

RECENSIONES

Rafael Rodríguez Díaz. *Amor medioeval*. San Salvador: UCA Editores, 1987, 162 páginas.

Acercarse al amor, a la auténtica y total experiencia del amor es difícil. Confundirlo con el instinto, con la costumbre, con la conveniencia o con el cumplimiento de mandatos tradicionales es un hecho fácil y cotidiano. Pero entender el amor como un vasto proceso de descubrimiento y construcción, entender el amor más como una meta de llegada que como un punto de partida, es un hecho de real altura humana que demanda claridad intelectual y afectiva, honestidad con los demás y voluntad para adentrarse, con intensidad y valentía, por un camino donde hay mucho dolor y mucha muerte. Dolor y muerte de uno mismo. Dolor y muerte de los demás.

Amar es, ante todo, un hecho de valor, por cuanto significa discernir y optar por un estilo de experiencia cuyos frutos auténticos sólo están al final y en lo alto de la dura pendiente.

Amar es también un hecho de dolor, por cuanto significa sufrirse uno mismo y sufrir a los otros, y en los otros, el vasto horizonte de soledad impuesto por las urgencias del instinto, los apegos a las contingencias o a las conveniencias, casi siempre, y con error, identificados con la experiencia amorosa.

Amar es un hecho de renuncia, por cuanto significa dejar atrás los pre-conceptos impuestos por el mundo, para internarse con inocencia nuda en una empresa de descubrimiento y encuentro.

Amar es, finalmente, un hecho cristiano —en el más profundo y universal sentido del término cristiano— por cuanto es un hecho de fe, de caridad y de esperanza. De fe, para confiar en uno y en los otros como potencialidad, para darse y dar los espacios espirituales que el amor necesita; de esperanza, porque se trata de

aguardar al amor —como experiencia radical y verdadera— aun en contra de las desesperanzas más arteras.

Amor medioeval es un libro de poesía sobre el amor. Es la concreción formal de una experiencia de tránsito hacia el amor. Porque tal es la identidad y la circunstancia actual de Rafael: transitante hacia el amor.

Rafael, en este momento de su historia personal, es un hombre fundamentalmente carnal y fundamentalmente visceral. Sus primeras estaciones en el tránsito amoroso han sido, por tanto, urgidos instintos o intensos apegos. La carnalidad y la visceralidad actuales y actuantes, sostienen una estructura de sentimiento que a ratos bordea la plenitud y la verdad amorosas y a ratos experimenta el tirón de una animalidad —en el exacto sentido— con intensas e inmediatas exigencias.

Un matrimonio culminado en crisis de soledad y de separación, conquistas furtivas vividas en la semipenumbra de la clandestinidad erótica, son hechos hablantes sobre un Rafael que no arribó aún —y no arribará muy luego, como otros tantos y tantas otras— a la región definitiva, a la zona espiritualmente liberada por la real experiencia del verdadero amor. Y esto es doloroso y hermoso a la vez. Doloroso por la soledad llevada y dejada. Hermoso por la esperanza vivida en su búsqueda y repartida en la esperanzada búsqueda de otros.

Amor medioeval es el testimonio de una estación de tránsito. Un tránsito difícil y prolongado. Difícil porque el amante ha debido reprimir a fondo las posibilidades del goce carnal inmediato. Prolongado, a causa de la estructura de sentimientos desatada y urdida por una singular experiencia.

La represión carnal, estragadamente vivida tal vez en la vigilia solitaria, y en el entramado

emocional frente al objeto "amorizado," se han transmutado en poesía como desfoque verbal de una fuerza alejada de su objeto en la vida cotidiana.

Si el objeto hubiera sido poseído por el poeta, y si la plenitud del amor hubiera venido total a su experiencia, los sintagmas poéticos de enconado erotismo serían acompañamiento verbal a los halones de pasión en un nocturno amoroso. Pero exiliado de los concretos desfuegos, Rafael —hombre y poeta— se esconde en la metáfora y desde allí solloza, grita, aúlla y da vagidos gestados en lo que aún no fue.

Amor medioeval. El caballero —andante en otras aventuras de la vida— permanece cercano y lejano a la vez de la amada, acuciado y rechazado a la vez por una castidad más férrea que la poseída por las vigiladas damas del medioevo: la impuesta por los compromisos de la vida, en un ámbito donde la corrección estraga la plenitud.

