

CRISIS Y REINVENCIÓN DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN LA ERA CONFESIONAL: ANÁLISIS COMPARADO DE LOS MODELOS DE JERÓNIMO PLANES, JUAN DE LA CRUZ Y PRÓSPERO LAMBERTINI

Fabián Alejandro Campagne¹
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

Recebido 21/07/2014
Aprovado 31/10/2014

Resumen: Hacia las décadas finales del siglo XVI, y como consecuencia de una serie de fenómenos históricos relacionados con el agravamiento de los enfrentamientos religiosos propios de la era confesional, el “discernimiento de espíritus”, es decir, el dispositivo teológico diseñado para diferenciar las profecías, visiones y revelaciones falsas de las verdaderas, ingresó en un período de crisis y de ruptura de los consensos vigentes durante los siglos precedentes. El objetivo del presente artículo es analizar de manera comparada tres modelos alternativos y radicalmente diferentes de *discretio spirituum*, formulados por San Juan de la Cruz, Jerónimo Planes y Próspero Lambertini (futuro Papa Benedicto XIV).

Palabras claves: Discernimiento de espíritus – Carisma – Revelaciones privadas.

CRISIS AND REINVENTION OF THE DISCERNMENT OF SPIRITS DURING THE CONFESIONAL AGE: COMPARATIVE ANALYSIS OF THE MODELS BY JERÓNIMO PLANES, JOHN OF THE CROSS AND PROSPERO LAMBERTINI.

Abstract: By the end of the 16th century, and as a result of the profundization of the religious clashes of the confessional era, the “discernment of spirits” (the theological instrument designed to differentiate between true and false prophecies, visions and private revelations), entered a period of deep crisis as a consequence of the breakdown of consensus that prevailed during the previous centuries. The aim of this paper is to analyze in comparative perspective three very different *discretio spirituum* paradigms, related to John of the Cross, Jerónimo Planes y Prospero Lambertini (later Pope Benedict XIV).

Keywords: Discernment of spiris – Charisma – Private revelations.

El planteo del problema: una guerra civil larvada en el seno de una tradición bi-milenaria

El rótulo “discernimiento de espíritus” remite a una enigmática frase en idioma griego, que aparece por única vez en el canon bíblico en el decimosegundo capítulo de la *Primera Carta a los Corintios*: *diakriseis pneumatōn* (διακρίσεις πνευματων). En el mencionado fragmento, el Apóstol de los Gentiles reproduce un

¹ E-mail: campagne@fibertel.com.ar. Endereço de correspondência: Fabián Alejandro Campagne, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mosconi 3451, 2º A (1419), Capital Federal, Argentina.

impactante listado de dones o carismas extraordinarios, que el Espíritu Santo concede a determinados individuos de manera más o menos arbitraria, para beneficio de la comunidad de creyentes en su conjunto. Durante siglos, Agios Paulos ha intrigado a estudiosos y creyentes.² ¿Qué significa, en concreto, la habilidad de discernir espíritus? En diferentes momentos de la historia del pensamiento cristiano, la *diakriseis pneumaton* ha sido caracterizada como la milagrosa capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres, sus pecados secretos y, por extensión, el estado de sus almas;³ como la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores que inducen a las personas a elegir un curso de acción determinado o a optar entre caminos diversos;⁴ como la capacidad de ver con claridad el mundo metafísico de los ángeles, demonios y almas desencarnadas;⁵ y finalmente, en su versión más modesta, como un equivalente de la virtud monástica de la prudencia.⁶ Sin embargo, la interpretación de la frase paulina que más consenso generó durante gran parte del primer y del segundo milenio cristianos, ha sido la que tendió a identificar el discernimiento de espíritus con la virtud de diferenciar entre las verdaderas y las falsas manifestaciones sobrenaturales, con la capacidad de determinar el origen de las profecías, apariciones, revelaciones, éxtasis o cualquier otra manifestación religiosa extraordinaria, con el poder de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos, o de la imaginación humana. Esta interpretación particular se basó en una delicada ingeniería exegética, que pretendió hallar correlaciones entre un reducido número de versículos neotestamentarios: *2 Corintios* 11, 14 (que alude a la casi ilimitada capacidad mimética del demonio, capaz de adoptar la apariencia

² MUNZINGER, André. **Discerning the Spirits**. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 3.

³ BONA, Jean. **Traité du discernement des Esprits**. Tournay: Typographie de J. Casterman, 1840 (1676). p. 27.

⁴ SCARAMELLI, Juan Bautista. **Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros**. Trad. Pedro Bonet, Madrid: Don Josef de Urrutia, 1790 (1753). p. 26.

⁵ A modo de ejemplos, entre muchos otros posibles, véase GRÉGOIRE LE GRAND. **Dialogues**. Ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris: Cerf, 1979. V. I. p. 152; JULIAN OF NORWICH. **Showings**. Ed. Edmund Colledge and James Walsh, Mahwah: Paulist Press, 1978. p. 163; SANTA TERESA DE JESÚS. **Libro de la Vida**. Ed. Dámaso Chicharro, Barcelona: Altaya, 1995. p. 454-455.

⁶ DINGJAN, François. **Discretio**. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. Assen: Van Gorcum, 1967. passim.

de un ángel de luz); *1 Tesalonicenses* 5, 19-20 (que reafirma la existencia de la verdadera profecía); *1 Juan* 4, 1 (que insta a los cristianos a examinar los espíritus); y *1 Corintios* 12, 10 (que incluye al discernimiento de espíritus entre las gracias *gratis datae* concedidas por el Espíritu Santo). El primer teólogo que relacionó de manera explícita estos fragmentos aislados fue Orígenes de Alejandría, sentando de esa manera las bases para el nacimiento de una epistemología pneumatológica compleja y sofisticada.⁷

Fue en función de esta última interpretación hegemónica, que el discernimiento de espíritus se convirtió en protagonista esencial del perenne enfrentamiento entre formas mediatas e inmediatas de acceso al orden sobrenatural, en una pieza clave de la irresuelta tensión entre institución y carisma.⁸ Desde esta perspectiva, dos han sido las etapas claves en la historia de la evolución de esta herramienta teológica así entendida: por un lado, la edad de plata, que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes y *Klimax tou Paradeisou* de Ioannis tis Klimakos (c. 230 – c. 600); por el otro, la edad dorada, que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero Lambertini (c. 1380 – c. 1740). En ambos casos, fueron sendos audaces desafíos al monopolio hermenéutico que la Iglesia institucional reclama para sí los que impulsaron la reflexión sobre el misterioso don paulino: en los siglos centrales del primer milenio, el montanismo y el monacato del desierto; en la baja Edad Media y en la modernidad-temprana, el joaquinismo y la mística femenina. Un elemento común a ambos períodos han sido los esfuerzos que los principales pensadores cristianos realizaron en pos de la plena institucionalización del discernimiento espiritual, en pos de la transformación del inasible carisma paulino en una ciencia humana

⁷ ANDERSON, Wendy Love. **Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets.** The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages. Tesis doctoral. Chicago: University of Chicago, 2002. p. 31-33.

⁸ RUTHVEN, Jon Mark. **On the Cessation of the Charismata.** The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles. Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 (revised ed.). p. 169-186; POTTS, John. **A History of Charisma.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. p. 23-83; HVIDT, Niels Christian. **Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition.** Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 86-119; MOBERLY, R. W. L. **Prophecy and Discernment.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 1-40; MCGINN, Bernard. 'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy': Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church. **The Catholic Historical Review**, New York, v. 90, n.2, p. 193-212, 2004.

basada en el conocimiento de las Escrituras y en la experiencia mística antes que en una caprichosa e ingobernable concesión del fantasmático Espíritu Santo. En tiempos de los Padres de la Iglesia, estos esfuerzos se perciben con claridad con sólo observar la diferente relación que los ideales eremítico y cenobita establecieron con la *diakriseis pneumatou*; o bien comparando el papel que una práctica como el autodiscernimiento juega en la *Vita Antonii* de Athanasios Alexandrías y en las *Collationes* de Ioannes Cassianus.⁹ Para el momento en que Bernard de Clairvaux reflexionaba sobre el discernimiento de espíritus a mediados del siglo XII, la transformación ya se había consumado: mientras que para el santo francés la determinación de la presencia o ausencia del espíritu divino en el alma del creyente sólo podía alcanzarse tras una profunda experiencia en materia espiritual, la discriminación entre el accionar de los espíritus diabólico y natural escapaba a las facultades humanas ordinarias, limitación que de inmediato ocluía el recurso al autodiscernimiento espiritual, herramienta prototípica de la religiosidad carismática.¹⁰

Paradójicamente, sin embargo, poco después de la muerte de San Bernardo, la irrupción de figuras de la talla de Gioacchino da Fiore, Hildegard von Bingen o Marie d'Oignies, volvió a ubicar en el centro de la escena al fenómeno profético-visionario, desatando un nuevo pico agudo de enfrentamiento entre la religión oficial y las formas de religiosidad para-institucional.¹¹ No caben dudas, pues, de que la audaz actitud adoptada por la profecía y la mística en aquel Otoño de la Edad Media, en particular en su versión femenina, explica en gran medida la reacción del colectivo teologal, que a partir de la décadas finales del siglo XIV extremó los esfuerzos destinados a la plena clericalización de los carismas sobrenaturales y a la domesticación de la *praxis* visionaria, objetivos ambos en los

⁹ LIENHARD, Joseph T. On 'Discernment of Spirits' in the Early Church. **Theological Studies**, Milwaukee, v. 41, n.3, p. 514-528, 1980.

¹⁰ BERNARD DE CLAIRVAUX. **Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]**. Ed. Françoise Callerto, trad. Pierre-Yves Émery, Paris: Cerf, 2007. p. 26-37; **Sermons sur le Cantique. Tome 2 [Sermons 16-32]**. Trad. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta, Paris: Cerf, 1998. p. 72-87; 448-469.

¹¹ Véase al respecto MCGINN, Bernard. 'To the Scandal of Men, Women are Prophesying': Female Seers of the High Middle Ages, *In: KLEINHENZ, Christopher; LeMOINE, Fannie (eds.). Fearful Hope: Approaching the New Millennium*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999. p. 59-85.

que la resignificación del discernimiento de espíritus estaba destinada a jugar un papel trascendente.¹²

Pierre D'Ailly y Heinrich von Langenstein, estrechamente ligados al profesorado y a la cátedra universitaria, pueden ser vistos como la avanzada de un grupo de pensadores que comenzaron a mostrarse cada vez más interesados en la posibilidad de desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural del discernimiento de espíritus, bajo la férrea supervisión de la corporación teologal y firmemente sustentada en el prestigio y en la legitimidad académicas. Ante la crisis de autoridad desatada por el Cisma, los intelectuales reaccionaron identificando a las universidades como la *ultima ratio* de la ortodoxia y de la pureza doctrinales. No puede sorprender, entonces, que el complejo de estrategias identificadas con el discernimiento de espíritus quedara de manera definitiva bajo la supervisión de profesionales entrenados.¹³

Ahora bien, ninguno de los aportes tardomedievales destinados a la plena institucional del *charisma* paulino puede compararse con el fenomenal esfuerzo de reinención de la *discretio spirituum* ensayado por Jean Gerson a comienzos del siglo XV.¹⁴ El fruto de este trabajo es la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* de 1401, *De Probatione Spirituum* de 1415, y *De Examinatione Doctrinarum* de 1423. A partir del cuidadoso análisis de estos tratados resulta posible resumir los fundamentos del paradigma gersoniano en nueve proposiciones fundamentales: 1- la *discretio spirituum* era una tarea difícil

¹² Este proceso de cambio cultural es analizado desde diferentes puntos de vista por ZARRI, Gabriella. Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (eds.). **Consilium**. Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale. Firenze: Sismel, 2004. p. 77-107; ELLIOTT, Dyan. **Proving Woman**. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2004. p. 264-296; CACIOLA, Nancy. **Discerning Spirits**. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2003. p. 274-319; VAUCHEZ, André. Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme. **Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge**, Roma, v. 102, n.2, p. 577-588, 1990.

¹³ ANDERSON, W. L. Op. Cit., p. 192-194.

¹⁴ Para un minucioso análisis del pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus véase ROTH, Cornelius. **Discretio spirituum**. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson. Würzburg: Echter, 2001. También la segunda parte de la disertación doctoral de ANDERSON, W. L. Op. Cit., p. 254-299 y CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Charisma proscriptum*. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente. In: _____. **Poder y religión en el mundo moderno**. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII. Buenos Aires: Biblos, 2014. p. 19-74.

pero no imposible; 2- el conocimiento que los hombres podían alcanzar en materia de discernimiento siempre tendría carácter probable y conjetural; 3- a pesar de ello, se trataba de un saber que permitía alcanzar un grado de certeza moralmente válido; 4- en términos de legitimidad, la institución eclesiástica, en todas sus instancias y estamentos, era la responsable máxima del examen de espíritus y doctrinas, comenzando por el Concilio universal y continuando por el papa, los prelados y la corporación teologal en su conjunto; 5- en términos de eficacia, el *discretor spirituum* ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una profunda experiencia místico-contemplativa; 6- el *charisma* paulino, entendido como un don extraordinario infundido por el Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema, subordinado al accionar de los examinadores oficiales autorizados; 7- el autodiscernimiento espiritual carecía de fundamentos teológicos y debía descartarse como mecanismo de legitimación de las formas de religiosidad carismática; 8- para poder ejercer sus poderes extraordinarios en el seno de la comunidad cristiana, los dotados debían someterse al juicio y al examen de la institución eclesiástica; 9- la aceptación del consejo y del juicio de los superiores no sólo no cancelaba los *charismata* para-institucionales sino que aseguraba su continuidad en el tiempo y potenciaba su claridad e inteligibilidad.

