

**DISCRETIO SPIRITUUM**  
**UN APORTE**  
**A LA HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD**

**SEGUNDA PARTE**

**II. DISCRETIO SPIRITUUM EN LA EDAD MEDIA**

Las líneas fundamentales de la doctrina del d.d.e. en la tradición de la época patristica, indicadas hasta aquí, se pueden seguir también durante la Edad Media. Para evitar repeticiones innecesarias y cansadoras, a continuación sólo se indicará a grandes rasgos el desarrollo del d.d.e. en la Edad Media. Lo que es común a todos no necesita ser presentado como algo peculiar; se destacarán los elementos nuevos que cada autor añadió a la tradición, o los puntos que destacó de modo particular.

**Bernardo de Claraval, el "último de los Padres"**

Una última vez nos sale al encuentro toda la riqueza de la tradición patristica en los escritos de san Bernardo<sup>1 2 8</sup>, el "último de

---

Ver en CUADERNOS MONASTICOS 90, 1989, pp. 323-344 la Primera Parte de este artículo.

128. Para la doctrina de Bernardo sobre el discernimiento de espíritus cf. D. CABALLERO, *Discernimiento de los espíritus en los escritos de san Bernardo de Claraval*, en *Burgense* 2, 1961, 67-155. Su doctrina sobre la *discretio* ha sido expuesta brevemente por F. DINGJAN, op. cit. en nota 111, 133-145. Para la experiencia espiritual en Bernardo cf. J. MOURoux, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques*, en *Saint Bernard théologien*, Anal. S. Ord. Cist. 9, 1953, fasc. 3-4, 253-267; Cl. BODARD, *La Bible, expression d'une expérience religieuse chez s. Bernard*, ibid. 24-45. Las afirmaciones más importantes del mismo Bernardo respecto de nuestro tema se encuentran en el *Sermo 23 De diversis*, que tiene por título *De discretione spirituum*, PL 183, 600-603, y, dispersas, en los *Sermones in Cantica Cantilcorum*, PL 183, 785-1198. Pero también en todos los otros escritos de san Bernardo hay gran cantidad de consejos sobre el discernimiento de los movimientos interiores. Ver *Obras completas de San Bernardo*, edición preparada por los monjes cistercienses de España, t. I-IX, Madrid, BAC, 1983 ss.

los Padres"<sup>129</sup>. El que lee las obras de Bernardo percibe enseguida que no se trata aquí de mera "literatura", sino que sus afirmaciones se apoyan en la experiencia espiritual del *pater pneumatikos*, del *diakritikos*.

Bernardo ve atestiguado en la Sagrada Escritura, que sobre el hombre influyen los siguientes "espíritus": Dios, ángeles, demonios; menciona además el "espíritu de la carne" y el "espíritu del mundo"<sup>130</sup>. Pero en Bernardo las influencias diabólicas no ocupan el primer plano, como sucede en ciertos círculos de Padres monásticos; mucho más lo están las perceptibles inspiraciones e insinuaciones de Dios. Bernardo está tan convencido de ello que, según él, no es necesario esforzarse de modo particular para escuchar esta voz; antes bien, habría que taparse los oídos para dejar de escucharla<sup>131</sup>.

El "espíritu de la carne" y el "espíritu de este mundo", "son los secuaces del malvado príncipe de las tinieblas, que como espíritu del mal, domina sobre el espíritu de la carne y sobre el espíritu de este mundo"<sup>132</sup>. Se los puede distinguir según el modo de sus insinuaciones:

Los reconocemos por sus palabras, y la inspiración misma manifestará qué espíritu nos habla por medio de ellas. Pues el espíritu de la carne siempre habla de placer, el espíritu del mundo, de vanidad, el espíritu de maldad siempre habla de amargura<sup>133</sup>.

Pero el hombre no está sometido solamente a la acción de los "espíritus" de afuera; también hay impulsos malos que provienen de nosotros.

A veces sucede que nuestro espíritu, a través de frecuentes derrotas, se hace esclavo de uno de esos tres espíritus y... asume él mismo el papel de aquellos. Ahora ya no recibe ninguna insinuación por parte de otro espíritu; en adelante el alma misma produce sus pensamientos pecaminosos, vanidosos o amargos<sup>134</sup>.

129. Sobre este título cf: O. ROUSSEAU, *S. Bernard, "le dernier des Pères"* en *Saint Bernard théologien*, op. cit. en nota 128, 300-308.

130. *De div.*, sermo 23, 2, PL 183, 601AB. La traducción alemana ha sido tomada principalmente de los *Schriften des Honigliebenden Lehrers Bernhard von Clairvaux*. Según la versión de D. M. Agnes WOLTERS, S. O. Cist. editada por la Abadía Mehrerau, por el Dr. P. Eberhard Frierich S. O. Cist., Wittlich 1934 ss.

131. *De conversione ad clericos* 2,3, PL 182, 835D; op. cit. t. VI.

132. *De div. sermo* 23, 3, PL 183, 601B; op. cit. t. VI.

133. *Ibid.*, 601C.

134. *Ibid.*, 23, 4, 602A.

Naturalmente esto torna más difícil el discernimiento:

En estas circunstancias creo que no se puede discernir fácilmente cuándo habla nuestro propio espíritu y cuándo oye hablar a uno de aquellos tres espíritus. Pero ¿qué importa quién es el que habla, mientras dicen la única misma cosa? ¿Qué más da conocer al que habla, cuando es seguro que sus palabras son peligrosas?<sup>135</sup>.

Es igualmente difícil discernir si el autor de nuestros buenos pensamientos es Dios o un ángel. Pero no saberlo no constituye un peligro; ya que un ángel bueno nunca habla por sí mismo, sino que es Dios quien habla por medio de él<sup>136</sup>. Hay peligro, en cambio, cuando no podemos distinguir el espíritu de Dios del nuestro o del espíritu del maligno.

Lo importante es que (el Espíritu de Dios) custodie nuestro espíritu y nuestros pensamientos, no sea que creamos en su presencia cuando está ausente y nos desviemos siguiendo nuestro propio sentir y no el suyo. Porque llega y se marcha cuando quiere; pero no sabes de dónde viene o a dónde va.

Lo cual podemos ignorarlo sin riesgo para nuestra salvación; pero sería muy peligroso no enterarnos cuándo viene o cuándo se ausenta. El alma que ignora su ausencia está expuesta a engañarse<sup>137</sup>.

Pues en lugar de la verdadera consolación, que consiste en luz, calor, fervor<sup>138</sup>, aparece la falsa consolación, y sólo con gran esfuerzo se puede escapar al veneno que está oculto en la miel<sup>139</sup>. Pero el mal espíritu finalmente puede reconocerse en la "semilla de la amargura y discordia"<sup>140</sup>. En la consolación divina, por el contrario, aumenta cada vez más la paz interior:

· Cuando la voz divina resuena en el corazón, al principio turba, atemoriza y llama a juicio. Pero si no apartas tu oído, enseguida reanima, derrite, calienta, ilumina y purifica. Finalmente se convierte para nosotros en alimento, espada, medicina, fortalecimiento, paz; por último, en resurrección y perfección<sup>141</sup>.

Pero así como la consolación no siempre es una señal inequívoca de la presencia de Dios, tampoco la desolación indica su total ausencia. Porque Dios, que se brinda al alma, también se retira de ella.

135. Ibid., 602AB.

136. Ibid., 23, 5, 602BC.

137. *In Cant. sermo* 17, 1, PL 183, 855CD; op. cit. t. V, pp. 249-250.

138. *In fest. Pent. sermo* 2, 7, PL 183, 329B; op. cit. t. IV, p. 211.

139. *De div. sermo* 29, 4, PL 183, 621D; op. cit. t. VI.

140. Ibid., 24, 1, 603C.

141. Ibid., 24, 2, 604A.

...se le ha concedido el deseo de su corazón, pero parcialmente, por algún tiempo, por muy poco tiempo. Porque después de haberlo buscado durante largas viglias y oraciones, y con torrentes de lágrimas, de repente, cuando creía poseerlo, se le escapa; pero se deja alcanzar de nuevo cuando ve que le acosa llorando, aunque nunca consigue prenderle, pues otra vez se le va de las manos, por así decirlo<sup>142</sup>.

Pero ¿quién está en condiciones de prestar a sus impulsos interiores una atención tan exacta y vigilante que pueda apreciar rectamente su procedencia, que pueda discernir entre *morbum mentis* y *morsum serpentis*? Esto sólo es posible al que ha recibido del Espíritu Santo el don particular del d.d.e.<sup>143</sup>.

Pero fuera de este carisma también se puede alcanzar cierto d.d.e. mediante la experiencia y el estudio unidos a la luz divina.