Probablemente, en otras circunstancias, el poeta y su amada serían amantes; habrían descubierto ya sus almas y sus cuerpos, y habrían ponderado la medida en que el uno para el otro se constituyen en posibilidades, para el amor verdadero.

En otras circunstancias, quizás, la estación habría sido definitiva, o, por lo menos, habría dado todo de sí para empujar a otros encuentros.

Estragado por la reunión incompleta, el amante se ha fijado allí, atado por su carnalidad urgente y por su sentimentalidad emergente, sin poder conocer la real y total dimensión de esta experiencia. Salta entonces hacia la poesía —compensación y refugio de los infortunados— y en ella, además de la pasión largamente contenida, vuelca el título de una interrogación: ¿será, esta estación, buena verdadera y necesaria? ¿Podría ser este encuentro un verdadero encuentro de amor, y del amor, y no un interludio de urgencias afectivas y carnales?

Transitante hacia el amor. Detenido largamente en una estación inconclusa, el hombre-poeta tiene el valor de traer a la conciencia de todos un tema que, para muchos en esta época aciaga, bordea casi los límites de lo degradado: la voluntad de algunos para ir hacia el amor, a pesar de los linderos ciegos impuestos a veces por la persona o la historia. Y viene a las conciencias con una poesía donde el valor, el dolor, la renuncia y toda la dimensión cristiana conatural de la experiencia amorosa, hacen presencia fulgente y dolida a la vez.

Cuando para algunos el amor es una pasión individual de sospechoso origen de clase y para

otros un puente hacia fructuosas alianzas materiales, Rafael aparece con su experiencia y con la poesía sobre su experiencia de una estación en el tránsito hacia el amor.

Por eso, para unos el poeta aparecerá como decadente; para otros como iluso. Lo importante es que para otros, pocos tal vez, y para él mismo, Rafael aparece como la negación a la decadencia de las ilusiones. Y esto es lo fundamental.

Después de haber leído la poesía de Rodríguez Díaz, una dolorosa pregunta se insinúa en la conciencia: ¿tendrá el poeta, en el mundo de la amada, una hornacina tan cálida como la hecha por él, independientemente de los materiales.

Tal vez eso no importa. Tal vez... Al fin, quien acoge en sus manos la llama del amor y crepita con ella, ha conocido ya la salvación en los paraísos de la tierra.

F. A. E.

Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant.* Barcelona: Editorial Herder, 1986, 328 páginas.

Esta obra en tres tomos pretende seguir un camino a grandes zancadas, desde Kant hasta Heidegger. El criterio usado para seleccionar los autores ha sido su importancia en la historia del pensamiento alemán.

El método seguido es el de la presentación general, pero tratando de ser exacta y completa, de la génesis y maduración del pensamiento de cada filósofo. La exposición es cronológica y sistemática de modo que sirve como una excelente introducción al estudiante y al profesor. Es de agradecer la información bibliográfica que Colomer ha compilado. En la bibliografía informa del estado de las fuentes, de sus ediciones y versiones al castellano, así como de los estudios más relevantes sobre el tema. Una relativa novedad de la obra es el uso directo de las fuentes. Colomer deja hablar a Kant ampliamente, más de lo que lo hacen las historias de la filosofía tradicionales.

Colomer, profesor de filosofía en la Facultad de Teología de Barcelona y en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Deusto, en Bilbao, tiene muy presente la preocupación de cómo enseñar filosofía. El profesor de filosofía no tiene como objetivo primordial enseñar algo, sino enseñar a pensar. Y eso es precisamente lo que logra Colomer en este primer tomo dedicado a Kant. El lector es introducido en el pensamiento de Kant dejando hablar al filósofo, pero al mismo tiem-

po mostrando sus deudas intelectuales con el pensamiento de su época. Claro, nada de ello dispensará al estudiante de filosofía de ir al texto mismo. Esta obra es una valiosa ayuda para facilitar ese necesario contacto directo.

Lo más valioso de esta introducción es que deja hablar cronológica y sistemáticamente a Kant. Sin embargo, se echa de menos la crítica, mostrando los puntos fuertes y débiles del pensamiento kantiano. Colomer es más expositivo, lo cual ya es mucho mérito tratándose del pensamiento alemán, que crítico en el amplio sentido de la palabra.