A excepción del excesivo peso de los postulados conciliaristas, estos principios delineados entre 1401 y 1423 continuarían vigentes en la Europa católica hasta el colapso mismo del Antiguo Régimen.¹⁵ La obra del inquieto Canciller marcó, pues, un evidente punto de inflexión en la historia del entusiasmo religioso en Occidente. Nada volvería a ser igual para místicos, profetas y

¹⁵ Para la evolución de la doctrina y de la práctica del discernimiento de espíritus durante la Edad Moderna véase BAILEY, Michael D. **Fearful Spirits, Reasoned Follied**: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe. Ithaca: Cornell University Press, 2013. p. 148-194; COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan. **Angels of Light?** Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period. Leiden: Brill, 2013; CACIOLA, Nancy; SLUHOVSKY, Moshe. **Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe. Preternature.** Critical and Historical Studies on the Preternatural, University Park, PA., v. 1, n.1, p. 1-48, 2012; SCHREINER, Susan E. **Are You Alone Wise?** The Search for Certainty in the Early Modern Era. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 261-321; MODICA, Marilena. **Infetta dottrina.** Inquisizione e quietismo nel Seicento. Roma: Viella, 2009. p. 75-115; SLUHOVSKY, Moshe. **Believe Not Every Spirit.** Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

visionarios tras la difusión de los influyentes ensayos gersonianos. No resulta casual, de hecho, que en los siglos por venir el *De probatione spirituum* apareciera con frecuencia en las mismas compilaciones que albergaban al *Malleus maleficarum*, el texto fetiche de la demonología radical tardo-escolástica.¹⁶ Como bien lo comprenderían más adelante figuras como Teresa de Ávila o Maria Maddalena de' Pazzi, los tiempos del profetismo político, que en el siglo XV habían encarnado con altísimo perfil Santa Catalina y Santa Brígida, se habían ido para no volver.¹⁷

Para el momento en que despunta la Edad Moderna en Occidente, la síntesis gersoniana se halla sólidamente instalada como paradigma hegemónico en materia de *probatio spirituum*. La circunstancia que con mayor solidez da cuenta de este triunfo es el hecho de que los grandes aportes a la tradición de la *discretio spirituum* que vieron la luz durante el resto del siglo XV resultan todos inequívocamente gersonianos. También Erasmo de Rotterdam, con su defensa tácita de las bondades epistemológicas del probabilismo y de la capacidad del conciliarismo de generar consensos superadores de los posicionamientos individuales, resulta profundamente afín al pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus. Al igual que su predecesor francés, Erasmo creía que la *discretio spirituum* debía abandonar el ámbito de las celdas privadas de los ermitaños, las beatas y los penitentes, para adquirir la envergadura de los asuntos de estado.¹⁸ Estos denodados esfuerzos orientados a la plena clericalización del discernimiento de espíritus alcanzarán su paradójica culminación en el discurso y en la *praxis* de Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, quienes gracias a una personal e idiosincrásica propuesta de simbiosis entre las religiosidades institucional y para-

¹⁶ CHESTERS, Timothy. **Ghost Stories in Late Renaissance France**. Walking by Night. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 31; Elliott, D. Op. Cit., p. 303.

¹⁷ Para alcanzar un status de verdad, la santidad debía dejar de ser un fenómeno espectacular para transformarse en una forma de vida privada, secreta, alejada de la mirada del público. PROSPERI. A. Lettere spirituali. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (eds.). **Donne e fede**. Roma: Laterza, 1994, p. 228 y ss.

¹⁸ DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS. Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri. In: __. **Opera Omnia**. Leiden: Petrus Vander, 1706. v. X, *liber primus*, col.1299D: “ubi est igitur certum iudicium, quo etiam in Ecclesia probamus aut improbamus dogmata ex Sacris Litteris, quae regula est certissima, lux spiritualis Sole clarior?”; Ibidem, col.1297D: “tutius opinor publicam auctoritatem sequi, quam huius aut illius opinionem, qui contemptis omnibus jactet suam conscientiam ac spiritum.”

institucional, pusieron sus potentes santidades carismáticas al servicio de la religión oficial – dando prueba de que el entusiasmo religioso no estaba necesariamente llamado a erosionar el perfil mediador de la Iglesia jerárquica.

Ahora bien, con posterioridad a la décadas iniciales de la Contrarreforma, el discernimiento de espíritus ingresó rápidamente en una etapa de crisis, producto de una profunda quiebra de los consensos y acuerdos vigentes en los siglos anteriores. La serena confianza que transmitían figuras consulares como San Ignacio y Santa Teresa, dio paso a una actitud por completo diferente, más radicalizada tanto en su extremo eufórico cuanto en su versión pesimista. Varios son los fenómenos históricos que permiten explicar esta ruptura de la unidad en el seno del paradigma de la *discretio spirituum*, así como el virtual estallido de una guerra civil entre diferentes maneras de concebir el *ars discernendi*, un conflicto intestino que sólo la fortaleza del modelo gersoniano había logrado posponer hasta entonces. En primer lugar, tras el cierre de las sesiones del Concilio de Trento, la invasión místico-profética se transformó en un verdadero fenómeno de masas, pues el número de beatas y aspirantes a santos comenzó a incrementarse hasta niveles nunca vistos en el pasado.¹⁹ A ello hay que sumarle la profunda crisis epistemológica sembrada por la Reforma, que invalidó para siempre el criterio doctrinal como mecanismo de discernimiento de espíritus.²⁰ En tercer lugar, la santidad fingida, fraguada o afectada, en gran medida bajo control durante el período tardo-medieval, terminó adquiriendo características de plaga en plena Edad Moderna.²¹ También cabe aludir a la obligada necesidad de reformular los protocolos de canonización ante las críticas formuladas desde el campo protestante.²² Tampoco puede faltar en esta enumeración un fenómeno como el inaudito auge de la posesión diabólica y del exorcismo, y la cuestión conexas de la

¹⁹ BRAMBILLA, Elena. **Corpi invasi e viaggi dell'anima**. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. Roma: Viella, 2010. p. 91.

²⁰ POPKIN, Richard H. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza**. Berkeley: University of California Press, 1984 (1979). p. 4.

²¹ KEITT, Andrew W. **Inventing the Sacred**. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden: Brill, 2005. p. 78 y ss.; JACOBSON SCHUTTE, Anne. **Aspiring Saints**. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001. p. 60-72.

²² COPELAND, Clare. Sanctity. In: JANSSEN, Geert H.; BAMJI, Alexandra; LAVEN, Mary (eds.). **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Farnham: Ashgate, 2013. p. 225-242.

multiplicación de manifestaciones espirituales ambiguas, de difícil identificación o clasificación, como los aparecidos, los fantasmas y los *revenants*, que sometieron al paradigma gersoniano a un grado de tensión inaudito.²³ Por último, jugó un rol destacado en la crisis del arte de discernir la hiperinflación de la demonología radical que impulsó la segunda y más severa fase de represión judicial de la brujería en Occidente, pues las perversas entidades que seducían a las maléficas recurrían a disfraces, *simulacra* y *corpora* virtuales que los defensores de la fe debían diferenciar de las genuinas manifestaciones sobrenaturales.²⁴ En función de lo dicho hasta aquí no podemos sino coincidir con Stuart Clark: la formulación de juicios a partir de percepciones sensoriales en un área tan sensible como la de las visiones, apariciones y espíritus devino de 1500 en adelante una tarea sustancialmente más ardua y compleja que en el pasado.²⁵

Pues bien, ante esta labor de dimensiones monumentales, que obligaba a los *discretiores spirituum* a calificar y a certificar a contemplativos, soñadores, profetas, extáticos, santos fingidos y verdaderos, dementes, posesos, almas en pena y hechiceras, ante este Everest de falsificaciones, argucias, disfraces, máscaras y fraudes, resultaba comprensible que muchos intelectuales y jerarcas eclesiásticos comenzaran a adoptar una actitud de desconfianza terminal respecto de las manifestaciones religiosas para-institucionales, impulsando ya no su domesticación o sometimiento a la religión oficial cuanto su virtual extinción, o al menos –si la extirpación resultaba un objetivo incompatible con los propios fundamentos pneumatológicos de la Iglesia– su plena marginalización en el seno de la comunidad de creyentes. Fue este surgimiento y posterior afianzamiento de un *ethos* decididamente anti-visionario (ya que todavía no explícitamente anti-místico), el que provocó una irreconciliable división en el seno del paradigma de la *probatio spirituum*:

(a) Por un lado hallamos a quienes, con gran variedad de matices, se mostraron continuadores del esquema gersoniano. Aún cuando algunos de estos autores

²³ FERBER, Sarah. Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft. In: LEVACK, Brian P (ed.). **The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 575-592.

²⁴ CHESTERS, T. Op. Cit., p. 31 y ss.

²⁵ CLARK, Stuart. **Vanities of the Eye**. Vision in Early Modern European Culture. Oxford, Oxford University Press, 2007. p. 205.

enfataron la dificultad intrínseca de la discriminación de espíritus o tiñeron el característico optimismo del modelo con titubeos, vacilaciones y notas de desconfianza, la mayoría continuó aceptando en forma tácita la eventualidad de que las revelaciones privadas de carácter extraordinario continuaran suscitándose en su presente, y en consecuencia la posibilidad de alcanzar un conocimiento probabilístico válido en lo que respecta a la identidad de los espíritus involucrados.

- (b) Por otro lado, nos encontramos con aquellos que, abrumados por un problema hermenéutico que para comienzos del siglo XVII se manifestaba como inasequible, optaron por descalificar *in toto* la mayoría de las vías extraordinarias de comunicación con el orden trascendente, y buscaron instalar la sensación de que el único medio seguro de alcanzar la propia salvación individual era el camino ordinario de los sacramentos, la penitencia y las obras de caridad, o bien la vía unitiva, cuya inefable certeza desarticulaba los riesgos que siempre conllevaban las visiones corporales e imaginarias. Este posicionamiento no pudo dejar de tener un fuerte impacto sobre el paradigma del discernimiento espiritual: en primer lugar, porque una de las razones de este rebelión anti-visionaria era, sin duda, la incapacidad que dicho dispositivo teológico había demostrado a la hora de distinguir con certeza las verdaderas de las falsas manifestaciones sobrenaturales; y en segundo lugar, porque si la religión institucional lograba finalmente desterrar de la esfera de la *praxis* una variedad sustancial de expresiones carismáticas, la *discretio spirituum* perdía su razón de ser y su extinción se tornaba una simple cuestión de tiempo.
- (c) Frente a estas posturas extremas, la Iglesia romana optó oficialmente por una vía intermedia, que comenzó a gestarse durante el segundo cuarto del siglo XVII en el área mediterránea, pero que alcanzaría su pleno desarrollo cien años después, durante el segundo cuarto del siglo XVIII. Este tercer paradigma –que se apartaba tanto del modelo neo-gersoniano (que adolecía de un exceso de ingenuo optimismo) como del modelo negacionista (que pecaba por un superávit de cerrado pesimismo)– despojará a la síntesis pergeñada por Gerson de sus exageradas notas de confianza en las posibilidades del discernimiento en tanto disciplina de factura humana, sin por ello negar la

eventualidad de que las verdaderas manifestaciones religiosas extraordinarias pudieran continuar irrumpiendo en el orden de la materialidad. Esta vía intermedia aprobada por la Iglesia católica a finales de la Edad Moderna configura, de hecho, la postura oficial que la institución continúa defendiendo en el presente respecto de las visiones, profecías, trances, apariciones y demás exteriorizaciones de entusiasmo religioso.

Vamos a ejemplificar estos tres posicionamientos, prueba cabal de la fisión del discernimiento de espíritus durante la baja Edad Moderna, con un único caso representativo de cada modelo: ilustraremos la primera postura con el ensayo que Jerónimo Planes publicó en Valencia en 1634, el *Tratado del exámen de las revelaciones verdaderas y falsas*. Para dar cuenta del segundo esquema utilizaremos la *Subida del Monte Carmelo*, compuesto por San Juan de la Cruz entre 1578 y 1583. Finalmente, analizaremos la tercera posición a partir del tratado que Próspero Lambertini (futuro Papa Benedicto XIV) elaboró entre 1734 y 1738: el *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*.

Fray Jerónimo Planes: una versión extrema del paradigma neo-gersoniano

La escasa información que se conoce sobre la vida de Gerónimo Planes se desprende de los datos contenidos en las portadas de sus libros y de una olvidada historia de la Cartuja de Valdemuza, compuesta por el fraile carmelita –luego cartujo– Alberto Puig, a comienzos del siglo XVIII. Conocemos fragmentos de esta obra gracias a Melchor Gaspar de Jovellanos.²⁶ En función de estas referencias sabemos que Planes nació en la isla de Mallorca en 1564. De muy joven se trasladó a Valencia para continuar sus estudios y fue allí donde ingresó en los Descalzos de la Regular Observancia del Seráfico Padre San Francisco.²⁷ Si bien fue lector de teología, todo indica que su mayor talento no se relacionaba con la actividad académica sino con el arte de predicar. En la década de 1620, de hecho, ya se lo

²⁶ NOCEDAL, Cándido (ed.). **Obras públicas e inéditas de Don Gaspar Melchor de Jovellanos**. Madrid: M. Rivadaneira, 1859. v. 2, p. 500.

²⁷ JOVELLANOS, Melchor Gaspar de. Extracto de la historia de la Cartuja de Valdemuza. *In*: *Ibidem*, p. 507.

consideraba como uno de los más célebres y reputados oradores del reino.²⁸ En sus últimos años de vida, y como consecuencia del rotundo naufragio de sus ambiciones mundanas, Planes optó por dar un giro ascético a su extenso *cursus honorum* y se retiró a la mencionada cartuja mallorquina, donde fallecería en 1635. Muchas de sus obras permanecen inéditas. Una honrosa excepción a la regla es el *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas*, que pudo darse a la estampa en 1634, un año antes de la muerte del fraile.²⁹

El *Tratado* de Planes es una obra monumental, que cuenta con cerca de mil páginas, cien capítulos y cuatro partes. El título de la primera sección nos ayuda a deducir el principal fundamento del pensamiento del autor en materia de *discretio spirituum*: “Como Dios desde el principio del Mundo, se comunicó, y comunica, por verdaderas revelaciones; y por el contrario, el Demonio, por falsas y engañosas.”³⁰ Resulta evidente que para el franciscano la era de los milagros aún no había concluido. Desde el origen de la especie la divinidad había transmitido mensajes a los hombres a través de visiones, sueños y profecías, y continuaría haciéndolo hasta el fin de los tiempos. En el postrer capítulo de la primera parte hallamos las reflexiones más interesantes de toda la sección. Tras resumir los principios del modelo gersoniano tal como los hallamos desplegado en el *De Probatione* de 1415, Planes sacaba a relucir otro de los timbres distintivos de su propuesta: una acendrada confianza en la capacidad del discernimiento de espíritus para cumplir con su cometido. Fray Jerónimo no sólo manifestaba menos vacilaciones y suspicacias que los contemporáneos del Gran Cisma, sino que su excesivo aplomo parecía incluso relativizar los fundamentos mismos del probabilismo conjetural defendido por Pierre d’Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson. En efecto, tras señalar que para el Canciller sorbonense el examinador ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una amplia experiencia práctica en el campo de la mística, Planes sorprendía a sus lectores con la siguiente afirmación: “mas en caso que no se hallen estos perfectos juezes, este libro servira

²⁸ RULENO, Plácido. **Vida, virtudes y milagros de la venerable y estatica virgen Sor Catharina Thomas**. Mallorca: Miguel Çerdá, 1755. p. 431.

²⁹ JOVELLANOS, M. G. Op. Cit., p. 507.

³⁰ PLANES, Gerónimo. **Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos**. Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634. f. 1r.

de luz y fiscal (...), de luz para las revelaciones verdaderas, que están llenas de la luz del cielo (...). Otrosí servirá de fiscal contra las ilusiones de los falsos espíritus.”³¹ Si la consulta de un mero libro podía llegar a suplantar el *know how* del examinador docto y avezado, quedaba claro, entonces, que la *discretio spirituum* devenía una actividad sustancialmente menos intrincada y engorrosa que la imaginada por muchos pensadores cristianos de antaño.