Como el principiante aún no ha podido llegar a esta experiencia espiritual, debe seguir los consejos de los ancianos:

Os recomiendo a vosotros, plantas tiernas de Dios, que aún carecéis de una fina sensibilidad para discernir el bien del mal: no procedáis según vuestro propio sentir, no os dejéis llevar de vuestro juicio propio, no sea que ese cazador astuto os engañe como a incautos e ignorantes. Por eso os pido que os humilléis bajo la poderosa mano de Dios, vuestro pastor, y escuchéis a los que conocen mejor las mañas de esos cazadores, ya que se han formado por su experiencia propia y ajena y por su ascesis, ejercitada en repetidas pruebas a lo largo de los años<sup>144</sup>.

“Porque el que se hace maestro de sí mismo, se torna discípulo de un loco”<sup>145</sup>.

La necesidad del d.d.e. proviene del hecho de que el espíritu malo emplea una táctica con los novicios y otra diferente con los adelantados. Bernardo explica esta diferencia en el comentario al versículo del Cantar: *Cazadnos las pequeñas raposas que devastan las viñas, pues nuestras viñas están en flor (Cant 2, 15)*. Los principiantes, semejantes a los retoños, no están amenazados por ladrones ocultos sino que deben temer más bien las heladas. A menudo son tentados a dejar el monasterio y volver al mundo<sup>146</sup>. Pero con los adelantados el espíritu malo emplea ardidés semejantes a pequeñas y astutas raposas. Tienta con apariencia de bien, con apariencia de virtud, lo que en

142. *In Cant.* 32, 2, PL 183, 946B; op. cit. t. V, p. 467.

143. *Ibid.*, 32, 6, 948BC; op. cit. p. 471.

144. *Sermo 3 in Ps. 90, 1*, PL 183, 190D-191A; op. cit. t. III, p. 463.

145. *Epist.* 87, 7, PL 182, 215B; op. cit. t. VIII.

146. *Sermo 63 in Cant.*, PL 183, 1082 s.; op. cit. t. V, pp. 789 ss.

realidad no son sino vicios, transformándose él mismo en ángel de luz<sup>147</sup>. Por eso las raposas pueden ser llamadas “pequeñas”, en cuanto que son muy difíciles de reconocer:

Por esto creo que se las llama raposillas. Mientras los demás vicios se presentan abiertamente por sus proporciones, estos otros no se pueden distinguir con facilidad por su sutileza. Por eso sólo pueden precaverse contra ellos los hombres perfectos, experimentados e iluminados con los ojos del corazón para discernir el bien del mal, especialmente para el discernimiento de espíritu<sup>148</sup>.

Claramente se percibe en Bernardo que la virtud de la *discretio* proviene del d.d.e. El espíritu malo también sugiere pensamientos “piadosos”. Por ejemplo impulsa a un hermano a levantarse muy temprano, para poder luego burlarse de él cuando se duerme en el Oficio Divino; o le aconseja prolongar el ayuno a fin de tornarlo incapaz para el servicio de Dios; o lo convence de que, para alcanzar una mayor perfección, abandone el monasterio y se haga ermitaño, allí donde nadie podrá ayudarlo cuando caiga<sup>149</sup>. Contra tales engaños, el monje necesita la *discretio*, la “madre de las virtudes”<sup>150</sup>, sin la cual la virtud no es sino un vicio<sup>151</sup>. Pero esta *discretio* es un “pájaro raro” y por eso a menudo debe ser reemplazada por la obediencia<sup>152</sup>. De aquí se deduce también cuán necesaria es la *discretio* y el d.d.e. para los superiores y directores espirituales. Lo que en tiempos del monacato primitivo era algo sobreentendido aquí, tal vez a causa de experiencias negativas, es nuevamente recalcado con insistencia.

Además del mencionado criterio de consolación y desolación Bernardo enumera algunas otras características del discernimiento. Así, Dios puede entrar directamente en el alma, sin tener que pasar a través del cuerpo. En esto se distingue de los espíritus creados, tanto de los demonios como de los ángeles.

Ningún espíritu creado puede acercarse inmediatamente al nuestro; de tal modo que necesita el concurso de algún instrumento corporal, suyo o

147. *Sermo 64 in Cant.*; PL 183, 1084-1086; *ibid.* pp. 799 ss.

148. PL 183, 1086; *ibid.*, p. 803. Cf. también L. BAKKER, *Freiheit und Erfahrung. Redaktions-geschichtliche Untersuchungen über die U. d. G. bei Ignatius von Loyola*, Würzburg, 1970, 151-168, donde se muestra la influencia que estos textos ejercieron en Ignacio.

149. *In Cant.* 33, 10, PL 183, 956B; *op. cit.* p. 491.

150. *In circumcis. Domini* 3, 11, PL 183, 142A; *op. cit.* t. III, p. 271.

151. *In Cant.*: 49, 5, PL 183, 1018D; *op. cit.* t. V, p. 641.

152. *In circumcis. Domini* 3, 11, PL 183, 142B; *op. cit.* t. III, p. 271.

nuestro, para interponerse o introducirse en nosotros. Aun cuando por su intervención podríamos saber más o ser mejores. Ningún ángel, ni alma alguna puede hacer esto conmigo, ni yo a ningún otro.

Reservemos, por tanto, esta prerrogativa al Espíritu supremo e ilimitado, el único que educa al ángel e instruye el hombre, sin necesidad de recurrir a nuestro oído para que le escuchemos, ni a su boca para hablarnos. Se infunde por sí mismo y por sí mismo se da a conocer. El es puro y sólo le conocen los limpios de corazón<sup>153</sup>.

En ninguno de los grandes teólogos de la Edad Media se manifiesta tan claramente la continuidad de la experiencia y doctrina del cristianismo primitivo, como en Bernardo. Aquí subsiste realmente una unidad de teología y vida. Sus afirmaciones teológicas están fundamentadas en una auténtica experiencia espiritual, y viceversa, su doctrina está al servicio de la vida espiritual. Así, todo lo que Bernardo dice sobre el d.d.e., refleja su vivencia existencial y por otra parte, sirve a la vida "espiritual", es decir a la vida que se halla bajo la influencia de los diversos espíritus.

### De la *discretio* a la *prudentia*

Ya en Casiano podíamos constatar que había tenido lugar un determinado cambio en la concepción del d.d.e. Mientras que originariamente este discernimiento tenía por objeto averiguar cuáles insinuaciones interiores y pensamientos provenían de Dios, y cuáles del demonio, ahora se va limitando más y más a encontrar el "único camino intermedio", a evitar los extremos, a "guardar la medida". En Benito y sobre todo en Gregorio Magno la *discretio* ya aparece identificada en gran manera con la virtud de la prudencia. Esta óptica es retomada por varios autores espirituales de la Edad Media<sup>154</sup>.

Hugo de SAN VICTOR por ej., dejó un *Directorio* para uso de los novicios titulado *De institutione novitiorum*, en el que requiere de los novicios la *scientia verae discretionis*<sup>155</sup>.

Ricardo de SAN VICTOR en su *Benjamin minor* dedica los capítulos 66-71 a la *discretio*<sup>156</sup>. Sin discreción, todas las otras virtudes

153. *In Cant.* 5, 8, PL 183, 801C-802A; op. cit. t. V, p. 117.

154. Sobre la *discretio* en la escolástica de santo Tomás cf. F. DINGJAN, op. cit. en nota 111, 151-204.

155. PL 176, 926A.

156. Cf. G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, esp. 62-68.

se vuelven vicios<sup>157</sup>. Ella es la *prima proles rationis* como José lo es de Raquel<sup>158</sup>, y continuando esta comparación, el autor trata acerca de la utilidad, las características, dificultades y tareas de la *discretio*. La *discretio* ayuda al hombre a conocer lo que él es y lo que debe ser<sup>159</sup>, y lo dispone para la contemplación, que está representada simbólicamente por Benjamín, que nació mucho tiempo después de José<sup>160</sup>. También en su obra *De statu interioris hominis*<sup>161</sup> Ricardo habla de la importancia de esta virtud. Ella permite discernir no sólo lo bueno de lo malo, sino también los matices de bueno y mejor, como los de malo y peor<sup>162</sup>. Más aún, da la medida del amor y cuida de su recta jerarquía y orden<sup>163</sup>. En definitiva amor y *discretio* coinciden en sus funciones<sup>164</sup>.

La *discretio* adquiere una gran importancia sobre todo en la alta Edad Media. El afán por la medida, que es propio de esta cultura, también se refleja en la vida religiosa. Como ejemplo basta mencionar aquí el *Speculum virginum*<sup>165</sup> que elogia a la *discretio* con la expresiva formulación de *media via regia*, "camino real"<sup>166</sup>. El hecho de que el *Speculum virginum* utiliza a menudo la palabra *discretio* cuando se trata de delimitar las dos esferas "espíritu" y "carne", indica claramente una vez más que el origen de la *discretio* es el d.d.e.<sup>167</sup>.