R. C.

José Roberto López. *La economía del banano en Centroamérica*. San José: DEI, 1986, 240 páginas.

El objetivo de esta obra es divulgar nuevos instrumentos de análisis para los productos de agroexportación, al mismo tiempo que actualizar y completar los conocimientos sobre el banano. La investigación sintetiza el estado del sistema de producción y comercialización del banano en Centroamérica hasta 1974 (Capítulo 1); analiza todas y cada una de las políticas bananeras estatales centroamericanas (Capítulo 2); evalúa la adaptación a las nuevas condiciones creadas por la intervención de los estados centroamericanos: presenta la evolución de cada uno de los componentes de la inserción internacional del banano centroamericano y analiza desde la perspectiva centroamericana el proyecto de acuerdo internacional del banano discutido en la FAO en 1984.

El primer capítulo pretende aclarar el punto de partida previo al nacimiento de las organizaciones estatales para manejar la producción y comercialización del banano en Centroamérica. En el segundo se encuentra un análisis de la política de producción, la relación con los productores nacionales asociados, la política de financiamiento y el desarrollo de la investigación de los estados centroamericanos. Aquí se toman en cuenta también las primeras experiencias de comercialización no tradicional del banano y se ponen en evidencia las causas del fracaso de la Comercializadora Multinacional del Banano (COMUBANA). Otro aspecto muy importante tratado exhaustivamente es la aplicación del impuesto bananero ante las constantes presiones ejercidas por las compañías bananeras.

El autor extiende su análisis a la política operativa de las bananeras en el capítulo tres,

distinguiendo entre las transformaciones en curso dentro del sistema de producción y comercialización y que venían desde hacia varias décadas, y las transformaciones efectuadas como respuesta a las políticas estatales con el objetivo de maximizar sus ganancias. Dentro de este contexto analiza el retiro de la United Brands del Pacífico sur de Costa Rica a finales de 1984 y la crisis financiera de la Castle and Cooke.

En el capítulo cuatro el autor pasa revista a la oferta de demanda mundial, a los precios internacionales y a los términos de intercambio. En cada uno de esos aspectos precisa la incidencia desigual que el Estado y las compañías han tenido alrededor de estos asuntos. Además toma en cuenta los efectos de la recesión económica mundial sobre las condiciones de la producción.

Por último hay una presentación y análisis de los acuerdos internacionales de los productos básicos y del proyecto del banano, de sus dificultades y de sus perspectivas poco prometedoras.

Metodológicamente, el autor propone un aporte a la llamada aproximación teórica de las filiales, pero ampliándola y completándola. En primer lugar, no parte de una caracterización teórica general de los productos de agroexportación, sino de la caracterización teórica de un sólo producto, el banano. En consecuencia, rechaza el término "subsistema" y retoma el de "sistema" al considerarlo más preciso en cuanto a la autonomía relativa de las relaciones de intercambio del banano.

En segundo lugar, completa los planteamientos que apenas citan los mercados internacionales al considerarlos como el "otro miembro" sobre el cual se sustenta el sistema de agroexportación. En tercer lugar rompe con la tendencia secular de rechazar lo matemático por ser matemático e introduce índices económicos basados en un instrumental relativamente simple.

Lástima que la redacción y la edición del texto no hayan sido debidamente cuidadas.

R. C.

Fernando Mires. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios. Período de conquista*. San José: DEI, 1986, 220 páginas.

El autor cumple satisfactoriamente con el objetivo propuesto, dar a conocer las polémicas sobre los indígenas en el contexto de la revolución mercantil de los siglos XV y XVI. Mires considera estas polémicas de suma actualidad y

no le falta razón porque la problemática está teniendo mucha actualidad: se trata de los principios éticos centrados en la persona y aquellos que exigen sacrificarla por supuestas "razones superiores" (p. 11).