En la segunda parte del tratado constatamos una vez más la pretención de Planes de ignorar el inequívoco *non plus ultra* gersoniano, pues no mostraba reparo alguno en defender de manera calurosa los ejercicios de autodiscernimiento tradicionalmente practicados por los grandes santos cristianos (la defensa del autoexamen en materia de revelaciones particulares resulta menos chocante si reparamos en que los escritos de Santa Teresa de Jesús se contaban entre las fuentes principales del libro).³²

Es en el tercer tratado del ensayo donde el análisis del discernimiento propiamente dicho finalmente comienza. La sección se inicia con una desmesurada alabanza al rol que en la Iglesia jugaban los directores, es decir, los examinadores naturales de los espíritus.³³ Nada en este discurso sugería que los evaluadores, en caso de actuar de manera meticulosa y sin exagerar las dificultades, podían dejar de cumplir con éxito la misión que se les había encomendado: la de distinguir las revelaciones falsas de las verdaderas. De hecho, de manera consistente con esta explosión de confianza, Planes realizaba de inmediato una calurosa defensa de la genuina santidad femenina, pues consideraba a las expresiones carismáticas mujeriles como verdaderas hierofanías de cuya continua presencia en la historia de la salvación resultaba improcedente dudar: “[presuponemos] haber avido y hallarse al presente muchas santas mugeres a quien el Señor ha hecho merced de visitar con santas revelaciones, y para mí tengo que nunca han faltado de estas en la Iglesia de Dios, después de la Virgen María.”³⁴ Se comprenden, entonces, los motivos por los que en las páginas siguientes, Fray Jerónimo postulaba como verdaderas las experiencias visionarias de Margarita de Cortona, Brígida de Suecia,

³¹ Ibidem, f. 139r.

³² Ibidem, f. 197r.

³³ Ibidem, f. 256v y 257v.

³⁴ Ibidem, f. 273r y v.

Catalina de Siena y “Santa Hildegarda de Alemaña” (sic). La sección concluía con un brulote lanzado contra los adversarios del profetismo femenino en todas sus formas, que para mediados del siglo XVII eran ya legión: “para honra de las honestas y honradas mugeres, y poner freno y tapar la boca a los maledizientes de todas, sin hazer diferencia dellas, suplico detengan sus picos y juyzios, considerando no solo lo que acabamos de escribir de tan insignes Profetizas, sino lo que sumaré aquí de las muchas prendas que se han experimentado en illustres matronas.”³⁵ E apartado concluía así con una de las mayores apologías de la invasión mística femenina de que se tenga conocimiento en la literatura sobre el discernimiento de espíritus.

Cabe resaltar que, aún cuando con el paso de las décadas y en particular durante el transcurso del siglo XVII, el *ethos* anti-visionario fue conquistando cada vez mayor cantidad de adherentes en el seno de la dirigencia eclesiástica, una actitud abiertamente favorable a los carismas extraordinarios de las mujeres como la manifestada por Jerónimo Planes de ninguna manera puede catalogarse como excepcional. Resulta lícito incluir en este lote de valedores del entusiasmo religioso femenino a figuras de la talla de Pedro de Ribadaneyra.³⁶ Lo mismo cabe afirmar del prestigioso Federico Borromeo, para quien tener la posibilidad de toparse con esta clase de santas vivas debía considerarse como un verdadero regalo del cielo.³⁷ Similar opinión vertía una figura menos célebre, el fraile dominico y consultor del Santo Oficio Diego Serrano y Arévalo, quien en relación al caso de la beata María de la Cruz no sólo avaló sus visiones sino que sostuvo que le tenía “más envidia que lástima”.³⁸ Hallamos incluso campeones de los trances y éxtasis femeninos en ámbitos impensados, como el de la demonología radical: Heinrich Krämer, inmortalizado por su responsabilidad en la confección del *Malleus Maleficarum*, se

³⁵ Ibidem, f. 276r.

³⁶ MOSTACCIO, Silvia. Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi-Berinzaga. In: ZARRI, Gabriela (ed.). **Storia della direzione spirituale III: L'età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008. p. 326-327.

³⁷ CATTO, Michela. ‘Se quelle galline potessero parlare, quante cose, quante extasi e visioni direbbero di Teodora’. In: CATTO, Michela; GAGLIARDI, Isabella; PARRINELLO, Rosa Maria (eds.). **Direzione spirituale e agiografia**. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008. p. 317.

³⁸ Citado por SARRIÓN MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas**. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza, 2003. p. 282.

mostró abiertamente favorable a diversas *aspiring saints* de su tiempo;³⁹ mientras que en sus *Disquisitionum magicarum*, el jesuita Martín del Río criticó de manera cabal a quienes continuaban dudando de la veracidad de las profecías alguna vez vertidas por Brigida de Suecia y Catalina de Siena.⁴⁰

La máxima demostración de confianza de Jerónimo Planes en el potencial de la *probatio spirituum* como generadora de conocimiento válido, la hallamos en el anteúltimo capítulo del tercer libro del *Tratado*, titulado “De cómo se ha de aver el confesor con las almas que dicen tener revelaciones, visiones o sentimientos.” La respuesta al interrogante comenzaba de manera tradicional: los directores de almas debían orar, suplicando a la divinidad les concediera el espíritu de discreción y el don de consejo.⁴¹ Ahora bien, es importante resaltar que Planes no estaba aludiendo aquí al don extraordinario mencionado por San Pablo en *1 Corintios*, sino a la gracia ordinaria con que la divinidad asiste a quienes solicitan su favor. La discreción en la que estaba pensando nuestro franciscano no era un carisma milagroso sino la propia sabiduría y experiencia humanas potenciadas por la gracia sobrenatural. Pero la mayor sorpresa la hallamos cuando constatamos que Jerónimo Planes afirmaba que la divinidad jamás negaba este suplemento de gracia a quienes lo solicitaban de manera humilde y sincera. Fundamentaba esta tesis a partir de una anécdota extraordinaria, que prueba que nuestro autor, a pesar de su defensa del autodiscernimiento y del misticismo femenino, también impulsaba, a su manera, la clericalización del discernimiento espiritual: “una señora grave, grande sierva de Dios, y muy aprovechada en el ejercicio de la santa oración, estando en un lugar pequeño, donde había un cura muy vicioso y muy ignorante, no teniendo otro maestro con quien tratar sus cosas, se confessava y las trataba con el, con gran confianza. Y con ser verdad que era hablarle en Algaravia (...), siempre le respondió altísimamente; de manera que echava de ver que las respuestas eran de Dios; pues hablava también en materia que no entendia.”⁴² El relato resulta clave por varios motivos. Por de pronto, dejaba en claro que el

³⁹ HERZIG, Tamar. *Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics. Magic, Ritual, and Witchcraft*, Philadelphia, v. 1, n.1, p. 24-55, 2006.

⁴⁰ DEL RÍO, Martín. *Investigations into Magic*. Ed. y trad. P. G. Maxwell-Stuart, Manchester: Manchester University Press, 2000. p. 150.

⁴¹ PLANES, G. Op. Cit., f. 343v.

⁴² *Ibidem*, f. 343v.

discernimiento de espíritus era un dispositivo eficiente porque la divinidad siempre, indefectiblemente, socorría a los presbíteros a quienes la Providencia ponía en el trance de tener que ejercer el rol de directores de consciencia. Los fieles debían confiar en sus confesores, incluso en los menos formados o piadosos, porque en el ejercicio de dicha función no dejarían de contar con el auxilio del orden sobrenatural, que pondría en sus bocas las palabras apropiadas para guiar a las almas hacia su destino trascendente. Los agentes oficiales de la institución se transformaban así en verdaderas marionetas del confiable y cumplidor ventrílocuo divino. Lo que Planes proponía a partir de esta anécdota era una curiosa vuelta de tuerca a la asignación *ex officio* del don de discernimiento; sólo que en este caso no se trataba de la concesión a los funcionarios eclesiásticos del extraordinario carisma paulino, sino de una asistencia de la gracia ordinaria que potenciaba – incluso suplía– la inteligencia, la sensibilidad, la perspicacia y la experiencia naturales de los directores espirituales. De hecho, vemos que en ningún momento el fraile empleaba la expresión *gratia gratis data*, que abiertamente remitía a un flujo extraordinario e inusual de potencia numinosa. En la propuesta de Planes, pues, de lo que se trataba era de reforzar la confiabilidad de aquel teólogo-místico abstracto al que Gerson reputaba como el *discretor spirituum* ideal. La diferencia entre los modelos del Canciller y del franciscano estribaba en que, mientras que el primero atribuía resultados meramente conjeturales al accionar de su evaluador paradigmático, el segundo le asignaba una infalibilidad y una certeza cuasimilagrosas. En consecuencia, al recubrir con semejante halo de previsibilidad la tarea de simples y pedestres directores espirituales rurales, Planes terminaba tornando excedentaria la existencia misma del carisma paulino. De esta manera volvía a reforzar por una vía indirecta su convicción de que la *discretio spirituum* poseía una capacidad real para cumplir con su cometido. No se requerían dones extraordinarios ni poderes sobrehumanos para diferenciar las verdaderas de las falsas epifanías celestiales.

Jerónimo Planes blindaba la práctica del discernimiento desde todos los ángulos posibles. Aún cuando el maestro espiritual pudiera llegar a errar en sus consejos, el discípulo no se iba a ver afectado por dicha circunstancia, pues la virtud de la obediencia lo protegería sobrenaturalmente de cualquier consecuencia

no deseada: “y quando en esto se engañase el maestro, el [penitente] no puede engañarse en obedecer (...). Antes por el merito della [de la obediencia], [Dios] le comunicara superabundancia de luz, con que le dexara asegurado de la verdad de la vision.”⁴³ Desde su retiro en la cartuja de Valdemuza, Planes ofrecía con este ejemplo uno de los usos más curiosos del autodiscernimiento que cabe hallar en la literatura cristiana, pues lo transformaba en un reaseguro del principio de obediencia, y como tal del proceso de institucionalización y regulación de los carismas. En este afectado razonamiento, la eficacia del autoexamen aparecía como una clara e ineludible consecuencia del sometimiento previo a la autoridad de la institución. En función de lo dicho hasta aquí no puede extrañarnos que el franciscano concluyera este clave capítulo veinticuatro del libro tercero con la siguiente admonición: “no querays apagar el espiritu ni menospreciar las profecias.”⁴⁴ En una centuria como la decimoséptima, en la que cada vez más voces se alzaban para reclamar medidas contra los excesos de los entusiasmos de toda laya, el apercebimiento de Planes se orientaba decididamente en sentido contrario: la verdadera profecía existía y los hombres contaban con los medios necesarios para diferenciarla de las falsas revelaciones fabricadas por el diablo.

El libro tercero del *Tratado* del mallorquín culminaba con una cerrada manifestación de fe en la capacidad de la Santa Sede para tomar decisiones infalibles en materia de visiones y profecías, tesis que el triunfo del posterior paradigma del Papa Lambertini tornaría *demodé*. Una vez que el Vicario de Cristo alcanzaba una conclusión al respecto, no podía equivocarse jamás.⁴⁵ No existía posibilidad alguna de que el obispo de Roma decretase como verdadera una visión que no lo fuera: “quando las revelaciones particulares se publicasen (...) sin duda ninguna se han de creer de la manera (...) que el Sumo Pontífice nos las mandare creer: porque no puede el Vicario de Christo errar en las definiciones de fe.”⁴⁶

Ya sea por la via del autodiscernimiento que practicaban los grandes santos de la Iglesia, por la asistencia ordinaria que la divinidad siempre concedía a los

⁴³ Ibidem, f. 344v.

⁴⁴ Ibidem, f. 345v.

⁴⁵ La cuestión de la infalibilidad papal se discutió arduamente en la era post-tridentina. Véase GIOVANNUCCI, Pierluigi. **Canonizzazioni e infalibilità pontificia in età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008. especialmente p. 183 y ss.

⁴⁶ PLANES, G. Op. Cit., f. 349r.

directores espirituales, por la certeza interior que los fieles recibían de Dios como premio por la obediencia brindada a la casta sacerdotal, o bien por la infalibilidad que revestían las decisiones papales en materia de visiones y profecías, Fray Jerónimo Planes nos ofrece en su *Tratado del examen de las revelaciones* una de las defensas más enfáticas de la religiosidad carismática y de su contracara, el discernimiento de espíritus, en toda la historia del pensamiento cristiano –una solución que, gracias a una astuta imbricación de los agentes y sujetos involucrados, llegaba incluso a relativizar la oposición entre el arte y el don de discernimiento, entre ciencia infusa y saber adquirido, entre religiosidad carismática y religión institucional. En la visión de Planes, lo sobrenatural y lo natural funcionaban siempre como instancias de cooperación que se potenciaban, legitimaban y fortalecían mutuamente, hasta no dejar flanco abierto alguno a las cautelosas prevenciones que el fenómeno profético-visionario despertaba en muchos de sus contemporáneos.⁴⁷

San Juan de la Cruz: el negacionismo como propuesta teológica

Juan de la Cruz, o Juan de Yepes Álvarez si nos remitimos a su nombre de pila, es un referente de la espiritualidad temprano-moderna lo suficientemente conocido como para no necesitar mayores presentaciones.⁴⁸ Recordemos

⁴⁷ En sus distintas versiones –la mayoría de ellas menos estridentemente optimistas que la de Planes– el paradigma neo-gersoniano continuará dominando la tratadística sobre discernimiento hasta la irrupción de la revolución lambertiana. Tres acabados ejemplos de este modelo, entre otros posibles, son los manuales de Horozco y Covarrubias, y de los italianos Bona y Scaramelli. Vease HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de. **Tratado de la verdadera y falsa profecía**. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588. f. 23v, 24v, 56r; BONA, J. Op. Cit., p. 36, 62, 68, 85, 329, 388, 399; Scaramelli, J. B. Op. Cit., p. 8, 23, 25, 40, 43, 49, 48. A modo de bibliografía complementaria sobre estos tres teólogos resulta útil la consulta de ZAFRA MOLINA, Rafael. Nuevos datos sobre la obra de Juan de Horozco y Covarrubias. **Imago**. Revista de Emblemática y Cultura Visual, Valencia, v. 3, p. 107-126, 2011; STROPPA, Sabrina. **Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano**. Firenze: Leo S. Olschki, 1998, passim; DALLE FRATTE, Sandro. **Vita spirituale e formazione**. L'accompagnamento personale in G. B. Scaramelli SJ (1687-1752). Glosa: Milano, 1999; GUILLET, Jacques et alii. Discernement des esprits. In: **Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique**. Doctrine et histoire. Beauchesne: Paris, 1957. v. III, col.1255; CHOLLET, A. Discernment des esprits. In: **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1911. v. IV/2, col.1380.

