

gresan en su ascensión por la escala. Es decir, que el nivel de diferenciación no es transmitido automáticamente a través de las generaciones, sino que se dan todas las posibilidades. Éstas dependen del lugar que ocupa el niño en el número de hijos, de su género, del momento familiar en que nació, de las propias características del niño y de una infinidad mayor de factores. Dependiendo de estos factores, los niveles de diferenciación se irán aumentando o disminuyendo tal y como ya se describió.

El quinto elemento teórico se refiere a los *Perfiles de la posición entre hermanos*, y está explicado en términos de las características de algunos de los hermanos que tendrán influencia sobre el crecimiento de los hijos. Es decir, que si, por ejemplo, el hijo mayor tiene una diferenciación alta, esto tendrá influencia sobre el desarrollo de los hijos menores. El último concepto tiene más bien implicaciones psicoterapéuticas y es de *los triángulos*. Bowen sostiene que, en general, el desarrollo de la familia se va dando a través de triángulos, casi todas las relaciones se dan de esta forma. Cuando la tensión se incrementa, la pareja tiende a incluir dentro de su relación a otra persona, que puede ser un hijo, el profesor del colegio, etc. Si la tensión es poca, entonces la relación triangular se establece de tal forma que la tercera persona es considerada como un extraño, pero cuando dicha tensión se incrementa, entonces se tiende a incluir cada vez más personas y a establecer triángulos cada vez más complejos con la finalidad de manejar la tensión. Los

triángulos se multiplican en una familia grande y estos triángulos trabajan de tal forma que la familia va brindando apoyo emocional, dependiendo del tipo de problema al que se enfrenten. Por ejemplo, cuando se porta mal uno de los hijos menores, tal vez alguno de los hijos mayores decida apoyar a su madre en contra del menor. O tal vez decida apoyar al menor en contra de la madre.

En definitiva, la teoría de Bowen implica un mecanismo interno de regulación que va estableciendo las pautas de comportamiento a lo largo de la vida. Lo aprendido en la niñez, el tipo de familia, lo que el niño haya adquirido, es con lo que llega al matrimonio, mezclándose con el aprendizaje de su pareja, adaptándose y formando un nuevo estilo de comportamiento que, a su vez, transmitirán a sus hijos. El grado de vinculación con los padres viene determinado por el grado de vinculación emocional irresuelta que cada padre tenía en su propia familia de origen, el modo de manejarlo los padres en su matrimonio, el grado de ansiedad experimentada en los momentos críticos de la vida, y en la manera de hacer frente los padres a esta ansiedad. El niño que es “programado” en la configuración emocional irresuelta, queda relativamente fijo en esa situación, salvo que se produzcan cambios funcionales en los padres.

Richardson hace una buena aplicación de la teoría de Bowen a la vida del/la pastor/a, invitándolo a trabajar en los tres planos mencionados: su familia de origen, incluyendo el trabajo sobre la historia fa-

miliar, la familia presente –la que él o ella han formado– y la comunidad que animan. Así como se ve una cierta y llamativa replica de los problemas vinculares de la familia de origen, en la familia presente y en la comunidad, el hecho de resolver y reconciliar los nudos emocionales del pasado, solucionan y previenen dificultades en el presente.

De algún modo, vemos así, que la promesa del título se ve respondida por la propuesta que desarrolla el autor: sólo un/a pastor/a más sano/a, promoverá y llevará adelante vínculos más sanos en los ambientes en los que se mueva.

La salud psíquica personal, en el caso de una persona que es referente de otras en una comunidad, no solo redundará en su calidad de vida y en la de su entorno inmediato. En este caso, como en círculos concéntricos, repercute en toda la comunidad. Richardson más que de círculos hablaría de triángulos trazados en todas direcciones a partir del referente, que generan otras triangulaciones más o menos saludables. Creo que éste es el gran acierto del libro: el trabajo sobre la historia personal del/la pastor/a como condición necesaria, aunque no suficiente, para desarrollar relaciones sanas en el seno de una comunidad cristiana.

El texto es una herramienta útil y relativamente completa: expone una teoría, la aplica a la realidad del/la pastor/a, se narra a fondo una historia de vida y se dan señalizaciones para una implementación práctica tanto en la vida del/la pastor/a, como en su rol de acompañante de procesos relacionales y familiares.

