2001) 440-467, 448.

31. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 199. Cf. dos citas de Balthasar al respecto, “Die Würde der Frau”, en ID., *Homo creatus est*, 134-141, 140. Cf. también, ID., “Frauenpriestertum?”, en ID., *Neue Klarstellungen*, 109-115, 110.

32. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 54.

33. “Pneuma und Institution”, en ID., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, 201-235, 206-209. En el marco de estas consideraciones me parece importante una cierta relativización que expresa Balthasar en un texto formulado en ámbito mariológico. Cf. *Teodramática. 3*, 271-272.

Entre otros aspectos, observo una dificultad importante en los análisis de Balthasar hasta aquí desarrollados. ¿No se extralimita el autor al deducir del texto del Gn 2,22 una «definición metafísica» de la mujer? Es verdad que “en la perspectiva bíblica, el origen de una realidad, a menudo define la realidad”,³⁴ pero el texto aludido, en su contexto inmediato, no parece decir más que la procedencia exclusiva de Dios –lo cual fundamenta la igual dignidad de la mujer–, la homogeneidad en la condición humana –«hueso de mis huesos y carne de mi carne»– junto a la idea relacional de la persona, ya que la creación de dos aparece como una respuesta a la constatación de la soledad (Gn, 2,18.20). El «salto» ulterior de Balthasar pareciera excesivo: la mujer como «respuesta», con igual rango, pero frente a una «supremacía permanente del varón», descubriendo en su «procedencia» a partir de Adán la «esencia y la misión» de la mujer. En este sentido, creo correcta –y necesaria– la advertencia de H. Schüngel-Straumann en el sentido que Gn 2 tiene un planteo propio, limitado y no está cargado con todos los problemas entre varón y mujer, como lo observa la tradición. Se trata, para el autor, de la relación recíproca fundamental entre mujer y varón, sobre todo la cuestión etiológica, cómo es que, varón y mujer, no obstante las múltiples perturbaciones, continuamente ansían el uno al otro y viven juntos. De este modo es vista la relación entre ambos como algo *personal* entre dos personas de igual valor, a pesar que la equiparación no ha sido concretada.³⁵

R. Zwank ha puesto de relieve, con ayuda de múltiples estudios exegéticos, varias imprecisiones o matices interpretativos de Balthasar en su lectura del Génesis que fundamentan el «orden jerárquico», “un orden sexual histórico permanente”³⁶ –que a su juicio no implica desigualdad– entre el varón y la mujer. Ante todo, la identificación entre el concepto colectivo «adam» con el de varón, previo a la creación de la mujer. Por el contrario, el texto de Gn 2,18 no está referido al varón sino al hombre creado. Naturalmente que no es indiferente si la historia original, protológica habla del hombre o del varón.³⁷ De allí que, por ejemplo, Baltha-

34. R. CLIFFORD – R. MURPHY, “Genesis”, en R. BROWN - J. FITZMYER - R. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, 1990, 8-43, 12.

35. Cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, “Eva. 1. In Bibel und Wirkungsgeschichte”, en E. GÖSSMANN Y OTRAS (eds.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1991, 90-95, 92.

36. H. U. VON BALTHASAR, “Das marianische Prinzip”, en ID., *Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 41978, 65-72, 68.70.

37. En la traducción española de la *Teodramática. 2*, 339 no se advierte el problema: porque el traductor eliminó la palabra que incluyo aquí en letra cursiva: “«No es bueno que el hombre (o

sar afirme que el varón “potencial e inconscientemente porta en sí a la mujer”,³⁸ que no preste atención al versículo 21b del capítulo segundo que describe una «operación quirúrgica» por parte de Dios y que testimonia una modificación en «Adán» en el proceso de creación de la mujer. Recién con dicha operación esa creatura se identifica por primera vez como varón. E. Zenger, por ejemplo, se ha expresado así recientemente: antes de la creación de la mujer,

“en la línea conductora del relato no existe todavía en absoluto el varón. [...] Recién cuando es creada la mujer el varón se reconoce a sí mismo como varón. Mientras que en el relato sólo se hablaba con el concepto genérico de «hombre», ahora se introduce el concepto «varón»”.³⁹

Se expresa aquí un problema más amplio de la obra de Balthasar: su modo de afrontar la exégesis bíblica. Por eso, en este contexto parece muy importante la constatación de Zwank: para entender a Balthasar no alcanza con comprender las indicaciones bíblicas, sino que debe advertirse lo que en su lectura él extrae del texto o lo que introduce.⁴⁰ Más aún cuando en el contexto de la afirmación sobre el «primado» del varón y el carácter «receptivo» de la mujer el teólogo suizo añade una expresión discutible: “La enseñanza vetero y neotestamentaria de la diferencia de los sexos *no está condicionada por el tiempo* y no es superable, más bien es el presupuesto para el desarrollo pleno de la automanifestación de Dios en su encarnación”.⁴¹

Parece evidente también que Balthasar comprende y describe lo masculino y lo femenino a partir de una explicación –discutible– del acto de generación. Desde allí se comprenden sus calificaciones sobre el varón como «activo» y su «primado» frente a la «receptividad» de la mujer –no

varón... [...] esté solo”. Cf. *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, 334.

38. *Teodramática. 2*, 347. Cf. *Teodramática. 3*, 264. Balthasar afirma en un texto de 1961, publicado nuevamente en 1990 con modificaciones pero no en este punto: “La mujer está tomada del varón, *la sustancia a partir de la cual está formada es masculina*”, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 21990, 333 (cursiva mía).

39. E. ZENGER, “Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau”, *Bibel und Kirche* 58 (2003) 12-15, 13-14. Cf. también, al respecto, mi artículo, C. SCHICKENDANTZ, “Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis”, en ID., *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, Córdoba, EDUCC, 2004, 129-152, 136.

40. Cf. *Geschlechteranthropologie*, 102. Cf. también, por ej., C. KAPPES, *Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann*, Bielefeld 1987, 118-128.