Un primer punto final en la historia de la *discretio* lo pone Santo TOMAS DE AQUINO<sup>168</sup>. En él el carisma del d.d.e. aparece completamente separado de la *discretio* que, por su parte, es asimilada totalmente a la virtud cardinal de la *prudentia*. Indudablemente Tomás no concibe el d.d.e. con toda la amplitud que los Padres habían reconocido a este concepto, sino que bajo esta denominación sólo en-

157. PL 196, 47C-48A.

158. PL 196, 48.

159. PL 96, 51A.

160. PL 196, 51B.

161. Especialmente *Tract. I*, c. 26-30, PL 196, 1135-1138.

162. *Tract. I*, c. 26: *De quinque gradibus discretionis*, PE 196, 1135.

163. *Benj. minor* 13, PL 196, 10A.

164. Cf. *Benj. minor*, c. 66-67, PL 196, 48A, con *Tract. de gradibus charitatis* c. 1, PL 196, 1197B.

165. Cf. M. BERNARDS, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln-Graz, 1955, 134-137.

166. Sobre el origen de la expresión "camino real" cf. J. PASCHER, *He basilike hodos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn, 1931; H. RAHNER, *Der königliche Weg des Kreuzes*, en ZAM 8, 1933, 73-76; F. TAILLIEZ, *Basilike hodos. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire*, en OrChrPeriod 13, 1947, 299-354.

167. Cf. M. BERNARDS, op. cit. en nota 165, 136.

168. Cf. F. DINGJAN, op. cit. en nota 111, 205-228.

tiende el carisma del que habla san Pablo en su enumeración de los dones. En efecto, en el discernimiento él ve ante todo la *gratia gratis data* de poder distinguir a los profetas verdaderos de los falsos. Por eso habla del discernimiento de los espíritus en relación con los carismas en la *Summa Theologica* II-II q. 171-178<sup>169</sup>. De las ocho cuestiones sólo cuatro están dedicadas a la profecía; sigue una sobre el éxtasis, el don de lenguas, el don de elocución, el don de milagros<sup>170</sup>. Sólo en dos artículos de la Cuestión 172 (sobre la causa de la profecía) hay una breve mención del d.d.e.<sup>171</sup>.

Pero en nuestro contexto resulta más provechoso investigar el papel de la *discretio* en el sistema de santo Tomás. Constatamos con asombro que la *prudencia* ha pasado a ocupar el lugar de aquélla. ¿Cómo se explica esto? Por supuesto no hay duda alguna de que santo Tomás conocía de modo eminente la tradición patrística y por tanto también la rica tradición de la *discretio*. Pero a él no le interesaban en primer lugar las experiencias espirituales concretas y las reflexiones sobre la vida espiritual, sino un estudio científico y sistemático, y por eso consideró más apropiado el instrumental conceptual aristotélico, para utilizar las “contras” bíblicas y patrísticas en forma científica<sup>172</sup>. Así se comprende que en Tomás la óptica concreta de

169. Madrid, BAC, 1955, t. X, pp. 550 ss. Cf. para esto el *Comentario* de H. U. v. BALTHASAR en *Deutsche Thomas Ausgabe*, Bd. 23, 251-431.
170. La importancia preponderante de la profecía sobre los otros dones se basa en parte en que ya en los tiempos del cristianismo primitivo ésta era considerada como la esencia de lo carismático; además, ya antes de santo Tomás existía un tratado teológico *De la Profecía*, que santo Tomás desarrolló extensamente en su *Suma*; se puede buscar otra causa en su polémica con la filosofía árabe y judía contemporánea de Avicena y Moisés Maimónides. Cf. H. U. v. BALTHASAR, op. cit. en nota 169, 273-284.
171. Art. 5: Si alguna profecía proviene de los demonios. Art. 6: Si los profetas de los demonios predicen verdad alguna vez. Cf. el comentario correspondiente de H. U. v. BALTHASAR, op. cit. en nota 169, 327-332. La tarea del d.d.e. también es descrita en la *Suma contra Gentes* III, c. 154, 8: “Y porque los espíritus malignos hacen algunas cosas semejantes a éstas con que se confirma la fe, tanto en el obrar prodigiosos como en la revelación de futuros, como arriba se ha dicho, para que los hombres no crean a la mentira, engañados por estas cosas, es necesario que por el auxilio de la gracia divina sean instruidos para discernir tales espíritus.” Bs. As., Club de Lectores, 1951; L. III, p. 407. Una tarea algo diferente les es señalada en *S. Th. Ia-IIae* q. 111, a. 4; “Mas en las que son superiores a ella y han sido reveladas por Dios, su confirmación se hace por medios que son propios del poder divino. Y esto de dos maneras... La segunda manera es que pueda manifestar aquellas cosas que son exclusivas del conocimiento divino. Estas cosas son futuros contingentes, y así tiene lugar la profecía, o son secretos del corazón, para lo cual está el discernimiento de espíritus.” Madrid, BAC, 1948, t. VI, p. 792.
172. Cf. sobre esto É. GILSON, *Christianisme et tradition philosophique*, en *RScPhTh* 29, 1941-42, 262.

los Padres pasa a segundo plano a favor del estudio de estructuras y leyes metafísicas, y que el nombre tradicional de *discretio* debía ceder el paso al concepto aristotélico de *prudentia*. Er las cuestiones que Tomás dedica a la prudencia en la *Summa Theologica*<sup>173</sup> la *discretio* no se menciona ni una sola vez, pero una rápida ojeada permite entrever que se trata de lo mismo. Las afirmaciones de los Padres acerca de la *discretio* se refieren aquí a la *prudentia*<sup>174</sup>. Por otra parte, en varios pasajes, el mismo Tomás da a entender implícitamente la identidad de estas dos virtudes<sup>175</sup>. Podemos pues compartir el juicio de F. DINGJAN cuando escribe que en Tomás *discretio* y prudencia son una misma cosa<sup>176</sup>; pero de aquí parece deducirse también que con esto se ha abandonado el terreno propio del d.d.e. tal como lo entendieron los Padres<sup>177</sup>.

**Verdaderas y falsas profecías:  
los grandes Tratados de la Edad Media  
sobre el "discernimiento de los espíritus"**

Mientras que el discernimiento de los espíritus desempeña un papel poco importante en los escritos de santo Tomás, en los siglos XIV y XV es un tema preferido por los predicadores y escritores espirituales. Para comprender este cambio hay que tener en cuenta que en esa época una fuerte agitación interna había invadido amplios sectores de la Iglesia<sup>178</sup>. Particularmente el gran cisma que había desgarrado de modo lamentable a la cristiandad, había suscitado en las

173. *S. Th. IIa-IIae*, 47-56.

174. Así "la prudencia es la virtud que procura el medio entre las virtudes morales", *S. Th. IIa-IIae* q. 47 a. 7; es considerada como la virtud principal de los superiores, q. 47 a. 8. El Tratado *De prudentia* aparece, por lo demás, por primera vez poco antes de Tomás, hacia 1220, escrito por GUILLERMO DE AUXERRE. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, t. 3, 2e p., Löwen, 1949, 255-280.

175. Por ejemplo *Super Sent.* III, d. 33 q. 2 a. 5: "Se debe decir que la prudencia es la principal entre las otras virtudes cardinales, respecto de la cual todas las otras tienen referencia como a su causa. De ahí que Antonio diga... que la discreción, que pertenece a la prudencia, es la madre, guardiana y moderadora de las virtudes."

176. Op. cit. en nota 111, 4.

177. Cuando DINGJAN ve en la *discretio-prudentia* la sucesora legítima del d.d.e., esto sólo puede entenderse rectamente en cuanto que la *discretio* es una forma de d.d.e., pero no lo reemplaza sin más.

178. Cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, <sup>2</sup>1961; ders., *Ketzergeschichte des Mittelalters = Die Kirche in ihrer Geschichte*, hrsg. v. K. D. SCHMIDT u. E. WOLF, Bd. 2, Lfg. G. 1. Teil, Göttingen, 1963. También es muy interesante el capítulo *Religiöse Erregung und religiöse Phantasie* por J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart, <sup>1</sup>1953.

personas una tensión febril. El anhelo de la renovación de la Iglesia mediante un papa angelical, se tornaba cada vez más fuerte, mientras que por otra parte los abusos que clamaban al cielo orientaban el pensamiento hacia todo lo mundano. Las visiones y las profecías eran sumamente apreciadas<sup>179</sup>. Pero era una empresa casi desesperada querer distinguir la mística auténtica de la herejía del “espíritu libre” que enseñaba entre otras cosas que había que seguir la voz interior y asimismo las palabras humanas provenientes del corazón, más que el evangelio tal como era predicado<sup>180</sup>. Es la época del “dolorismo” en el arte religioso, la época de los flagelantes, de la hechicería naciente, de las danzas macabras, y un tema preferido de los predicadores es el *ars moriendi*<sup>181</sup>. Se procuraba por todos los medios, proyectar la vista hacia el aún oculto futuro. “Estamos repletos de vaticinios hasta experimentar náusea”, se lamenta BERNARDINO DE SIENA<sup>182</sup>. La falta de fe y el creciente rechazo de una Iglesia visible se convierte en reclamo de una “Iglesia espiritual” y la consecuencia de ello fue que muchos fueron víctimas de sus propios sueños e ilusiones<sup>183</sup>.