El libro demuestra que no hay nada que celebrar en el quinto centenario del descubrimiento de América. Unas festividades que hasta ahora han sido promovidas por los europeos y algunos círculos hispanistas latinoamericanos. En realidad, desde el punto de vista de "los descubiertos" es una fecha de recogimiento y dolor. Y la Iglesia tiene poco de qué enorgullecerse al asociarse estrechamente a la conquista legitimándola y beneficiándose de ella. Mires sostiene que sin la legitimación eclesiástica aquellas aventuras hubieran aparecido como en verdad eran, "vulgares depredaciones" (p. 40). Conquistadores, clérigos y corona creían que venían a cumplir una tarea misionera de gran magnitud. Cinco siglos de tal aventura quieren celebrar ahora quienes siguen creyendo en aquella misión imperialista.

La "cuestión indiana" se enfrentó desde tres corrientes. En primer lugar, la corriente esclavista defensora de los intereses colonialistas justificados con una teología de la esclavitud (Capítulo 2). El máximo exponente de esta corriente fue Juan Ginés de Sepúlveda. En esta obra, Mires recorre resumidamente las tesis de la inferioridad natural del indígena, la de "castigar" sus pecados, la del "señorío injusto," del "mal necesario" y finalmente se detiene en las herejías de Sepúlveda.

La segunda corriente defendía los intereses de la corona, lo cual a veces contradecía los intereses puramente privados de los conquistadores y colonialistas. El representante de esta teología del Estado fue Francisco de Vitoria y sus *Relecciones* (Capítulo 6). La breve presentación de Vitoria es útil para el interesado en estos planteamientos.

La tercera corriente antiesclavista estuvo representada por Bartolomé de Las Casas, quien llegó a formular una teología de la liberación del indígena (Capítulo 5). Esta corriente que en algunos puntos coincidió con la estatal, siempre apuntó al enjuiciamiento y descalificación teológica de la conquista. La exposición de las principales tesis lascasianas es también muy útil porque recoge una extensa bibliografía de un autor no menos prolífico.

Estas corrientes de pensamiento están ubicadas dentro de la situación económica y social de España (Capítulo 1) y de las relaciones sociales surgidas en América a raíz de la esclavitud (Capítulo 3). El primer capítulo es muy tradicio-

nalista, pero el tercero es lamentable por su falta de claridad.

En efecto, Mires tiene una grave confusión entre la encomienda y el repartimiento o trabajo cautivo en los pueblos de indios. La historia y la economía de la colonia no giran alrededor de la encomienda tal como lo afirma (p. 78), sino alrededor de la fuerza de trabajo concentrada en los pueblos (prisionera). Tampoco fue la encomienda la forma principal de relaciones de producción entre el conquistador y el conquistado (p. 78) a no ser en el breve pero destructivo período antes de la fundación de los pueblos.

El concepto que maneja de sociedad colonial es muy discutible, "el indio... es inadmisibile dentro de la cultura del conquistador, como el conquistador lo es a la del indio" (p. 106). Según Mires, sólo cuando se llegue al mestizaje habrá sociedad colonial. Antes de eso lo que tenemos sería un artificio creado por "una religión común" que habría permitido los primeros vínculos entre el conquistador y el conquistado.

La concepción de la religiosidad indígena es también bastante discutible e insuficiente (p. 107). Si por un lado el cristianismo fue una religión avasalladora y destructiva; por el otro, produjo un fenómeno religioso más bien ambiguo y complejo. No se puede decir que "el monoteísmo cristiano no deja a los indios siquiera la posibilidad de elegir algunos dioses que se acomoden a su situación de esclavos" en el área maya por lo menos, donde hubo y hay una concepción teológica bien sistematizada por la misma cosmovisión indígena. La religión cristiana más bien fue impotente frente a las profundas raíces religiosas indígenas.

Exceptuando estas tres insuficiencias, el libro es sumamente valioso para quien esté interesado en cómo se legitimó y deslegitimó la conquista. Es una excelente presentación de la lucha ideológica que despertó la presencia de los indígenas americanos.

R. C.

Hugo Assmann. *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: DEI, 1987, 176 páginas.

El lector encontrará en este libro un esbozo para comenzar a estudiar el fenómeno de la llamada "Iglesia electrónica" o el uso de los grandes medios de comunicación social, la televisión en concreto, por parte de algunos grupos evangelistas, fundamentalistas y pentecostales. Este libro es un pequeño estudio introductorio que enfatiza los aspectos informativos del

fenómeno y sugiere algunas pistas teóricas para continuar la reflexión. En este sentido no debe esperarse de él más de lo que se propone el autor, abrir un panorama informativo con un análisis mínimo.

