


Permiso para creer, licencia para dudar: el discernimiento de espíritus como dispositivo teológico clave en la historia religiosa de Occidente

Campagne, Fabián Alejandro

 Fabián Alejandro Campagne
facampagne@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Revista Teología
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los
Buenos Aires, Argentina
ISSN: 0328-1396
ISSN-e: 2683-7307
Periodicidad: Cuatrimestral
vol. 61, núm. 143, 2024
revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 20 Agosto 2024
Aprobación: 24 Septiembre 2024

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8004920005/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p97-134>

Resumen: Durante el primer milenio cristiano el fabuloso carisma de *discretio spirituum* fue ejercido con amplia libertad por muchos santos que lograron trascender las constricciones de la Iglesia institucional. 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. 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 un *know how* terrenal, colectivamente construido, sustentado en probabilidades y conjeturas, ajeno 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.

Palabras clave: Discernimiento de Espíritus, Carisma, Profecía, Visiones, Mística, San Pablo, Jean Gerson, Benedicto XIV.

Abstract: In Early Christianity the miraculous charisma of *discretio spirituum* was exercised with great freedom by many holy men and women who managed to avoid the constraints of the institutional Church. From the end of the Middle Ages, on the contrary, the gift of discernment came under the full control of the official religion: charismatic religiosity began to lose from then on much of the autonomy and freedom it had enjoyed for centuries. Finally, from the end of the early modern period, the charisma of *probatio spirituum* disappeared without too much ado from the official discourse, which from then on only alluded to the art of discernment understood as a collectively constructed human know-how, based on probabilities and conjectures, oblivious to all pretense of infallibility and incapable of forcing believers to compulsively embrace the conclusions reached by ecclesiastical authorities.

Keywords: Discernment of Spirits, Charisma, Prophecy, Visions, Mysticism, Paul the Apostle, Jean Gerson, Pope Benedict XIV.

NOTAS DE AUTOR

El autor es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires, en cuya Facultad de Filosofía y Letras se desempeña como Profesor Asociado Regular de Historia Moderna.

1. PODER INSTITUCIONAL Y AUTORIDAD CARISMÁTICA EN EL PRIMER MILENIO: LOS ORÍGENES DEL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL.

El discernimiento de espíritus ha sido durante los últimos dos milenios una pieza clave del perenne enfrentamiento entre religión institucional y religiosidad carismática en la historia del cristianismo en general y del catolicismo en particular.[1] Por ello resulta coherente que su importancia creciera en los períodos en los que dicha rivalidad alcanzó su mayor intensidad. En efecto, mientras que la corporación sacerdotal tendió durante siglos a percibirse como un colectivo capaz de entrar en contacto con la divinidad gracias a una extensa red de rituales estereotipados cuya gestión buscó monopolizar, los místicos, visionarios y profetas con frecuencia aspiraron a conseguir idénticos resultados pero de manera directa, prescindiendo de cualquier instancia de intercesión institucional. Si la Iglesia ha funcionado invariablemente como una gigantesca red de intermediación entre los órdenes natural y sobrenatural, las manifestaciones de entusiasmo religioso con frecuencia amenazaron con transformar a la institución eclesiástica en una entidad del orden de lo superfluo y de lo innecesario.

Es en el contexto de este conflicto que debe abordarse el análisis del discernimiento de espíritus, un concepto derivado de una enigmática frase en griego, *diakriseis pneumatōn* (διακρισεις πνευματων), traducida como *discretio spirituum* en latín, que aparece por una única vez en la Biblia en la Primera Carta de San Pablo a los Corintios.[2] En rigor de verdad, la doctrina del discernimiento hunde sus raíces en cuatro fragmentos del Nuevo Testamento: 2 Corintios 11, 14; 1 Tesalonicenses 5, 19-21; 1 Juan 4,1 y 1 Corintios 12, 10. El primero le atribuye al demonio una ilimitada potestad mimética: «también Satanás se disfraza de Ángel de luz». El segundo defiende, a pesar de la advertencia anterior, la existencia de la profecía verdadera: «No extingáis el Espíritu». El tercero ordena poner a prueba a los profetas y visionarios: «no os fiéis de todo espíritu, sino examinad los espíritus a ver si son de Dios».[3] ¿Pero cómo testear a los espíritus si Satán posee la capacidad de disfrazarse de ángel bueno? La respuesta la ofrece el último fragmento, que enumera un listado de carismas o virtudes extraordinarias concedidas por el Espíritu Santo, dones que la escolástica posterior caracterizaría como *gratiae gratis datae*. [4] Este cuarto fragmento resulta clave pues dejaba en claro que la posibilidad de diferenciar las revelaciones verdaderas de las falsas no dependía simplemente de la inteligencia humana sino que requería una asistencia sobrenatural. Aunque el planteo era claro y simple, la aplicación práctica de estos principios por lo común resultaba problemática, pues en el Nuevo Testamento los criterios de discernimiento son excesivamente imprecisos.