41. H. U. VON BALTHASAR, “Summa summarum”, 336 (cursiva mía).

obstante toda la «actividad» que luego quiera adjudicarse a esta receptividad inicial–. La funcionalización de la mujer para la realización del varón es más que un riesgo en esta explicación. En esta construcción el varón es el centro normativo; su actividad es caracterizada como respuesta al varón. Además, ella aparece «definida», en buena medida, por la orientación a la descendencia, por su estructura biológica, en términos de reproducción. Es difícil escapar a la suposición que, como sucedió en gran parte de la tradición cristiana, en esta postura continúa ejerciendo algún influjo, matizada, la doctrina aristotélica sobre la generación humana.⁴² Incluso Pesarchick advierte esto: “Él [Balthasar] sigue en parte la comprensión tradicional que identifica pasividad o receptividad primaria con lo femenino”,⁴³ aunque en un razonamiento que recibirá claridad al momento de abordar el fundamento trinitario, hay una receptividad en el varón –primariamente activo– y una actividad en la mujer –primariamente receptiva–. En cualquier caso, tiene razón Zwank cuando advierte que el binomio masculino-femenino no es equivalente a actividad-pasividad, sino más frecuentemente a actividad-receptividad.⁴⁴ Más aún, aduciendo varios ejemplos, Zwank piensa que el término «vaso», «recipiente» (Gefäß) es el que caracteriza a lo femenino, aunque no falten textos donde se lo aplica al varón o a Cristo. Esta «definición» de lo femenino por la receptividad encontrará una confirmación, según Balthasar, en la imagen nupcial Cristo-Iglesia y una última iluminación y precisión en la doctrina trinitaria, como veremos. Es necesario advertir, no obstante, como lo detallo brevemente más abajo, el esfuerzo del teólogo suizo por mostrar los aspectos positivos en la recepción, la entrega, el dejar hacer, el espíritu contemplativo, etc., en buena medida opacados en la sociedad actual, marcada por la eficiencia, la producción, la competencia. Problemática es la caracterización femenina o masculina de estos aspectos.⁴⁵

42. Doctrina que, obviamente, Balthasar conoce y critica. Cf. por ej., *Teodramática. 3*, 295 nota 2, 300 nota 20.

43. R. PESARCHIK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality*, 176 nota 6. Cf. también, H. O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 200 nota 287.

44. Cf. R. ZWANK, *Geschlechteranthropologie*, 153ss.

45. Cf. otros textos que confirman la argumentación ya observada y que encontrará en seguida nuevas perspectivas teológicas (cristológicas y trinitarias): BALTHASAR, “¿Quién es la Iglesia?”, 195; *Teodramática. 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 462. Un aspecto sobre el cual no me he detenido aquí está representado por el análisis que Balthasar hace de la sexualidad en el «estado original»; allí las insuficiencias son variadas. En mi impresión, más que los detalles concretos sobre esa descripción, es importante la perspectiva y el acento que refleja. Cf. al respecto, C. SCHICKENDANTZ, “La polaridad «masculino - femenina» según Hans Urs von Balthasar”, 256-259.

3. “La posición cristológica de la mujer”⁴⁶

Esta perspectiva, basada en el acontecimiento de Cristo, otorga un “sentido definitivo”⁴⁷ a lo enseñado en el Génesis. Asume y perfecciona también la reflexión veterotestamentaria sobre el símbolo nupcial referido a la relación entre Yahveh y su pueblo e incluye además las perspectivas mariano-eclesiológicas.

El *Antiguo Testamento* describe la relación entre Dios y su pueblo bajo la imagen de una relación matrimonial. La asunción de lo erótico para la descripción de la relación entre Yahveh y su pueblo –piénsese por ejemplo en el Cantar de los Cantares– representa algo extraordinario en el contexto cultural de entonces, en el sentido de una positiva elevación del eros en el ámbito religioso. Desgraciadamente esta perspectiva tuvo consecuencias muy insuficientes para la relación entre los hombres y las mujeres; tal simbolismo religioso, argumenta Balthasar, fue asumido como una mera expresión poética, por lo que sus efectos en orden a una promoción de la dignidad de la mujer fueron neutralizados. En este contexto temático, escribe un texto muy elocuente sobre nuestro tema:

“Que Dios aparezca en el rol del varón no muestra primariamente una superioridad del varón... sino simplemente la *superioridad de Dios* frente a su pueblo elegido y, en general, frente a su creatura. Esto se refleja al interior de los sexos en la función fructificante del varón como *precondición* para el despertar de la fecundidad de la mujer”.⁴⁸

“Únicamente desde la imagen originaria y preeminente *Cristo-Iglesia* adquiere su *plena perspectiva* la pareja humana; desde el punto de vista teológico, está claro que el primer Adán ha sido creado a causa y en vista del segundo, aunque cronológicamente aquél haya aparecido primero (1 Co 15,45)”.⁴⁹

46. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 268.

47. *Ibid.*, 263. Cf. también, H. U. VON BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, en G. MÜLLER (ed.), *Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*, Madrid, Encuentro, 2000, 286-294, 291.

48. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 134 (cursiva mía). Cf. “Summa summarum”, 336: “Esto es posible (la imagen nupcial aplicada a Dios y su pueblo) porque el hombre en tanto generador, dador de forma (gestaltend) y de primer orden (führend), no obstante la igual dignidad personal, *tiene un primado* y es símil (Gleichnis) de Dios, la mujer como receptora y dadora de vida es esencialmente respuesta al hombre, «ayudante», pero también «plenitud» y «gloria» y con ello símil del mundo creatural” (cursiva mía). Y al comienzo del párrafo siguiente afirma: “El hombre engendra *en* la mujer”. (cursiva mía).

49. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 347 (cursiva mía). Cf. BALTHASAR, “¿Qué peso tiene la ininterumpida tradición?”, 281.

