

Aubier, Paris, 1962. Esta vez es un gran teólogo el que toma la defensa de su amigo y miembro de la misma Orden. Esta obra exige un conocimiento previo del sistema de Teilhard, a partir del cual las reflexiones de Lubac son un profundo esclarecimiento. El estudia —quizá inclinándose demasiado en favor de Teilhard, y sin tener en cuenta los textos más difíciles— todas las objeciones: exagerada aceptación de la tesis evolucionista, monismo o panteísmo, falta de claridad en la explicación de la acción creadora, olvido de la trascendencia propia de la especie humana, ambigüedad en la distinción de naturaleza y sobrenatural, grave disminución de la importancia del mal y del pecado en la humanidad. Responde a estas objeciones con su conocida maestría.

## IV

Poco tiempo después de la publicación del libro del Padre de Lubac, el Santo Oficio, por medio de un *monitum* (*Acta Apostolicae Sedis*, LIV [1962], 526) y siguiendo la publicación no oficial del *Osservatore Romano*, indicaba el peligro de la lectura de las obras del Padre Teilhard de Chardin S.J., sin especificar ninguno de sus errores o ambigüedades ("praetermissio iudicio de his quae ad scientias positivas pertinent, in materia philosophica ac theologica satis patet praefata opera talibus scatere ambiguitatibus" *Ibid.*, 526).

¿Cuál debe ser la actitud del cristiano, del teólogo, ante la obra de nuestro autor? A nuestro criterio, debe simplemente situarse dentro del equilibrio y la serenidad. No debe tomarse la actitud del "integristmo" que rechaza sin conocer la totalidad de la obra del gran científico —no admitiendo, entonces, el fruto de su vida: la reconciliación de un cierto evolucionismo y de la fe cristiana—; ni debe tampoco inscribirse en el grupo de aquellos que toman a pie juntillas todo lo que dice, y *aún lo que no dice* —porque Teilhard tiene conciencia de los "terrenos límites" donde un silencio es de oro—. En fin, es necesario una utilización *adulta*, en el mismo espíritu del gran genio del amor y la evolución: "Teilhard ha aceptado su destino —nos dice Paul Rivet, *Réflexions sur le Bonheur*, supra, p. 138—; no me reconozco ningún derecho de emitir un juicio, que él mismo no se ha creído jamás obligado a pronunciar, contra aquellos a los que él ha reconocido el derecho de dirigirlo".

APUNTES PARA UNA TEOLOGÍA  
DEL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS

Por M. A. FIORITO, S. I. (San Miguel)

El tema del discernimiento de espíritus, característico de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola, y pieza esencial de sus Ejercicios Espirituales, ha sido objeto, en todo tiempo, de estudios especializados. Pero es típico de algunos estudios publicados en nuestro tiempo, el hacerlo objeto o tema de reflexión teológica.

Los comentaristas de otros tiempos se limitaban a comentar, por ejemplo, las Reglas de discernir espíritus, como parte de sus comentarios de todo el libro de los Ejercicios; y lo típico de tales comentarios podríamos decir que era la falta tanto de una sistematización teológica como de un método propiamente teológico, ya que se limitaban al texto mismo de los Ejercicios, o a sus textos paralelos en las Cartas de San Ignacio, Diario Espiritual o Autobiografía o, en fin, a los textos similares de otros autores espirituales<sup>1</sup>.

Es, en cambio, típico de nuestro tiempo —y sobre todo de algunos de sus autores más representativos— el intentar una teología de los Ejercicios en general, o bien de algunos de sus temas capitales: o sea, la búsqueda, en las fuentes de la teología especulativa, de temas que, en el pasado, sólo eran objeto de comentarios históricos o espirituales<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tales son, por ejemplo, los clásicos comentarios de Gagliardi, La Palma, Nouet, Judd, Bellecio, Scaramelli... que enriquecen, por así decirlo, el texto ignaciano con sus propias experiencias espirituales y de dirección espiritual. Y, entre los más próximos a nuestro tiempo, Casanovas, Pinard de la Boulaye, Valensin, y otros que se van aproximando poco a poco al otro tipo de estudios de los Ejercicios, más teológicos, al menos por el uso de la Escritura (sobre todo, Nuevo Testamento) y de la Tradición patrística.

<sup>2</sup> Tales autores, por ejemplo, hablan de una *teología del desierto* (Danielou) cuando quieren tratar el tema de la soledad o la oración en los Ejercicios; o de la  *dialéctica* (teológica) de los Ejercicios, cuando quieren profundizar en su unidad (Fessard); o directamente hacen *teología de los Ejercicios* (Prywara, Rahner), o bien *cristología* del Principio y Fundamento (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 40, nota 86) y aún de todos los Ejercicios (H. Rahner), etc. La historia de esta interpretación teológica echa sus raíces en la primitiva Compañía, alcanza en Suárez una sistematización escolástica, y tiene en nuestros días su edad de oro (cfr. el prólogo de I. Iparraguirre, a la obra de L. González Hernández, *El primer tiempo de elección*, Studium, Madrid, pp. 6-11): no podemos dejar de citar aquí a un precursor de esta teología de los Ejercicios, que fue el Dr. Ortiz, contemporáneo de S. Ignacio, en sus *Anotaciones a los Ejercicios*, de las cuales se conservan las dedicadas a la elección, y que fueron publicadas en Misc. Com., 25 (1956), pp. 25-114. En estas *Anotaciones*, el Dr. Ortiz —ayudado

Pero la teología de los Ejercicios, como la de tantos otros temas que se han hecho actuales, ha experimentado la variedad de enfoques —por no decir de métodos— teológicos, que ha caracterizado a nuestro tiempo, sobre todo a partir de la que se dio en llamar *Nueva Teología*, que no fue la única ni la última de las corrientes de renovación teológica de nuestro tiempo<sup>3</sup>.

Por razones de brevedad, en este comentario, que presentamos modestamente como apuntes para una teología del discernimiento de espíritus, vamos a contentarnos con caracterizar dos de estas tentativas teológicas —que podríamos considerar como extremas— la una *sistemática*, y la otra *a-sistemática*, a la que añadiremos nuestra propia tentativa, que llamaríamos *kerigmática*.