⁴⁸ La bibliografía organizada con motivo del IV centenario del fallecimiento de Juan de la Cruz contiene más de dos mil entradas, un *corpus* literalmente inabordable: SÁNCHEZ, Manuel Diego. **San Juan de la Cruz**. Bibliografía del IV Centenario de su muerte. Roma: Teresianum, 1993. De todos modos, continúa resultando insoslayable la consulta de dos clásicas biografías: DE JÉSUS-MARIE, Bruno. **Saint Jean de la Croix**. Paris: Plon, 1929; DE JESÚS SACRAMENTADO, Crisógono. **Vida y obras de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 1946. Para una aproximación de carácter sumario véase HARDY, Richard P. H. A Personality Sketch. **Ephemerides Carmeliticæ**, Roma, v. 29,

simplemente que vio la luz en Fontiveros, en las cercanías de Ávila, el 24 de junio de 1542. Era hijo de Gonzalo de Yepes, un acaudalado mercader de seda toledano, que en 1529 desposó a Catalina Álvarez, una tejedora de extracción humilde. Esta audaz decisión le valió a don Gonzalo la repulsa de su familia, que optó por desheredarlo. Fueron dramáticas las penurias que el pequeño grupo familiar debió enfrentar a raíz de esta drástica decisión.⁴⁹ Tras los rudimentarios estudios iniciales cursados en una escuela para niños pobres, Juan de Yepes logró completar su formación en una academia perteneciente a la flamante Compañía de Jesús. Concluida esta instrucción ingresó a los veintiún años de edad en el convento carmelita de la ciudad de Medina del Campo, donde adoptó como nombre de religión el de Fray Juan de San Matías.⁵⁰ En 1564 inició estudios de filosofía y teología en la Universidad de Salamanca. En julio de 1567 se ordenó sacerdote y poco después conoció a Santa Teresa de Jesús, quien logró sumarlo a su proyecto de reforma del Carmelo.⁵¹ El 28 de noviembre de 1568 nuestro hombre estableció en Duruelo el primer convento de la rama masculina del Carmelo Descalzo. Durante la ceremonia de fundación cambió nuevamente su nombre por el de Juan de la Cruz.⁵²

Los años 1572-1577 fueron los de más intensa colaboración con el proyecto teresiano. En 1575 –durante unos pocos días– y en 1578 –durante nueve meses–, San Juan sufrió prisión a manos de la rama no reformada de su orden, el Carmelo Calzado, que lo presionaba para que abandonara su asociación con la dama de Ávila y sus proyectos de renovación de la congregación. Arrestado durante la madrugada del 3 de diciembre de 1577, fue trasladado en secreto y con los ojos

p. 507-518, 1978. Sobre el paso de las mistificaciones de corte confesional a los ensayos de carácter crítico: PACHO, Eulogio. Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz. *In: Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila, 23 a 28 de septiembre de 1991)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. v. 2, p. 119-142. Cabe recordar que la tesis doctoral presentada a fines de la década de 1940 por Karol Wojtyla en la *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino*, estaba dedicada a la figura de Juan de la Cruz. Existe traducción al castellano: WOJTYLA, Karol. *La fe según San Juan de la Cruz*. Trad. Álvaro Huerga, Madrid: BAC, 2007 (1948).

⁴⁹ KAVANAUGH, Kieran. General Introduction: Biographical Sketch. *In: The Collected Works of St. John of The Cross*. Trads. Kieran Kavanaugh y Otilio Rodríguez, Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991. p. 9.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 10.

⁵¹ *Ibidem*, p. 13.

⁵² KAVANAUGH, Kieran. General Introduction. *In: JOHN OF THE CROSS, Selected Writings*. Trad. Kieran Kavanaugh, Mahwah: Paulist Press, 1987. p. 14.

vendados al convento carmelita de Toledo. Allí se lo halló culpable de desobediencia y se lo confinó en una celda diminuta. En agosto de 1578 el carmelita se fugó en condiciones poco menos que cinematográficas de la prisión.⁵³ Retomó entonces con más brío que nunca su apostolado público. En 1588 el Carmelo Descalzo, que en 1580 había sido declarado provincia exenta, fue reconocido por Roma como orden independiente. Alejado de todo cargo de autoridad dentro de su propia comunidad religiosa, Juan de la Cruz falleció la noche del 13 al 14 de diciembre de 1591, en la ciudad de Úbeda, territorio del antiguo reino de Jaén.⁵⁴ Contaba por entonces con 49 años de edad. Clemente X lo beatificó en 1675 y Benedicto XIII lo canonizó en 1726.⁵⁵ Desde 1926 es Doctor de la Iglesia Universal.

La *Subida del Monte Carmelo*, texto que analizaremos en detalle en el presente apartado, es una de las cuatro obras cumbres de Juan de la Cruz, junto con *Noche oscura del alma*, *Llama de amor viva* y el mencionado *Cántico espiritual*.⁵⁶ El místico parece haber iniciado la redacción de la *Subida* en Granada, hacia 1578, poco después de la novelesca fuga del convento toledano. El proceso de redacción avanzó lentamente, con muchas interrupciones. El texto, de hecho, recién estuvo concluido en 1583.⁵⁷

No caben dudas de que amplias secciones de los libros segundo y tercero de la *Subida* conforman un verdadero anti-tratado de discernimiento, destinado a demostrar la inutilidad e irrelevancia de aquel milenarismo dispositivo teológico. Desde esta perspectiva, se trata de una obra que cabe ubicar en las antípodas del optimista tratado de Jerónimo Planes. De todos, cabe aclarar que el blanco principal de los ataques de Juan de la Cruz no era la *discretio spirituum* considerada en si propia, sino toda experiencia religiosa extraordinaria basada en la percepción

⁵³ DE JESÚS SACRAMENTADO, C. Op. Cit., p. 168.

⁵⁴ KAVANAUGH, K. General Introduction... Op. Cit., p. 24.

⁵⁵ Los avatares del proceso de canonización se analizan en SÁNCHEZ LORA, José Luis. **El Diseño de la Santidad**. La desfiguración de San Juan de la Cruz. Huelva: Universidad de Huelva, 2004. p. 119 y ss.

⁵⁶ Para una completa visión de la obra teológico-literaria de Juan de la Cruz véase RUIZ SALVADOR, Federcio. **Introducción a San Juan de la Cruz**. El escritor, los escritos, el sistema. Madrid: BAC, 1968.

⁵⁷ Para una introducción a esta obra véase The Collected Works... Op. Cit., p. 101-110. En castellano cabe remitir a la sección equivalente en SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid: BAC, 1982.

interna o externa de imágenes, estímulos o percepciones sensoriales. En definitiva, lo que el teólogo carmelita intentaba denostar eran, precisamente, los sueños, revelaciones, profecías y demás expresiones de entusiasmo carismático que desde hacía siglos encarnaban las principales exponentes de la invasión mística. En consecuencia, si Juan de la Cruz aconsejaba ignorar por completo estas manifestaciones espirituales, por extensión perdía toda relevancia y envergadura el *ars discernendi*, diseñado para juzgar a los espíritus que de manera eventual podían hallarse detrás de aquellas distintas experiencias visionarias. La *Subida* no es, entonces, un tratado anti-místico sino anti-visionario. De hecho, la obra es una defensa acérrima de la vía unitiva, el extático escalón supremo de la contemplación cristiana, durante el cual el alma del creyente, vaciada de su propia voluntad, lograba fusionarse con la mismísima sustancia divina, alcanzando un inefable y temporario estadio de deificación, purificación y delectación supremas.⁵⁸

Si nos atenemos a la remanida clasificación agustiniana, lo que el monje abulense impugnaba eran las visiones corporales e imaginarias, que todavía descansaban en percepciones visuales, auditivas, olfativas, táctiles o gustativas, captadas o percibidas de manera efectiva por los sentidos externos, o bien fabricadas de manera natural o inducida por los sentidos internos.⁵⁹ Se trataba, como podemos observar, del tipo de visiones que una miríada de santos y santas del pasado, comenzado por los Padres del Desierto y concluyendo con la propia Teresa de Jesús, habían experimentado en innumerables oportunidades.⁶⁰ Nuestro reformador las devaluaba sin contemplaciones: “han menester advertir que todas

⁵⁸ Para la compleja doctrina mística de Juan de la Cruz, de profunda reigambre apofática, véase: MARTÍ BALLESTER, Jesús. **Una nueva lectura de "Subida del Monte Carmelo" de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 2006; GORI, Nicola. **La scrittura mistica**. Salita dal Monte Carmelo di San Giovanni della Croce. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004; KRYNEN, Jean. **Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole**. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1990; BARUZI, Jean. **Saint Jean de la Croix et la problème de l'expérience mystique**. Paris: Félix Alcan, 1931.

⁵⁹ **Oeuvres de Saint Agustin, 49**: La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII). Eds. y trads. P. Agaësse y A. Solignac, Paris: Desclée de Brouwer, 1972. p. 346 y 348.

⁶⁰ Juan de la Cruz resulta un acabado ejemplo del célebre *dictum* de Karl Rahner: “it can be said with little exaggeration that the history of mystical theology is a history of the theological devaluation of the prophetic element in favour of non-prophetic, ‘pure’, infused contemplation.” **Visions and Prophecies**. Trads. Charles Henkey y Richard Strachan, Freiburg: Herder, 1966 (1963). p. 20.

las visiones y revelaciones, y sentimientos del cielo (...) no valen tanto como el menor acto de humildad.”⁶¹

¿Cómo se debía proceder si esta clase de revelaciones irrumpían en la conciencia de un individuo piadoso?: “han de huír de ellas, sin querer examinar si son buenas o malas.”⁶² Este fragmento sirve como síntesis de la tesis que recorre la totalidad de la *Subida*: las genuinas visiones sensoriales de origen divino existen, pero aquellos que las recibían debían ignorarlas, desestimarlas, rechazarlas y jamás desearlas, aún cuando la mismísima divinidad insistiera en suscitarlas.⁶³ Era esta actitud de innegociable rechazo la que tornaba innecesario el discernimiento de espíritus.⁶⁴ Dedicarse a estudiar las revelaciones o a probar los espíritus que las inspiraban sería una manera de prestar atención a su contenido, y ése era precisamente el paso que San Juan afirmaba que los cristianos jamás debían dar: “y no hay para qué yo aquí me detenga en dar doctrina de indicios para que se conozcan cuáles visiones serán de Dios y cuáles no.”⁶⁵ La negativa a enseñar a discernir se repite una y otra vez, *ad nauseam*, a lo largo de la segunda parte de la *Subida del Monte Carmelo*.⁶⁶ Así, por caso, más adelante dirá que conviene “librarse del peligro y trabajo que hay en discernir las males de las buenas, y conocer si es ángel de luz o de tinieblas; en que no hay provecho ningún, sino gastar tiempo.”⁶⁷

¿Cuál era el motivo profundo por el que el carmelita adoptaba esta actitud respecto de una de las expresiones de religiosidad cristiana fenomenológicamente más extendidas y habituales? En primer lugar, porque las imágenes, percepciones

⁶¹ SAN JUAN DE LA CRUZ. **Subida del Monte Carmelo**. Ed. Eulogio Pacho, Burgos: Monte Carmelo, 2001, 3, 9, 4. p. 291.

⁶² *Ibidem*, 2, 11, 2. p. 130.

⁶³ Constatamos aquí una sorprendente similitud entre el pensamiento de Diádoco de Fótica y el de Juan de la Cruz (Rahner, K. *Op. Cit.*, p. 11; **Following the Footsteps of the Invisible: The Complete Works of Diadochus of Photikē**. Ed. y trad. Cliff Ermatinger, Collegeville: Liturgical Press/Cistercian Publications, 2010. p. 41.

⁶⁴ En este punto reside una de las mayores contradicciones entre Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Véase THOMPSON, Colin. *Dangerous Visions: The Experience of Teresa of Ávila and the Teaching of John of the Cross*. In: COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan (eds.). *Op. Cit.*, p. 73.

⁶⁵ JUAN DE LA CRUZ. *Op. Cit.*, 2, 16, 5. p. 165.

⁶⁶ No hallamos fácilmente la palabra “discernimiento” en los índices de las obras del santo. RUIZ JURADO, Manuel. **El discernimiento espiritual**. Teología. Historia. Práctica, Madrid: BAC, 1994. p. 125.

⁶⁷ JUAN DE LA CRUZ. *Op. Cit.*, 2, 17, 7. p. 177.

y estímulos sensoriales alejaban al alma de la unión divina.⁶⁸ Para alcanzar dicha fase el alma debía “poder estar desasida, desnuda, pura y sencilla. (...) ha de tener cuidado el alma de no seguir arrimando a visiones imaginarias, pues no le pueden servir de medio proporcionado y próximo para tal efecto; ante le harían estorbo, y por eso las ha de renunciar y procurar no tenerlas.”⁶⁹ El segundo motivo por el cual Juan de la Cruz adoptaba esta actitud respecto de esta peculiar forma de entusiasmo religioso se relacionaba con la amenazadora capacidad mimética del demonio: Satán era capaz de remedar las visiones sensoriales con absoluta sencillez.⁷⁰ En tercer lugar, las revelaciones particulares de corte sensorial debían desatenderse porque, aunque tuvieran verdadero origen sobrenatural, siempre le iba resultar al hombre extremadamente compleja la decodificación de su significado verdadero. Se trataba de discursos que caían más allá de la capacidad del intelecto humano. De allí que pudiera darse la paradoja de que siendo genuinos en su esencia, los mensajes celestiales terminaran resultando falsos por una defectuosa interpretación terrenal.⁷¹

El santo se mostraba plenamente convencido de que la aceptación por parte de los hombres de tales visiones genuinas desataba la ira divina. El motivo de la cólera celestial se relacionaba con la segunda de las causas ofrecidas para ignorarlas: la enorme capacidad falsificadora de Lucifer. Aceptarlas, otorgar atención a las imágenes que conllevaban, prestar oído a las palabras que contenían, intentar comprenderlas o descifrarlas, era una forma de invitar al espíritu del mal a poner en escena sofisticadas y teatrales ilusiones. Tan lejos podía llegar el enojo divino, advertía el místico, que en ocasiones la deidad misma, como había sucedido muchas veces en el pasado, podía dar licencia a los ángeles caídos para que sembraran espejismos y falsas imágenes en las mentes de los incautos que

⁶⁸ Al decir de Pierre Adnès, Juan de la Cruz adopta esta actitud ante las revelaciones particulares porque no las considera en su aspecto carismático, profético o social, como haría un teólogo ordinario, sino que piensa en términos de las almas avanzadas en materia espiritual. ADNÈS, Pierre. *Révélation privées*. In: **Dictionnaire de spiritualité...** Op. Cit., v. XIII, col.485.

⁶⁹ JUAN DE LA CRUZ. Op. Cit., 2, 16, 10. p. 167.

⁷⁰ Volvemos a encontrar otro punto de contacto con Diádoco de Fótica: aún cuando la bondad divina enviara mensajes genuinos, no se irritaría en caso de que sus elegidos los ignoraran, pues sabía que actuaban así por temor a los engaños del demonio (Following the Footsteps... Op. Cit., p. 42).

⁷¹ JUAN DE LA CRUZ. Op. Cit., 2, 19, 2. p. 185; 2, 19, 9. p. 189-190.

admitían estas visiones imaginarios en lugar de huír de ellas.⁷² Como vemos, la divinidad airada no sólo se negaba a conceder a quienes prestaban atención a estas revelaciones genuinas un apropiado don de discernimiento de espíritus, sino que los escarmentaba con el envío de una paródica versión de dicho carisma, que inducía interpretaciones invertidas de los mensajes correctos.⁷³ En este sentido cabe interpretar que el envío de visiones imaginarias a los hombres por parte de Dios podría verse como una suerte de ordalía, una prueba que el Creador imponía a quienes decían amarla, con el fin de obligarlos a revelar su verdadera constancia y fortaleza a la hora de resistir las tentaciones y enfocarse en el camino probadamente espiritual.