Ante este panorama se comprende que en el otoño de la Edad Media el d.d.e. es entendido principalmente como discernimiento entre las revelaciones, visiones y profecías verdaderas y las falsas. Por lo menos esto se dio en los círculos “eclesiásticos”; el discernimiento de las insinuaciones interiores a partir de la vivencia de consolación y desolación es más bien característica de grupos que, desde el punto de vista dogmático, son considerados sospechosos. De entre los numerosos autores que en los siglos XIV y XV trataron extensamente acerca del d.d.e. sólo mencionaremos los principales<sup>184</sup>.

Al ermitaño agustino ENRIQUE DE FRIEMAR podemos agradecerle el breve escrito *De quatuor instinctibus: divino, angelico, diabo-*

179. Piénsese solamente en la importancia que alcanzaron las revelaciones de santa Brígida de Suecia († 1373), que se oponían al Concilio de Constanza, pero respecto de las cuales no se dictó sentencia alguna.

180. Cf. H. GRUNDMANN, op. cit. en nota 178, 53-54.

181. Cf. J. HUIZINGA, op. cit. en nota 178, c. XI: *Das Bild des Todes*; R. -Cl. GEREST, *Le Démon en son temps. De la fin du Moyen Age au XVIe siècle*, en *Lumière et Vie*, n. 78, 1966, 16-30.

182. *Vaticiniis usque ad nauseam repleti sumus. (De inspirationum discretione, sermo III)*; S. Bernardini Senensis Opera Omnia, t. VI, Quaracchi-Firenze, 1959, 267.

183. Juan GERSON menciona haber oído decir a muchos que les había sido profetizado que serían el próximo papa: *De distinctione verarum visionum a falsis*, Opera, t. I, Anvers, 1706, 44.

184. Una breve reseña ofrece DSAM III, 1256 ss.

lico, mundano<sup>185</sup>, en el que enumera una serie de criterios externos para el discernimiento. Más tarde DIONISIO EL CARTUJO lo criticará por considerarlo incompleto<sup>186</sup>. Otra fuente de Dionisio es el Tratado *De discretione Spirituum* de Enrique HEINBUCHÉ VON LANGENSTEIN (también llamado Enrique von Hessen), bastante importante<sup>187</sup>. Pero los autores "clásicos" del *Tratado De discretione spirituum* son: Pierre D'AILLY, Juan GERSON y DIONISIO EL CARTUJO.

Pierre D'AILLY en su escrito *De falsis prophetis*<sup>188</sup> se opone ante todo a los errores de la astrología. Las profecías; es decir las predicciones acerca del futuro, pueden tener su origen en Dios, en la ciencia e inteligencia de los hombres, en los demonios. De ahí la dificultad para discernir las profecías. Ni el cumplimiento del vaticinio, ni la virtud de aquél que lo comunica puede ser considerado como característica inequívoca de su origen divino. De aquí se da en d'Ailly un gran escepticismo respecto a todas las profecías: ni siquiera admite la prueba teológica fundamental de la divinidad de la revelación. Un motivo de esta reserva era ciertamente el ya mencionado afán desmedido por las profecías y manifestaciones "sobrenaturales" atestiguadas por extensos grupos de la época<sup>189</sup>.

Juan GERSON desarrolló este tema en tres obras. En *De distinctione verarum revelationum a falsis*<sup>190</sup> concuerda con Pierre d'Ailly en su escepticismo respecto a las visiones y profecías; sólo menciona una serie de criterios empíricos: así como el dinero auténtico del falso, el "cambista prudente" distingue las revelaciones verdaderas de las falsas por su "peso" (humildad), por su "flexibilidad" (*discretio*), por su "firmeza" (paciencia), por su "cufio" (verdad), por su "color" (amor). En *De examinatione doctrinarum*<sup>191</sup> pone de relieve ante todo la "eclesialidad", enumerando las autoridades a quienes compete dar un veredicto en caso de duda: concilio ecuménico, papa, obispos, doctores en teología, los que tienen cien-

185. Algunos extractos de esto en A. WITTMANN, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum*, Rom-Debrecen 1939, 52-66.

186. *De discretione et examinatione spirituum*, por ej. art. 11 y 20.

187. Cf. K. J. HEILIG, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinrich von Hessen*, en *RömQschr* 40, 1932, 105-176.

188. Texto en las *Opera omnia* de Juan GERSON. Ed. Ellies du Pin, t. I, Antwerpen, 1706, 511-603.

189. Cf. C. A. KNELLER, *Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola II. Quellen der Exerzitien?*, en *ZkTh* 49, 1925, 170 ss.

190. *Opera*, t. I, op. cit. en nota 188, 43-59. Cf. P. BOLÁND, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's "De probatione spirituum" and "De distinctione verarum visionum a falsis"*, Washington, 1959.

191. Op. cit. en nota 188, I, 7-22.

cia pero no tienen ningún grado, y finalmente también el carisma del d.d.e.<sup>192</sup>. Pero para que conste que alguien posee este carisma hay que aplicarle los criterios generales. Su tercer escrito *De probatione spirituum*<sup>193</sup> se distingue de los anteriores en que junto a los dos modos de discernimiento *per modum artis et doctrinae generalis* y por el carisma, también menciona la comprobación *per inspirationem intimam seu internum saporem, sive experimentalem dulcedinem quandam*. Aquí Gerson tenía en vista de modo particular el caso de Brígida de Suecia acerca de cuyas revelaciones se discutió en el Concilio de Constanza.

Todo lo que los autores de la Edad Media habían dicho sobre el d.d.e. se encuentra recopilado en las obras de DIONISIO EL CARTUJO, ante todo en el *De discretione et examinatione spirituum*<sup>194</sup>. Por eso lo estudiaremos más detalladamente. Dionisio, a un tiempo escritor espiritual y teólogo, aporta a la doctrina de sus predecesores sus propias experiencias de contemplativo y también una amplia ciencia ecléctica compilada con diligente empeño<sup>195</sup>. Se inspira en Tomás, Enrique de Hessen, Gerson, cita frecuentemente a Casiano, Agustín, al Pseudo-Dionisio, polemiza contra Enrique de Friemar. Para explicar lo que entiende por "espíritu" y partiendo de la definición de santo Tomás: "nomen spiritus in rebus corporeis impulsio-nem quandam et motionem significare videtur"<sup>196</sup>, menciona unos veinte significados diferentes de "espíritu", que se pueden reducir a tres conceptos fundamentales<sup>197</sup>: 1. sustancias que por sí mismas son invisibles, pero que producen una moción perceptible, a saber

192. Los criterios están resumidos en los versos citados según *DSAM* III, 1264:

"Concilium, Papa, Praesul, Doctor bene doctus,  
Discretor quoque spirituum de dogmate censent.  
Qualis sit doctrina, docens quis, quique sodales,  
Si finis sit fastus, quaestusque, sive libido".

(El Concilio, el Papa, el Obispo, el Doctor bien instruido,  
y también el que posee discernimiento de espíritus, juzgan acerca del dogma.  
Cuál sea la doctrina, quién el que enseña, quiénes los miembros,  
si el fin fuera el fasto y la ganancia o la sensualidad.)

193. Op. cit. en nota 188, I, 37-43.

194. *Opera omnia*, 40, Tornaci 1911, 267-305.

195. Sobre su doctrina del d.d.e. cf. A. WITTMANN, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum*, Rom-Debrecen, 1939; H. MADINGER, *Die Unterscheidung der Geister*, en *MystTh* 4, 1958, 169-198. La mayor parte de las traducciones alemanas de los textos de Dionisio fueron tomadas de este artículo; L. BAKKER, op. cit. en nota 148, 153-188.291-293.

196. *S. Th.* I, q. 36 a. 1: "En los seres corpóreos, el nombre de 'espíritu' parece que significa un como impulso o moción"... Madrid, BAC, 1948, t. II, p. 358.