El punto más débil del libro es su escasa referencialidad a la teología pastoral. Se plantean situaciones pastorales, como se podrían plantear situaciones en el contexto del trabajo, la educación, el deporte, etc., pero el libro adolece de un fundamento teológico explícito y tampoco saca consecuencias espirituales, que aunque se desprenden del argumento, no se encuentran señaladas. Posiblemente es una característica del peculiar género literario de los libros de “cuidado pastoral”, que se desarrollan en EE.UU., y del talante práctico de las terapias psicológicas que se desarrollan e implementan en el país del norte. Nos quedamos con el acierto del libro: el trabajo sobre la historia personal. Aunque éste requiere honradez, paciencia –en algunos casos lleva años reconstruir en sentido integral la historia vincular familiar–, valentía y confianza en el Señor que nos acompaña, el empeño vale la pena, porque es una inversión que dura el resto de la vida. Familiares y miembros de la comunidad se sentirán agradecidos.

MARÍA MARCELA MAZZINI

PIERRE ROUSSELOT, *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid, Cristiandad, 2004, 190pp.

La presentación de la Encíclica *Deus Caritas est* llevará, sin duda, a una relectura de muchas obras cuyo tema ha sido el de discernir el fenómeno del amor.

Uno de los estudios clásicos es, sin duda, esta obra de Pierre Rousselot siempre citada pero de difícil acceso. En 2004, la Editorial Cristiandad la hizo finalmente accesible en español con una traducción de Federico de Carlos Otto y una introducción de Juan José Pérez-Soba.¹

“¿Es posible un amor que no sea egoísta? Y, en caso de ser posible, ¿qué relación guarda este puro amor de otro con el amor de sí, que parece ser el fondo de todas las tendencias naturales? Con estas preguntas abre Rousselot su investigación. Sin estridencias ni retóricas dirige su estudio a la pregunta medular sobre el amor. Apoyándose en los autores del siglo XII y XIII, plantea así dos modos de entender el amor:

El primero es la concepción física o natural del amor, o también concepción greco-tomista, según la cual todos los amores, reales y posibles, se fundan sobre la necesaria propensión que tienen todos los seres de la naturaleza a buscar su propio bien. El segundo modo es la concepción extática, en la cual el amor es tanto más perfecto y verdadero cuanto más sitúa al sujeto completamente “fuera de sí mismo”.

El desarrollo del libro se articula, entonces, desde estas dos visiones del amor.

En primer lugar plantea la solución tomista del problema del amor. Nuestro autor señala el texto

1. Sería aconsejable que para una nueva edición los textos latinos tuvieran una traducción para que un público mayor pueda acceder a su comprensión.

de Aristóteles que sirve de divisa común: “*Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*” (*Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a 1-2) (51). Ahora bien, a partir de este texto, las inclinaciones altruistas son reducidas a una forma de amor propio, o bien son entendidas como imitaciones o participaciones de la inclinación egoísta.

Pero entonces, se pregunta nuestro autor, ¿se puede amar naturalmente a Dios más que a sí mismo? La respuesta estaría en la concepción de la noción de *unidad*. Ésta no debe quedar limitada o reducida a la unidad egoísta y cerrada de los individuos, no debe ser entendida como *individuo*, sino como *propiedad transcendental* (cf. 57).

El otro punto que sirve de base para esta solución es cómo se entiende el apetito *natural*. A partir de lo dicho sobre la unidad, el autor nos muestra que el apetito de una parte no se debe considerar en absoluto separado del apetito total y mucho menos oponerle: es por eso que cada individuo preferirá el principio íntimo que lo confina específicamente como tal a su individualidad limitada. Según Rousselot, “mediante la teoría del todo y de la parte es posible hablar de un amor realmente desinteresado” (61). Y esto nos permite ver que “en lugar de reducir el amor de Dios a una mera forma del amor de sí mismo, hay que reconocer que es el amor de sí el que se reduce a ser, simplemente, una forma del amor de Dios” (62). A continuación, se plantea el problema del sacrificio en el amor humano,

dando nuestro autor tres razones: en primer lugar, porque el hombre no es totalmente espiritual, de modo que lo que él puede llamar “su bien” puede no coincidir con el bien en sí. En segundo lugar, el sacrificio de un bien sensible a un bien del espíritu es de acuerdo a una ley fundada en la esencia misma del espíritu, de modo que ese sacrificio es un “mejorarse a sí mismo”. Y finalmente, dado nuestro estado de caminante, algunas veces el amor de Dios nos puede exigir un sacrificio real pero que luego, en otra vida, veremos como algo excelente.