Una segunda complicación surgía del hecho de que ninguno de los fragmentos mencionados aclaraba el sentido de la expresión «espíritus». A raíz de esta confusión la expresión «discernimiento de espíritus» se interpretó de maneras muy distintas.[5] Un primer paradigma asimiló la *discretio spirituum* a la milagrosa capacidad de conocer los pensamientos ocultos y los pecados secretos de los hombres. Para mediados de la Edad Moderna esta manera de concebir el discernimiento estaba ampliamente extendida, tal como se observa en el *De discretione spirituum* del cardenal Giovanni Bona (1672).[6] Un segundo paradigma, que cobró particular preponderancia en la Edad Moderna, asimiló el discernimiento a la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores: en este caso se trataba de precisar si los pensamientos que súbitamente irrumpían en la consciencia de los individuos provenían del espíritu divino, del diablo o de la propia naturaleza humana.[7] Un tercer paradigma asimiló el discernimiento a la capacidad de ver a los ángeles, a los demonios y a otras entidades habitualmente invisibles.[8] Para mediados del siglo XVIII la gran síntesis de Scaramelli ya no consideraba a esta maravillosa facultad parte intrínseca del discernimiento de espíritus.[9] Finalmente, en su versión más modesta y en particular en el ámbito monástico, el misterioso carisma paulino fue caracterizado como un sucedáneo de la virtud cardinal de la prudencia.[10] Sin embargo, ninguna de estas interpretaciones tuvo la trascendencia de un quinto paradigma: el que identificó el discernimiento con la capacidad de diferenciar las verdaderas de las falsas profecías, apariciones y visiones. Fue este modelo el que con mayor consistencia hilvanó los cuatro fragmentos del Nuevo Testamento antes

mencionados. En función de esta última interpretación el *ars discernendi* se convirtió en una herramienta clave de la rivalidad entre religión institucional y carismática.[11]

Así definido, resulta posible identificar dos etapas principales en la historia del discernimiento de espíritus: el período que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes (circa 230) y el *Klimax tou Paradeisou* de San Juan Clímaco (circa 600), y el que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly (circa 1380) y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero Lambertini (circa 1740).[12] En ambos períodos, la importancia de la reflexión sobre el discernimiento espiritual se explica por la creciente acumulación de desafíos lanzados por grupos disidentes, carismáticos o para-institucionales contra el monopolio de la intermediación entre los órdenes natural y sobrenatural que el orden sacerdotal reclamaba para sí, concebido como el fundamento sobre el cual la Iglesia oficial construyó gran parte de su legitimidad social y de su autoridad simbólica.

Un primer hito en la evolución del discernimiento durante el primer milenio fue la redacción de dos textos muy influyentes en la Iglesia primitiva, la *Didaché* y el *Pastor de Hermas*, finalizados entre fines del siglo I y comienzos del II. Tanto uno como otro nos permiten apreciar la estrecha relación que existió entre el retroceso de la profecía –una autoridad religiosa carismática– y el ascenso del episcopado –una autoridad religiosa institucional.[13] La contradicción entre institución y carisma se profundizó de manera traumática a mediados del siglo II a raíz de la irrupción del montanismo, quizás la motivación más fuerte que tuvo la Iglesia primitiva para limitar los alcances del profetismo clásico.[14] Por su énfasis en la inspiración directa por parte del Espíritu Santo el montanismo fue un fenómeno mucho más en consonancia con los extraordinarios carismas paulinos que con la lógica de la Iglesia institucional.[15] De hecho, los profetas montanistas se arrogaban una autoridad superior a la de cualquier prelado individualmente considerado.[16] El desafío lanzado por Montano conmocionó de tal manera a la jerarquía eclesiástica que alteró para siempre su relación con las formas de religiosidad carismática.[17]