Tanto la primera como la segunda tentativa, son *tipos extremos* de reflexión teológica, que podríamos considerar como *tentativas límites* dentro de las cuales se encuadran ya unos ya otros autores contemporáneos; mientras que la tercera tentativa (que intencionalmente llamamos por el momento *kerigmática* y cuyo sentido exacto tendremos luego que explicar), la consideramos como un *tipo intermedio* de reflexión teológica, en el que se conjugan el *rigor teológico* de la especulación sistemática, con el *vigor vital* de la reflexión a-sistemática.

Además, tanto la primera como la segunda tentativa de una teología del discernimiento de espíritus, se hallan personificadas hoy en día en dos teólogos bien concretos, cuyas obras queremos dar a conocer a nuestros lectores; mientras que la tercera tentativa, más que la nuestra propia es, a nuestro juicio, la teología que hizo el mismo San Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales. Porque San Ignacio es un teólogo; y en sus Ejercicios, hace teología, no ciertamente a la manera de los teólogos escolásticos de quienes, como él mismo dice, “es más propio... el definir o declarar...”, pero si a la manera de los “doctores positivos, así como San Jerónimo, San Agustín, y San Gregorio, etc. —de quienes es más propio— el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor”<sup>4</sup>.

de un hermano suyo, franciscano— reflexiona, según un método teológico que entonces prevalecía, sobre los *tiempos* —sobre todo el *segundo*— y las *reglas de elección*, pero a la vez tiene consideraciones muy prácticas —sobre todo acerca del *tercer tiempo*—, que parecen ser de fuente ignaciana.

<sup>3</sup> Cfr. A. H. Maltha, *Orientaciones modernas en teología*: obra de original holandés, traducida a varias lenguas extranjeras que, a pesar de sus limitaciones (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], pp. 128-129), ofrece un buen panorama de esta variedad —a veces más temperamental que sistemática— de enfoques teológicos de nuestro tiempo.

<sup>4</sup> *Ejercicios*, n. 363: *Regla 11 para sentir en la Iglesia*. Véase el comentario histórico que de esta frase, importante para conocer la concepción teológica de San Ignacio, hace P. de Leturia, en *Estudios ignacianos*, I, pp. 376-378 (Institutum Historicum S.I., Roma). Sobre la personalidad teológica de San Ignacio, cfr. H. Rahner, *Ignatius der Theologe*, en *Der Beständige*

Estas son, pues, las razones que nos mueven, en estos apuntes para una teología del discernimiento de espíritus, a presentar dos tentativas extremas, que sirvan de marco a la tentativa personal de San Ignacio: al reducir la variedad de enfoques de la teología contemporánea sólo a dos, el sistemático y el a-sistemático, sabemos que simplificamos tal vez demasiado; pero nos ha parecido que esa simplificación se justifica, porque nuestra intención no es ser exhaustivos respecto de la teología contemporánea, sino respecto más bien de la teología contenida en el mismo libro de los Ejercicios, volviéndola a presentar en sus propios términos, pero de manera que estos términos vuelvan a tener todo su sentido teológico kerigmático.

Y, antes de entrar en los mismos autores cuyas tentativas teológicas queremos comentar, vamos a indicar brevemente sus características más típicas, que serían las siguientes:

1. *La tentativa sistemática* de una teología del discernimiento de espíritus es, en realidad, una sistematización teológica de la vida espiritual —o teología espiritual— en la cual tiene, dentro de la lógica propia de toda sistematización, un lugar destacado el *tema de las mociones de los espíritus* (o de las consolaciones y desolaciones), y de su conocimiento por discreción de espíritus. La lógica de todo sistema es, en cuanto tal, equilibrada, y tiene en cuenta una variedad de elementos, como la oración, la penitencia, la dirección espiritual o la lectura espiritual, cada uno de los cuales podría a su vez ser centro de otra sistematización teológica<sup>5</sup>, y que no se pueden confundir con el elemento que se llama discernimiento de espíritus; pero la teología, que llamamos sistemática, del discernimiento de espíritus, sería aquella que, sin romper el equilibrio lógico del conjunto, sabe sacar a colación este discernimiento, tratando siempre de subrayar su *relación teológica* —y, por tanto, esencial— *con todos los otros temas* de la vida espiritual.

2. *La tentativa a-sistemática* de una teología del discernimiento de espíritus, sacrifica la lógica y el equilibrio del sistema, en beneficio de la profundidad del enfoque teológico: el tema del discernimiento de

*Aufbruch, Festschrift f. E. Przywara* (Glocke u. Lutz, Nürnberg, 1959, pp. 216 ss.), con una pequeña corrección que le hacemos en Ciencia y Fe, 17 (1961), p. 136, nota 26.

<sup>5</sup> Podríamos pues aplicar, a la *sistematización teológica*, lo que se suele decir de las *escuelas de espiritualidad*: cada una de ellas no deja de tener la misma fuente, que es la revelación; pero, subrayando ya éste ya aquél elemento, y ordenando los demás elementos a su alrededor, resulta la variedad de escuelas o de sistematizaciones teológicas, con derecho de ciudadanía en la Iglesia. Cfr. J. De Guibert, *En quoi différent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité?*, Greg., 19 (1938), pp. 263-279.

espíritus pasa a primer término, pero no en sus múltiples relaciones con otros temas espirituales, sino reducido, por así decirlo, a sus *rasgos esenciales*; y éstos son, no los obvios, sino los más recónditos y aún inesperados.

El equilibrio lógico del sistema cede aquí el puesto a la *profundidad* vital del tema: profundidad que todavía es teórica —mientras que, en la teología que luego llamaremos kerigmática, es sobre todo práctica—, pero no guiada por un esquema lógico —como es el caso en la teología que hemos llamado sistemática— sino *provocada por una inquietud intelectual*, que descubre problemas pendientes, o resueltos a la ligera, o descuidados por otros autores...

3. *La tentativa del discernimiento de espíritus que atribuiremos a S. Ignacio*, es esencialmente práctica; es decir, como él mismo dice, refiriéndose a los teólogos que él llama positivos, es una teología del discernimiento que trata de ayudar “para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor...” (*Ejercicios*, n. 363). Participa, en cierta manera, de la riqueza de temas y subtemas que suele darse en una sistematización teológica, como la que hemos presentado en primer término; pero no la sistematiza según un esquema conceptual —que a veces es el mismo que se emplea en otras sistematizaciones de teología espiritual, centradas en otros temas igualmente importantes de la vida espiritual—, sino que la va presentando a medida que la necesita, no para especular o profundizar teóricamente en el tema central, sino para practicarla en uno mismo o en otros.