En el capítulo II, el autor retoma los tres puntos señalados en el capítulo anterior y los ubica en el contexto greco-medieval.

La teoría del todo y la parte donde Rousselot recalca que Tomás de Aquino destruye la ilusión de un individuo cerrado, de un individuo completo (cf. 83): por eso repite tantas veces Sócrates no es su naturaleza, el ángel no es su ser... Así entonces, el egoísmo no es una inclinación verdaderamente natural, sino más bien adquirida por el pecado.

El universal apetito de Dios. A partir de fuentes neoplatónicas, Santo Tomás llega a afirmar que todas las afecciones, incluso las viciosas, y hasta del mismo amor propio, se reducen al amor de Dios (cf. 88).

El último elemento es la coincidencia del bien de los espíritus y del bien en sí. Para la solución greco-tomista, amar a Dios es encontrar al alma, mientras que para la corriente extática consistirá, ya lo veremos, en perderla.

En el capítulo siguiente, nuestro autor analiza a Hugo de San Víc-

tor y a san Bernardo como dos esbozos medievales de la teoría física, aunque no se mantienen en ella dada ciertas imprecisiones lógicas.

La segunda parte se titula *La concepción extática*. Para Rousselot, la concepción extática no puede ser definida tan estrictamente como la concepción física dado que nunca llegó a constituirse como un conjunto doctrinal acabado. Es por eso que se irán enumerando cuatro características que, según nuestro autor, serían las principales. Pero estas características se pueden agrupar bajo un principio: el predominio de la idea de persona sobre la idea de naturaleza (cf. 119). Esto implica que el amor es considerado como un puro asunto de libertad, como algo que tiende de una persona a otra persona. Se nota aquí también la diferente concepción de individualidad, mientras que para Tomás la personalidad individual era una participación de Dios; aquí la personalidad es un individuo cerrado.

1. Dualidad del amante y del amado (123-132). En la concepción física, la unidad es la razón de ser y el ideal y fin del amor. En la concepción extática, la dualidad aparece como un elemento esencial y necesario del amor perfecto. Varios son los autores citados al respecto. En primer lugar Gregorio Magno, san Idefonso; Pedro Abelardo ocupa un lugar central, como también Ricardo de San Víctor. Queremos destacar una idea de Rousselot: para él la concepción extática aparece implicada en dos fórmulas muy utilizadas en la Edad Media: el amor es un vínculo y el amor es un don (cf. 126).

A partir de esta primera característica nuestro autor se detiene en estudiar la vinculación con la teoría abelardiana de creación y la teoría ricardiana de Trinidad.

2. Violencia del amor (133-148). Mientras que en la concepción física el amor aparece como la expresión misma de la esencia humana en tendencias, el amor extático pone al sujeto fuera de sí, se le representa, naturalmente, como un poder destructor, como una fuerza aniquiladora. (133) El amor es violencia, herida, desmayo y muerte.

Ahora bien ¿no es propio del cristianismo esta renuncia, este perder la vida para ganarla? El texto de Agustín es claro: “*La caridad misma mató lo que fuimos, para que seamos lo que no éramos, una cierta muerte hace en nosotros la dilección*”.² Ahora bien, mientras que para san Agustín esta mortificación del amor es pasajera, para los medievales se vuelve una nota esencial del amor. Así lo entienden Hugo de San Víctor³ y Guillermo de Auvergne, como también el otro victorino Ricardo, Gilberto de Hoy y San Buenaventura, pero sobre todo Pedro Abelardo.

Rousselot, tal como hizo en la anterior característica, desarrolla dos especulaciones sistemáticas. La primera es la teoría del orden de la

caridad: mientras que en la postura greco-tomista, la parte ama al todo desde lo que le corresponde como parte; aquí, en cambio, se debe amar de todas formas, absolutamente, lo que es más perfecto.