En las dos primeras partes del libro se combina más la información con pequeños análisis sugerentes, los cuales se complementan con la tercera parte, en la cual se recogen unos pocos estudios e investigaciones hechos sobre el tema. Las pistas teóricas se ofrecen en la cuarta parte. En la última parte, Assmann advierte sobre la suma delicadeza con que debe abordarse la experiencia religiosa del pueblo pobre.

Assmann comienza advirtiendo, y con toda razón, que la información sobre este fenómeno debe colocarse dentro de la crisis del capitalismo en las últimas décadas. El fenómeno religioso, aunque goza de su propia autonomía, no es completamente independiente de la sociedad donde surge. Más aún, en el caso del capitalismo, definido por la omnipresencia de las relaciones mercantiles. El capitalismo se ha nutrido siempre de la construcción social de las apariencias para ocultar lo real. Es decir, el capitalismo es intrínsecamente fetichista y generador de idolatría. Las crisis han hecho necesario velar y ocultar los mecanismos de explotación. Ese proceso de fetichización se alimenta intensamente de los símbolos religiosos para simular certezas en la incertidumbre, seguridad en la inseguridad, "en fin, para ofrecer a los hombres una 'trascendencia perversa' toda vez que la experiencia real de la trascendencia en el convivir fraternal entre las personas y las naciones encuentra obstáculos en razón de las exigencias de autopreservación del sistema" (p. 22). No ubicar este fenómeno en este contexto es perderse en la investigación y en la reflexión posterior.

El proselitismo fundamentalista no es una expresión religiosa más. Debe considerarse un movimiento idolátrico, "una tremenda fuente de idolatría," en relación con las circunstancias históricas del capitalismo. Nunca antes ha habido en la historia del capitalismo una industria explícita tan grande de legitimación religiosa. En Estados Unidos el fundamentalismo siempre ha rebrotado en íntima conexión con las crisis de legitimidad del sistema. Por lo tanto, tiene mucho que ver con las crisis de la religión cívica, pues retorna precisamente para suplir sus deficiencias (p. 25).

En América Latina, este fundamentalismo, trasladado primero por la radio y cada vez más por la televisión, ha hecho a su manera una opción por los pobres al transformarlos en destina-

tarios principales de su bombardeo. Centroamérica es una de las áreas más bombardeadas por el Club 700, el Club PTL, Jimmy Swaggart, Rex Humar (antes) y otros más latinoamericanos como Yiye Avila y el Hermano Pablo. La "sorprendente" coincidencia se da porque el predicador norteamericano articula los códigos de sus mensajes alrededor de las inseguridades, los miedos, la soledad e incertidumbres del enloquecido capitalismo dominante, mientras que en América Latina los milagros, la sanidad divina y las promesas de salvación tienen como referencia básica la miseria extrema (pp. 65 y 66).

Esta situación está planteando una terrible pregunta a las Iglesias históricas. Mientras "los comerciantes de la religión-opio" aciertan con puntería a las carencias populares o se dan la vuelta para ocultar las urgencias sociales defendiendo el tradicionalismo familiar, las iglesias históricas parecen seguir apostando por la formación religiosa de supuestas dirigencias futuras en los sectores más acomodados de la burguesía. El incremento dado a determinados movimientos, así como a nuevas formas de cúpulas laicas que se autocalifican de representativas, apuntan a una dirección históricamente equivocada. El proselitismo fundamentalista y pentecostal no se inclina a tales riesgos (p. 67).

Sería equivocado pensar que esta avalancha fundamentalista y pentecostal es una conspiración contra el cristianismo verdadero. Las conspiraciones se detectan y se denuncian, y si se tiene poder para ello, se destruyen. Pero en este caso se trata de una ideología congenialmente derivada del funcionamiento y legitimación del capitalismo. Por lo tanto, el fenómeno no desaparecerá mientras el capitalismo permanezca igual. Los maniqueísmos no tienen cabida aquí porque en el pasado también hubo manipulaciones religiosas por parte de los intereses dominantes y porque el nuevo fenómeno se nutre de muchas distorsiones del cristianismo que tienen una larga tradición (p. 123), por el ejemplo el uso y abuso de las indulgencias.