Este negacionismo extremo del carmelita, que instaba a ignorar el contenido incluso, de las visiones corporales e imaginarias de genuino cuño sobrenatural, tenía sin embargo dos consecuencias positivas: “es bueno cerrarse en ellas y negarlas todas, porque en las malas se quitan los errores del demonio, y en las buenas el impedimento de la fe, y coge el espíritu el fruto de ellas.”⁷⁴ ¿A qué se refería esta última expresión del santo? Las verdaderas visiones enviadas por el Ser Supremo conllevaban un sinnúmero de gracias: fortalecían la fe y la esperanza, exacerbaban el odio al pecado, potenciaban el amor al prójimo y los actos de caridad, robustecían la paciencia ante las adversidades y vigorizaban el rechazo por las comodidades de este mundo. Ahora bien, estos beneficios colaterales no se perdían porque los fieles rechazaran las visiones o ignoraran su contenido específico, pues el numen cristiano las infundía de todos modos en el espíritu de aquellos a quienes había querido favorecer con estos regalos: “así como si a uno echasen fuego estando desnudo, poco aprovecharía no querer quemarse (...). Y así con las visiones y representaciones buenas, que, aunque el alma no las quiera, hacen su efecto en ella primera y principalmente que en el cuerpo.”⁷⁵

Llegado a este punto de la disquisición se imponía un interrogante: ¿para qué concedía el Dios cristiano estas revelaciones imaginarias? ¿Por qué las otorgaba a santos y santas si por un lado abrían la puerta a los engaños del

⁷² Ibidem, 2, 21, 11. p. 205.

⁷³ Ibidem, 2, 21, 12. p. 206.

⁷⁴ Ibidem, 2, 11, 8. p. 135.

⁷⁵ Ibidem, 2, 11, 6. p. 132.

demonio, y por el otro resultaban estorbos que dificultaban la vía unitiva? ¿Para qué las regalaba si podía infundir las gracias y beneficios espirituales antes mencionados de muchas otras maneras, sin necesidad de recurrir a un cebo como las visiones sensibles? Dios las dispensaba porque, para mover el alma y elevarla de su bajeza a la alteza de la unión divina, necesitaba proceder lenta y metódicamente, de manera suave, sistemática y ordenada.⁷⁶ De esta manera, afirmaba el santo, el alma iba haciendo un hábito de lo espiritual y entonces resultaba más sencillo inducirla poco a poco a instancias de conocimiento supra-sensoriales, a las cuales “no puede llegar sino muy poco a poco.” Con espíritu didáctico, San Juan comparaba este ascenso gradual con las diferentes etapas del proceso de alimentación de los niños pequeños; de hecho, a las visiones sensoriales las llamaba “ejercicios de pequeñuelo”.

Resulta evidente que si la divinidad se disgustaba con aquellos que admitían y prestaban atención al contenido de las visiones menos elevadas más aún lo haría con quienes explícitamente las solicitaran u oraran para recibirlas, y muy especialmente con las personas que pretendían alcanzar por vía sobrenatural respuestas a sus dudas e interrogantes. Ahora bien, un dato fáctico parecía contradecir esta tesis de Juan de la Cruz: en el pasado muchos hombres y mujeres piadosos habían solicitado consejo al Creador y éste les había respondido por medio de visiones y alocuciones. Por ello se preguntaba el teólogo: “si es así, que Dios no gusta [de esta clase de revelaciones], ¿por qué algunas veces responde?” La respuesta no deja de sorprender: aún contra su voluntad el máximo referente metafísico del cristianismo acudía a estas invocaciones y respondía las consultas, por simple deferencia hacia el género humano y sus limitaciones psico-físicas: “algunas veces condesciende [Dios] con el apetito y ruego de algunas almas (...) no quiere dejar de acudir por no entristecerlas, mas no porque guste de tal término.”⁷⁷ Con enorme delicadeza y ternura, San Juan de la Cruz devaluaba así la experiencia de un extenso listado de grandes santos de antaño que habían solicitado, abrazado y prestado atención a innumerables visiones corporales o imaginarias que la divinidad les enviaba.

⁷⁶ Ibidem, 2, 17, 3. p. 172.

⁷⁷ Ibidem, 2, 21, 2. p. 200.

A continuación el carmelita abordaba otro dilema: si Dios aborrecía las comunicaciones corporales e imaginarias ¿por qué recurrió a ellas en innumerables oportunidades en el Antiguo Testamento? La respuesta ofrecida por el religioso nos remitía al ineludible vórtice de la historia de salvación cristiana: la Encarnación. Tras la muerte y resurrección del hombre-dios, la divinidad dio por concluido el grueso de la revelación. Los mensajes que deseaba comunicar al colectivo humano ya habían sido transmitidos. Pretender exigir nuevas respuestas a un numen tan ordenado y previsor suponía una verdadera blasfemia contra el Verbo humanado: “pues, acabando de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás. Y quien quisiese ahora recibir cosas algunas por vía sobrenatural, era notar falta en Dios de que no había dado todo lo bastante de su Hijo.”⁷⁸ No puede negarse que San Juan de la Cruz estaba más cerca de aquellos que consideraban definitivamente clausurada la era de las profecías, revelaciones y milagros, que de quienes postulaban su continuidad en el tiempo presente.⁷⁹

A medida que transcurren los distintos capítulos de los libros segundo y tercero de la *Subida del Monte Carmelo*, al autor le resultaba imposible disimular la irritación que le producía aludir a esta clase de visiones imaginarias y corporales. Sin embargo terminaba admitiendo, resignado, que “no podemos en esta materia de visiones ser tan breves como querríamos” a causa de las erradas estrategias que en materia de dirección de conciencia ponían en práctica muchos confesores.⁸⁰ Muy lejos de los postulados del paradigma neo-gersoniano, San Juan afirmaba que los confesores no debían jamás mostrar entusiasmo alguno por las visiones privadas de carácter sensorial. Sobre todas las cosas, los maestros no debían jamás actuar como *discretiores spirituum* ni enseñar a sus dirigidos pautas, reglas,

⁷⁸ Ibidem, 2, 22, 7. p. 212.

⁷⁹ Desde este punto de vista, Juan de la Cruz parece más cercano a la posición protestante que a la católica. Como es bien sabido, el principio *de sola Scriptura* irremediablemente derivaba en la negación radical de cualquier revelación privada post-bíblica. ADNÈS, P. Op. Cit. col.483. Ello explica los motivos por los cuales en el último medio milenio el debate en torno al cese de los milagros ha sido siempre más intenso en el mundo protestante: BURNS, R. M. **The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1981. Una adecuada síntesis de la postura católica sobre este tema: MULLIN, Robert Bruce. **Miracles and the Modern Religious Imagination**. New Haven: Yale University Press, 1996. p. 108-137.

⁸⁰ Se podría componer una letanía completa contra los directores espirituales a partir de la obra del carmelita: STROPPIA, Sabrina. Il direttore spirituale nel Seicento francese e italiano. In: ZARRI, G. (ed.), Storia della direzione... Op. Cit., p. 424.

criterios y técnicas de evaluación.⁸¹ Lo que los confesores sabios debían enseñar a sus fieles no eran estrategias de discernimiento de espíritus sino técnicas para vaciar la mente de imágenes y sensaciones de toda laya.⁸² Como se desprende de este último fragmento, si Juan de la Cruz consideraba innecesaria, e incluso peligrosa, la práctica de la *probatio spirituum*, más temerario y arriesgado le parecían aún los ejercicios de autodiscernimiento.⁸³

La revolución de Benedicto XIV en materia de revelaciones privadas

Como corolario del recorrido que hemos transitado a lo largo del presente artículo, cabe aclarar que no fueron posturas como la neo-gersoniana de Jerónimo Planes (que adolecía de un exceso de ingenuo optimismo) o la negacionista de San Juan de la Cruz (que pecaba por un superávit de cerrado pesimismo), las que serían finalmente avaladas por las máximas instancias de poder de la Iglesia católica temprano-moderna. De mediados del siglo XVIII en adelante, la postura oficial de la curia romana respecto del fenómeno carismático optó por seguir los lineamientos formulados por Próspero Lambertini, quien durante los dieciocho años finales de su vida ocupó la cátedra petrina con el nombre de fantasía de Benedicto XIV.⁸⁴ Antes y después de iniciado su pontificado, este reputado jurista impulsó una revolución en materia de *discretio spirituum* que puede, sin mayores escrúpulos, equipararse con la fomentada por Jean Gerson a comienzos del siglo XV.

⁸¹ JUAN DE LA CRUZ, Op. Cit., 2, 18, 7. p. 182.

⁸² Ibidem, 3, 8, 5. p. 289.

⁸³ Aún cuando el paradigma negacionista no devino nunca modelo hegemónico durante la Edad Moderna, fueron muchas las figuras de autoridad eclesiásticas que se esforzaron por defender o aplicar versiones matizadas de la doctrina. San Felipe Neri es un ejemplo acabado del negacionismo transformado en *praxis* efectiva. PONELLE, Louis; BORDET, Louis. **Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps, 1515-1595**. Paris: La Colombe, 1958 (1927). p. 87; RENOUX, Christian. Discerner la sainteté des mystiques. **Rives nord-méditerranéennes**. Saints et sainteté, p. 2, 2004 [on line], accessed 7 April 2014, <http://rives.revues.org/document154.html>; DINZELBACHER, Peter. **Santa o Strega?** Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età Moderna. Trad. Paola Massardo, Genova: ECIG, 1999 (1995). p. 272; SALLMANN, Jean-Michel. Théories et pratiques du discernement des esprits. In: ___ (ed.). **Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient**. Paris: Puf, 1992. p. 103. La perspectiva negacionista no se limitaba a la práctica cotidiana de los directores de conciencia más estrictos, sino que se desplegaba también en la dimensión más abstracta del discurso teológico. Dos claros ejemplos son el italiano Achille Gagliardi y el español Diego Pérez de Valdivia: **S. P. Ignatii de Loyola De discretione spirituum regulae explanatae a P. Achille Gagliardi**: opus posthumum. Napoles: Typis Paschalis Androsii in Atrio Divi Sebastiani, 1851. p. 112, 115, 119-122; PÉREZ, Diego. **Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios**. Barcelona: Hieronymo Genoves, 1585. f. 121v-122r.

⁸⁴ Su reinado se extendió entre el 17 de agosto de 1740 y el 3 de mayo de 1758.

El nuevo paradigma ilustrado despojará a la síntesis pergeñada por el Canciller sorbonense de sus exageradas notas de confianza en las posibilidades reales del discernimiento de espíritus en tanto arte y disciplina de factura humana, sin por ello negar la eventualidad de que las genuinas manifestaciones religiosas extraordinarias pudieran continuar irrumpiendo en la esfera de la materialidad. Esta vía intermedia delineada a finales de la Edad Moderna configura, de hecho, la doctrina que la Santa Sede abrazó de allí en más en materia de visiones, profecías y apariciones de carácter privado.

La revolución lambertiana no puede comprenderse plenamente haciendo abstracción del contexto histórico en el que se produjo. En efecto, para comienzos del segundo tercio del Siglo de las Luces se había consolidado un giro clave en la historia de las relaciones entre institución y carisma en el seno del catolicismo ecuménico: el acorralamiento y marginalización del fenómeno místico-visionario.⁸⁵ En las décadas finales del siglo XVII comenzó a gestarse el desenlace de la endémica y sorda conflagración que de la Baja Edad Media en adelante enfrentó a la jerarquía eclesiástica con la explosión de manifestaciones carismáticas característica del período. Me refiero al triunfo definitivo del giro anti-contemplativo en Occidente, simbolizado por entonces por la inclusión en el *Index* de varios de los tratados del cardenal Pier Matteo Petrucci (1679-1683), por la condena formal de Miguel de Molinos (1687) y por las sucesivas caídas en desgracia de Madame Guyon y de Fénelon (1698-1699).⁸⁶ El paradigma de discernimiento espiritual diseñado por Lambertini no fue sino la coronación de esta contundente victoria de la religión oficial sobre las desmesuradas expresiones de entusiasmo religioso que en la era del barroco habían alcanzado picos nunca antes experimentados en la historia del cristianismo. Con la revaloración de la vida activa y de las vías ordinarias de salvación, sustentadas en la frecuentación de los

⁸⁵ esta reacción de la Iglesia institucional no puede aislarse del clima general de crítica contra el entusiasmo religioso en todas sus formas, característico de la era post-cartesiana: HEYD, Michael. **Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries.** Leiden: Brill, 1995. p. 72-108; 191-210. El fenómeno trascendió el universo católico: *Ibidem*, p. 211-240.

⁸⁶ La condena por parte de la Santa Sede de la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, que Fénelon redactó en defensa de Madame Guyon supuso un quiebre fundamental en la historia del misticismo temprano-moderno. ARMOGATHE, Jean-Robert. **Le quiétisme.** Paris: Puf, 1973. p. 98.

sacramentos, las obras de caridad, el ascetismo penitencial, los esfuerzos misionales, los emprendimientos pastorales y los afanes intelectuales, la jerarquía eclesiástica lograba una ansiada y postergada revancha sobre los caminos extraordinarios de perfeccionamiento individual, que con su ambiciosa pretensión de entablar un diálogo frecuente y directo con el orden trascendente relativizaban las excluyentes pretensiones de intermediación de la Iglesia militante. Se trata, como sabemos, de un proceso ampliamente estudiado por los especialistas en los últimos años.⁸⁷

Prospero Lorenzo Lambertini nació en Bolonia el 31 de marzo de 1675, en territorio de los Estados Pontificios.⁸⁸ Su patronímico lo ligaba a la más rancia aristocracia del universo social boloñés.⁸⁹ Tras completar la formación elemental en su ciudad natal, se instaló en Roma donde se doctoró en derecho civil y canónico en la legendaria universidad *La Sapienza*.⁹⁰ Nuestro presbítero no era,

⁸⁷ BRAMBILLA, E. Op. Cit., p. 123-186; MODICA, M. Op. Cit.; HOUDARD, Sophie. **Les invasions mystiques**. Spiritualité, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne. Paris: Les Belles Lettres, 2008. p. 275 y ss.; SLUHOVSKY, M. Op. Cit., p. 115 y ss.; MALENA, Adalisa. **L'eresia dei perfetti**. Inquisizioni romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano. Roma: Storia e Letteratura, 2003; BRUNEAU, Marie-Florine. **Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madam Guyon (1648-1717)**. Albany: New York State University Press, 1998. p. 167-198; ZITO, Paola. **Il Veleno della quiete: Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos**. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1997; ORLANDI, Giuseppe. Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spirito del Sei e Settecento. In: ZARRI, Gabriella (ed.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. p. 435-463; AUMANN, Jordan. **Sommario di storia della spiritualità**. Napoli: Dehoniane, 1986. p. 357 y ss.; KOLAKOWSKI, Leszek. La mística condenada. El quietismo. In: **Cristianos sin Iglesia**. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII. Trad. (de la edición en francés) Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1982 (1969). p. 335-384; PETROCCHI, Massimo. **Il quietismo italiano del Seicento**. Roma: Storia e Letteratura, 1948. p. 66-67; DUDON, Paul. **Le quietiste espagnol**. Michel Molinos (1628-1696). Paris: Beauchesne, 1921.