Jesucristo, persona divina y al mismo tiempo un varón individual, guarda una cierta analogía con el Adán primero. Lo que se cuenta de éste en una profunda leyenda, se realiza en Jesucristo de una manera sobrea-bundante: del costado –herido– del que duerme ya –en la cruz– es sacado y «modelado» (Ef 5,27) el «rostro» respondiente de la mujer, del que el varón no puede prescindir –tampoco Jesucristo–. El misterio del hombre y de la mujer de la primera creación lo muestra, pero tal realidad *sólo recibe su plenitud de misterio* en el *mysterium* de Cristo y la Iglesia (Ef 5,27.33).

“Esto ahora sólo cabe decirlo en virtud de su referencia a Gn 2,24: el «ser-una-sola-carne» del hombre y de la mujer se basa en el origen de la mujer sacada del hombre (que tiene realmente necesidad de ella)”.⁵⁰

La Palabra de Dios que se encarna, y que “aparece en el mundo como varón, como el «último Adán»”,⁵¹ tiene *necesidad de un partner personal, femenino*, que esté de frente a él, que reciba su fecundidad divina corporal y espiritualmente y que corresponda en un perfecto acto de fe; un partner individual (María) y comunitario (Iglesia), inseparablemente.⁵² La Iglesia es la «respuesta» que corresponde a Cristo; respuesta dada anticipada y personalmente en María. La fecundidad de María, que se concreta en un acto perfecto de fe y disponibilidad, es respuesta a la fecundidad de Dios.

“De la misma manera que, a tenor del segundo relato de la creación, Eva fue tomada de Adán (que por tanto la lleva potencialmente en él), asimismo lo femenino conformado al varón Cristo tiene que salir de él como su «plenitud» (Ef 1,23)”.⁵³

Así como la fecundidad corpórea de la Madre del Mesías depende completamente de la fecundidad de su fe, espiritual y sobrenatural, así la fecundidad corpóreo-espiritual del Hijo está en el origen de la comunidad de fe, femenina, eclesial, representada simbólicamente en María. Ella es, potencialmente, como receptora-corpórea, el prototipo de la Iglesia, que deviene actual en la cruz, donde el Hijo le entrega el nuevo hijo, Juan, y donde, al mismo tiempo, entrega la totalidad de su corporeidad como eucaristía al cuerpo de la Iglesia formada por él.⁵⁴

50. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 268.

51. *Ibid.*, 268. “Este no puede ser indiferente”, añade Balthasar allí.

52. Cf. por ej., *ibid.*, 314, 323ss.

53. *Ibid.*, 264 (cursiva mía).

54. BALTHASAR, “¿Quién es la Iglesia?”, 198: “María es aquella subjetividad capaz de corresponder plenamente, en su manera femenina y receptiva, a la subjetividad masculina de Cristo... La

Desde esta perspectiva, y a la luz de Efesios 5, el varón –a partir de Adán y de Cristo– posee una primacía sobre la mujer que sólo se comprende a la luz del seguimiento de Cristo y su entrega martirial a la Iglesia. Este razonamiento se fundamenta en lo expresado en el Génesis: *varón-mujer como imagen mundana de la relación creador-creatura, de donde se colige que la femineidad de toda creatura –sea masculina o femenina– pertenece a su esencia. Pero, esta relación descubre su verdadero rostro en el orden de la redención, en el cual no existe un Dios que domina desde arriba frente a una creatura situada abajo, sino que el lugar propio de la creatura se deduce a partir del movimiento descendente del creador. “La dignidad de la creatura se funda en la autoentrega kenótica de Cristo”*.⁵⁵

“Hay que discutir, reconoce Balthasar en este contexto, *la única objeción importante* contra la doctrina neotestamentaria de los sexos.” Si el cristianismo eleva la relación entre Cristo y la Iglesia a la categoría de prototipo de todas las relaciones matrimoniales entre hombre y mujer, ¿no se rubrica para siempre la subordinación de la mujer al varón? Balthasar afirma:

“en la relación original entre el Dios creador del mundo y el mundo creado la creatura se comporta respecto de Dios adoptando una postura femenino-receptora, pero *no hay que valorar esa recepción como pura pasividad, sino como la colación de una fertilidad muy activa...*”

La mujer constituye, entonces, “una potencia que *necesita ser des-pertada desde fuera, pero que se supera sin ayuda externa y se consume en el acto; y ese acto puede significar la procreación de otro yo que ha llegado a ser desde ella*”.⁵⁶

4. “El último fundamento”: la doctrina de la Trinidad

El “último fundamento”⁵⁷ que refuerza el paralelo paulino Cristo-Iglesia está constituido, afirma Balthasar, por la doctrina de la Trinidad.

Iglesia que nace de Cristo encuentra en María su centro personal y la realización plena de su idea eclesial.”

55. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 138.

56. *Ibid.*, 290s. (cursiva mía).

57. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 138.

Se expresa aquí un punto peculiar en el modo de pensar balthasariano: “se orienta por la comprensión de la realidad «desde Dios»”.⁵⁸

4.1. Relaciones trinitarias y bisexualidad

Bajo el título “positividad del otro” Balthasar afirma que “es absolutamente bueno que exista el otro”, el Totalmente-Otro («der Ganz-Andere»).