El punto central que interesa a Assmann está en relación directa con la situación de los oprimidos. Decir simplemente que la "Iglesia electrónica" es una nueva e insidiosa forma de manipular la angustia de los pobres es decir casi nada. Si sólo se mira este aspecto se marginaría otro más fundamental: los pobres se dejan llevar y son víctimas de esta corriente porque "en su vida cotidiana hay un grito de socorro, un desesperado conjunto de inseguridades y necesidades y el anhelo por unas manos fraternales hacia ellos. Es fundamental ver que

lo que más se explota no es la religión como si ella fuera una entidad ontológica, un ser, sino que lo que se explota son los pobres que sí son seres concretos" (p. 124).

R. C.

Elsa Támez (comp.). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986, 181 páginas.

Este libro es la primera parte de un diálogo recién iniciado en América Latina sobre la mujer dentro de la teología de la liberación. El propósito de este diálogo es incorporar a los hombres (Boff, Bonino, Richard, Dussel, Pixley, Segundo, Mester, Schwantes, Arias, Gutiérrez, Santa Ana, Betto, Alves, Assmann y Vidales) en la lucha para alcanzar la liberación de la mujer en América Latina. La compiladora promete una segunda parte con la reacción de las mujeres teólogas, aunque aquí ya incluye algunas entrevistas.

En esta primera parte, el diálogo gira alrededor de la realidad de la opresión de la mujer. Ante ella los interrogados la reconocen, pero al mismo tiempo se sienten culpables y privilegiados. Pero el objetivo no es quedarse aquí, sino pensar qué hacer todos juntos, varones y mujeres con esa realidad de opresión. A lo largo de las entrevistas aparece de formas distintas el miedo a enfrentar el problema como su dificultad intrínseca. Elsa Támez propone comenzar a caminar como el mejor medio para superar el miedo y dar con las respuestas liberadoras. De lo contrario, como apuntan G. Gutiérrez y P. Richard, la sociedad está perdiendo mucho y se enferma.

Las diferencias más notables entre los teólogos se dan a nivel del papel de la mujer en la Iglesia. Los católicos hablan de la obvia marginación de la mujer en la Iglesia, pero todos mencionan el papel prometedor de las mujeres en las comunidades eclesiales de base donde se está creando un nuevo modelo de Iglesia. Los protestantes destacan los avances de la mujer en los servicios ministeriales. Curiosamente una mujer destaca que el modelo de pastor que adoptan las mujeres ordenadas es el impuesto por el hombre, lo cual parece mostrar que la solución no está precisamente en ordenar mujeres.

Este punto lleva a otro problema más de fondo. El papel de la mujer en la Iglesia es un tema polémico entre los católicos porque toda la estructura misma del poder está dominada por los hombres de una forma exclusiva.

Otro tema que preocupa a la autora de las

entrevistas es el quehacer teológico desde la mujer. A los teólogos la pregunta les coge desprevenidos. Todos respondieron que sí había una preocupación teológica por lo femenino. Sin embargo, hacer teología desde lo femenino es una pregunta que hay que hacer a las mismas mujeres y ellas deben ser quienes, cuando efectivamente hagan teología, le den la mejor respuesta. Lo que los teólogos puedan decir ahora sobre este punto son puras hipótesis e intuiciones. Aquí las mujeres tienen la mejor palabra. Leer la Biblia o reflexionar teológicamente desde lo femenino sólo lo pueden hacer las mujeres. Mientras tanto, quizás es más interesante que sin teología de la liberación no hay buena teología desde la mujer. Sólo desde la teología de la liberación será posible liberar efectivamente a la mujer de las opresiones y explotaciones sexuales y así ella liberará al resto de la sociedad también.

Finalmente está el problema hermenéutico. La sospecha respecto al machismo bíblico está introducida. La sospecha lleva a cuestionar el machismo, en especial el de las sociedades patriarcales del Antiguo Testamento y a sugerir preguntas por lo que pensaban de la mujer entonces. Llama mucho la atención que esta problemática se centre casi exclusivamente en el Antiguo Testamento y no se haga casi nunca alusión a la exclusión de las tradiciones femeninas del canon. De Pablo sólo se menciona la tradición machista conservada en el canon, pero se deja de lado la otra tradición femenina de Pablo, excluida del mismo. En este tema existe un enorme peligro de caer con facilidad en el fundamentalismo con lo cual se cierra el horizonte.