Diríamos pues ser una teología que, más que saberla definir, se la sabe vivir: porque no se trata meramente de una vivencia sin reflexión, sino de una conciencia refleja de una vivencia, no precisamente en beneficio de la misma reflexión, sino para poder asegurar —y sobre todo comunicar a otros— la misma vivencia: por eso la llamamos teología kerigmática.

Creemos que, por el momento, basta con lo que hemos dicho de cada una de estas tentativas teológicas, la *sistemática*, la *a-sistemática* y la *kerigmática*, para poder entrar en tema; o sea, para poder abordar los autores que, a nuestro juicio, se caracterizan por cada una de estas tentativas posibles y extremas, o al menos típicas, en punto a teología del discernimiento de espíritus...

Y advirtamos que, al entrar en materia, vamos a ser más bien someros en la exposición de las dos primeras tentativas —sobre todo de la sistemática, que es más clásica y conocida—, para detenernos más en la tercera tentativa, que a nuestro juicio es la que se encuentra totalmente desarrollada en el libro de los Ejercicios.

## I. TEOLOGIA ESPIRITUAL SISTEMATICA DEL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS

Tal nos parece la obra de K. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis*<sup>6</sup>: porque aunque su título parezca prometer más bien una teología *general* de la vida espiritual, en realidad el autor enfoca de tal manera la vida espiritual —como lucha de influjos, o variedad de mociones, el de la gracia y el del mal espíritu— que su obra puede ser considerada como una teología espiritual *específica* del discernimiento de espíritus.

Es, además, una teología espiritual *sistemática*, que parte de una definición de la teología espiritual (tratado primero), como diversa de la teología dogmática y de la pastoral —aunque íntimamente relacionada con ellas—; y luego define la perfección cristiana —en la caridad— como plenitud de vida espiritual (tratado segundo), para entrar a continuación —y esta es la parte que más hace al caso— en el estudio sistemático de la vida espiritual, concebida como lucha dentro del alma de cada cristiano (que ha pasado la primera etapa de la iniciación, y se halla en la etapa del progreso, objeto propio de la dirección espiritual) de los influjos o mociones de la gracia y del mal espíritu (tratado tercero), y como respuesta de cada cristiano al llamado de la gracia (tratado cuarto).

Es verdad que, en el tratado dedicado a los influjos o mociones de la gracia y del demonio, además de ambos elementos, trata del sustrato humano, y del mundo: pero estos dos nuevos elementos quedan supeditados a los otros dos —más importantes para una teología del discernimiento— porque no son sino, respectivamente, el ambiente interior y exterior de la lucha de la gracia y del mal espíritu.

Es interesante notar que el mismo autor, en una obra que podríamos considerar complementaria de la teología espiritual que estamos comentando, titulada *Antinomiae vitae spiritualis*<sup>7</sup>, trata —como su título lo indica— de los problemas o conflictos fundamentales en la vida espiritual, y para cuya solución es necesario precisamente el discernimiento de espíritus, si se quiere hallar una solución personal a esas antinomias universales.

Además, el mismo autor, en el prólogo de la primera obra, insiste en la importancia que tiene, para la vida espiritual tal cual él la concibe, la conducción interna del Espíritu Santo (por sus mociones); y por eso considera central el capítulo que, en el curso de su obra, dedica a la *estructura teológica de la consolación* (esencial en la concepción ignaciana del discernimiento de espíritus), y a la estructura teológica

<sup>6</sup> Universitas Gregoriana, Roma, 1958, 219 págs.

<sup>7</sup> Ibidem, 1958, 281 págs.

del discernimiento de espíritus, así como al fundamento bíblico del *influjo del mal espíritu* (esencial también en la práctica ignaciana del discernimiento de espíritus, como a su tiempo veremos). De modo que no forzamos el pensamiento de Truhlar al interpretar, su teología espiritual, como una teología específica del discernimiento de espíritus.

Claro está que, para que resulte una sistematización definitiva del discernimiento de espíritus, habría que, acá o allá, dejar en la sombra algunos otros elementos de la vida espiritual en los que Truhlar se detiene (y con todo derecho, dentro de su intención de ofrecer una teología en general de la vida espiritual, y no meramente una teología específica del discernimiento de espíritus), en beneficio precisamente del sistema propio del discernimiento. Pero éste tendría que ser el trabajo ulterior de un lector de Truhlar, a quien le interesara una teología sistemática del discernimiento de espíritus, y que no quisiera partir de cero.

Téngase en cuenta —y esto lo decimos para animar a tal lector a que parta de Truhlar, que éste conoce y usa los clásicos de la espiritualidad y de la teología; y sabe sistematizarlos alrededor de los puntos fundamentales del discernimiento de espíritus, como él mismo lo advierte en estos términos: “In modo expositis, de structura theologica interni ductus Spiritus Sancti, simul sufficienter indicatur structura theologica discretionis spirituum”<sup>8</sup>.

## II. TEOLOGIA A-SISTEMATICA DEL DISCERNIMIENTO DE ESPIRITUS

Tal consideramos el conjunto de escritos que, desde hace años y en diversas ocasiones, viene publicando el infatigable K. Rahner, y acerca de los cuales hemos dicho algo en esta misma revista, en una ocasión anterior<sup>9</sup>.

A fin de no repetirnos sin necesidad, vamos a examinar aquí detenidamente la traducción castellana de uno de los trabajos más importantes de Rahner sobre el tema del discernimiento de espíritus: nos

<sup>8</sup> O. c. en nota 6, pp. 68-69: subraya el mismo autor. Además, la obra que comentamos de Truhlar, así como sus estudios en revistas especializadas, tiene, en notas oportunas, una *bibliografía selecta*, excelente instrumento de trabajo que nos puede poner en contacto con lo mejor que se ha escrito últimamente sobre el discernimiento de espíritus.

<sup>9</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *Para una teología de los Ejercicios Espirituales*, Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 253 ss., en dos subtítulos: *Teología y Ejercicios Espirituales* (pp. 253-256), y *Teología de la discreción de espíritus* (pp. 256-262).

referimos a la obra titulada *Lo dinámico en la Iglesia*<sup>10</sup> que, ya en su edición original, reunía en sí a tres trabajos: el primero y fundamental, sobre los *imperativos* en la vida moral —y espiritual— del individuo; el segundo, sobre lo *carismático* en la vida de la Iglesia; y el tercero, sobre el *discernimiento de espíritus*, como lógica existencial para el conocimiento —carismático— de los imperativos.