⁸⁸ Benedicto XIV es uno de los pontífices mejor estudiados en la historia de la Iglesia romana. La primera síntesis sobre su vida apareció en el propio siglo XVIII: CARACCIOLI, Louis Antoine. **La Vie du Pape Benoît XIV (Prosper Lambertini) avec des notes instructives et son portrait**. Paris: Rue et Hôtel Serpente, 1783. Desde una perspectiva no confesional, uno de los máximos conocedores de la figura de Lambertini es el historiador italiano Mario ROSA: Benedetto XIV. In: **Dizionario biografico degli italiani**. Roma: Treccani, 1966. v. 8, p. 393-408; Tra Muratori, il giansenismo e i 'lumi': profilo di Benedetto XIV. In: **Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano**. Bari: Dedalo, 1969. p. 49-85; Benedetto XIV. In: LEVILLAIN, Philippe. **Dizionario storico del papato**. Milano: Bompiani, 1996. v. 1, p. 168-173; Benedetto XIV. In: **Enciclopedia dei papi**. Roma: Treccani, 2000. v. III, p. 446-461.

⁸⁹ CRISCUOLO, Vincenzo. Presentazione. In: BENEDETTO XIV [PROSPERO LAMBERTINI]. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione/La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati**. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2010. v. 1/1, p. 10; MARCELLI, Umberto. **Saggi economico-sociali sulla storia di Bologna: dal secolo XVI al XVIII**. Bologna: Patron, 1962. p. 255.

⁹⁰ CRISCUOLO, V. Op. Cit., p. 10..

pues, tanto un teólogo cuanto un canonista. Su vida eclesiástica no fue sino un largo listado de honores y beneficios (aún cuando, curiosamente, no se ordenó sacerdote hasta fecha muy tardía, el 2 de julio de 1724).⁹¹ En 1727 fue designado titular de la diócesis de Ancona.⁹² En 1728 se concretó su acceso al cardenalato. En 1731 alcanzó la titularidad de la arquidiócesis de Bolonia.⁹³ Finalmente, y tras un cónclave que duró seis meses a causa de las recurrentes interferencias de las cancillerías europeas, el 17 de agosto de 1740 fue elegido papa.⁹⁴ En el contexto de aquel caluroso verano romano, Lambertini se convertía así en el 246º sucesor de San Pedro. Falleció el 3 de mayo de 1758, a los 83 años de edad, tras un extenso y activo reinado en el que llegó a publicar algo más de cuarenta encíclicas.⁹⁵ No puede dudarse, entonces, de que Benedicto XIV ha sido uno de los pontífices de más sólida y sofisticada formación intelectual en la historia de la institución.⁹⁶

La fenomenal importancia de Prospero Lambertini en la historia del discernimiento de espíritus se relaciona con el tratado con el que también revolucionó el procedimiento de canonización de los santos católicos. Me refiero al monumental *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, cuya primera edición fue dada a la stampa entre 1734 y 1738. Una segunda edición corregida y aumentada fue publicada en 1743.⁹⁷

La posición adoptada por Lambertini respecto de las clásicas expresiones de religiosidad carismática que el instituto de la *probatio spirituum* siempre estuvo llamado a supervisar, podría calificarse, si no de abierto rechazo, al menos de moderada cautela y desconfianza. Un claro ejemplo al respecto es la actitud del pontífice ante el caso de la polémica Sor María de Ágreda († 1665), monja

⁹¹ BERTONE, Tarcisio. **Il governo della Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV (1740-1758)**. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1977. p. 17.

⁹² ANGELINI, Werther. Il cardinale Prospero Lambertini ad Ancona (1727-1731). **Rassegna storica del Risorgimento**, Roma, v. 56, n.1, p. 27-43, 1969.

⁹³ FATTORI, Maria Teresa. Lambertini a Bologna, 1731-1740. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 61, n.2, p. 417-461, 2007.

⁹⁴ BERTONE, T. Op. Cit., p. 20.

⁹⁵ Se lo considera, de hecho, el creador del género. La primera encíclica en la historia de la Iglesia romana es la *Ubi Primum*, que Benedicto XIV publicó el 3 de diciembre de 1740.

⁹⁶ Los principales tratados de Lambertini son analizados de manera exhaustiva por FATTORI, Maria Teresa (ed.). **Le fatiche di Benedetto XIV**. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758). Roma: Storia e Letteratura, 2011.

⁹⁷ Para una completa reconstrucción de la historia editorial del *De servorum Dei* véase SACCENTI, Riccardo. La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni. In: FATTORI, M. T. (ed.). *Le fatiche...* Op. Cit., p. 3-47.

concepcionista del siglo XVII, de gran influencia personal sobre el monarca español Felipe IV.⁹⁸ En una carta del 14 de febrero de 1748, dirigida a su amigo el cardenal Pierre-Paul Guérin de Tencin († 1758), Lambertini explicaba los motivos por los que se negaba a canonizar a la discutida mística: “si yo aprobara [el expediente de Ágreda], cuanto menos me ganaría la mácula de crédulo y visionario, por no decir de supersticioso.”⁹⁹ Esta postura distante respecto de los signos exteriores y somáticos de santidad se reafirmaba en los criterios que el papa Lambertini impuso a la hora de analizar los expedientes de canonización: no eran ni los milagros ni los prodigios extraordinarios sino el ejercicio heroico de las virtudes cristianas el que debía determinar el resultado final de la encuesta.¹⁰⁰ De hecho, y siguiendo aquí una práctica impuesta un siglo antes por Urbano VIII, durante los procesos de beatificación la *Congregatio pro Sacri Ritibus et Caeremoniis* no debía priorizar en ningún caso las virtudes taumatúrgicas o las habilidades mánticas de los aspirantes sino meramente sus cualidades morales y la pureza de sus costumbres. Los milagros sólo comenzarían a ser tomados en consideración durante la siguiente etapa, la de canonización propiamente dicha (fase durante la cual, por otra parte, los prodigios *post-mortem* tendían a adquirir mayor relevancia que los obrados en vida del postulante).¹⁰¹

La primacía otorgada a las virtudes heroicas como criterio de canonización antes que a otros aspectos más espectaculares de la santidad tradicional, explica la actitud adoptada por Benedicto XIV en el caso del Beato Andreas Oxner von Rinn, cuya elevación a los altares se negó a apoyar. Según una espuria leyenda, el pequeño, nacido en los últimos meses de 1459, fue bárbaramente asesinado el 12 de julio de 1462 cuando aún no había cumplido los tres años de edad, en la localidad tirolesa de Rinn. Su muerte por sofocación con los brazos extendidos y

⁹⁸ Sobre Sor María de Ágreda véase MORTE ACÍN, Ana. **Misticismo y conspiración**. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV. Zaragoza: Institución Fernando el Católica (CSIC)-Exma. Diputación de Zaragoza, 2010. p. 409-458.

⁹⁹ “*l’approvarla, ci avrebbe tirata addosso la taccia pero lo meno di credulo, di visionario, per non dire di superstizioso.*” **Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali**. Vol II: 1748-1752. Ed. Emilia Morelli, Roma: Storia e Letteratura, 1965. p. 19.

¹⁰⁰ Sobre la definición de la noción de “virtud heroica” en la catolicidad post-tridentina véase GIOVANNUCCI, Pierluigi. Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell’età moderna. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 58, n.2, p. 433-478, 2004.

¹⁰¹ DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, G. (ed.), *Finzione e santità...* Op. Cit., p. 236.

detalles truculentos como el degüello y la circuncisión que se le infligieron, indujeron la asimilación del aparente homicidio a los crímenes rituales que en el Medioevo tardío y en la temprana-modernidad se atribuían a los judíos en el centro de Europa.¹⁰² En 1753 Lambertini aprobó la veneración regional del supuesto niño-martir y dos años después avaló su beatificación. Sin embargo, se negó a dar el paso siguiente, explicitando en la bula *Beatus Andreas* del 23 de mayo de 1755 la inconveniencia de canonizar a los menores suplicados a causa de la fe, precisamente porque dada su tierna edad no resultaban capaces de ofrecer al resto de los fieles ejemplo alguno de virtud épica imitable.¹⁰³

En lo que respecta a las visiones particulares, el Papa Lambertini optó claramente por favorecer una vía intermedia, que lo alejaba tanto de la excesiva confianza manifestada por Jerónimo Planes como del rechazo obstinado manifestado por San Juan de la Cruz. Para Benedicto XIV, el discernimiento espiritual no tenía la infalible capacidad gnoseológica que le atribuía el primero ni podía reputarse como una actividad peligrosa, excedentaria e inconducente, como pensaba el segundo. En muchos aspectos, pues, la propuesta del canonista devenido papa se acercaba al paradigma gersoniano en estado puro. De hecho, en temas como la defensa del *ethos* probabilista los puntos de contacto y las coincidencias resultan autoevidentes. Pero también son muchas las diferencias. En primer lugar, como no podía ser de otra manera siendo Lambertini quien era, los presupuestos conciliaristas, que reputaban a las asambleas ecuménicas como la instancia máxima de *discretio spirituum*, se hallan por completo ausentes del *De servorum Dei*. En segundo lugar, el esquema de Benedicto XIV no le asigna ningún papel preponderante al *discretor spirituum* paulino, entendido como poseedor de un carisma milagrosamente infundido por el Espíritu Santo. En tanto autor de un tratado dedicado a los protocolos de santificación, el pontífice iluminista partía de la premisa de que el único examinador viable era la comisión cardenalicia designada por el papa reinante. En la monumental obra del boloñés, en síntesis, el

¹⁰² Para una visión general del fenómeno véase PO-CHIA HSIA, Ronald. **The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany**. New Haven: Yale University Press, 1988 (el caso de Andreas von Rinn en p. 219 y ss.). Recientemente ha aparecido una monografía que rastrea el problema en un arco espacial más extenso: JOHNSON, Hannah. **Blood Libel. The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

¹⁰³ DALLA TORRE, G. Op. Cit., p. 237.

discernimiento espiritual aparecía como una ciencia de factura humana, plenamente institucionalizada y encarnada en la máxima figura de poder de la jerarquía católica.

De cualquier manera, la mayor innovación aportada por Lambertini respecto del paradigma gersoniano tal vez resida en aquellos elementos que el Canciller de la Sorbona no llegó a desarrollar. Pienso en particular en la espinosa cuestión del asentimiento que los fieles cristianos debían dar a las decisiones en materia de profecías, visiones y revelaciones particulares adoptadas por la Santa Sede. En una carta redactada en los primeros años de la década de 1400, y en la que pasaba revista al manuscrito de las visiones de Ermine de Reims, Gerson afirmaba lo siguiente acerca de esta cuestión: “aunque no resulte necesario para la salvación creer que todos y cada uno de los hechos sucedieron tal como se los relata (...) pienso, sin embargo, que resulta temerario e incivil insistir en negar dichos eventos con pertinacia e impugnarlos con obstinada animosidad.”¹⁰⁴ Sin embargo, en ninguno de los tres tratados posteriores que dedicó al problema de la evaluación de los espíritus Gerson abordó la cuestión de si los cristianos estaban obligados a creer *stricto sensu* en el origen sobrenatural de las visiones privadas aprobadas por las máximas autoridades de la Iglesia romana.¹⁰⁵

Benedicto XIV, por el contrario, analizará el tópico de manera explícita en el capítulo treinta y dos del libro segundo y en el capítulo cincuenta y tres del libro tercero del *De servorum Dei*. El refinamiento de la noción de fe, ésto es, la clara diferenciación entre una fe de carácter humano y otra de origen divino, le permitieron al canonista ofrecer una respuesta más matizada que la que hubiera

¹⁰⁴ GERSON, Johannes. *Judicium de Vita Sanctae Herminae, secunda conclusio*. In: __. **Opera Omnia**. Ed. Louis Ellies Du Pin, Hildersheim: Georg Olms, 1987. v. 1, col.84: “*quamvis non sit necessarium ad salutem credere omnia et singula de facto contigisse et taliter, qualiter in praedicto libello narrantur, puto nihilominus esse temerarium et incivile talibus omnino pertinaciter dissentire, aut animositate obstinata eadem impugnare.*” Existe traducción al francés y al inglés de este Juicio: **Entre Dieu et Satan**. Les visions d’Ermine de Reims († 1396), recueillies et transcrites par Jean le Graveur. Ed. Claude Arnaud-Gillet, Firenze: Sismel, 1997. p. 271-274; **Jean Gerson: Early Works**. Ed. Brian Patrick McGuire, New York: Paulist Press, 1998. p. 244-249.