197. Cf. H. MADINGER, op. cit. en nota 195, 169-170.

Dios, ángeles, demonios, alma; 2. cada moción impulsiva en el alma misma: las pasiones, las inclinaciones, los apetitos, los hábitos; 3. finalmente (en sentido impropio) el mundo que nos atrae y nos mueve. Por tanto el d.d.e. significa conocer qué espíritu actúa en nosotros o nos impulsa, es decir conocer el origen de las mociones del alma<sup>198</sup>.

Como Gerson, Dionisio conoce tres modos de discernimiento. En primer lugar el carisma, con el cual mediante una *gratia actualis* "el entendimiento se torna capaz de juzgar en sí mismo y acerca de sí mismo, como también en otros y acerca de otros, si los espíritus son de Dios; por tanto de juzgar en sí mismo y en otros, de dónde provienen las acciones e impulsos de los espíritus, las visitas, los ardores y los arrobamientos<sup>199</sup>. Luego habla de un d.d.e. por el cual, mediante un gusto interior y cierta iluminación experimental, se percibe la diferencia entre las revelaciones verdaderas y las ilusiones engañosas<sup>200</sup>. Con esto no parece referirse al carisma paulino en su sentido más estricto, sino a una "virtud sobrenatural infusa". Por último Dionisio se explaya acerca del "discernimiento adquirido", que tiene el inconveniente de no garantizar un juicio absolutamente seguro:

Así como, sin una revelación, no podemos saber con certeza que estamos en estado de gracia (*in caritate*), tampoco podemos saber, sin una revelación, si nuestros actos externos e internos, nuestras inclinaciones y nuestras palabras proceden del Espíritu Santo<sup>201</sup>.

De aquí deriva naturalmente la exigencia de una mayor cautela en el juicio. Este tercer modo de discernimiento de los espíritus (*ars et doctrina*) se adquiere por una parte mediante el estudio teórico de la Escritura y la enseñanza (*doctrina*) de los santos; por otra, mediante la propia experiencia<sup>202</sup>. El d.d.e. siempre está relacionado con la dirección espiritual. Por eso quien emprende la tarea de dirigir a otros tiene que haber experimentado él mismo en su interior, las mociones de la naturaleza y de la gracia:

Quien no ha experimentado abundantemente y a menudo en sí mismo las más secretas e interiores acciones del Espíritu Santo... corre un gran riesgo cuando juzga a la ligera a aquellos que lo han experimentado, y cuando piensa que hay que juzgarlos a tenor de la ley común aun cuando en tales personas haya mucho que él no conoce<sup>203</sup>.

198. Ver op. cit. en n. 194, 40, 269C.

199. Ibid., 270B'.

200. Ibid., 270D.

201. Ibid., 269C.

202. Ibid., 270D-271B.

203. Ibid., 271C-A'.

Los criterios según los cuales debe practicarse el d.d.e. son de orden moral, psicológico y doctrinal. Lo que exige el progreso de las virtudes procede del buen espíritu<sup>204</sup>. Dionisio no se detiene mucho en las señales psicológicas, a causa de los engaños que son posibles y que se dan a menudo. Pero no desconoce el criterio de la consolación<sup>205</sup>. Los criterios doctrinales son: contenido, verdad, profundidad doctrinal, conocimiento, revelación. Cuando una revelación contiene la más mínima falsedad hay que considerarla como proveniente del mal espíritu, aun cuando se trate de algo sin importancia<sup>206</sup>.

Una actitud crítica semejante adopta BERNARDINO DE SIENA<sup>207</sup>, quien en su *Tractatus de Spiritu Sancto et de Inspirationibus* trata extensamente, en tres predicaciones, de los diversos espíritus y su discernimiento<sup>208</sup>. La primera predicación *De inspirationum varietate*, enumera siete modos de "mociones espirituales"; en la segunda predicación Bernardino desarrolla doce reglas de discernimiento que, por la importancia dada al amor de la cruz, la *discretio*, la eclesialidad, recuerdan asombrosamente a Ignacio<sup>209</sup>. En la tercera predicación Bernardino explica qué impulsos son meritorios para nosotros, y por qué.

Habría que mencionar a muchos otros autores de la baja Edad Media que expusieron la doctrina del discernimiento de los espíritus ya en tratados científicos, ya en predicaciones populares, por ejemplo el predicador Matthias VON JANOV de Praga<sup>210</sup> y el cartujano Nicolás KEMPF<sup>211</sup>. Pero el d.d.e. también tiene su lugar en obras que no tratan expresamente sobre este tema. Esto vale para la *Vita Christi* de LUDOLF DE SAJONIA, libro que fue leído muy gustosa-

204. Ibid., 273B-C.

205. "El demonio a menudo intenta y se empeña en asustar al hombre exterior, en engañarlo y llevarlo a la turbación. Pero se esfuerza especialmente en estorbar la tranquilidad y alegría espiritual en los hombres virtuosos". Op. cit., 40, 284C-D'.

206. Más detalles cf. H. MADINGER, op. cit. en nota 195, 195-196.

207. Sobre Bernardino cf. DSAM I, 1518-1521.

208. *S. Bernardini Senensis Opera omnia*, t. VI, Quaracchi-Firenze, 1959, 223-311.

209. Cf. H. RAHNER, op. cit. en nota 3, 82-85.

210. En su obra *Regulae Veteris et Novi Testamenti* trata también *De discretione spirituum et prophetarum secundum regulas tradita ad hoc in Veteri Testamento y De discretione spirituum in prophetis et evangelio.*

211. Su *Tractatus de discretione* se basa ante todo en Casiano, Gerson y Enrique de Hessen. En la baja Edad Media, también en la predicación se hablaba con gusto sobre el d.d.e., como lo demuestran los numerosos manuscritos. Algunas indicaciones en P.-G. VÖLKER, *Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin*, München, 1964, 91-97.

mente en la baja Edad Media<sup>212</sup>, y también para la *Legenda aurea* de JACOBUS A VORAGINE, en la cual presenta a muchos de los grandes santos del monacato primitivo en los que el d.d.e. desempeña un papel importante. Transcribe numerosas citas textuales de las antiguas fuentes. Ambas obras fueron leídas por san Ignacio en su lecho de enfermo, en Loyolá.

### Discernimiento de los espíritus en la mística de la baja Edad Media

Si bien el discernimiento de los “pensamientos” mediante criterios interiores ante todo en base a la experiencia de consolación y desolación, no estaba totalmente ausente ni siquiera en los tratados clásicos —como lo atestiguan algunos de los textos de Dionisio citados más arriba—, con todo fueron principalmente los místicos quienes mantuvieron viva la auténtica tradición antigua. Algunas breves indicaciones bastan para demostrarlo.

Santa CATALINA DE SIENA en el capítulo 106 de su *Dialogo della Divina Providenza* se pregunta acerca de las señales de la presencia de Dios en el alma<sup>213</sup> y responde que una inspiración viene de Dios cuando la alegría continúa después en el alma y cuando nace en ella el ardiente deseo de progresar en las virtudes, especialmente en la humildad. Porque también el demonio puede producir, en un primer momento, un sentimiento de consolación y de alegría, pero luego se sigue la tristeza y el remordimiento. Los mismos criterios que relacionan entre sí el factor externo y el interno, se mencionan también en el capítulo 71<sup>214</sup>.

Entre los místicos ingleses del siglo XIV se destaca particularmente el autor desconocido de la *Carta sobre la discreción* y de la *Nube de la ignorancia*<sup>215</sup>. La *Carta* contiene una serie de conse-

212. Cf. E. RAITZ v. FRENTZ, *Unterscheidung der Geister bei Ludolf von Sachsen und Ignatius von Loyola*, en Paulus 21, 1949, 187-195; del mismo, *Ludolphe le Chartreux et les Exercices de S. Ignace de Loyola*, en RAM 25, 1949, 375-388; P. VAL-LIN, *Les Règles du discernement des esprits et Ludolphe le Chartreux*, en RAM 38, 1962, 212-219.
213. Cf. *El Diálogo*, Madrid, BAC, 1955, c. 106, pp. 385 ss.
214. “Si soy yo quien la visito, siente el alma temor en el primer momento, y en el medio y en el fin, alegría y hambre de la virtud”; op. cit., c. 71, p. 318. Cf. también F. DING-JAN, *La pratique de la discrétion d’après les Lettres de Sainte Catherine de Sienne*, en RAM 47, 1971, 3-24.
215. Cf. F. VANDERBROUCKE, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961, 503-506; texto alemán (con reducciones sin importancia): *Die Wolke des Nicht-wissens*, Si-

jos para poder encontrar el camino recto en medio de las mociones buenas y malas del alma. Aquí la *discretio* no es solamente la virtud que busca el justo medio; ella tiene su origen en un contacto vivo con Dios, pues sin una perseverante orientación hacia Dios en adoración y amor, no se puede alcanzar este discernimiento<sup>216</sup>. Aquí se percibe por doquier la fuerte influencia de Bernardo<sup>217</sup>. También la *Nube de la ignorancia* acentúa la necesidad de la *discretio*, pues sólo así se está en condiciones de eludir los peligrosos lazos y engaños del demonio<sup>218</sup>.