Tras la neutralización de la amenaza montanista la primitiva teología cristiana reanudó la reflexión teórica sobre el discernimiento espiritual. Orígenes de Alejandría (185-254) fue el primer pensador cristiano que de manera explícita relacionó 1 Corintios 12, 10 con 1 Juan 4, 1, sentando las bases de la asimilación de la *discretio spirituum* a la capacidad de diferenciar las revelaciones falsas de las verdaderas.[18] Más allá de su conocida falta de interés por la cuestión, San Agustín de Hipona realizó un trascendente aporte con su famosa clasificación tripartita de las visiones: corporales, espirituales e intelectuales.[19] Las visiones intelectuales, relacionadas con los conceptos abstractos cuya comprensión no requiere imagen sensorial alguna, resultan particularmente importantes porque San Agustín las consideró infalibles y seguras, fuera del alcance del demonio: sólo la divinidad podía infundir en el hombre un saber inmediato carente de toda referencia sensorial.[20] No por casualidad, durante el auge de la mística femenina tardo-medieval y temprano-moderna muchos aspirantes a santos –y sus directores espirituales– trataron de explotar esta cláusula de seguridad agustiniana para reafirmar el carácter no diabólico de sus revelaciones privadas.[21]

Luego de la extirpación de la secta montanista el siguiente fenómeno que impactó de manera directa sobre la evolución del discernimiento de espíritus fueron los Padres del Desierto. Estos monjes solitarios convirtieron a la *diakriseis pneumaton en tekne*, en una herramienta que dejó atrás el árido discurso teológico para convertirse en una práctica social efectiva.[22] Aislados en un escenario hostil, los primitivos ermitaños necesitaron armas que les permitieran diferenciar con certeza las visiones falsas de las verdaderas, carisma que, según los textos hagiográficos que reconstruyen sus hazañas, el Dios cristiano les concedió con generosidad.[23] El más célebre de los Padres del Desierto fue Antonio el Grande (251-356), que alcanzó una fama extraordinaria gracias a la *Vita Antonii* redactada por Atanasio de Alejandría.[24] Esta hagiografía resulta clave para la evolución del carisma paulino pues dedica un tercio de sus capítulos a identificar las reglas que permiten desenmascarar los engaños del demonio.[25] La tensión entre institución y carisma se percibe con claridad en la *Vita Antonii* pues los esfuerzos de Atanasio para conciliar ambas formas de autoridad no siempre resultan consistentes.[26] Un segundo aporte de los Padres del Desierto, en especial de las

generaciones de monjes posteriores a Antonio el Grande, fue el proceso de internalización del discernimiento que se percibe ya con claridad en la *Historia monachorum in Aegypto*, la *Historia Lausiaca* de Paladio y los *Apophthegmata Patrum*, redactados en el transcurso del siglo V. La misma evolución se percibe la obra de Juan Casiano (360-435), quien introdujo en el Occidente latino la espiritualidad de los Padres del Desierto orientales.[27] Para Casiano, los espíritus que debían discernirse no eran malignas criaturas exteriores y objetivadas sino los pecados, las tentaciones y los deseos impuros que representaban.[28]

2. LA INVASIÓN MÍSTICA EN EL MEDIOEVO TARDÍO Y LA RE-INVENCIÓN DEL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL.

La decadencia del profetismo clásico durante la segunda mitad del primer milenio cristiano explica por qué la doctrina del discernimiento de espíritus se estancó y dejó durante muchos siglos de producir innovaciones importantes.[29] En el extenso periodo que se extiende entre San Juan Casiano y Santo Tomás de Aquino son pocas las reflexiones destacadas sobre la materia, con la excepción de las muy tempranas de Diádoco de Fótica (circa 400-486) y Juan Clímaco (circa 579-649), y las muy tardías de San Bernardo de Claraval (1090-1153).[30] De hecho, los sermones que este último dedicó a la *discretio spirituum* a mediados del siglo XII todavía se ubican en la tradición previa de los Padres de la Iglesia: no son tanto precursores de los tiempos por venir cuanto síntesis perfecta de una manera de concebir el carisma paulino que las profundas transformaciones religiosas de los siglos XII y XIII pronto tornarían obsoleta.[31]