R. C.

Jean Me. René Tillard. *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Santander: Sal Terrae, 1986, 244 páginas.

Esta relectura de las afirmaciones de los dos concilios Vaticanos, a la luz de la tradición, sobre la función del obispo de Roma desencanta al lector. Tillard escribe desde una perspectiva ecuménica tratando de mostrar que la función del obispo de Roma, entendida en su especificidad, podría responder al deseo de muchos cristianos de restablecer la comunión con la sede de la catolicidad.

Tillard parte, y lo demuestra abrumadoramente de que se ha hecho del papa algo más que un papa y algo diferente de lo que debería ser un papa (p. 60) al situarlo como pontífice supremo por encima de los obispos y con un halo pseudo-

sacramental que supera en "dignidad" al orden episcopal y "lo que es más grave: significa poner a la Iglesia de Dios en vilo de cara al misterio sacramental, lo cual afecta a su propia naturaleza" (p. 60).

En este contexto, la aceptación del Vaticano I por el II representa una relectura del primero, pero aún, según Tillard, el dinamismo eclesial no ha logrado articular la función del obispo de Roma con la del colegio episcopal en su conjunto. Y aquí precisamente está uno de los grandes problemas no sólo del dogma, sino de la historia de la Iglesia. La libertad del pontífice romano, reivindicada con firmeza por el Vaticano I, y las exigencias de colegialidad, reafirmadas por el Vaticano II, pero aún de manera difusa, no han podido ser conjugadas. A eso se suma el "privilegio" del pontífice romano grabado firmemente en la conciencia católica por la mística ultramontana. Dichos privilegios han ido en detrimento de los derechos del colegio episcopal (p.67). Al hacer del papa algo más que un papa se ha hecho de los obispos algo menos que obispos.

Por deseo de seguridad se ha mantenido la visión monárquica del papado, sin conseguir que las formas colegiales lleguen a ser algo distinto de un servicio al primado. Al poner la colegialidad al servicio del poder del papa se ha vuelto a hacer de éste "algo más que un papa." Buena parte de la exposición de Tillard demuestra que para la "gran tradición" el primado está al servicio de la colegialidad y no al revés, como de hecho ha sido y sigue siendo en la práctica de los pontífices.

En suma, la teología dogmática del papado no está concluida, pues falta escribir uno de sus capítulos más complejos, por no decir fundamental. Tillard sostiene, a diferencia de lo que ha

venido mostrando la práctica eclesial de los últimos años, que este capítulo no puede escribirlo sólo la Iglesia católica. El propone idealmente oír a las otras confesiones cristianas, deseosas de reconstruir la unidad del cuerpo de Cristo, "sólo así podrá superarse la tentación ultramontana, que tiene raíces muy profundas." (p. 71).

La cuestión, claro está, no es saber si es necesario un papa. Lo que se está pidiendo a la Iglesia romana es que explique en qué podría consistir el primado romano (p. 81). Aquí es donde arranca el libro de Tillard y comienza el desencanto del lector. En primer lugar, es asombroso que en un tema tan vital y polémico como éste, Tillard haya prescindido de la exégesis del Nuevo Testamento, la cual da por asentada. Pero esta es una petición de principio. Luego margina los tres primeros siglos del cristianismo que fueron sumamente importantes en la constitución del papado. Tillard toma la tradición demasiado tarde, dejando fuera de consideración épocas y aspectos fundamentales.

Su estudio de la tradición es, además, inapropiado. El argumento del libro está montado sobre documentos, declaraciones, constituciones, cartas, etc., todo lo cual cita profusamente, pero sin referencia a la historia. Los textos que cita profusamente no han sido confrontados con la crítica histórica. De esta forma, Tillard se desliza por el idealismo abstracto en un tema donde la historia es fundamental porque el papado es en buena medida resultado de los que los papas han hecho de él. Muestra de ello es el actual pontificado que reafirma constante, continua y a cada vez más autoritariamente su poder centralizador sobre la colegialidad episcopal, pese a todo lo que sobre ella dijeron el Vaticano II y Pablo VI.

R. C.