De la escuela neerlandesa hay que mencionar en primer lugar a Juan DE RUYSBROECK<sup>219</sup>. Este no ha dejado ningún escrito sobre el d.d.e. pero en su *Adornos del matrimonio espiritual* se pueden encontrar varias indicaciones valiosas a este respecto<sup>220</sup>. Al discernimiento de los impulsos interiores también está dedicado el opúsculo *Las cuatro tentaciones*<sup>221</sup>. La *discretio*, que Ruysbroeck traduce por *bescedenheit*<sup>222</sup>, pertenece al don de ciencia<sup>223</sup>. Proporciona la luz para conocerse a sí mismo y para conducir a otros.

Pero ante todo hay que mencionar aquí la *Imitatio Christi*<sup>224</sup>. En la *devotio moderna*, con su interioridad, naturalmente aparecían en primer plano la observación y el discernimiento de las diversas

---

gillum 14, Einsiedeln, 1958. Para la comprensión de la espiritualidad de la "nube" queremos señalar especialmente la breve introducción de E. v. Ivánka.

216. *Carta sobre la discreción*, 9.

217. Del mismo autor procede también el *Tratado del discernimiento de los espíritus*; una transcripción de dos prédicas de san Bernardo sobre el d.d.e. (*De div. serm.* 23 y 24), adornadas con pasajes propios.

218. Cf. ante todo los capítulos 45-57.

219. Antiguo texto flamenco: Jan VAN RUYSBROECK, *Werken. Naar het standardhandschrift van Groenendaal uitgegeven door het Ruysbroeck*, Genootschap te Antwerpen, Bd. 1-4, Tiel 1944 ss.

220. Especialmente Libro 2, cc. 74-77. Traducción alemana en Jan VAN RUYSBROECK, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die Kleineren Schriften*, hrsg. u. übertr. v. F. M. HUEBNER, Leipzig, 1924, 368 ss.

221. *Das Buch von den vier Versuchungen*, en Jan VAN RUYSBROECK, *ibid.* 195-210.

222. Cf. J. KUCKHOFF, *Johannes von Ruysbroeck*, München, 1938, 58. Ruysbroeck emplea a menudo la palabra en la relación: "verlichte redene end clare bescedenheit".

223. *Das Reich der Geliebten*, traducción de W. Verkade, Mainz, 1924, 44-51 (über die Gabe der Wissenschaft).

224. Sobre la cuestión acerca del autor y de la espiritualidad de la *Imitatio Christi*, cf. LThK<sup>2</sup> VII, 762-764 y la bibliografía indicada allí; también B. SPAAPEN en *OGE* 32, 1958, 5-55 y 33, 1959, 113-144; R. R. POST, *The Modern Devotion*, Studies in Medieval and Reformation Thought III, Leiden 1968, 521-536; J. SUDBRACK, *Das geistliche Gesicht der Vier Brüder von der Nachfolge Christi*, en Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr, 1471-1971, Kempen, 1971, 14-36. Citaremos según la versión castellana *Imitación de Cristo*, Bs. As., Desclee, 1946.

mociones en la propia alma, y particularmente del flujo y reflujo, de consolación y desolación<sup>225</sup>. El Libro III, titulado *De la consolación interior* ofrece abundancia de tales observaciones. Los criterios de discernimiento se enumeran principalmente en el capítulo 54 del Libro III: *De los diversos movimientos de la naturaleza y de la gracia*. En el trasfondo se halla el discernimiento paulino entre la ley del pecado y la ley de la gracia, entre carne y espíritu. Los impulsos que provienen de la naturaleza caída tienen como meta el "yo", son exteriorizaciones del egoísmo; la gracia, por el contrario, en todas sus inspiraciones tiene por meta a Dios, aparta del yo. De ahí se dan dos series de características: la naturaleza es astuta, engaña, se resiste a la mortificación, a cualquier restricción, al sometimiento voluntario, trabaja en provecho propio, recibe con gusto los honores, ama la ociosidad, busca lo llamativo y lo singular, se turba por la pérdida de bienes pasajeros, antepone el recibir al dar, tiene inclinación hacia las creaturas y hacia la propia carne, ama la consolación exterior que acaricia los sentidos, busca su propia ventaja, se vanagloria de sus amigos y conocidos de alta posición, ve todo a la luz de su propio punto de vista, busca constantemente las novedades. Las mociones de la gracia son radicalmente opuestas: la gracia procede con sencillez, no pone afechanzas, procura la mortificación, está dispuesta a someterse a todas las creaturas a causa de Dios, está atenta al provecho de los otros, dirige toda la honra a Dios, busca el trabajo, se goza con lo sencillo y simple, no se pega a las cosas transitorias, es solidaria y considera más dichoso el dar que el recibir, renuncia a las creaturas, busca su consolación sólo en Dios, ama a sus enemigos, prefiere la compañía de los pobres más que la de los ricos, no antepone su propio parecer al de los demás, no corre tras de las novedades, porque no hay nada nuevo ni duradero en la tierra. A pesar de algunas acentuaciones y formulaciones propias de la época, la exigencia fundamental de estas reglas es "evangélica" en el verdadero sentido de la palabra, ya que se trata de desprenderse de sí mismo y de abrirse a Dios y a los hombres. Pero sólo la gracia puede tornar esto posible a los hombres: "O quam maxime est mihi necessaria, Domine, tua gratia, ad inchoandum bonum, ad proficiendum, et ad perficiendum. Nam sine ea nihil possum facere..."<sup>226</sup>.

225. Cf. J. ŠUDBRACK, *Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der "Nachfolge Christi"*, en *GuL* 37, 1964, 38-63, ante todo el párrafo sobre "Die Gezeiten des Trostes", p. 54 ss.

226. *Imitatio Christi* III, 55: "¡Oh, cuán sumamente necesaria me es, Señor, tu gracia, para comenzar el bien, continuarlo y perfeccionarlo! Porque sin ella, ninguna cosa puedo hacer...": *Op. cit.*, p. 271.

### Abuso del discernimiento de los espíritus en círculos sectarios

En todos los tiempos se ha dado, pues, en el seno de la Iglesia, un legítimo d.d.e. que se apoyaba ante todo en la experiencia interior de consolación y desolación, en el testimonio interior del Espíritu. Pero se comprende que las sectas y otros círculos de doctrina sospechosa se apoyaran en él con predilección, porque de este modo creían poder hacer triunfar el “espíritu” contra la “letra” de la “Iglesia jurídica”. Ya hemos hablado de los “Hermanos del espíritu libre”. Mencionemos también el *Seguimiento de la vida pobre de Cristo*, atribuido primeramente a Taulero, pero que es obra de un decidido partidario de los Fraticelli, como lo demuestra su insistencia en la vocación de todos los hombres a la pobreza<sup>227</sup>. En este escrito desempeña un gran papel el discernimiento del espíritu divino, del angélico y del diabólico. Si bien encontramos en él algunos pensamientos presentes ya en Diadoco y Bernardo, pero que después pasaron a segundo plano en los tratados teológicos *De discretionem spirituum*, no se puede negar la posibilidad de un abuso<sup>228</sup>.

- 
227. D. Joh. TAULERI, *Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Frankfurt, 1681, publicado por primera vez por D. Sudermann en 1621. El escrito se aparta notablemente, en estilo y doctrina, del auténtico Taulero, como lo ha demostrado H. DENIFLE, *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johan Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, München, 1877. Cf. también DSAM I, 1976-1978.
228. Los capítulos 73-76 tratan de las mociones del “espíritu malo”, los cc. 77-84, sobre el “espíritu natural”, los cc. 85-96, sobre los ángeles, y los cc. 97 ss. sobre el “espíritu divino” que siembra en el alma la luz divina, con la cual debe mirar todas las cosas (c. 127), espíritu que habla “sobre figura y forma” (c. 138), “en la desnudez y calma” (c. 144). “Pero el que entra en sí mismo y percibe en sí la luz divina, y se deja llevar a todo lo que le es mostrado por Dios, éste tiene en efecto el santo abandono y ha salido de su voluntad propia” (c. 171). El hombre debe también recibir indicaciones de los hombres, pero ante todo “entrar en la luz de su modestia” y “mirar para ver si le es revelado algo bueno, y a esto debe también seguirlo” (c. 172). Porque la doctrina de los hombres es sólo un medio; pero cuando el hombre es tocado por Dios sin intermediario, entonces “no se debe entregar a ninguna creatura”. “Entonces Dios le ha revelado una luz, en la cual no puede equivocarse... El que es tocado por el primero, no debe seguir ningún consejo humano, sino a aquél que está por encima de todo consejo humano (c. 173). Que es, en efecto, Dios el que ilumina, se reconoce por el “ardor de la luz” y porque “el hombre no puede dudar de ella”. “Porque ha encontrado en sí mismo una verdad que nadie puede dar, sino sólo Dios. Pero la luz natural es dudosa, y es ilusoria. Mas esta luz y este hallazgo tiene lugar sin ninguna duda, y sin ninguna ilusión en un total conocimiento. Y los que lo han encontrado, saben bien que lo que digo es verdadero. Pero quienes no lo han encontrado, tampoco saben decir nada al respecto” (c. 174).