Y vamos a limitarnos a comentar esta traducción al castellano —sin variantes respecto de la obra original—, limitando además el comentario a sus ideas principales, porque en otra sección de esta revista —en el *boletín bibliográfico*, en la parte destinada a la *espiritualidad ignaciana*— entraremos en más detalles.

Porque lo que aquí nos interesa es esta obra de Rahner como modelo típico de una teología a-sistemática del discernimiento de espíritus, y como marco de la exposición más detenida, que enseguida haremos, de la teología kerigmática del mismo discernimiento, tal cuál creemos encontrarla explicitada por San Ignacio en el libro de los Ejercicios.

\* \* \*

Rahner parte de una distinción entre el *principio* universal, cuyo sujeto de obligación es una esencia abstracta, y el *imperativo*, cuyo sujeto existencial es un individuo espiritual, o persona. Y, supuesta esta distinción, le es fácil afirmar la *necesidad de una lógica o epistemología (o moral)*, que permita al individuo conocer ese deber individual o personal, irreductible (aunque no contradictorio) a cualquier principio universal, y que no se puede deducir del mismo, por más que se lo aplique a las circunstancias concretas, o se multipliquen indefinidamente los principios aplicados.

Para confirmar esa distinción, tan importante como base de la necesidad de esa lógica —que él llamará luego existencial, y que identificará con el discernimiento de espíritus— irreductible a toda moral o ética esencialista y universal (y puesto que lo *individual* y personal, irrepetido, constituye lo que Rahner considera como la esencia de lo *histórico*), echa una rápida mirada a la historia de la Iglesia y, a la luz de una teología de la misma, descubre, en la vida de la Iglesia, otra distinción, similar a la anterior, entre lo *institucional* y lo *carismático*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1963, 181 págs.

<sup>11</sup> Decimos similar, no paralela, porque la nueva distinción no se adecúa totalmente con la anterior: no sólo afirma Rahner que lo *carismático* debe tener en cuenta lo *institucional* (así como antes había dicho que el *imperativo* no puede contradecir al *principio*, como lo pretendía cierta ética de la situación) sino que además, en lo *institucional* —al menos, en las personas que lo representan— se necesita en último término lo *carismático*.

La historia y la teología de la Iglesia —como sociedad de gracia, en la cual la *vida privada* del individuo tiene un papel indeclinable<sup>12</sup>, no es el único argumento con que Rahner confirma su distinción entre *imperativo* y *principio* moral: es una distinción básica, como advertimos antes, para su tesis de la insuficiencia, para el conocimiento de los *imperativos*, del conocimiento y la aplicación de los *principios* universales; y por eso trata de asentarla sobre los más diversos argumentos, los unos filosóficos y los otros teológicos<sup>13</sup>; y algunos hasta históricos y aún contemporáneos, y tomados de la vida de la Iglesia alemana actual, en cuanto que la historia es maestra de la vida, o puede también reflejar una antropología filosófica o teológica. Y aunque no todos estos argumentos tienen el mismo valor (como el mismo autor lo advierte, p. 31), su misma variedad manifiesta la importancia de la distinción entre los *imperativos* y los *principios*, que lo llevará luego a presentar a los Ejercicios Espirituales como el *método espiritual único* para el conocimiento de esos imperativos.

Notemos de paso que, algunos de los argumentos que Rahner apenas insinúa, han sido objeto de estudios detallados por parte de otros autores contemporáneos: señal de la trascendencia del tema de los *imperativos*, si se sabe relacionarlo con otros temas filosóficos y teológicos. Por ejemplo, la distinción entre *Iglesia* y *Reino de Dios* (p. 30), y su aplicación para una *teología del laicado* (pp. 44-45); o la cuestión discutida de la moralidad fuera de la Iglesia, y su relación con la

<sup>12</sup> Recordemos que la *vida privada* en la Iglesia es el tema explícito de otra obra de K. Rahner, importante para nuestro tema de una teología del discernimiento de *espíritus*, traducida al francés bajo el título de *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui* (Desclée, Bruges, 1959; cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 257-259).

<sup>13</sup> Algunos de estos argumentos son más tradicionales de lo que Rahner piensa. Cuando dice, por ejemplo, que no ha encontrado en el suarismo —y ni siquiera en el tomismo— ninguna tesis explícita que fundamente suficientemente la distinción entre *imperativos* y *principios* (pp. 121-124), nos parece que “estando en un bosque, no ve al árbol”: olvida totalmente la tesis de la *analogía del ser real en cuanto tal* (no meramente la que existe entre Dios y la creatura, sino la que existe en todo ser real, por ser real). Porque la razón profunda de la analogía del ser real en cuanto tal es precisamente que *el individuo no es la mera suma de sus grados metafísicos*: si fuera mera suma, cada uno de los grados metafísicos se verificaría, en la realidad individual, *unívocamente*. Ahora bien, como de cada uno de los *grados metafísicos* se vienen a deducir los principios abstractos de la moral, resulta —por la *analogía del ser real en cuanto tal*— que el deber moral de un *ser real* no se reduce a la mera suma o aplicación de los *principios morales abstractos*. Y esta tesis moral es inevitable en todo sistema escolástico —suariano o tomista— que sostenga, en su metafísica, la tesis de la *analogía real*.

*gracia de Cristo* (p. 69) que, a nuestro juicio, está muy relacionada con la anterior distinción<sup>14</sup>.

Esto lo decimos para dar a entender a nuestros lectores por qué consideramos *a-sistemática* esta teología de K. Rahner<sup>15</sup>: la tesis, única, de la distinción entre los *imperativos* y los *principios*, tiene una serie de raíces de muy diversa extensión, y que se alimentan de fuentes muy dispares, como la filosofía y la teología, la historia de la Iglesia, y aún la vida, por así decirlo doméstica, de la Iglesia alemana (pp. 33-45).

Otra razón —que no es sólo de estilo de redacción, sino tal vez temperamental— para considerar *a-sistemática* esta teología, es el olvido de todas aquellas tesis del sistema filosófico-teológico de la Escolástica, en las cuales se podría insertar esta distinción entre lo *individual* y lo *esencial* (y, consiguientemente, entre el *imperativo* y el *principio*), o entre lo *carismático* y lo *institucional* en la Iglesia. No es el momento de enumerar todas estas tesis —lo haremos en otra sección de esta revista—, sino solamente observar que el método teológico de Rahner, siendo asistemático, para ganar en profundidad en un punto, la pierde en el conjunto...