El renovado interés por el discernimiento de espíritus de mediados del siglo XII en adelante se explica por el auge de una potente expresión de religiosidad carismática, que ha sido descrita como una verdadera invasión o inundación mística.[32] Aún cuando no se trataba de un *habitus* exclusivamente femenino, la gran cantidad de mujeres que comenzaron a encarnar esta nueva forma de entusiasmo religioso llevó a los propios contemporáneos a analizar el fenómeno desde una estrecha perspectiva de género.[33] Esta nueva espiritualidad no se basó meramente en la contemplación monástica sino en el deseo de alcanzar una plena identificación con la humanidad sufriente del Verbo encarnado. La meta última era la divinización del creyente aquí y ahora, *hic et nunc*. [34] La nueva forma de santidad parecía resistir cualquier intento de asimilación a un *ordo* bien definido. En la Iglesia primitiva las principales exponentes de la santidad femenina fueron las mártires. En el Alto Medioevo lo fueron las abadesas y las reinas piadosas.[35] En la tardía Edad Media, por el contrario, dicho rol le correspondió a mujeres penitentes que basaron su prestigio en asombrosos dones sobrenaturales: trances, arrobamientos, sueños, estigmas, levitaciones, inedia, bilocación, profecías.[36] Esta nueva oleada de misticismo femenino se inició en la Europa septentrional pero pronto se extendió hasta abarcar todo el continente. La Iglesia oficial comenzó observando el fenómeno con una mezcla de fascinación y temor reverencial, de la que no estuvo ausente la perspectiva utilitarista de poner el nuevo misticismo al servicio de la lucha contra la herejía.[37] Sin embargo, pronto comenzó a prevalecer una actitud de profunda desconfianza. Después de todo, lo que caracterizaba a aquellas místicas era un contacto directo con lo sobrenatural, una experiencia indescriptible e intransferible que proponía un tipo de conocimiento directo del ser divino que ni la más sofisticada teología académica podía jamás soñar con igualar.[38]

Esta explosión de entusiasmo religioso provocó un renovado interés por el olvidado discernimiento de espíritus. No sólo porque de pronto se tornó urgente supervisar nuevas formas de religiosidad carismática sino también porque las principales exponentes de la nueva santidad femenina pretendieron utilizar en beneficio propio dicha herramienta, con el objeto de legitimar su radical religiosidad para-institucional. Como San Antonio ocho siglos antes, Hildegard von Bingen, Elizabeth von Schönau o Marie d'Oignies se mantuvieron plenamente integradas a la institución eclesial mientras simultáneamente abrazaban prácticas de autodiscernimiento que colocaban sus experiencias carismáticas fuera de toda regulación exógena.[39] Por ello no puede sorprender que de mediados del siglo XIV en adelante una de las piezas principales de la re-invencción del discernimiento de espíritus fuera precisamente el rechazo de la auto-legitimación heredada

de los Padres del Desierto, máximos referentes de una era feliz en la que la desconfianza y la sospecha no se habían convertido aún en la actitud que por defecto cabía adoptar ante cualquier experiencia religiosa fuera de lo común. Durante el siglo XIV se agravó el conflicto entre la Iglesia oficial y los autoproclamados profetas. Desde esta perspectiva, las estrategias de legitimación puestas en práctica por Santa Brígida de Suecia y Santa Catalina de Siena pueden describirse como el último gran esfuerzo por defender la autonomía de la religión carismática. Cabe recordar que durante el Gran Cisma de Occidente la invasión mística no sólo creció en tamaño sino que además adquirió una inédita envergadura política.[40]

Para fines del siglo XIV los esfuerzos en pos de la total clericalización del discernimiento de espíritus resultaban cada vez más sofisticados. Teólogos como Pierre d'Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson se hallaban en la primera línea de un grupo de intelectuales interesados en desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural de discernimiento sólidamente anclada en el prestigio académico. Conscientes de la crisis de autoridad provocada por el Cisma, estos intelectuales trataron de transformar a las universidades en la última ratio de la ortodoxia doctrinal.[41]

Pierre d'Ailly abordó por primera vez la cuestión en *De arte cognoscendi falsis prophetis* (circa 1377). Hacia 1385 culminó un segundo tratado, *De falsis prophetis*. [42] En ambos textos resulta claro el esfuerzo en pos de la plena clericalización del discernimiento. Desde la perspectiva de d'Ailly, los teólogos eran los jueces absolutos en materia de entusiasmo religioso. De hecho, *De falsis prophetis* equiparaba a los doctores en teología con los auténticos profetas.[43] Heinrich von Langenstein sobrepasó a Pierre d'Ailly en un aspecto: fue el primer teólogo tardo-medieval en redactar un tratado titulado *De discretione spirituum* (1282).[44] Pero al igual que su colega francés también fue un implacable impulsor de la total clericalización de las formas de religiosidad carismática, pues subrayaba que cuando existieran dudas sobre si determinadas visiones o milagros provenían de un espíritu bueno se debía tomar en consideración el lugar que el visionario ocupaba en la jerarquía eclesiástica.[45]