La segunda teoría es la de la caridad perfecta. Si el amor es esencialmente dualista, extático, aniquilador, parece claro que su ideal debe ser la gratuidad absoluta, sin esperar retribución alguna (cf. 143-144).

3. El amor irracional (149-154). El amor rompe todo en el alma y principalmente la inteligencia. El amor es imprudente, precipitado, desordenado a la hora de escoger los medios. “*Confunde los órdenes, disimula el uso, ignora el modo*”, nos dice san Bernardo.⁴ Mientras que en la concepción física el amor se basaba en una naturaleza, alcanzada mediante la razón; en el amor extático, las naturalezas han desaparecido y por lo tanto se ha vuelto algo inexplicable, ilógico... absurdo.

4. El amor fin último (155-165). El triunfo del amor sobre la naturaleza y el espíritu tiene como conclusión absolutamente natural la afirmación de la trascendencia, de la total suficiencia y de la universal excelencia del amor. Él lleva en sí su justificación, su razón de ser y su finalidad. Él es por lo tanto la felicidad, el fin último. San Bernardo y Guillermo de Auvergne, Guillermo de Saint Thierry y Gilberto de Hoy son los autores representativos de esta teoría. Y como pasaron del poema al sistema, se falló cuando se qui-

sieron pronunciar sobre la esencia de las cosas (cf. 165).

Cierran la obra dos apéndices (167-185). El primero se detiene en estudiar el planteo del amor en los primeros escolásticos y en el segundo se analiza la identificación formal de amor e intelección en Guillermo de Saint Thierry.

La obra de Rousselot se plantea con todo rigor y erudición una de las preguntas esenciales del hombre y nos motiva a leer los autores medievales por él citados. Pero también nos lleva a pensar temas como la donación, el vínculo y la comunidad, que presentes en los medievales tienen hoy tanta vigencia. Nos cabe a nosotros ahora la tarea.

PABLO R. ETCHEBEHERE

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*, San José de Costa Rica, Ediciones Promesa, 2004, 215pp.

El P. José Ignacio Saranyana tiene una larga trayectoria como historiador de la Iglesia y de la Teología en América Latina. La obra que ahora nos ofrece, se estructura a modo de una síntesis panorámica de un material cuidadosamente recogido en bibliotecas y archivos americanos y europeos, por él mismo y por su equipo de investigación sobre la historia de la teología en América

Latina. En este libro se centra en un siglo muy importante para la especulación teológica, sobre todo luego del Vaticano II.

La obra consta de un Prólogo y seis capítulos. El primero se ocupa de la periodización y los presupuestos teóricos, justificando la iniciación del “siglo” con el Plenario Latinoamericano de 1899.

En el capítulo segundo analiza el período transcurrido entre el Plenario y la Segunda Guerra Mundial. Como consecuencia de la recepción de dicho Plenario, trata la renovación de los estudios eclesiológicos en los principales países que la implementaron: Chile, Perú, Colombia, Brasil, Argentina y México.

El tercer capítulo enfoca el período comprendido entre 1939 y 1962, es decir, la época de los concilios nacionales hasta el Vaticano II. Se ocupa en especial de los Concilios Plenarios Brasileño (1939), Chileno (1946) y Argentino (1953). Saranyana considera que la primera Conferencia General del Episcopado de América Latina y la creación del CELAM (1955) son la culminación natural de esta etapa. Además este capítulo trata las obras misionales católicas durante los pontificados de Pío XII y Juan XXIII y la expansión de las denominaciones protestantes.

El capítulo cuarto continúa con el período siguiente; del Vaticano II a la Conferencia General de Puebla, poniendo el acento en la Conferencia General de Medellín y el entorno eclesial del surgimiento de la Teología de la Liberación, tema al cual dedica varios acápites. Hay

2. Agustín de Hipona. PL. 37, 1628.

3. El texto de Hugo no deja de ser hermoso: “*Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeternum fecisti mortalem...O caritas, quanta est victoria tua!*” De laude caritatis. PL. 178, 974-975.

4. PL. 183, 1163.