### III. DISCRETIO SPIRITUUM EN LA EDAD MODERNA

Elección mediante el "discernimiento de los espíritus":  
Ignacio de Loyola

A principios de la Edad Moderna, con IGNACIO DE LOYOLA<sup>229</sup>, la tradición del d.d.e. se ve enriquecida con un nuevo matiz. Los textos más significativos se encuentran en el *Libro de los Ejercicios*, en las dos series de "Reglas para el d.d.e." (*Ej.* n. 313-327 y 328-336) y las indicaciones acerca de la "opción" (*Ej.* n. 169-189), además de las "Reglas para la distribución de limosnas" (*Ej.* n. 337-344) y las "Reglas para el sentido de la Iglesia" (*Ej.* n. 352-370)<sup>230</sup>. Para completar y explicar lo anterior, es útil la *Carta a la Hermana Rajadella*, del 18 de junio 1536<sup>231</sup>.

Como L. BAKKER ha indicado de modo convincente, el origen de las *Reglas* para el d.d.e. está en la experiencia personal de Ignacio<sup>232</sup>. Una comparación exacta de las *Reglas* con el llamado *Relato de un peregrino*<sup>233</sup> muestra que éstas (por lo menos la primera serie) están ordenadas cronológicamente según los hechos del *Relato* del peregrino y, viceversa, que el *Relato* del peregrino ofrece un co-

229. De la abundantísima bibliografía sobre Ignacio, los *Ejercicios* y el d.d.e., sólo mencionamos algunos trabajos particularmente importantes: P. DE LETURIA, *Estudios Ignacianos I-II*, Roma, 1957; H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg-Wien<sup>2</sup> 1949; del mismo, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg, 1964, especialmente los artículos: *Ignatius und die asketische Tradition der Kirchenväter*, 235-250, y *Die Lehre des hl. Ignatius von de U. d. G.*, 312-343, que apareció por primera vez con el título *Werdet kundige Geldwechsler*, op. cit. en nota 72, 301-341; K. RAHNER, *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, ibid. 343-405; G. FESSARD, op. cit. en nota 48; H. BACHT, op. cit. en nota 2; F. MARXER, op. cit. en nota 101; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, Paris, 1956; L. BAKKER, op. cit. en nota 148; J. PEGON, en *DSAM* III, 1267-1275.
230. Edición crítica de los *Ejercicios*: MHSI, Monumenta Ignatiana ser. secunda, t. II, *Exercitia Spiritualia*, Roma<sup>2</sup> 1969. Traducción alemana de H. U. v. BALTHASAR, *Die Exerzitien*, Einsiedeln, 1962. Citamos según la edición bilingüe de L. González sj e I. Iparraguirre sj, Madrid, BAC, 1965.
231. MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. prima, *Epistolae et Instructiones* I, 99 a 107; alemán por H. RAHNER, *Geistliche Briefe*, Einsiedeln, 1956, 78-87.
232. L. BAKKER, op. cit. en nota 148, 69-85.
233. Este importante documento fue escrito entre 1553 y 1555 por L. GONÇALVES DA CÂMARA, según dictado (o mejor, relato) de Ignacio. El texto crítico se encuentra en MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. quarta, *Fontes narrativi* I, 323-507; texto alemán: *Ignatius von Loyola, Der Bericht des Pilgers*. Übers. u. erl. v. B. Schneider, Freiburg, 1956.

mentario de las *Reglas*. Lo que Ignacio experimentó personalmente, lo escribió en el *Libro de los Ejercicios* porque pensaba que podía ser de provecho para otros.

Si bien hay que considerar la experiencia como fuente de las *Reglas* del d.d.e., no se niegan con esto las diversas influencias literarias de la tradición. En la tradición Ignacio encontró las palabras adecuadas para poder revestir sus propias experiencias<sup>234</sup>. Ludolfo de Sajonia, Jacobo a Voragine, la Imitación de Cristo, Bernardo de Claraval, Dionisio el Cartujo, Tomás de Aquino: todos ellos, quién más, quién menos, han dejado huellas manifiestas en las *Reglas*. Ignacio también bebió abundantemente en la predicación e instrucción anónimas.

No podemos señalar en detalle lo que Ignacio dice en sus *Reglas* acerca del d.d.e. Con respecto al contenido agrega poco a la tradición. Se trata de averiguar cuáles inspiraciones (“pensamientos”) interiores, que son producidas por tres clases de espíritus<sup>235</sup>, hay que seguir, y cuáles no. Para este juicio tiene importancia fundamental el modo como los impulsos se comportan respecto a las disposiciones del alma en ese tiempo. Si un impulso corresponde a la disposición, se la experimenta como “consolación”, como alegría, paz, en una palabra como “sentimiento de identidad”; si se opone a la disposición, se la experimenta como “desolación”, como molestia, agitación, tristeza, en una palabra como “frustración”. Por eso hay que apreciar de modo diferente los impulsos según que la actitud esté orientada hacia lo bueno o hacia lo malo:

En las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y peccados; en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las consciencias por el síndrome de la razón.

En las personas que van intensamente purgando sus peccados, y en el servicio de Dios nuestro Señor, de bien en mejor subiendo, es el contrario modo que en la primera regla; porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones,

234. Cf. P. DE LETURIA, H. RAHNER, op. cit. en nota 229; H. BACHT, op. cit. en nota 2; L. BAKKER, op. cit. en nota 148. Debemos omitir aquí los numerosos artículos referentes a investigaciones históricas.

235. Cf. *Ej.* n. 32: “Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo.”

para que no pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud...<sup>236</sup>.

Como la experiencia de consolación y desolación tiene una importancia central, Ignacio la describe detalladamente:

Llamo consolación quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Assimismo quando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Christo nuestro Señor... Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fee y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propria salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor.

Llamo desolación todo lo contrario de la tercera regla; así como escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor<sup>237</sup>.

Finalmente Ignacio señala cuáles pueden ser las causas de la desolación y cómo hay que comportarse en esas circunstancias. Las *Reglas* de la segunda serie ofrecen instrucciones para un discernimiento más preciso<sup>238</sup>. Aquí desempeña un papel particular la "consolación sin causa precedente", es decir

sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obiecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad<sup>239</sup>.

Sólo Dios puede consolar de esta manera porque sólo él puede entrar en y salir del alma como le place. Esta consolación es muy importante porque a juicio de Ignacio ella excluye todo engaño y todo error: pero es necesaria la vigilancia para el tiempo subsiguiente<sup>240</sup>.

236. *Ex.*, n. 314 y 315; op. cit. pp. 110-111.

237. *Ex.*, n. 316 y 317; op. cit. pp. 111-112. Cómo las características del espíritu bueno y del malo coinciden con la tradición aun en sus formulaciones, lo muestra la confrontación que presenta H. RAHNER, *Ignatius als Mensch und Theologe*, op. cit. en nota 229, 335 a 336.

238. J. CLÉMENCE, *Le discernement des esprits dans les Exercices Spirituels de S. Ignace*, en RAM 27, 1951, 347-375; 28, 1952, 64-81, ve en las *Reglas* de la primera semana una "discipline critique de la sensibilité", mientras que las *Reglas* de la segunda semana contienen una crítica de la razón, un programa para la sujeción de la razón a la fe.

239. *Ex.*, n. 330; op. cit. p. 116.

240. *Ex.*, n. 336; op. cit. p. 118. Para la problemática de la "consolación sin causa", cf. L. BAKKER, op. cit. en nota 148, 80-81. 87-118. 169-192; L. GONZALEZ HER-

En cuanto a su contenido las *Reglas* añaden pocas novedades a la tradición. La novedad reside en cambio en la relación del d.d.e. con la "opción". También en épocas anteriores a Ignacio los autores espirituales se preguntaban cuáles insinuaciones provenían del espíritu bueno o del malo, para seguir al primero y renunciar al otro. Pero Ignacio "provoca", por decirlo así, la consolación y la desolación, para así averiguar experimentalmente cuál es la voluntad de Dios para con él. No se contenta con deducir la voluntad de Dios a partir de principios generales, sino que inquiere acerca de la "voluntad individual" de Dios para con una persona concreta, en circunstancias bien concretas e irrepetibles. K. RAHNER y J. FESSARD han demostrado la importancia de este principio, acerca del cual aún no se ha reflexionado bastante desde el punto de vista teológico<sup>241</sup>. Los *Ejercicios* tienen como punto central la opción, y en primer lugar, no la opción de una vocación concreta, sino la opción entre "mandamientos" y "consejos", cuyos criterios respectivos son "posesión" y "pobreza"<sup>242</sup>. Una vez hecha esta opción fundamental, naturalmente se la puede continuar respecto a puntos concretos, por ejemplo acerca de la vocación al sacerdocio o a la vida religiosa, en una congregación, etc.<sup>243</sup>. También puede aplicarse aun a detalles acerca del gobierno de la casa y del estilo de vida<sup>244</sup>.