“El ideal de una pura unidad sin alteridad [...] no hace justicia a la afirmación cristiana de que Dios es amor. [...] donde Dios es definido como amor, él tiene que ser en sí entrega perfecta de sí mismo, a lo que el amado sólo podrá contestar con un agradecimiento, disponibilidad y entrega igual de perfectas”.⁵⁹

Ahora bien, la autoentrega total del Padre, que el Hijo y el Espíritu co-realizarán respondiendo, significa algo así como una «muerte», una primera «kénosis» radical, una «súper-muerte» («Über-Tod»), que como momento está en todo amor y que entre las creaturas se experimenta como un olvidarse de sí por el amado hasta aquel amor supremo que «da la vida por los amigos». ⁶⁰ “El Padre se despropia por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo; no la «parte» con el Hijo, sino que «comparte» con el Hijo todo lo suyo. [...] En el amor del Padre hay una renuncia absoluta a ser Dios para sí solo, un abandono del ser de Dios...”. En ese proceso se manifiesta la infinita potencia y a la vez la impotencia del Padre que “no sabría ser Dios de otra manera que en esa kénosis intradivina”. ⁶¹ Este gesto del Padre, que él no sólo hace sino que es, engendra al Hijo como el infinitamente Otro. “Y sólo en esta donación de lo propio, que toma en serio la *separación* (el otro tiene que ser él, no yo!), en este sumergirse para que el otro emerja en sí mismo acontece el amor absoluto en el que es garantizada la unidad esencial”. ⁶² En este contexto se sitúan peculiares reflexiones balthasarianas, «el drama originario de Dios»; la más importante: esta «separación» es beatificante y, al mismo tiempo, el eterno presupuesto y superación de todo lo que en el mundo

58. A. MEIS, “El método teológico de Hans Urs von Balthasar. Un estudio aproximativo desde su obra principal”, *Teología y Vida* 30 (1989) 185-206, 205.

59. *Teodramática*. 5, 80, 81 respectivamente.

60. Cf. *Teodramática*. 5, 83.

61. BALTHASAR, *Teodramática*. 4. *La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 300 y 302 respectivamente.

62. *Teodramática*. 5, 83 (cursiva mía).

es división, dolor, etc.⁶³ Si tiene relevancia aquí esta afirmación: “Las personas divinas son unas para otras (en la identidad de su esencia) lo *Totalmente-Otro* en cuanto que en Dios no puede haber ningún concepto abstracto de persona que valga para todas”.⁶⁴

Esta reflexión permite un paso ulterior.

“Donde se describe la divinidad como *actus purus*, lo distintivo de la criatura es su potencialidad. En cambio, donde se pregunta por la *imago trinitatis* en la criatura debe llamar la atención que dentro del suceso trinitario se contraponga una forma de pasividad de una persona a la actividad de otra persona”.⁶⁵

En la vida trinitaria hay una *doble forma de entrega amorosa*: una donante pura-activa y otra recepcionante pasiva-activa y responsiva; ambas formas del mismo valor y recíprocamente supuestas. El Padre como origen sin principio genera desde sí al Hijo en una completa autodonación. El Hijo, que es eterna recepción, al mismo tiempo responde agradecido, activamente, a su Origen. La felicidad del Padre reside en su eterna donación y también en la recepción agradecida, eucarística del Hijo. De ambos, Padre e Hijo, en la teología occidental, en una actividad común, surge el Espíritu Santo, quien tampoco es pura pasividad –aunque no genera otra persona–, sino una forma de autoagradecimiento en la cual la totalidad del amor activo-pasivo adquiere su forma-nosotros («Wirgestalt») y su intercambio esencial representa su forma como puro Don.⁶⁶

Puede decirse, entonces, que hay en el Hijo una potencia pasiva de generación como aptitud para ser generado, un dejar hacer que es tan eterno como el acto generativo, el estar siempre de acuerdo el Hijo con su ser engendrado y del Espíritu con su proceder del Padre y del Hijo, un eterno sí a su propia condición de ser don, “un sí a la kénosis originaria del Padre”.⁶⁷ “Esta «*actio pasiva*» es *condición concomitante* («Mitbedin-

63. Cf. *Teodramática*. 4, 303: “Si se hace esta pregunta ¿existe el dolor en Dios?, la respuesta es la siguiente: en Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor”, como condición de posibilidad.

64. *Teodramática*. 5, 83 nota 14 (cursiva mía). Cf. esta idea y la acotación referida a la sexualidad en, ID., “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 287: en la Trinidad “las «personas» son tan distintas que no pueden ser clasificadas bajo el nombre genérico de persona, y constituyen precisamente así la una y única naturaleza de Dios. Por eso, se puede decir de lo antropológico: *cuanto más diferentes* son las acuñaciones de varón y mujer en la idéntica naturaleza humana, tanto más perfecta y fértil puede ser la unión en el amor.” (cursiva mía).

65. *Teodramática*. 5, 84.

66. Cf. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 138.

67. *Teodramática*. 4, 302.

gung») de la «*actio activa*» y comunica a esta última, por su parte, un cierto dejar hacer”.⁶⁸ Es clave aquí, creo, la idea de la *implicación de la actio pasiva en la activa*.⁶⁹ En este sentido, hay que establecerlo claramente, la receptividad en Dios no tiene nada que ver con una deficiencia en el ser, sino más bien como *un aspecto de su perfección*; reside en el corazón mismo del evento trinitario revelado en la encarnación y misión del Hijo.

Desde esta perspectiva, anota Balthasar, es comprensible la posibilidad de diversos dualismos dentro de la creación: acto y potencia, acción y contemplación, las diferencias de sexos. La conclusión provisional es importante para nuestro tema:

“Desde esta vitalidad del amor eterno se ve cómo la potencialidad en la creación puede ser *algo sumamente positivo*. [...] La capacidad de recepción *presupone* una potencia activa para padecer, mientras que la capacidad de acción *presupone* un «espacio» en el que la acción pueda efectuarse”.⁷⁰

La receptividad o potencialidad de la criatura tiene un valor positivo; no es sólo signo de carencia sino reflejo de la realidad de Dios.

La unidad divina de hacer y dejar hacer, aquí analizada, “*se traduce en el plano del mundo en la bisexualidad*”.⁷¹ Balthasar mira la diferenciación y relación entre el varón y la mujer análogamente a las procesiones y relaciones de amor dentro de la Trinidad, sin proyectar en las relaciones trinitarias unívocamente aquella diferenciación; de allí el «súper» masculino y «súper» femenino.⁷²

68. *Teodramática*. 5, 85 (cursiva mía).