Otra razón, para considerar *a-sistemática* esta teología del discernimiento que en esta forma nos trata de inculcar Rahner, es cierta falta de equilibrio en la elección de las tesis complementarias de la central: se detiene de propósito en las tesis negativas; y las más positivas apenas son insinuadas, como la oración mental y sus relaciones

<sup>14</sup> Todos estos temas actuales hallan, en cierta manera, su principio bíblico en el estudio de R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Herder, Freiburg, 1959, pp. 199-223), al distinguir este autor entre *Reino* (escatológico) de *Dios* (Padre), *Iglesia*, y *Reino* (cósmico) de *Cristo* (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 518-519). Una aplicación, a los Ejercicios, de esta distinción de reinos, la hemos hecho en Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 23-25, notas 52 y 54.

<sup>15</sup> En cambio, la *teología del carisma* que Rahner hace en el segundo capítulo, sin ser una teología completa, es mucho más sistemática: parte de una *definición* del carisma, en primer término *negativa* (p. 48) y luego *positiva* (p. 52); enuncia enseguida su *tesis*, según la cual “existe el carisma, o sea el impulso y la dirección del Espíritu de Dios para la Iglesia, también junto al ministerio y fuera de él” (pp. 53-54), y la *prueba* a continuación por la doctrina del magisterio eclesiástico (pp. 54-59), por la Sagrada Escritura (sobre todo por San Pablo, pp. 59-61, con una bibliografía muy selecta), y por la tradición y la historia de la Iglesia (pp. 61-64); y, en un *escolio*, subraya lo propio de *lo carismático*, distinguiéndolo tanto de *lo individual* (p. 68) como de *lo extraordinario* (pp. 69-76), antes de pasar —a modo de *apéndice práctico*— a algunas aplicaciones de la tesis (pp. 79-72), aprovechando de paso para señalar algunos puntos de contacto entre la *teología del carisma* y la *teología del discernimiento de espíritus*, de la que trata en el capítulo siguiente.

con el discernimiento (p. 14, nota 14), o las reglas religiosas (pp. 64-67), o el conocimiento moral por connaturalidad<sup>16</sup>...

Otra razón es que, si bien Rahner, al comenzar sus reflexiones teológicas, planteando problemas y suscitando dificultades a la teología contemporánea, imita a Santo Tomás<sup>17</sup>, no lo imita en el equilibrio que, en Santo Tomás, siempre se da entre el planteo del problema y el desarrollo sistemático de su solución completa; y por temor —tal vez excesivo— de las respuestas pre-fabricadas (p. 98), y el buen deseo de llamar la atención sobre las riquezas teológicas contenidas en el libro de los Ejercicios (pp. 93-98, donde Rahner define con mucha originalidad y acierto las relaciones especiales que el libro de los Ejercicios, como otros libros providenciales en la vida de la Iglesia, tiene con la teología de los manuales), su teología queda en estado muy incipiente (p. 98, nota 3), y reducida a unos pocos rasgos, esenciales sí (p. 161), pero demasiado negativos en su conjunto, como el mismo Rahner lo confiesa (p. 180).

Y la última razón para considerar *a-sistemática* esta teología del discernimiento, nos la da el mismo Rahner cuando define su tentativa —que enseguida trataremos de presentar reducida a lo esencial y más original de la misma— como “un vaivén un tanto desmazalado entre el texto de los Ejercicios y reflexiones teológicas, de modo que a las diversas partes les tocará una vez preguntar y otra responder” (p. 127): esta sucesión de preguntas y respuestas, y este cambio constante de interlocutores —siempre representados por Rahner, que a las veces representa un director de Ejercicios, y a las veces un teólogo de profesión— no se deja sistematizar fácilmente, ni siquiera por parte de un lector que —como lo hemos tratado de hacer nosotros— busque conscientemente una sistematización, clara por una parte y por otra respetuosa, de toda la riqueza teológica de que suele hacer gala Rahner en sus escritos.

\* \* \*

En otra sección de esta misma revista, en el boletín bibliográfico y en la parte destinada a la *espiritualidad ignaciana*, entramos en más

<sup>16</sup> En cambio, repite hasta el exceso la tesis de la individualidad de los ángeles (pp. 13, 19-20 y *passim*): puede tener valor histórico (y aún servir para hacer, de Sto. Tomás, un escudo de protección contra los tolistas rancios que quieren atacar a Rahner), pero, en sí misma considerada, es una tesis de menor importancia que otras, más comunes en la Escolástica, y en las que, como dijimos, apenas se detiene Rahner.

<sup>17</sup> La admiración era, para Santo Tomás, el comienzo de la reflexión filosófica y, por tanto, también de la reflexión teológica; y la admiración es un estado mental suscitado por un problema, sea el que uno mismo descubre, sea el que plantea el adversario (cfr. *Ciencia y Fe*, VIII-29 [1952], pp. 48-50).

detalles, tanto de esta parte, introductoria respecto del discernimiento de *espíritus*, como de su núcleo ulterior, o capítulo 3 de la obra que comentamos.

A continuación pues —y pasando por alto el capítulo 2, que hemos resumido en una nota anterior— vamos a resumir los rasgos esenciales de esta teología *a-sistemática* del *discernimiento de espíritus*, cuyas características *a-sistemáticas* nos detuvimos un poco en subrayar, para poder distinguir esta teología del discernimiento de *espíritus*, tanto de la que hacen otros autores más sistemáticos —como el ya mencionado K. Truhlar— como de la que, a nuestro juicio, hace expresamente San Ignacio en el libro de los Ejercicios, de características —como luego explicaremos— más *kerigmáticas*.

\* \* \*

Rahner anuncia que va a hacer una teología de los *Ejercicios*, irreductible a toda psicología —aún religiosa— de tipo objetal, como él dice (pp. 107-110); pero luego, de hecho, se reduce a hacer una teología de la *elección*: diríamos pues que se sitúa en la línea de interpretación eleccionista (no unionista) de los Ejercicios (p. 99). Pero, en la elección, sólo presta luego atención a las *reglas de discernir espíritus*; y, en éstas, no tanto a sus detalles, cuanto a los *tiempos de elección* dentro de los cuales, según San Ignacio, hallan su aplicación, y a los cuales Rahner tratará de reducir la variedad de reglas.