Sin embargo, los esfuerzos de d'Ailly y von Langenstein no pueden compararse con la tarea llevada a cabo por Jean Gerson a comienzos del siglo XV, que culminó en la redacción de la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* (1401), *De Probatione Spirituum* (1415) y *De Examinatione Doctrinarum* (1423).[46] Este tríptico sentó las bases de una nueva manera de interpretar la diakriseis paulina, pues Gerson optó por emplear un estilo coloquial, ajeno a los procedimientos escolásticos y plagado de ejemplos, referencias y estudios de caso coetáneos. Por ello sus tratados pueden describirse como verdaderos ejemplos de discernimiento aplicado. El hilo conductor que liga los tres textos es el rechazo de la autolegitimación: «el examinador de las monedas espirituales debe ser un teólogo experto tanto en el arte cuanto en la práctica».[47] *De Probatione*, quizás el más célebre e influyente de los tres tratados, incluye una novedosa clasificación de los tipos de discernimiento: académico, empírico y oficial. El primero se lograba a partir del estudio de las Sagradas Escritura y de los grandes teólogos.[48] El segundo designaba un tipo de discernimiento basado en una inspiración inefable, asimilada a determinados sabores o aromas internos que dispersaban la duda gracias a una misteriosa iluminación sobrenatural.[49] El tercero remitía al antiguo carisma sobrenatural mencionado por San Pablo en la Primera Carta a los Cristianos de Corinto. ¿En qué se diferenciaba el discernimiento empírico del oficial? Según Gerson, el tercer método se denominaba oficial «por cuanto se confiere por medio de un don especial [a quienes ocupan] cargos jerárquicos [eclesiásticos]».[50] Las diferencias entre el segundo y el tercer tipo de discernimiento, ambos milagrosos, son obvias: el discernimiento oficial, entendido como un don infuso, sólo era concedido por la divinidad a funcionarios eclesiásticos. Pero las originalidades del *De Probatione* no concluían aquí, pues Gerson sostenía que existía una cuarta clase de discernimiento, que podríamos llamar «discernimiento experiencial»: «nadie puede discernir espíritus meramente a partir del arte y la doctrina que deriva del conocimiento de la Sagrada Escritura, a menos de que tal persona haya experimentado en sí misma los muchos combates de las emociones del alma (...). ¿Qué saben [acerca de estas sensaciones] los inexpertos?».[51] En otras palabras, el candidato perfecto para testear a los espíritus propios y ajenos era el teólogo de sólida

formación académica que simultáneamente tuviera una larga experiencia en los campos de la meditación, la contemplación y los trances místicos. Si dejamos de lado los dos tipos de *discretio spirituum* que dependían de dones infundidos por la divinidad (la segunda y la tercera categorías), la forma más perfecta del discernimiento espiritual, entendido como un arte o técnica construida por el hombre, era la fusión de la primera y de la cuarta categorías: el discernimiento académico y el experiencial. De *Probatione* no incluía, pues, uno sino dos intentos de resolución de la eterna tensión entre institución y carisma: por un lado, la atribución exclusiva del sobrenatural carisma paulino a las autoridades eclesiásticas; por el otro, la fusión de lo institucional y de lo carismático en la misma persona.[52] En el tercer tratado, *De Examinatione Doctrinarum*, continúan profundizándose las estrategias de la clericalización del discernimiento. En este texto Gerson proponía un listado de legítimos examinadores de espíritus ordenado según su importancia jerárquica: el concilio universal, el papa, los preladados, los doctores, cualquier hombre instruido en las Sagradas Escrituras y el *discretor spirituum paulino*. [53] Sin ambages, Gerson ubicaba al poseedor del milagroso carisma sobrenatural en el último lugar del listado, sometido a la autoridad de los restantes *discretores doctrinarum*.

3. LA TRANSICIÓN DEL RENACIMIENTO AL BARROCO: LA CLERICALIZACIÓN DEL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL.