69. Cf. *ibid.*, 86: “El recibir y dejar hacer es para el concepto del amor absoluto *tan esencial como* el dar, que *sin el dejar hacer* propio de la recepción –y todo cuanto en el amor forma parte de ello: el deberse y el volver al donante– *no sería en absoluto capaz de dar*. El Hijo coopera en la generación en cuanto se deja engendrar, en cuanto que se muestra dispuesto a ser engendrado. Con ello también en la «*actio activa*» del Padre *hay una pasividad* que es condicionada por la «*actio pasiva*» del Hijo y del Espíritu. Por consiguiente, no hay menor amor en el recibir que en el dar. Tal vez incluso más, porque lo recibido es divino.” (cursiva mía).

70. *Ibid.*, 88 (cursiva mía). Cf. en otro contexto, *Estados de vida*, 251: “...*el puramente pasivo no recibe de verdad*: para poseer, hay que recibir; y cuanto más espiritual es el regalo, tanto más agradecido y gozoso. Con ello, *la recepción de la gracia se transforma de por sí en una acción*, en la acción de aceptar, de recoger, de entender, de llevar a cabo, de transmitir. ¿Quién podría dejar que la gracia actúe en él, admitirla, sin convertirse él mismo en amante– La recepción misma incluye esto en sí”. (cursiva mía).

71. *Teodramática*. 5, 89 (cursiva mía). Cf. BALTHASAR, *Estados de vida*, 169: “La toma de la costilla es para Adán una gracia infinitamente elevada: la gracia de tener derecho a participar en el misterio de la autoentrega del Padre al Hijo, que se despoja de su divinidad para regalarla a su Hijo eternamente consustancial con él. Es la herida del amor que Dios le hace para introducirlo en el misterio del amor divino, que consta de total autoderroche.”

72. *Teodramática*. 5, 89: “En la Trinidad, el Padre, en cuanto generante no originado, aparece principalmente como (súper-)masculino («über-männlich»); el Hijo como el que deja hacer,

Si se presta especial atención al Hijo, el generado y así prototipo de la creatura creada en el tiempo, en él aparece, inseparablemente, tanto la autorrecepción pasiva como el autoagradecimiento consentido-activo, de modo que es

“el arquetipo tanto de lo «femenino» (primariamente) cuanto (inseparable de ello, pero ontológicamente subsiguiente) de lo «masculino». Y ambos en una vinculación que en él imposibilita todo predominio de un sexo sobre el otro. Aquí, en la divinidad arquetípica del Hijo puede, incluso, la mujer tener una cierta primacía”.⁷³

Por tanto, *el arquetipo de ambos sexos reside en el Hijo con igual valor y dignidad, supuesto siempre que el Hijo deja el primer lugar, en el orden de la generación, al Padre, el principio sin principio. Las personas trinitarias tienen la misma dignidad sin que esto signifique poner en cuestión el orden de las procesiones intradivinas, absolutamente no intercambiables, ya que dicho orden o jerarquía constituye lo específico de cada hipóstasis.*⁷⁴ Pero, en tanto el Padre es el origen de la vida trinitaria, lo masculino y lo femenino creados en el Hijo tienen *en el Padre su “posibilidad original”*. “Y si ambos sexos con igual dignidad provienen de él (el Padre) como de su última fuente, sin embargo el Hijo permanece como el prototipo para ambos”.⁷⁵ Es éste un punto clave en la perspectiva balthasariana: no se proyecta la diferenciación sexual creatural en la vida intratrinitaria, sino que, a la inversa, en la revelación del misterio trinitario en el Hijo encarnado –que incluye su relación esponsalicia con la Iglesia– se comprende la naturaleza del varón y de la mujer como imágenes de Dios.

Me permito observar brevemente aquí que esta «traducción» de las relaciones intradivinas, de la alteridad trinitaria, «en el plano del mundo

aparece primero como (súper-) femenino («über-weiblich»), pero luego, como espirante activo junto con el Padre, aparece como (súper-) masculino; el Espíritu aparece como (súper-)femenino. Y en cuanto que el Padre, como se vio, *en su generar y espirar se deja co-determinar siempre a sí mismo por los que proceden de él*, tiene incluso un (súper-)femenino, sin que su primacía de orden se vea afectada por ello. Precisamente lo trinitario en Dios prohíbe proyectar lo mundano-sexual a la divinidad –como sucede en muchas religiones y en las syzygias gnósticas–. Habrá que contentarse con ver la siempre nueva *reciprocidad de hacer y dejar hacer*, que es a su vez una forma de actividad y fertilidad, como *el origen incommensurable* de lo que en el mundo de la vida creada se traduce como forma y posibilitación del amor y de su fertilidad en la sexualidad.” (cursiva mía).

73. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 139.

74. Cf. *ibid.*, 140; *Teodramática*. 5, 86; “Das marianische Prinzip”, 68.70. Cf. también, *Teológica* 2. *Verdad de Dios*, Madrid, Encuentro 1997, 146.

75. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 140.

en la bisexualidad» es un «salto» importante. Por una parte, no puede negarse que una forma fundamental de alteridad humana está representada por lo femenino y lo masculino. En este sentido parece inobjetable el intento de aproximar las realidades interpersonales, divinas y humanas. Lo ha hecho Balthasar al momento de «definir» el concepto de persona como relación. Lo reclama la misma idea de «imagen de Dios». Problemática parece la «definición» que se formula de ambos sexos. En cualquier caso, en este contexto aparece claro que lo masculino y lo femenino, básicamente, ya está decidido «antes»; ahora se lo aplica a las personas trinitarias y, a su vez, dicha bisexualidad es iluminada desde lo trinitario, a partir de lo cual “la contraposición del hombre y de la mujer adquiere una nueva dimensión de sentido.” No debe olvidarse que el orden de la creación es el “fundamento para el cumplimiento del orden de la encarnación y de la gracia”.⁷⁶ Desde esta perspectiva parecen determinantes, entonces, para la definición de lo femenino –y lo masculino–, las reflexiones sobre la «naturaleza creada de la mujer»; lo que el autor dice en ese ámbito, «confirmado» luego por la imagen nupcial Cristo-Iglesia –que a su vez encuentra su “prototipo” en la procedencia supralapsaria de Eva a partir de Adán y en la relación infralapsaria de los sexos–.⁷⁷ En este sentido, y en base también a la constatación hecha en el punto primero, puede decirse que Balthasar constituye un paso adelante sobre algunos aspectos de las reflexiones «patriarcales» de la tradición cristiana, pero, no obstante, parece quedar prisionero todavía de un esquema inadecuado.