San Ignacio ha propuesto “tres tiempos, para hacer sana y buena elección en cada uno de ellos” (*Ejercicios*, 175). Pero Rahner trata de reducir su número, comenzando por minimizar el valor del *tercer tiempo*, separado de los otros dos (pp. 104, 112-113, 114-115, 119; aunque más adelante, y casi al final de su estudio, él mismo será más positivo en su interpretación del *tercer tiempo*, pp. 105-107, 171, nota 43, 178-179); y como observa que el *primer tiempo* es extraordinario en la vida espiritual del individuo y en la historia de la Iglesia (pp. 137-138, nota 25), concentra su reflexión teológica sobre el *segundo tiempo*, como momento espiritual del ejercitante en el cual tienen su aplicación las reglas de discernir *espíritus*.

Pero enseguida advierte Rahner que, en este *segundo tiempo*, no interesan tanto estas variadas reglas —adaptadas a la variedad de ejercitantes, y a la variedad de sus experiencias—, cuanto su primer principio, respecto del cual las reglas no serán sino una mera aplicación (p. 139): o sea, una *evidencia fundamental*, razón de ser *única y última* de todas las reglas (p. 140).

Y en la búsqueda teológica de esta primera evidencia fundamental —porque es propio de la teología el tratar de descubrir este pri-

mer principio, "que precede en rango a todas las reglas y técnicas de discreción de *espíritus*, y que en esta esfera desempeña en cierto modo el papel de los primeros principios de la lógica y la ontología en los demás sectores del conocimiento y que, distinguiéndose de las reglas, es precisamente lo que da a éstas su razón de ser, de modo que dichas reglas representan la aplicación y el empleo metódico de tal evidencia fundamental, constituyendo así como una lógica sobrenatural y remitiendo a la vez a su propio primer principio" (p. 140)—, en la búsqueda, decimos, de esta primera *evidencia fundamental o primer principio teológico de las reglas de discernir espíritus*, va Rahner haciendo a un lado —y minimizando, como hizo con el *tercer tiempo*— todas las evidencias que han propuesto —o parecen haber supuesto— otros intérpretes de los Ejercicios: y así, dando por supuesto que esta primera evidencia debe ser una experiencia, dice que no lo es *lo repentino* de la misma (pp. 144, 146-147, 150-151), ni tampoco *la falta de objeto previo* (pp. 143-144, nota 28; y p. 145 con la nota 29).

Excluidas así estas y otras interpretaciones teológicas (pp. 133-139), que se basan ya en una ya en otra de las frases sueltas de San Ignacio, Rahner propone la suya, que pretende basarse en el conjunto de textos de los mismos Ejercicios, aunque confiesa que éstos le resultan demasiado concisos y, por tanto, oscuros (pp. 141-142): y su interpretación es que el primer principio de las reglas, *evidente por sí mismo*, es una *experiencia originaria e inobjetal*, o sea, sin objeto creado o conceptualizable (como lo son los objetos de otras experiencias no originarias), cuyo contenido es *Dios como trascendente*; y tal experiencia sería la *consolación sin causa* (o sin objeto, previo o no) de que habla San Ignacio ya al principio de las reglas de la *Segunda semana* (pp. 146, 152-153), y cuyos grados indica el mismo Rahner, desde la pura experiencia o vivencia natural de la trascendencia divina, hasta la experiencia que constituye el *primer tiempo* (pp. 154-161).

Ahora se entiende mejor por qué, con anterioridad, Rahner había puesto particular empeño en rechazar toda evidencia de la verdadera consolación que se basara en el contenido objetivo de la misma (pp. 133-139), y en afirmar *pro aris et focus* que lo que importaba, para juzgar de una experiencia espiritual, era su origen (pp. 127-128, 173-174).

Una vez puesta en claro esta primera evidencia, de tipo experimental inobjetal (o sea, sin reflexión que se pueda expresar conceptualmente, p. 161), y afirmada como esencia de todos los *tiempos* y *modos de elección* ignacianos, por ser la *esencia teológica de la misma elección* (o sea, su fundamento último epistemológico), sólo resta ver cómo se verifica de diferente manera en cada uno de los *tiempos* (y lo mismo se podría decir de cada una de las reglas), de modo que se vea a la vez la diferencia práctica de los *tiempos*, y su unidad teológica: el *primer tiempo* consistiría en que esta experiencia inobjetal de la

trascendencia de Dios se da *con un contenido proposicional o llamado concreto y único* (p. 169, y nota 42); el *segundo tiempo*, consistiría en que, a falta de ese contenido proposicional único y concreto, hay que hacer las experiencias que puedan suministrar "los indicios para conocer si el objeto de la elección se armoniza o no con la experiencia puramente divina, y se debe, por tanto, considerar como objeto procedente de Dios o más bien sugerido desde abajo" (p. 172); y el *tercer tiempo*, o bien está orientado hacia una experiencia similar, o bien sólo se puede aplicar cuando el objeto de la elección es indiferente para la vida espiritual (pp. 178-179), o bien en algunas de sus formas —por ejemplo, cuando se trata de pensar en qué le aconsejaría uno a otro en la misma situación que la propia— es una manera indirecta de hacer la misma experiencia de *segundo tiempo* (p. 171, nota 43).

Por lo que luego diremos, el *tercer tiempo* tiene, en la interpretación de Rahner, un papel bastante desgraciado (y por eso, en la exposición anterior, hemos preferido dejar en suspenso la exposición de su interpretación, llena de altibajos, de hipótesis, y de alternativas). En cambio, el *segundo tiempo* tiene, en la interpretación de Rahner, el lugar central, como experiencia de elección en la cual es más clara su esencia teológica; y por eso conviene que, aprovechando el trabajo que Rahner se ha tomado para describir este *segundo tiempo*, nos detengamos un poco más en su descripción.