Tal como resulta sencillo percibir, el paradigma gersoniano era un esquema más abiertamente disciplinario y represivo que cualquiera de los ensayos previos de domesticación del entusiasmo religioso. Por ello no fue casual que en los siglos siguientes *De Probatione spirituum* fuera con frecuencia impreso en las mismas compilaciones que incluían al *Malleus maleficarum*. [54] El nuevo discernimiento de espíritus era un dispositivo diseñado para producir, en última instancia, juicios desbalanceados y genéricamente negativos, pues repleto como estaba de objeciones, cuidadosas consideraciones e interminables dudas, tendía por inercia a producir muchas más condenas que aprobaciones. [55] Nada volvería a ser igual para los místicos, los profetas y los visionarios. Como bien lo entendieron místicas exitosas como Teresa de Ávila o María Maddalena de' Pazzi, el profetismo político de alto perfil representando por las influyentes Catalina de Siena y Brígida de Suecia ya no resultaba viable. [56] Los aspirantes a santos debían optar por otras estrategias si deseaban obtener el reconocimiento oficial de la Iglesia. [57] La implementación del nuevo discernimiento favoreció del siglo XV en adelante un tipo de visionario diferente. Para alcanzar un status de verdad, la santidad debía dejar de ser un fenómeno espectacular para transformarse en una forma de vida invisibilizada, privadísima y secreta, alejada de la mirada del vulgo y desterrada de la arena pública. El contundente fracaso en el período temprano-moderno de figuras como Paola Antonia Negri, María de la Visitación, Lucrecia de León, Isabella Berinzaga, María de Jesús de Agreda o Jeanne des Anges, entre otras, demuestra que la arena pública, la alta política, las intrigas palaciegas y la exposición permanente no resultaban ya ingredientes apropiados para la construcción de una exitosa identidad carismática. [58]

Para el momento en que comienza Edad Moderna la síntesis gersoniana se hallaba sólidamente instalada como paradigma hegemónico. [59] La prueba más contundente es el hecho de que los principales aportes a la tradición del discernimiento durante el resto del siglo XV fueron todos inequívocamente gersonianos: Dionisio el Cartujo, Juan de Torquemada, San Bernardino de Siena, Girolamo Savonarola o Giovanni Francesco Pico della Mirandola. [60] Incluso Erasmo de Rotterdam resultaba profundamente afín al pensamiento de Gerson en materia de *discretio spirituum*. [61] Y también lo era uno de los máximos referentes de la Contrarreforma temprana, Ignacio de Loyola, con quien el modelo de discernimiento diseñado durante el Gran Cisma alcanzó su apogeo y máximo esplendor. De hecho, los Ejercicios espirituales redactados entre 1524 y 1526 se convertirían en uno de los textos sobre discernimiento más célebres de todos los tiempos. [62] Es bien sabido que los Ejercicios espirituales claramente priorizan una de las definiciones posibles del fenómeno: la habilidad para identificar el origen –divino, angélico, diabólico, humano– de las

mociones interiores que asaltan a los individuos.[63] La inconmensurable astucia de Lucifer, de hecho, explica en gran medida la estructura de los Ejercicios: mientras que durante la primera semana se hace hincapié en la clásica inducción diabólica a apartarse del recto camino, en las reglas de la segunda semana irrumpe un demonio que la mayoría de las veces engaña con sugerencias en apariencia santas y devotas.[64]

Ignacio puede caracterizarse como un acabado discretor spirituum gersoniano, un férreo impulsor de la plena clericalización del antiguo carisma paulino.[65] Una lectura superficial de sus obras más autorreferenciales puede inducirnos a pensar lo contrario, pues en más de una oportunidad nos topamos con pasajes en los que Ignacio se comporta como los Padres del Desierto o como las grandes místicas bajomedievales, campeones del autodiscernimiento por fuera de la supervisión de la jerarquía eclesiástica. El propio Loyola narra, por caso, que fue la divinidad misma la que le enseñó a discernir los espíritus con eficacia.[66] Sin embargo, estas impactantes anécdotas no deben hacernos perder de vista que la habilidad de Ignacio para desenmascarar al demonio no fue solamente producto de la milagrosa inspiración del Espíritu Santo sino también de la experiencia.[67] San Ignacio encarnaba así a los dos perfectos discretos spirituum identificados por Jean Gerson: por un lado, al eclesiástico que en función de la posición que ocupaba en la jerarquía de la Iglesia recibía el sobrenatural carisma paulino y, por el otro, al teólogo de sólida formación académica que simultáneamente experimentaba raptos místicos, visiones y revelaciones. La forma en que los Ejercicios espirituales debían utilizarse en el seno de la Compañía de Jesús también ubicaba a su autor en la tradición gersoniana orientada a la total clericalización del discernimiento, pues según Ignacio no correspondía a los religiosos inexpertos conocer el texto en su integridad ni aplicar las reglas por sí mismos. No en vano quince de las veinte anotaciones con las que comienza el libro remiten pura y exclusivamente al rol del director de conciencia, cuyo rol recibió una suerte de institucionalización definitiva gracias a la redacción de los Ejercicios.[68] Una vez concluidas las cuatro semanas se esperaba que los ejercitantes hubieran internalizado uno de los principios estructurantes de la obra: la importancia y la necesidad de contar con un guía permanente que asistiera a los creyentes en su recorrido espiritual cotidiano. Si las reglas se aplicaban de la manera apropiada, bajo la total, absoluta y despótica supervisión de los superiores eclesiásticos, la posibilidad de alcanzar una certeza probable y moralmente válida en materia de discernimiento de espíritus se hallaba garantizada. En síntesis, el texto fundamental de la espiritualidad ignaciana puede describirse como una máquina de fabricar carismáticos por vía institucional, santos capaces de comunicarse con Dios sin intermediarios pero sólo tras un severo entrenamiento regulado hasta en sus más mínimos detalles por los confesores y directores de conciencia. Tal como quería Gerson a comienzos del siglo XV, la propuesta de Ignacio abría la posibilidad de que institución y carisma coincidieran en la misma persona. Quizás ello explique los motivos por los que los Ejercicios espirituales recibieron la pública aprobación de un largo listado de pontífices, desde Paulo III (1534-1549) hasta Francisco, el primer Papa jesuita de la historia.[69]