¹⁰⁵ El tema fue, en cambio, tratado por algunos influyentes teólogos temprano-modernos. Probablemente, una de las reflexiones más influyentes fue la que formuló Francisco Suárez en la sección décima de la tercera *disputatio* del tratado *De fide theologica*, publicado de manera póstuma en 1621 junto con otros dos ensayos dedicados a la restantes virtudes teologales. El título de la *sectio X* del *De fide* es precisamente “*Utrum privata revelatio Divina pertineat ad objectum formale fidei.*” SUÁREZ, Francisco. *Viginti quatuor de fidei, duas de spe, tredecim de charitate disputationes*. In: __. **Opera Omnia**. Ed. Carolo Berton, Paris: Ludovico Vives, 1858. v. 12, p. 92.

podido formular Gerson trescientos años antes. Al decir de Lambertini, “la aprobación [dada por la Iglesia a algunas visiones particulares] no es otra cosa que un permiso acordado tras un maduro examen para la instrucción y utilidad de los fieles. A estas revelaciones así aprobadas no se debe ni se puede acordar un asentimiento de fe católica, sino un asentimiento de fe humana según las reglas de la prudencia, en tanto las mismas resultan probables y piadosamente creíbles, como se dice por ejemplo de la Beata Hildegarda, de Santa Brigida y de Santa Catalina de Siena, [cuyas visiones fueron] aprobadas por Eugenio III, Bonifacio IX y Gregorio XI [respectivamente].”¹⁰⁶ En el *liber tertius* de su ciclópeo ensayo, el boloñés repetía *ad litteram* el fragmento anterior, pero agregaba una coda no menos contundente: “de lo cual se deduce que alguien puede, dejando a salvo e íntegra la fe católica, no dar su asentimiento a las susodichas revelaciones y apartarse de ellas, siempre y cuando se haga con la debida modestia, no sin razón, y de manera no despectiva.”¹⁰⁷ Siguiendo a Pierre Adnès, entendemos por “asentimiento de creencia humana” una forma de adhesión que no carece de fundamentos, que resulta firme por estar basada en pruebas, que se adquiere gracias al ejercicio de nuestro sentido crítico, pero que no remite tanto a la evidencia científica cuanto a una certeza de carácter moral.¹⁰⁸

Al decir del historiador Mario Rosa, resulta evidente que la circunstancia que parece tener mayor peso en el complejo de la obra lambertiana y en su fina casuística es, antes que nada, lo que podríamos calificar como una perspectiva de corte negativo: nuestro pontífice no pretendía tanto acercarse a la verdad cuanto

¹⁰⁶ BENEDICTUS XIV olim PROSPERUS LAMBERTINI. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione.** Liber secundus. Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 (*editio tertia*), XXXII, 11. p. 402: “*aprobationem istam nihil aliud esse, quam permissionem, ut edantur ad Fidelium institutionem & utilitatem post maturum examen: siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeat nec possit adhibere assensus Fidei Catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles, uti, loquendo de revelationibus B. Hildegardis, quae ab Eugenio III, S. Birgittae, quae a Bonifacio IX, & S. Catharinae Senensis, quae a Gregorio XI, approbatae dicuntur.*”

¹⁰⁷ PROSPERUS CARDINALE DE LAMBERTINIS, nunc Universales Ecclesiae Pontifice Benedicti XIV. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione.** Liber tertius. Patavii: Typis Seminarii, 1743 (*editio secunda*), LIII, 15. p. 500: “*ex quibus proinde sequitur, posse aliquem, salva & integra Fide Catholica, assensum revelationibus praedictis non praestare, & ab eis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione, & citra contemptum.*”

¹⁰⁸ ADNÈS, P. Op. Cit., col.488..

alejarse todo lo posible del error.¹⁰⁹ Jean Michel Sallmann va aún más allá, pues sostiene que lo que caracteriza a la postura de este papa respecto de las revelaciones no públicas es una duda radical atemperada por las obligaciones sociales de la Iglesia.¹¹⁰ Es probable que en un aspecto Sallmann tenga razón: con su posicionamiento respecto del fenómeno místico-visionario, Benedicto XIV admitía sin contemplaciones que en materia de apariciones y profecías particulares la Iglesia Católica no poseía el sello de la infalibilidad. Ésta es la razón última por la cual la curia romana admitía el carácter no vinculante que para los fieles tenían las decisiones que la Iglesia adoptaba en esta materia.¹¹¹ La evaluación eclesial positiva de una revelación privada simplemente suponía la autorización que la institución concedía a quienes deseaban creer que Dios se había efectivamente manifestado en dicho caso singular. Como podemos apreciar, de allí a reconocer que en relación a las comunicaciones sobrenaturales de carácter extraordinario el pronunciamiento institucional era uno entre muchos otros criterios posibles había sólo una breve distancia. En otros términos, el canonista Lambertini, primero como cardenal y luego como *pontifex maximus*, aceptaba expresamente que la burocracia papal podía errar cuando sancionaba la santidad de ciertos individuos, que la Iglesia terrenal podía equivocarse a la hora de determinar el origen divinal de determinadas visiones, sueños, prodigios, milagros y profecías. Es por ello que en términos técnicos, las beatificaciones y canonizaciones no suponían tanto una *promotio ad gloriam* cuanto una *promotio ad cultum* del candidato.¹¹² No se trataba de un acto legal que pretendía tener jurisdicción sobre la Iglesia triunfante, es decir, sobre “el más allá”, ni capacidad efectiva para promover a determinadas almas al estado de beatitud. Por el

¹⁰⁹ ROSA, Mario. Prospero Lambertini tra `regolata devozione' e mistica visionaria. In: ZARRI, G. (ed.). Finzione e santità... Op. Cit., p. 526-527.

¹¹⁰ SALLMANN, J.-M. Op. Cit., p. 104.

¹¹¹ La tesis de Lambertini respecto del carácter no vinculante de las decisiones pontificias en materia de revelaciones privadas y canonizaciones no resultaba por completo original. Ya a mediados del siglo XVI el dominico conquense Melchor Cano († 1560) había sostenido que la aceptación o el rechazo de las revelaciones de Brigida de Suecia, de Catalina de Siena o de muchos otros santos no tenía relación directa con la fe católica. CANO, Melchor. **Locorum theologicorum libri duodecim**. Venecia: apud Haeredes Melchioris Sessae, 1567, *liber XIII, caput 3*. p. 690. Por lo tanto, la novedad que suponía la formulación de Benedicto XIV no residía tanto en su contenido cuanto que proviniera de un Papa en ejercicio.

¹¹² DALLA TORRE, G. Op. Cit., p. 231-232.

contrario, se trataba de una decisión que tenía jurisdicción meramente sobre la Iglesia militante, es decir, sobre “el más acá”, y por el cual el papa autorizaba a los fieles del orbe a venerar como santo o beato a un individuo caracterizado por el ejercicio intrépido de las virtudes cristianas. Así definido, observamos que el proceso de fabricación de nuevos santos no involucraba ni ponía en juego la infalibilidad pontificia. El obispo de Roma no sostenía de manera indubitable que determinado individuo era un santo del cielo. Simplemente autorizaba que se lo venerase como tal en la tierra. Es por ello que Hans Christian Hvidt califica a estas sentencias papales como simples “permisos para creer.”¹¹³

Lejos de la confianza y del *ethos* infalibilista del franciscano Jerónimo Planes y a prudente distancia del negacionismo radical de San Juan de la Cruz, la postura del Papa Benedicto XIV estiraba la vía media propuesta por Jean Gerson hasta sus mismísimos límites lógicos. El Canciller de la Sorbona había defendido el carácter conjetural y probabilista del saber humano en materia de revelaciones y profecías no públicas, sin arribar a las consecuencia lógicas que de esta postura se desprendían: que la Iglesia militante podía equivocarse y que por lo tanto los fieles no estaban obligados a creer en lo que la institución eclesiástica decidía al respecto. Fue un Papa de la Iglesia Católica quien se atrevió a dar ese paso. En tiempos de Gerson, la jerarquía clerical y los fieles conservaban, al menos, un consuelo: se admitía la eventual existencia de individuos dotados con un carisma de discernimiento sobrenatural milagrosamente infundido por el Paráclito. La mano invisible de la deidad funcionaba aún como cláusula de salvaguarda y como potencial reaseguro de la posibilidad de alcanzar una plena certeza en materia de revelaciones. A mediados del siglo XVIII, en cambio, las máximas autoridades de la Iglesia romana ya no aludían con similar insistencia al portentoso carisma. Invisibilizado la mayoría de las veces por la institución, el don paulino abandonaba el escenario en beneficio del humano y falible arte de discernir.

Durante el primer milenio cristiano, el fabuloso don de la *discretio spirituum* fue ejercido con amplia libertad por muchos santos carismáticos, que lograron así trascender las múltiples constricciones que los armados institucionales buscaban

¹¹³ HVIDT, N. C. Op. Cit., p. 298.

imponer a las vías inmediatas de acceso al orden sobrenatural. Desde fines de la Edad Media, por el contrario, el don de discernimiento fue sometido al pleno control de la religión oficial; la religiosidad carismática comenzó a perder a partir de entonces gran parte de la autonomía y libertad que había gozado durante siglos, y prácticas clásicas como la autodevaluación perdieron toda legitimidad desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica. Finalmente, desde fines de la Edad Moderna el carisma de la *probatio spirituum* desapareció sin demasiados preámbulos del discurso oficial, que solamente aludió de allí en más al arte de discernir entendido como experticia terrenal, colectivamente construida, sustentada en probabilidades y conjeturas, ajena a toda pretensión de infalibilidad, y que no obliga a los creyentes a abrazar de manera compulsiva las conclusiones a las que el orden sacerdotal arriba.

A modo de conclusión: más acá de la *Aufklärung* muratoriana

Muchos son los representantes destacados de la *Aufklärung* católica del siglo XVIII.¹¹⁴ Amén del ya citado ejemplo de Próspero Lambertini, cabe mencionar los nombres de Ludovico Antonio Muratori († 1750), Benito Jerónimo Feijóo († 1764) y Eusebio Amort († 1775). Es ampliamente conocida la enérgica defensa de la “*regolata devozione*” llevada adelante por el jesuita Muratori, basada en una renovada toma de consciencia de la importancia que el prestigio social y el sentido de decoro tenían para las religiones organizadas.¹¹⁵ El espíritu muratoriano, de

¹¹⁴ Cabe aclarar que el éxito alcanzado por Lambertini en materia de revelaciones particulares, canonizaciones y discernimiento de espíritus, no debería extenderse necesariamente a otros aspectos de su reinado. De hecho, no dejó de contar con importantes opositores en el seno de la Iglesia. El iluminismo católico tampoco logró marginalizar de manera permanente a las corrientes más tradicionalista. Remito a la ajustada síntesis ofrecida por Mario Rosa, quien nos alerta sobre los peligros de sobredimensionar el “mito di Benedetto XIV”, artificialmente magnificado tras su desaparición física. Para Rosa, el programa lambertiano en sentido amplio debería caracterizarse como una “*prospettiva non realizzatasi totalmente.*” ROSA, Mario. **La contrastata ragione.** Riforme e religione nell'Italia del Settecento. Roma: Storia e Letteratura, 2009. p. 230.

¹¹⁵ A modo de introducción a Muratori y al medio intelectual en el que se movía véase BOUTIER, Jean et alii (eds.). **Naples, Rome, Florence.** Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècles). Roma: École française de Rome, 2005. p. 510 y ss.; 610-618; 637-649; ROMAGNANI, Gian Paolo. **Sotto la bandiera dell'istoria.** Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento: Maffei, Muratori, Tartarotti. Cierre: Sommacampagna, 1999. p. 91 y ss.; Rosa, M. Settecento... Op. Cit. p. 47-73, 149-184; DE MARTINO, Giulio. **Muratori filosofo:** ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori. Napoli: Liguori, 1996; RAIMONDI, Ezio. **I lumi dell'erudizione.** Saggi sul Settecento italiano. Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1989. p. 79-123.

amplia influencia sobre el programa de gobierno del Papa Lambertini, se plasmó en clásicos del cristianismo ilustrado, como *De ingeniorum moderatione* (1714), *De superstitione vitanda* (1732-1740), *La filosofia morale spiegata ai giovani* (1735), *Della forza della fantasia umana* (1745) y *De regolata devotione de' cristiani* (1747). Muratori era plenamente consciente del cambio de época, tal como lo ponen de manifiesto los términos casi insultantes con los que alude a Madame Guyon en términos poco menos que insultantes.¹¹⁶ El modelo de la “devoción regulada” no sólo impactó sobre el gerenciamiento de la Iglesia sino también sobre el programa de gobierno de otros estados europeos, como lo prueba la instrumentalización póstuma del programa muratoriano por parte del movimiento reformador josefino-leopoldino en territorio Habsburgo.¹¹⁷ También el benedictino Feijóo dedicó gran parte de su existencia a combatir la inercia supersticiosa y las creencias absurdas convertidas en sentido común cotidiano, emprendimiento que se puso de manifiesto con meridiana claridad en su monumental *Teatro Crítico Universal* (1726 y 1740) así como en las *Cartas eruditas y curiosas* (1742 y 1760).¹¹⁸ Por su parte, el polemista bávaro Eusebio Amort, canónigo regular en la Abadía de Polling, empleó toda su influencia en pos de la desacreditación del *ethos* místico-visionario *in toto*.¹¹⁹ Prueba de ello es la saña con la cual atacó las supuestas experiencias sobrenaturales de su coterránea Maria Crescencia de Kaufbeuren († 1744) y de la ibérica María de Agreda.¹²⁰ En autores como los que estamos señalando, las apariciones auténticas, consideradas inusuales e infrecuentes hasta el extremo de devenir fenómenos poco menos que imposibles, acabaron naturalizadas y transformadas en un subproducto de procesos intelectuales fallidos como la autosugestión y la ilusión autohipnótica. Partiendo de

¹¹⁶ MURATORI, Ludovico Antonio. **Della forza della fantasia umana**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1753. p. 98-99.

¹¹⁷ DONATI, Claudio. Dalla ‘regolata devozione’ al ‘giuseppinismo’ nell’Italia del Settecento. In: ROSA, Mario (ed.). *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*. Roma: Herder, 1981. p. 77-98.

¹¹⁸ Una completa introducción a Feijóo puede hallarse en RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel. **El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo**. Oviedo: Pentalfa, 2008. p. 1-45.

¹¹⁹ Sobre Amort véase PRECHT-NUSSBAUM, Karin. **Zwischen Augsburg und Rom: der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692-1775)**. Ein bedeutender Reprä sentant katholischer Aufklärung in Bayern. Paring: Augustiner-Chorherren-Verlag, 2007.

¹²⁰ Respecto de Santa Crescencia de Kaufbeuren, beatificada en 1900 por Leon XIII y canonizada por Juan Pablo II en 2001, véase el tratado hagiográfico contemporáneo de PÖRNBACHER, Karl. **Crescentia Höss begegnen**. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag, 2001.

criterios teológicos, pues, estos representantes de la ilustración católica empujaron cada vez más los fenómenos místicos hacia el dominio de las manifestaciones psicológicas, culturales y socio-históricas.¹²¹

La trivialización del espiritualismo místico impulsada por religiosos ilustrados como Muratori y sus adláteres, tornaba inútiles, superfluos y absurdos desde una perspectiva histórico-cultural, el amplio campo de saberes, prácticas y roles asociados con la tradición del discernimiento de espíritus, un arte que súbitamente pareció condenado a vegetar a causa de la casi total licuefacción de los referentes ontológicos –el invisible universo de las entidades desencarnadas– a los que tradicionalmente remitía. Afortunadamente para la cofradía de los directores de conciencia, la opinión mayoritaria de la jerarquía eclesiástica adhirió, de Benedicto XIV en adelante, a un curso de acción menos extremista que el sugerido por el célebre campeón de la “devoción regulada.” En lugar de avalar la línea de pensamiento abolicionista postulada por Muratori, y más aún por Eusebio Amort, que avanzaba incluso más allá del negacionismo identificado con San Juan de la Cruz –un modelo que enfatizaba la irrelevancia del arte de discernir sin negar la real existencia de las genuinas visiones corpóreas e imaginarias–, la curia romana optó por introducir sustanciales reformas al venerable paradigma gersoniano. De esta manera, la doctrina del Papa Lambertini hizo de las apariciones y revelaciones privadas un fenómeno sutilmente menos fiable que lo que sugerían las enseñanzas de Jean Gerson. Las resoluciones adoptadas por el Papado respecto de esta expresión de entusiasmo religioso claramente se diferenciaron de allí en más de los dogmas y de las verdades que requerían un asentimiento de fe católica. Con este refinado guiño dirigido a los más escépticos dentro del propio campo religioso, la alta cultura teologal, empujada hasta sus mismísimos extremos lógicos por las audacias materialistas de la Ilustración radical, apostaba a una audaz conciliación del *ethos* cristiano con la razón filosófica. Lo que los sumos pontífices determinaban en materia de canonizaciones, profecías y visiones particulares no era sino un permiso para creer, o lo que es lo mismo, una tácita licencia para dudar. Si para Jean Gerson la *discretio spirituum* era

¹²¹ POUTRIN, Isabelle. **Le voile et la plume**. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne. Madrid: Casa de Velázquez, 1995. p. 69.

un dispositivo capaz de ofrecer un conocimiento válido fundado en conjeturas y probabilidades, si para Jerónimo Planes este conocimiento resultaba en extremo certero y confiable, si para San Juan de la Cruz se trataba de una práctica banal que remitía a experiencias sobrenaturales verdaderas que debían sin embargo ignorarse, si para Ludovico Muratori la ciencia del discernimiento aludía la mayoría de las veces a fenómenos inducidos por procesos mentales fallidos, para Prospero Lambertini dicho procedimiento sólo significaba una indulgente concesión en beneficio de quienes necesitaban creer que la potencia divina continuaba manifestándose en un universo cada vez más desencantado.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Wendy Love. **Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets**. The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages. Tesis doctoral. Chicago: University of Chicago, 2002.