Ignacio menciona tres tiempos en los que puede tener lugar la elección: cuando Dios mismo mueve al alma de tal modo que es imposible la duda, como fue por ejemplo el caso de la vocación de Mateo y de Pablo; cuando el alma adquiere claridad por la experiencia de la consolación y la desolación, y mediante el d.d.e.; cuando sin experimentar tales "disposiciones", se puede pesar con calma el pro y el contra<sup>245</sup>. En la vida de Ignacio el primer tiempo de elección desempeña un papel determinado, al menos en los primeros años después de su conversión; con todo parece que el de los *Ejercicios* es el segundo tiempo. Las meditaciones sobre la vida de Jesús y los numerosos ejercicios de repetición tienen por objeto fijar la mirada en Jesús (por tanto en algo muy objetivo) para percibir (*verspüren*) en sí

NANDEZ, *El primer tiempo de elección según san Ignacio*, Madrid, 1956; D. GIL, *Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa*, en *Manresa* 41, 1969, 34-64, 121-140.

241. K. RAHNER, op. cit. en nota 229; G. FESSARD, op. cit. en nota 48, 233-304.

242. L. BAKKER, op. cit. en nota 148, 233-269.

243. Cf. el *Directorio* de Ignacio en MHSI, *Monumenta Ignatiana*, ser. secunda, t. II: *Directoria Exercitiorum Spiritualium*, Roma, 1955, 81.

244. Ex., n. 189; op. cit. p. 66.

245. Ex., n. 175-178; op. cit. pp. 62-63.

mismo consolación y desolación y a partir de allí percibir (*erspüren*) la voluntad de Dios<sup>246</sup>.

En su convicción acerca de la dirección interior del Espíritu, Ignacio presenta alguna semejanza con los alumbrados, muy numerosos en España en esa época, quienes debían su nombre a su vocación de ser iluminados y conducidos por el Espíritu Santo. Como los alumbrados a veces manifestaron cierto menosprecio por la autoridad de la Iglesia, sobre todo por la gufa de los teólogos, la Inquisición los consideraba sospechosos. Tampoco Ignacio escapó a la desconfianza de los círculos eclesiásticos oficiales y tal vez no fue casualidad que uno de los mayores adversarios de los alumbrados, el dominico Melchor Cano, fuera también el más enérgico opositor de Ignacio y de sus *Ejercicios*<sup>247</sup>. Parece que, con el correr de los años, el mismo Ignacio se tornó más cauteloso respecto a las inspiraciones del Espíritu. Tal vez esto se debió en parte a que su proyecto de ir a Jerusalén, que él consideraba querido por Dios (se remontaba probablemente a sus iluminaciones de Manresa) fue impedido manifiestamente por la Providencia. Ahora el factor eclesial pasa más a primer plano; consecuencia de esto fueron las *Reglas* para el verdadero sentido de Iglesia, que en sus formulaciones concretas están marcadas por las polémicas con los erasmianos y los protestantes<sup>248</sup>. La misma creciente cautela se refleja en el hecho de que Ignacio, en su edad avanzada, da más importancia al tercer tiempo de la elección<sup>249</sup>.

## Comentarios y tratados

Expondremos muy brevemente la época que abarca desde Ignacio hasta nuestros días. Por lo general se repetía, y a veces se reordenaba en forma nueva, lo que ya se había dicho antes. El audaz impul-

- 
246. Cf. H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien*, en *Ignatius als Mensch und Theologe*, op. cit. en nota 229, 251-311. Sobre el significado de la palabra "sentir" en Ignacio, cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, "*Sentir, sentimiento y sentido*" dans *le style de saint Ignace*, en *AHSI* 25, 1956, 416-430; F. MARXER, op. cit. en nota 101, 80-163; E. HERNANDEZ GORDILS, *Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos*, Roma, 1966.
247. Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Práctica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Bilbao-Roma, 1946, 83-115.
248. Cf. P. DE LETURIA, op. cit. en nota 229, I, 149-174; J. M. GRANERO, *Sentir con la Iglesia, ambientación histórica de unas famosas reglas*, en *Miscelánea Comillas* 25, 1956, 203-233; L. BAKKER, op. cit. en nota 152, 109-112. 121.
249. L. BAKKER, *ibid.*, 279-285.

so de Ignacio a menudo no fue comprendido. L. DE LA PALMA, por ejemplo, en su *Comentario a los Ejercicios*, prácticamente reduce el d.d.e. a la *prudencia*<sup>250</sup>. El Superior General de los Jesuitas MERCURIAN presenta el tercer tiempo de elección como el ideal<sup>251</sup>. Sobre las exigencias de la dirección espiritual tratan los dos compendios más conocidos de la doctrina tradicional del d.d.e. del Cardenal BONA<sup>252</sup> y del jesuita G. B. SCARAMELLI<sup>253</sup>. La inseguridad respecto al testimonio interior del Espíritu es compensada mediante largas listas en las que se recopilan todos los posibles criterios exteriores. Lo mismo acontece en la literatura y los tratados de teología espiritual de los últimos tres siglos, en los que el d.d.e. a causa de su larga tradición ocupa un lugar de honor, si bien en la práctica resulta muy secundario<sup>254</sup>.

Con esto llegamos al final de nuestra ojeada histórica. ¿Qué podemos constatar como resultado de nuestra investigación? Por una parte comprobamos que la doctrina del d.d.e. pertenece al patrimonio espiritual del cristianismo, desde el comienzo. Ya en los primeros escritos cristianos, influenciados todavía por el judaísmo tardío, ocupa un puesto importante. Con las especulaciones teológicas de Orígenes, alcanza su cumbre en el monaquismo primitivo y encuentra su expresión literaria ante todo en la *Vida de Antonio* y en Evagrio Pónico. Por otra parte llama la atención que los fenómenos más diversos —desde el carisma infuso hasta la prudencia humana— estén incluidos en el concepto de d.d.e. Asimismo desde los tiempos más antiguos se conocen dos áreas de aplicación del d.d.e., diferentes aunque estrechamente relacionadas entre sí: el discernimiento de lo “verdadero” y lo “falso”, respectivamente lo “auténtico” e “inauténtico”, que tiene importancia ante todo para juzgar acerca de los profetas, doctores y visionarios, y el discernimiento de lo “bueno” y lo “malo”, para discernir si un “pensamiento”, una inspiración interior, procede de Dios o del maligno. Estas corrientes diferentes se pueden seguir a lo largo de toda la historia. Con Casiano la sabiduría espiritual del monacato oriental llega a Occidente, sin duda en forma algo unilateral, como *discretio*, la cual finalmente con Be-

250. Cf. *DSAM* III, 1273.

251. Cf. *Directoria* en-nota 243, 269.

252. Para su obra *De discretione spirituum liber unus*, Rom, 1671, cf. *DSAM* III, 1275-1278.

253. Giovanni B. SCARAMELLI, *Discernimento degli spiriti*, Venecia, 1753; alemán, Regensburg, 1904.

254. Para un breve elenco de los autores más importantes, cf. *DSAM* III, 1279-1281.

nito, Gregorio y la primera escolástica en Tomás de Aquino, se convierte en *prudencia*. Con Bernardo la tradición del d.d.e. revive una vez más en toda su plenitud. Mientras que en los grandes tratados *De discretione spirituum* de la Edad Media, el discernimiento de las visiones y profecías ocupa el primer plano, a menudo relacionado con una desconfianza expresa respecto a la voz del Espíritu en el propio interior, la antigua experiencia y tradición espiritual es conservada por los místicos y —tal vez como reacción contra la “sistematización” de la Iglesia oficial— en algunas sectas de exaltados. Le corresponde a Ignacio el mérito de haber evitado que esta corriente se hundiera irremediabilmente en el abismo, si bien poco después predominó nuevamente en toda la Iglesia la reserva respecto del “Espíritu”.

*Offenbacher Landstrasse 224*  
*D - 6000 Frankfurt 70*  
*Alemania*

Günter SWITEK, sj