Tras la edad dorada del discernimiento moderno entre el Gran Cisma de Occidente y la Contrarreforma católica, comenzó a fines del siglo XVI un período crítico caracterizado por el debilitamiento de los consensos alcanzados en la fase anterior. La sólida confianza respecto de la capacidad humana sobrenaturalmente aumentada de derrotar las argucias de Satán, que transmitían figuras claves de la primera Contrarreforma como Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús, dio paso a una actitud por completo diferente, más radicalizada tanto en sus extremos eufóricos como pesimistas.[70] Varios fenómenos históricos permiten explicar esta crisis de confianza en el seno del paradigma de la discretio spirituum. En primer lugar, a partir del cierre del Concilio de Trento la invasión místico-profética se transformó en un fenómeno de masas, pues el número de beatas, místicos y aspirantes a santos comenzó a incrementarse hasta niveles nunca vistos en el pasado.[71] A ello hay que sumarle la profunda crisis epistemológica provocada por la Reforma, que invalidó para siempre el criterio doctrinal como mecanismo de discernimiento de espíritus.[72] También cabe aludir a la necesidad de reformular los protocolos de canonización, en los que el arte de discernir jugaba un rol primordial.[73] Tampoco puede faltar en esta enumeración un fenómeno como el inaudito auge de la posesión diabólica y la cuestión conexas de la multiplicación de manifestaciones espirituales ambiguas, de difícil identificación o

clasificación, como los aparecidos, los fantasmas y los revenants.[74] Por último, jugó un rol destacado en la crisis del arte de discernir el crecimiento de la demonología radical, pues los demonios que seducían a las brujas utilizaban disfraces, simulacra y corpora virtuales que debían diferenciarse de las genuinas manifestaciones sobrenaturales.[75] Esta superposición de desafíos en la transición entre el Renacimiento y el Barroco provocó que la formulación de juicios a partir de percepciones sensoriales, en particular en un área tan sensible como la de las intervenciones de ángeles y demonios, se convirtiera en una tarea sustancialmente más ardua y compleja que en el pasado.[76] Por este motivo muchos teólogos comenzaron a adoptar una actitud de profunda desconfianza hacia las manifestaciones religiosas para-institucionales.

Fue el surgimiento de este ethos anti-visionario (ya que aún no explícitamente anti-místico), el que provocó el quiebre del consenso en relación al discernimiento de espíritus. En un lado se ubicaron los continuadores del esquema gersoniano, que continuaron defendiendo la posibilidad de alcanzar un conocimiento probabilístico y conclusiones moralmente válidas en materia de visiones, revelaciones y profecías. Un ejemplo extremo y particularmente optimista de esta primera postura es Jerónimo Planes y su Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas (1634).[77] En un segundo grupo se ubican quienes, abrumados por las dificultades hermenéuticas del discernimiento espiritual, optaron por descalificar in toto las vías extraordinarias de comunicación con el orden sobrenatural basadas en percepciones sensibles o en discursos inteligibles: desde esta perspectiva, los únicos medios seguros de alcanzar la salvación individual era el camino ordinario de los sacramentos, las penitencias y las obras de caridad, o bien la vía unitiva o contemplación infusa, sucedánea de las antiguas visiones intelectuales agustinianas cuya indiscutible certeza neutralizaba el peligro de la interferencia diabólica. Un ejemplo extremo, particularmente pesimista de esta segunda postura, es San Juan de la Cruz, como puede verse especialmente en la Subida del Monte Carmelo redactado entre 1578 y 1583.[78]

4. LA ERA DE LA ILUSTRACIÓN Y MÁS ALLÁ: EL PARADIGMA LAMBERTIANO Y LA HUMANIZACIÓN DEL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL.