ANGELINI, Werther. Il cardinale Prospero Lambertini ad Ancona (1727-1731). **Rassegna storica del Risorgimento**, Roma, v. 56, n.1, p. 27-43, 1969.

ARMOGATHE, Jean-Robert. **Le quiétisme**. Paris: Puf, 1973.

AUMANN, Jordan. **Sommario di storia della spiritualità**. Napoli: Dehoniane, 1986.

BAILEY, Michael D. **Fearful Spirits, Reasoned Follied: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe**. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

BARUZI, Jean. **Saint Jean de la Croix et la problème de l'expérience mystique**. Paris: Félix Alcan, 1931.

BERNARD DE CLAIRVAUX. **Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]**. Ed. Françoise Callerto, trad. Pierre-Yves Émery. Paris: Cerf, 2007.

—. **Sermons sur le Cantique. Tome 2 [Sermons 16-32]**. Trad. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta. Paris: Cerf, 1998.

BONA, Jean. **Traité du discernement des Esprits**. Tournay: Typographie de J. Casterman, 1840 (1676).

BOUTIER, Jean et alii (eds.). **Naples, Rome, Florence**. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècles). Roma: École française de Rome, 2005.

- BRAMBILLA, Elena. **Corpi invasi e viaggi dell'anima**. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. Roma: Viella, 2010.
- BRUNEAU, Marie-Florine. **Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madam Guyon (1648-1717)**. Albany: New York State University Press, 1998.
- CACIOLA, Nancy. **Discerning Spirits**. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- CACIOLA, Nancy; SLUHOVSKY, Moshe. Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe. **Preternature**. Critical and Historical Studies on the Preternatural, University Park, PA., v. 1, n.1, p. 1-48, 2012.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Charisma proscriptum*. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente. In: _____. **Poder y religión en el mundo moderno**. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII. Buenos Aires: Biblos, 2014. p. 19-74.
- CARACCIOLI, Louis Antoine. **La Vie du Pape Benoît XIV (Prosper Lambertini) avec des notes instructives et son portrait**. Paris: Rue et Hôtel Serpente, 1783.
- CATTO, Michela. 'Se quelle galline potessero parlare, quante cose, quante estasi e visioni direbbero di Teodora'. In: CATTO, Michela; GAGLIARDI, Isabella; PARRINELLO, Rosa Maria (eds.). **Direzione spirituale e agiografia**. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008. p. 311-334.
- CHESTERS, Timothy. **Ghost Stories in Late Renaissance France**. Walking by Night. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CHOLLET, A. Discernment des esprits. In: **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1911. v. IV/2, col.1375-1415.
- CLARK, Stuart. **Vanities of the Eye**. Vision in Early Modern European Culture. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- COPELAND, Clare. Sanctity. In: JANSSEN, Geert H.; BAMJI, Alexandra; LAVEN, Mary (eds.). **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Farnham: Ashgate, 2013. p. 225-242.
- COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan. **Angels of Light?** Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period. Leiden: Brill, 2013.

- CRISCUOLO, Vincenzo. Presentazione. *In: BENEDETTO XIV [PROSPERO LAMBERTINI]. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione/La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati.* Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2010. v. 1/1, p. 9-71.
- DALLE FRATTE, Sandro. **Vita spirituale e formazione.** L'accompagnamento personale in G. B. Scaramelli SJ (1687-1752). Glosa: Milano, 1999.
- DE JÉSUS-MARIE, Bruno. **Saint Jean de la Croix.** Paris: Plon, 1929.
- DE JESÚS SACRAMENTADO, Crisógono. **Vida y obras de San Juan de la Cruz.** Madrid: BAC, 1946.
- DE MARTINO, Giulio. **Muratori filosofo:** ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori. Napoli: Liguori, 1996.
- DEL RÍO, Martín. **Investigations into Magic.** Ed. y trad. P. G. Maxwell-Stuart, Manchester: Manchester University Press, 2000.
- DINGJAN, François. **Discretio.** Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. Assen: Van Gorcum, 1967.
- DINZELBACHER, Peter. **Santa o Strega?** Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età Moderna. Trad. Paola Massardo, Genova: ECIG, 1999 (1995).
- DONATI, Claudio. Dalla 'regolata devozione' al 'giuseppinismo' nell'Italia del Settecento. *In: ROSA, Mario (ed.). Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano.* Roma: Herder, 1981. p. 77-98.
- DUDON, Paul. **Le quiétiste espagnol.** Michel Molinos (1628-1696). Paris: Beauchesne, 1921.
- ELLIOTT, Dyan. **Proving Woman.** Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- FATTORI, Maria Teresa. Lambertini a Bologna, 1731-1740. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 61, n.2, p. 417-461, 2007.
- . (ed.). **Le fatiche di Benedetto XIV.** Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758). Roma: Storia e Letteratura, 2011.
- FERBER, Sarah. Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft. *In: LEVACK, Brian P (ed.). The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America.* Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 575-592.

GAGLIARDI, Achille. **S. P. Ignatii de Loyola De discretione spirituum regulae explanatae**: opus posthumum. Napoles: Typis Paschalis Androsii in Atrio Divi Sebastiani, 1851.

GERSON, Johannes. *Judicium de Vita Sanctae Herminae, secunda conclusio*. In: ___. **Opera Omnia**. Ed. Louis Ellies Du Pin, Hildersheim: Georg Olms, 1987. v. 1, col. 83-86.

GIOVANNUCCI, Pierluigi. **Canonizzazioni e infalibilità pontificia in età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008.

___. Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 58, n.2, p. 433-478, 2004.

GORI, Nicola. **La scrittura mistica**. Salita dal Monte Carmelo di San Giovanni della Croce. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

GRÉGOIRE LE GRAND. **Dialogues**. Ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris: Cerf, 1979.

GUILLET, Jacques et alii. *Discernement des esprits*. In: **Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique**. Doctrine et histoire. Beauchesne: Paris, 1957. v. III, col.1222-1291.

HARDY, Richard P. H. A Personality Sketch. **Ephemerides Carmeliticae**, Roma, v. 29, p. 507-518, 1978.

HERZIG, Tamar. Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics. **Magic, Ritual, and Witchcraft**, Philadelphia, v. 1, n.1, p. 24-55, 2006.

HEYD, Michael. **Be Sober and Reasonable**: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries. Leiden: Brill, 1995.

HOROZCO Y COVARRUVIAS, Juan de. **Tratado de la verdadera y falsa prophecía**. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588.

HOUDARD, Sophie. **Les invasions mystiques**. Spiritualité, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

HVIDT, Niels Christian. **Christian Prophecy**: The Post-Biblical Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JACOBSON SCHUTTE, Anne. **Aspiring Saints**. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.

JULIAN OF NORWICH. **Showings**. Ed. Edmund Colledge and James Walsh, Mahwah: Paulist Press, 1978. p. 163.

KAVANAUGH, Kieran. General Introduction: Biographical Sketch. In: **The Collected Works of St. John of The Cross**. Trans. Kieran Kavanaugh y Otilio Rodríguez, Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991. p. 9-27.

KEITT, Andrew W. **Inventing the Sacred**. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden: Brill, 2005.

KOLAKOWSKI, Leszek. La mística condenada. El quietismo. In: __. **Cristianos sin Iglesia**. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII. Trad. (de la edición en francés) Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1982 (1969). p. 335-384.

KRYNEN, Jean. **Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole**. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1990.

Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali. Vol II: 1748-1752. Ed. Emilia Morelli, Roma: Storia e Letteratura, 1965.

LIENHARD, Joseph T. On 'Discernment of Spirits' in the Early Church. **Theological Studies**, Milwaukee, v. 41, n.3, p. 514-528, 1980.

MALENA, Adelisa. **L'eresia dei perfetti**. Inquisizioni romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano. Roma: Storia e Letteratura, 2003.

MARTÍ BALLESTER, Jesús. **Una nueva lectura de "Subida del Monte Carmelo" de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 2006.

McGINN, Bernard. 'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy': Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church. **The Catholic Historical Review**, New York, v. 90, n.2, p. 193-212, 2004.

__. 'To the Scandal of Men, Women are Propheying': Female Seers of the High Middle Ages, In: KLEINHENZ, Christopher; LeMOINE, Fannie (eds.). **Fearful Hope: Approaching the New Millenium**. Madison: University of Wisconsin Press, 1999. p. 59-85.

- MOBERLY, R. W. L. **Prophecy and Discernment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MODICA, Marilena. **Infetta dottrina**. Inquisizione e quietismo nel Seicento. Roma: Viella, 2009.
- MORTE ACÍN, Ana. **Misticismo y conspiración**. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV. Zaragoza: Institución Fernando el Católica (CSIC)-Exma. Diputación de Zaragoza, 2010.
- MOSTACCIO, Silvia. Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi *spirituali*: il caso Gagliardi-Berinzaga. In: ZARRI, Gabriela (ed.). **Storia della direzione spirituale III: L'età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008. p. 311-329.
- MUNZINGER, André. **Discerning the Spirits**. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MURATORI, Ludovico Antonio. **Della forza della fantasia umana**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1753.
- NOCEDAL, Cándido (ed.). **Obras públicas e inéditas de Don Gaspar Melchor de Jovellanos**. Madrid: M. Rivadaneira, 1859.
- ORLANDI, Giuseppe. Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spirito del Sei e Settecento. In: ZARRI, Gabriella (ed.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. p. 435-463.
- PACHO, Eulogio. Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz. In: **Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila, 23 a 28 de septiembre de 1991)**. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. v. 2, p. 119-142.
- PÉREZ, Diego. **Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios**. Barcelona: Hieronymo Genoves, 1585.
- PLANES, Gerónimo. **Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos**. Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634.
- PETROCCHI, Massimo. **Il quietismo italiano del Seicento**. Roma: Storia e Letteratura, 1948.
- PONELLE, Louis; BORDET, Louis. **Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps, 1515-1595**. Paris: La Colombe, 1958 (1927).

- POPKIN, Richard H. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza**. Berkeley: University of California Press, 1984 (1979).
- POTTS, John. **A History of Charisma**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- POUTRIN, Isabelle. **Le voile et la plume**. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- PRECHT-NUSSBAUM, Karin. **Zwischen Augsburg und Rom: der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692-1775)**. Ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern. Paring: Augustiner-Chorherren-Verlag, 2007.
- PROSPERI, A. Lettere spirituali. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (eds.). **Donne e fede**. Roma: Laterza, 1994, p. 227-251.
- PROSPERUS LAMBERTINI. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione**. Liber secundus. Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 (*editio tertia*),
- _____. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione**. Liber tertius. Patavii: Typis Seminarii, 1743 (*editio secunda*).
- RAHNER, Karl. **Visions and Prophecies**. Trads. Charles Henkey y Richard Strachan, Freiburg: Herder, 1966 (1963).
- RAIMONDI, Ezio. **I lumi dell'erudizione**. Saggi sul Settecento italiano. Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1989. p. 79-123.
- RENOUX, Christian. Discerner la sainteté des mystiques. **Rives nord-méditerranéennes**. Saints et sainteté, p. 2, 2004 [on line], accessed 7 April 2014, <http://rives.revues.org/document154.html>
- RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel. **El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo**. Oviedo: Pentalfa, 2008.
- ROMAGNANI, Gian Paolo. **Sotto la bandiera dell'istoria**. Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento: Maffei, Muratori, Tartarotti. Cierre: Sommacampagna, 1999.
- ROSA, Mario. **La contrastata ragione**. Riforme e religione nell'Italia del Settecento. Roma: Storia e Letteratura, 2009.
- _____. Benedetto XIV. In: **Dizionario biografico degli italiani**. Roma: Treccani, 1966. v. 8, p. 393-408.

- ___ . Tra Muratori, il giansenismo e i 'lumi': profilo di Benedetto XIV. *In: ___ . Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*. Bari: Dedalo, 1969. p. 49-85.
- ___ . Benedetto XIV. *In: LEVILLAIN, Philippe. Dizionario storico del papato*. Milano: Bompiani, 1996. v. 1, p. 168-173.
- ___ . Benedetto XIV. *In: Enciclopedia dei papi*. Roma: Treccani, 2000. v. III, p. 446-461.
- ROTH, Cornelius. **Discretio spirituum**. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson. Würzburg: Echter, 2001.
- RUIZ JURADO, Manuel. **El discernimiento espiritual**. Teología. Historia. Práctica, Madrid: BAC, 1994.
- RUIZ SALVADOR, Federcio. **Introducción a San Juan de la Cruz**. El escritor, los escritos, el sistema. Madrid: BAC, 1968.
- RUTHVEN, Jon Mark. **On the Cessation of the Charismata**. The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles. Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 (revised ed.).
- SALLMANN, Jean-Michel. Théories et pratiques du discernement des esprits. *In: ___ (ed.). Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*. Paris: Puf, 1992. p. 91-116.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid: BAC, 1982.
- ___ . **Subida del Monte Carmelo**. Ed. Eulogio Pacho, Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- SÁNCHEZ, Manuel Diego. **San Juan de la Cruz**. Bibliografía del IV Centenario de su muerte. Roma: Teresianum, 1993.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis. **El Diseño de la Santidad**. La desfiguración de San Juan de la Cruz. Huelva: Universidad de Huelva, 2004.
- SANTA TERESA DE JESÚS. **Libro de la Vida**. Ed. Dámaso Chicharro, Barcelona: Altaya, 1995.
- SARRIÓN MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas**. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza, 2003.
- SCARAMELLI, Juan Bautista. **Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros**. Trad. Pedro Bonet, Madrid: Don Josef de Urrutia, 1790 (1753).

- SCHREINER, Susan E. **Are You Alone Wise?** The Search for Certainty in the Early Modern Era. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SLUHOVSKY, Moshe. **Believe Not Every Spirit.** Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- STROPPA, Sabrina. **Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano.** Firenze: Leo S. Olschki, 1998.
- VAUCHEZ, André. Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme. **Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge**, Roma, v. 102, n.2, p. 577-588, 1990.
- ZAFRA MOLINA, Rafael. Nuevos datos sobre la obra de Juan de Horozco y Covarrubias. **Imago.** Revista de Emblemática y Cultura Visual, Valencia, v. 3, p. 107-126, 2011.
- ZARRI, Gabriella. Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (eds.). **Consilium.** Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale. Firenze: Sismel, 2004. p. 77-107.
- ZITO, Paola. **Il Veleno della quiete:** Mistica eretica e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1997.