4.2. Masculinidad del Hijo

A la pregunta *por qué el Hijo encarnado nace como varón*, siendo que por naturaleza él es el generado en la Trinidad, Balthasar responde en este contexto: “claramente porque él representa como enviado del Padre, al interior de la creación, su autoridad original. De cara a la creación y a la Iglesia él no es de ninguna manera primeramente el receptor, sino el generador”,⁷⁸ incluso cuando, para llevar a plenitud su misión, debe «conquistar» la respuesta de la creación y de la Iglesia, así como el Padre en la vida intratrinitaria alcanza la plenitud de su paternidad en el agradeci-

76. *Teodramática*. 3, 313 y 314 respectivamente.

77. Cf. *ibid.*, 326.

78. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 140. Cf. también, *id.*, “Frauenpriestertum?”, 113.

miento activo-responsorial del Hijo. En otro contexto y con palabras semejantes, Balthasar afirma el carácter intrínseco de la masculinidad de Jesús para la realización de su misión –que es la prolongación y transposición temporal de la procesión eterna y que constituye una unidad con su persona– caracterizada como «representación» (Repräsentation) reveladora, salvífica, simbólica de la «*actio* activa» paterna: “cualquiera que sea el modo como pueda designarse al que procede del Padre, ya en cuanto hombre *tiene a la fuerza que ser varón*, si es que su misión consiste en representar al origen, al Padre, en el mundo”,⁷⁹ a aquel que “como el origen fértil absoluto, no depende de fecundación alguna”.⁸⁰

Pero, como ha sido dicho y se deduce también del análisis de la creación del varón y la mujer, como hombre-Dios, Jesucristo “*es plenamente hombre sólo cuando su condición de varón es complementada mediante una feminidad para su plena fertilidad*”;⁸¹ una feminidad personal (María) y comunitaria (Iglesia). En este contexto temático se insertan también las reflexiones anteriores sobre “la posición cristológica de la mujer”.

5. Iglesia, María y Pedro

La reflexión sobre la condición femenina posee otro ámbito importante en Balthasar. Puede decirse que la Iglesia se inicia con el sí de María, “una misión femenina”,⁸² que resume y plenifica la historia de Israel. Tal aceptación se constituye a partir de una disponibilidad sin reservas a la recepción, en completa libertad, que pone a disposición la fecundidad corpóreo-espiritual de su ser femenino. Su activa fecundidad, que de suyo supera la del varón, es enriquecida e increíblemente sobrelevada de modo que de ella surge no sólo un niño, sino el mismo Hijo de Dios. Esta fecundidad incluye, esencialmente, la alimentación, la educación, la

79. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 264 (cursiva mía).

80. BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 289. Esto no significa que Dios Padre sea el arquetipo del varón creado, puesto que éste proviene de la mujer (1 Co 11,12) y, sin ella, de ningún modo puede ser fértil. Por tanto el tratamiento de Dios como Padre no tiene nada que ver con un «patriarcado». Cf. la afirmación de MEUFFELS que explicita el círculo hermenéutico citado al comienzo, *Einbergung des Menschen*, 195: Balthasar asume la concepción trinitaria oriental “que caracteriza al Padre como origen y fuente (...) La decisión de Balthasar sobre el primado de la paternidad en el ámbito de la sexualidad se fundamenta en la previa decisión de una doctrina trinitaria impregnada por la influencia griega.”

81. BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 289 (cursiva mía). Cf. *Teodramática*. 3, 311.

82. *Teodramática*. 3, 282.

compañía hasta la cruz («ayuda» con la expresión del Génesis),⁸³ en donde dicha fecundidad se abre a una nueva perspectiva, la “segunda concepción”.⁸⁴ en el discípulo amado, la Iglesia toda.⁸⁵ Desde esta perspectiva y en conexión con las reflexiones anteriores, la fecundidad de la mujer, incluida la de María, que en la concepción es biológicamente “tan activa como la masculina”, por el largo tiempo del embarazo, el nacimiento y todo el proceso de cuidado del niño es, frente a la del varón, “significativamente más activa”.⁸⁶ Más aún: “si hay que hablar de «potencialidad» en María, no se trata de una potencialidad pasiva o material, sino que *su disponibilidad representa el acto supremo de la criatura frente a Dios*”.⁸⁷

Los Doce, por su parte, son elegidos décadas después del sí mariano inicial. Reciben una tarea masculina de conducción y representación al interior de la Iglesia complejivamente femenino-mariana. Una preocupación continua en la reflexión balthasariana es la acentuación de la *distinción* y la *primacía* de la dimensión mariana sobre la dimensión petrino-ministerial. “Pedro es un miembro de la Iglesia mariana” y, en razón de la naturaleza misma de su ministerio, cumple su deber cuando da la vida por otros, lo cual significa que “Pedro debe emprender la vía mariana de “dejar hacer”, activa, atenta y responsable para, como María, averiguar cómo responder a las nuevas demandas (Lc 1,29.34; 2,19.51)”.⁸⁸ En este entrelazamiento, entre las polaridades «mariano-joánica» y «petrina», “radica la dramática interna constitutiva de la Iglesia”.⁸⁹

En este contexto teológico –el misterio trinitario, el paralelo Cristo-Iglesia y la reflexión sobre lo mariano y lo petrino– se inserta la pretenciosa afirmación de Balthasar: “Quizás la Iglesia Católica, *a causa de su propia estructura*, es el último baluarte en la humanidad de una auténtica dignificación de la diferencia de los sexos”.⁹⁰ A juicio del autor, la ofen-

83. Cf. *ibid.*, 287, 299, 311, 314, 315, 318, etc.

84. *Teodramática*. 4, 334.