Supuesta esa falta inicial de contenido proposicional en la experiencia originaria de la trascendencia de Dios (falta que diversifica este *segundo tiempo* del primero), dice Rahner que es propio del *segundo tiempo* tratar de "experimentar, mediante una frecuente confrontación del objeto de la elección y de la experiencia de consolación primigenia, si estos dos fenómenos están interiormente al unísono, si hay reciprocidad entre ellos, si la adhesión al objeto de la elección en cuestión deja intacta la pura disponibilidad para con Dios e incluso la apoya y la acrecienta, o si más bien la atenúa y la oscurece, si la síntesis de ambas actitudes, la pura disponibilidad para con Dios —realizada en concreto, no formulada como principio teórico<sup>18</sup>— y la adhesión a este objeto determinado y concreto de elección, se opera con paz, tranquilidad, y quietud, de modo que se produzca verdadera alegría y gozo espiritual, es decir, se conserve el gozo de la trascendencia

<sup>18</sup> Acerca de esta *pura disponibilidad*, primer grado de la vivencia espiritual de Dios (p. 154), dice luego Rahner que es esencial para entender el *hallar a Dios en todas cosas*, que caracteriza la espiritualidad ignaciana (pp. 165-166); a lo que nosotros añadiríamos que es también la esencia de la *indiferencia*, que S. Ignacio considera ser el *Principio y Fundamento* de sus Ejercicios, y sobre la cual indiferencia el mismo Rahner tiene un magnífico estudio, traducido al francés bajo el título de *Spiritualité ignatienne et dévotion au Sacré-Coeur*, RAM, 35 (1959), pp. 148-151, 154-157, 160-164.

pura, libre e inmutada, o si, en lugar de operarse dulce, leve y suavemente (*Ejercicios*, 335), se produce agudamente y con sonido e inquietud" (p. 168; ver más adelante, pp. 172-173, mayores detalles de esta experiencia que es precisamente la que, en detalle, exponen las reglas de discernir *espíritus*, propias de la *Segunda semana*).

\* \* \*

Nos hemos limitado a exponer, lo más suscinta pero exactamente posible, la original reducción teológica que Rahner hace, de las *reglas de discernir espíritus*, a los *tiempos de elección*; y de los tiempos de elección, al análisis teológico del *segundo tiempo*, como tiempo privilegiado para la captación de la esencia teológica de la elección en los *Ejercicios*.

Y nos vamos a permitir una crítica, que deja en pie lo esencial de la interpretación de Rahner, pero que trata de reducirla a sus justos límites, pues esta interpretación nos parece que facilita la profundización teológica del hecho religioso de la elección, pero dificulta su práctica.

En *teoría*, Rahner fundamenta muy bien la *necesidad* de la elección, su *esencia sobrenatural* —irreducible, no sólo a cualquier moral esencialista, sino también a una psicología de la pura naturaleza— su *unidad* de orden experimental, que suele quedar oculta debajo de la aparente multiplicidad de tiempos, de reglas y de modos de elección...

Pero, en la *práctica*, su *teoría* podría conducir a limitar el uso de la elección y de sus reglas, a unos pocos iniciados, suficientemente avanzados en la vida espiritual como para poder esperar un tipo de experiencia inobjetal como la que describe Rahner<sup>19</sup>.

Juzgamos que basta hacer una distinción —que enseguida fundamentaremos teológicamente— respecto de las reglas de discernir *espíritus*, para dejar en pie la *teoría* de Rahner y, a la vez, hacer que no estorbe en la *práctica* cotidiana: o sea, distinguiríamos entre la *primera redacción* (en cualquier momento de su elaboración tradicional) y el *uso actual* de las reglas de discernir *espíritus*. Para esa *primera redacción*, sería necesaria la experiencia inobjetal de que habla

<sup>19</sup> En cambio, al comentar la obra de G. Fessard, *La Dialectique des Exercices* (Aubier, París, 1956), decíamos que su *teoría* era a la vez una *praxis* (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 [1957], pp. 334-335); y lo confirmábamos llamando la atención sobre uno de los puntos claves de su interpretación de la elección, que consistía en ver su practicidad no sólo para las *macro-decisiones extraordinarias* —en la vida de un hombre— sino también para las *micro-decisiones cotidianas* (*ibid.*, pp. 336-337). Pues bien, si fuéramos a tomar al pie de la letra las exigencias de Rahner en favor de la *consolación sin causa*, como esencia de toda elección, muchas *micro-decisiones* no serían elecciones evidentes...

Rahner y respecto de ella su teoría se aplica sin excepción; pero, para su *uso actual*, y supuesta una redacción tradicional en base a esa primera evidencia tan bien descrita por Rahner, no se necesita tanto.

En otras palabras, y puesto que, por una parte, Rahner busca una *evidencia* —como primer principio epistemológico de todas las reglas y de su aplicación a cada caso—, y por la otra parte nos hallamos *en el plano de la fe*, aplicaríamos a este caso particular de la fe, la distinción teológica entre *certeza originaria*, y *certeza respectiva*: *el que redacta* las reglas, para hacer que entren en la tradición espiritual, *debe tener esa certeza originaria* de que habla Rahner; pero, *al que encuentra*, en la tradición espiritual, esas reglas ya redactadas, *le basta la certeza respectiva* de la que nunca habla Rahner, y que consiste en juzgar de la propia experiencia cotidiana según esas reglas tradicionales.

En *teoría*, esa experiencia inobjetal sigue siendo el primer principio, porque *se debe hallar en el origen de la tradición* escrita de las reglas de discernir *espíritus*; pero, en la *práctica*, *no siempre debe cada ejercitante* —o cada director— confrontar su experiencia con una evidencia originaria, sino que le puede bastar confrontarla con las reglas, tal cual ellas se encuentran en la tradición escrita. No negamos que se pueda dar —y con más frecuencia de lo que ciertos directores espirituales lo creen— tal experiencia inobjetal en la vida espiritual cotidiana; sólo decimos que no es absolutamente necesaria, porque, supuesta la tradición espiritual, bien probada, de las reglas de discernir, toda alma se puede fiar, con esa *certeza* que hemos llamado *respectiva*, de los *tiempos, modos y reglas* de discernir *espíritus* y de elegir, tan maravillosamente resumidos por San Ignacio en sus *Ejercicios espirituales*.