85. Cf. BALTHASAR, “Frauenpriestertum?”, 112. Cf. *Teodramática*. 3, 323s. Ulterior reflexión sobre este punto en, cf. H. STEINHAUER, *María als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 2001.

86. BALTHASAR, “Ein Wort zu «Humanae vitae»”, 121. En este texto Balthasar cita un estudio genético que afirma que la estructura fundamental del capital embrional del ser vivo, también el del hombre, sería primeramente femenino, de modo que podría invertirse el axioma escolástico (la mujer como «mas occasionatum») caracterizando al varón como «*femina occasionata*».

87. *Teodramática*. 4, 330 (cursiva mía).

88. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 210.

89. *Teodramática*. 3, 329.

90. BALTHASAR, “Frauenpriestertum?”, 114 (cursiva mía).

siva del feminismo se “encuentra en una situación fatal”, porque contra una civilización impregnada de una técnica «masculina», en la cual no se valora suficientemente la dimensión contemplativo-receptiva sino sólo lo que cuenta y que, por tanto, desconoce el momento femenino esencial de la condición humana, el feminismo representa el esfuerzo contra natura de masculinización de la mujer o de una nivelación de la diferencia de los sexos.⁹¹ Su crítica, incluso, no va dirigida sólo contra la «civilización» actual, sino contra la misma “Iglesia posconciliar”, «ocupada», en permanentes reuniones y discusiones, por cambios de estructura y reformas institucionales; ella “ha perdido en gran medida sus rasgos místicos”; es “más que nunca una Iglesia de varones («Männer-Kirche»)”.⁹²

6. Una evaluación final

Identidad y diferencia constituyen tópicos claves en nuestro tema. “La cuestión de la imagen de la mujer es tan difícil, afirma Lehmann, porque en ella está puesto el problema de la identidad y de la diferencia”.⁹³ En tiempo reciente se debieron reunir ambas dimensiones, las cuales habían sido consideradas antes como casi excluyentes. A. Scola piensa que es más difícil pensar la diferencia. En este sentido y en la perspectiva balthasariana se advierte una *búsqueda inocultable*: por una parte, subrayar la distinción sexual ya que “cuanto más diferentes son las acuñaciones de varón y mujer en la idéntica naturaleza humana, tanto más perfecta y fértil puede ser la unión en el amor”,⁹⁴ por otra, destacar que “la cuestión de la diferencia no es reconducible a un simple problema de roles, sino que exige ser pensada ontológicamente”.⁹⁵

En el marco de las ciencias sociales existen hoy dos maneras, con fronteras fluidas, de entender la identidad: los «esencialistas», que consi-

91. Cf. con más detalle, “¿Qué peso tiene la ininterrumpida tradición?”, 284. En este contexto se explica la tesis balthasariana: los varones deben integrar en su personalidad el elemento femenino y las mujeres el masculino. Cf. “Die Würde der Frau”, 137; “Frauenpriestertum”, 110.

92. “Das marianische Prinzip”, 70.

93. K. LEHMANN, “Das Bild der Frau. Versuch einer anthropologisch-theologischen Standortbestimmung”, *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 479-487, 480.

94. BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 287 (cursiva mía).

95. A. SCOLA, “La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell’«unità dei due»”, en G. BLAQUIÈRE Y OTROS, *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della «Mulieris dignitatem»*, Città del Vaticano, Liberia Editrice Vaticana, 1989, 91-103, 96 (cursiva mía).

deran que la identidad deriva de una naturaleza idéntica compartida, y los «construccionistas», que consideran que la identidad es construida artificialmente en la interacción social.⁹⁶ La reflexión balthasariana, por su parte, se situaría nítidamente en el primer campo. Parece cierto que el teólogo suizo no advierte y destaca suficientemente los *límites* y peligros de este acento –que ponen especialmente de relieve los «construccionistas»–; las sospechas que despierta están, a no dudarlo, históricamente justificadas. Una polaridad metafísica de los sexos puede quedar plasmada como una ley fija que deje poco espacio al nivel personal y a la dimensión ética de la relaciones;⁹⁷ la afirmación sobre la diversidad de la mujer fácilmente puede ser comprendida, ahora en formas más sutiles, de modo que implique sujeción o minoridad; tal acento deriva casi insensiblemente en una falta de atención a las relaciones histórico-concretas, incluso conflictivas, entre hombres y mujeres, etc.⁹⁸ La «naturaleza» es, más bien, mucho más plástica y capaz de ser modelada de lo que a menudo se había afirmado. El espacio de posibilidades de construcción de figuras y modelos es mucho más amplio de lo que pudo advertirse tradicionalmente. De allí que la división social de los sexos tenga para muchos una gran dosis de arbitrariedad. No existe una «naturaleza» sin crecimiento histórico en una cultura particular, tampoco vida orgánica sin organización social, ni ser o esencia sino en una situación determinada. Cuando se atiende a esta afirmación antropológica fundamental se advierte que no puede existir una antítesis abstracta entre una consideración científico-social y otra biológica. Como afirma Lehmann, la fórmula de H. Meyer, «estilización social de disposiciones genéticas» parece una expresión adecuada al estado de la investigación actual. Dicha fórmula deja abierta, conscientemente, la determinación más precisa de las relaciones entre los influjos de los factores hormonal-genéticos y aquellos provenientes de ambientes condicionados cultural y socialmente.⁹⁹ “Sin estos dos elementos no es posi-

96. Cf. C. LOMNITZ, “Identidad”, en C. ALTAMIRANO (ed.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002, 129-134.

97. Me parece significativa la crítica del teólogo balthasariano, P. HENRICI, tanto al concepto de «complementariedad» como al de «polaridad»; ambos comprometen la autonomía del sujeto y, en este último caso además, conduce a distinguir entre un polo primario y otro secundario. Cf. “Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen”, *Communio* 35 (2006) 319-327, 323.