Baste esta limitación crítica que así ponemos a la *teoría* de Rahner<sup>20</sup>, para lo que ahora nos interesa: porque, si el texto ignaciano

<sup>20</sup> Otra crítica se podría hacer, no a la *teoría* de Rahner, sino a su *estilo*: lo lleva a veces a hacer *tabla rasa* con todo lo que, aún remotamente, puede ser un estorbo para su planteo. Por ejemplo, su tendencia a minimizar el *tercer tiempo* —al comienzo de su estudio, porque hacia el fin se muestra más equilibrado en su juicio del mismo— nos recuerda el *Quijote contra los molinos de viento*, pues nos parece que esa minimización se debe a que se imagina que, en ese *tercer tiempo*, hay más de una posibilidad contra su teoría de la esencia de la elección. En defensa del *tercer tiempo* —y no precisamente en contra de la teoría de Rahner sobre el *segundo tiempo* o el *primero*— diríamos que, para S. Ignacio, la *razón humana* es un *don del Señor*, como lo insinúa en el *Principio y Fundamento* y expresamente lo dice en la *oblación* con que se cierra el *primer punto* de la *Contemplación para alcanzar amor* (*Ejercicios*, n. 234); y que su uso es, como el uso de toda creatura, un servicio del Señor. Y, en *tiempo tranquilo* —o sea, cuando el Señor nos pone en óptimas condiciones para hacer uso de nuestra *razón*— es una *fuente de certeza* en la elección, certeza que se puede considerar —como la que se obtiene por la mera aplicación de las

tiene tal valor tradicional —y nos sobran argumentos, sea por coincidencias de redacción con las reglas de discernir espíritus que ya eran tradicionales en su tiempo<sup>21</sup>, sea por el valor originario de las

reglas tradicionales de discernimiento— como *respectiva*, si se quiere, porque es la mayor que en esas circunstancias —queridas por el Señor— se puede obtener; pero que, en la práctica, no es menos *legítima* que una certeza obtenida por el *segundo* o el *primer* tiempo. Y una última observación: cuando S. Ignacio se refiere —por ejemplo, en las Constituciones— al uso de la razón, suele decir de ese uso que es *en el Señor* (p. ej. *Const. Proemio*, n. 1); y no creemos que con ese aditamento deje de referirse al *tiempo tranquilo*, y pase a referirse a una consolación del Señor, cual se da en el *segundo* o *primer* tiempo.

<sup>21</sup> Cfr. H. Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices* (Toulouse, 1948), completado con el estudio ulterior, publicado en la obra colectiva *Ignatius von Loyola* (Echter, Würzburg, 1956, pp. 301-314). Estas coincidencias de redacción —a pesar de ciertas *divergencias* en los detalles, cfr. RAM, 38 (1962), pp. 218-219— son precisamente el fundamento de la certeza respectiva que dijimos podíamos tener respecto de las reglas de discernir espíritus en su redacción actual: acerca de esta convergencia como fundamento de la certeza de fe, cfr. J. Guitton, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien* (Aubier, París, 1950), pp. 209-218. En cuanto a esa *convergencia entre hombres de Iglesia* (que son los que, de hecho, redactan las reglas de discernir espíritus) como *metahistoria de la Iglesia*, véase lo que —comentando la obra de Rahner citada en primer término— decimos en *Ciencia y Fe*, XII-46 (1956), pp. 28-36. Finalmente, acerca de esa misma convergencia como *manifestación de Iglesia*, a través de la cual Cristo se revela a cada cristiano, y puede exigirle que crea en El, cfr. A. Brunner, *Conocer y creer* (Fax, Madrid), cap. X, *Fe e Iglesia*, quien explica muy bien cómo cada uno de nosotros puede —sin necesidad de ninguna experiencia extraordinaria e inobjetal— tener fe en todo lo que encontramos *en la Iglesia* —como encontramos, en el caso que ahora tratamos, las reglas de discernir espíritus— ya que “el coincidente testimonio de muchos, no solamente de los actualmente en existencia, sino también de los siglos ya pasados, puede reiterar permanentemente la garantía de que no se trata de fantasmagorías... Solamente de esta manera se podía asegurar bien la posesión de la verdad para todos los tiempos, en el supuesto de que Dios no se decidía a intervenir milagrosa y permanentemente en la vida de cada creyente” (o.c., p. 137). Sobre este *aspecto eclesial* de la fe —que, al término de nuestros apuntes para una teología del discernimiento de espíritus, diremos ser esencial en la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio— véase J. Mouroux, *Je crois en toi*, en el apéndice final (París, 1948), pp. 111-123; particularmente pp. 119 ss., donde Mouroux explica muy bien en qué sentido *todo cristiano* tiene *experiencia de Dios*, y en qué sentido —inobjetal, por así decirlo— sólo algunos la tienen. Téngase finalmente en cuenta la observación de R. Aubert, en *Le problème de l'acte de foi* (Louvain, 1945, pp. 671-678; cfr. RHE, 39 [1942], pp. 54-61), quien ve, en la búsqueda actual de una certeza *personal* —y no meramente *respectiva* o *eclesial*—, una concesión inconsciente al *exagerado individualismo* de nuestro tiempo, que deja demasiado a un lado la *concepción comunitaria* medieval, la cual apreciaba mucho más la certeza que poseía la Iglesia como comunidad de fe y que comunicaba a cualquiera de sus

experiencias mismas de San Ignacio, cuando las redactaba—, vale la pena que lo expongamos tal cual. Y es lo que haremos en un próximo artículo, a la vez que trataremos, en el momento oportuno, de demostrar que la exposición ignaciana de la elección (con sus *tiempos, modos y reglas*, pero también con sus *temas y sus modos de orar y examinarse*) merece llamarse una *teología, no sistemática* —al estilo de la ya comentada de Truhlar— *ni a-sistemática* —al estilo de la que acabamos de comentar de Rahner— sino más bien *kerigmática*, del discernimiento de espíritus.

miembros. Y nosotros añadiríamos que esa concepción eclesial medieval era sin duda la que vivía todavía San Ignacio, cuya vida de fe se podría definir como un sano personalismo —en la experiencia espiritual— que se dejaba guiar por la tradición —de las reglas de discernir—, y se halla más plenamente a sí mismo —en la vocación personal— en la medida en que más plenamente siente en la Iglesia. Citemos, para terminar, una obra, valiosa por su síntesis y que comentamos elogiosamente en esta misma revista: N. Dunas, *Connaissance de la foi* (Du Cerf, París, 1963), particularmente en su capítulo IV (pp. 119-131), estudia sintéticamente las dimensiones de la fe que a nosotros más nos interesan: 1. como *don de Dios*; 2. como *acto personal* del hombre; 3. como *hecho eclesial*. Ahora bien, lo que todos estos autores dicen de la fe como *hecho eclesial* —es en la Iglesia donde la certeza que hemos llamado respectiva tiene su valor—, es equivalente a lo que la historia de la espiritualidad nos dice del discernimiento de espíritus: éste se adquiere, no en una experiencia *solitaria* y *autodidáctica*, sino en una experiencia *en común* con el director (cfr. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, pp. 178-186); o sea, en una experiencia de Iglesia, de la que hablaremos más detenidamente al fin de este trabajo.