98. Cf. K. LEHMANN, “Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen”, en TH. SCHNEIDER (ed.), *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg i.Br., Herder, 1989, 53-72, 67.

99. Cf. LEHMANN, “Das Bild der Frau”, 483.

ble la comprensión del hombre.” Y en una expresión que considero muy significativa si se tienen presentes las profundas limitaciones de la tradición cristiana sobre este punto, añade Lehmann: “En cualquier caso se obra bien si se extiende el radio de transformabilidad de lo «natural» tan lejos cuanto sea posible”.¹⁰⁰

En este marco quisiera ahora poner de relieve otras limitaciones que advierto en la reflexión balthasariana. Ante todo, es de lamentar que, en el contexto temático del punto anterior, Balthasar, a diferencia de otros autores,¹⁰¹ no introduzca distinciones a la hora de juzgar el *complejo y variado movimiento feminista* y que, por el contrario, concentre una serie de consideraciones negativas sin matices.¹⁰² Constituye, quizás, una constante en Balthasar: más que tender puentes y subrayar puntos en común, el autor destaca la «originalidad» y la diferencia esencial del cristianismo frente al Antiguo Testamento, a otras religiones o cosmovisiones seculares. Su acento no recae, precisamente, en la integración.¹⁰³ Esto puede verificarse también, nítidamente, en esta temática. Por otra parte, no debería dejar de advertirse que este complejo y variado movimiento está motivado, a menudo, por una legítima búsqueda de justicia y liberación. Tampoco advierto que el autor preste atención a las *reflexiones teológicas* hechas desde la perspectiva del feminismo que, como M. Eckholt recuerda, “no puede considerarse simplemente como la emergencia de una nueva disciplina teológica sino como el resultado de una transformación que se está produciendo tanto en la teología como en las demás ciencias”.¹⁰⁴

No se encuentra en el teólogo suizo, en sus largas páginas dedicadas a la mujer, una explícita conciencia de uno de los «hallazgos» claves en la reflexión del feminismo contemporáneo: la conceptualización de la *noción de «género»*. Es sabido que, mediante dicha conceptualización teórica y política, el concepto de género llegó a ser “el operador estratégico” para un doble propósito: mostrar que las identificaciones sexuales no se

100. LEHMANN, “Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie”, 65 y 63 respectivamente.

101. Cf. por ej., B. FORTE, *María, la mujer ícono del misterio*, Salamanca, Sígueme, 1993, 25ss.

102. Cf. “Frauenpriestertum?”, 109-111; “¿Qué peso tiene la ininterrumpida tradición?”, 281, 284.

103. Cf. por ej., BALTHASAR, *Epílogo*, 15ss.

104. “La perspectiva de género en la teología”, *Erasmus*, 3,1 (2001) 3-18, 4.

reducen a las propiedades anatómicas o biológicas –con sus consiguientes roles socialmente programados–, sino que deben entenderse como un producto socio-cultural, aprendido, reproducido, institucionalizado y transmitido de generación en generación y, segundo, cuestionar la naturalización de lo femenino en una esencia sexual o en la representación universal de la Mujer que lo sujeta a un contenido de identidad homogéneo e invariable, para insistir, en cambio, en los múltiples procesos sociales y en las mediaciones culturales que se entrecruzan en la relación entre categoría sexual e identidad de género. En este sentido, la eficacia de este concepto, «género», radica en que visibiliza teóricamente y problematiza el corte entre naturaleza –cuerpo sexuado– y cultura –construcción social de la diferencia sexual– convirtiendo esta separación en un área de discusión conceptual y de transformación política.¹⁰⁵ Desde esta perspectiva, la identidad deja de ser un conjunto cerrado y fijo de atributos predeterminados “para volverse una práctica articuladora: un proceso de subjetividad que se deshace y rehace mediante identificaciones tácticas con diferentes «posiciones de sujeto» móviles y cambiantes”.¹⁰⁶ En este punto advierto que, a diferencia de Balthasar, las expresiones de K. Lehmann citadas más arriba reflejan, desde la teología sistemática, *una mayor apertura a estas perspectivas y una mayor conciencia del problema*.¹⁰⁷ Tengo la impresión que el teólogo suizo no escapa a la advertencia de Lehmann: existe siempre el peligro que, en estas construcciones de modelos fundamentales, se consolide una polaridad a base de principios abstractos que opaquen la complejidad de la vida. La falta de atención a los aportes de las ciencias humanas, la ausencia de consideración de la clase social, del lugar geográfico, de la condición étnica y racial, de las situaciones y experiencias vitales singulares, es sintomática en este tipo de pensamiento.

CARLOS SCHICKENDANTZ

21.05.07 / 30.07.07

105. Cf. N. RICHARD, “Género”, en C. ALTAMIRANO, *Términos críticos de sociología de la cultura*, 95-101. Cf. también, V. R. AZCUY, “Teología ante el reto del género. La cuestión y el debate antropológico”, *Proyecto* 45 (2004) 9-37.

106. N. RICHARD, “Género”, 100. Es verdad que el mismo concepto de género está sufriendo transformaciones y críticas profundas y que en torno a él se desarrolla una pluralidad de posiciones teóricas.

107. Cf. también, K. LEHMANN, “Teología y cuestiones de género”, en C. SCHICKENDANTZ, *Mujeres, identidad y ciudadanía*, 211-236.