Sin embargo, no fueron posturas como la neo-gersoniana de Jerónimo Planes o la negacionista de San Juan de la Cruz las que serían finalmente avaladas oficialmente por la Iglesia católica. De mediados del siglo XVIII en adelante la postura oficial del catolicismo en materia de profecías, visiones y discernimiento seguirá los lineamientos de Próspero Lambertini, que como Benedicto XIV reinó como papa entre 1740 y 1758. Este prestigioso jurista impulsó una revolución en materia de *discretio spirituum* que puede compararse con la realizada por Gerson a comienzos del siglo XV.[79] Para comprender el paradigma lambertiano es necesario tomar en cuenta el contexto histórico en el que se produjo. Para el momento en que Lambertini se convirtió en Papa la deslegitimación de las formas más extremistas de religiosidad carismática estaba muy avanzada en gran parte del mundo católico.[80] Fue en las décadas finales del siglo XVII que la Iglesia logró algunos éxitos resonantes en esta interminable guerra: la inclusión en el Index de varios de los tratados del cardenal Pier Matteo Petrucci (1679-1683), la condena formal de Miguel de Molinos (1687) y las caídas en desgracia de Madame Guyon y de Fénelon (1698-1699).[81] El paradigma de discernimiento espiritual diseñado por Lambertini no fue sino la coronación de esta contundente victoria de la religión oficial. Con la revaloración de la vida activa y de las vías ordinarias de salvación (sacramentos, obras de caridad, misiones), 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 directo con la divinidad relativizaban la intermediación de la Iglesia institucional.

La importancia de Lambertini en la historia del discernimiento se relaciona con el tratado que revolucionó el procedimiento de canonización de los santos católicos: el *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, cuya primera edición fue dada a la estampa entre 1734 y 1738. Una segunda edición corregida y aumentada fue publicada en 1743.[82] La posición de Lambertini sobre la religiosidad carismática era de

moderada desconfianza. Un claro ejemplo fue su actitud ante el caso de Sor María de Ágreda († 1665), monja concepcionista del siglo XVII de gran influencia personal sobre el rey español Felipe IV.[83] En una carta del 14 de febrero de 1748 dirigida a su amigo el cardenal Pierre-Paul Guérin de Tencin, Lambertini explica los motivos por los que se negaba a canonizarla: «si yo aprobara [el expediente de Ágreda], cuanto menos me ganaría la mácula de crédulo y visionario, por no decir de supersticioso».[84] Benedicto XIV no confiaba en los signos exteriores y espectaculares de santidad: siguiendo los criterios formulados un siglo antes por Urbano VIII (1623-1644), sostuvo entonces que no eran ni los milagros ni los prodigios extraordinarios los que debían determinar el resultado final de un proceso de canonización sino el ejercicio heroico de las virtudes cristianas.[85]

En lo que respecta a las revelaciones privadas Lambertini optó por favorecer una vía intermedia: el discernimiento espiritual no tenía la infalible capacidad cognitiva que le asignaban los más optimistas seguidores de Gerson pero tampoco podía considerarse una actividad peligrosa e innecesaria como pensaba San Juan de la Cruz. Resulta sencillo percibir las diferencias entre los paradigmas gersoniano y lambertiano. En primer lugar, no hallamos en la propuesta de Lambertini el entusiasmo conciliarista de Gerson. En segundo lugar, Benedicto XIV no asigna ningún papel preponderante al discretor spirituum paulino, concebido como poseedor de un carisma milagroso infundido por el Espíritu Santo: el único examinador viable era la comisión cardenalicia designada por el Papa reinante.[86] Para Lambertini el discernimiento era una ciencia humana institucionalizada y encarnada en la máxima autoridad de la Iglesia católica.

Pero la mayor innovación aportada por Lambertini son los aspectos del problema que Gerson no resolvió, como la cuestión del asentimiento que los fieles cristianos debían dar a las decisiones tomadas por la Santa Sede en materia de revelaciones privadas. Según Benedicto XIV «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».[87] Resultaba posible para los fieles no dar asentimiento a las revelaciones aprobadas por la Iglesia siempre y cuando se explicitaran los motivos, se lo hiciera con la debida modestia y sin desprestigiar las creencias de los demás fieles.[88] La perspectiva del paradigma lambertiano era esencialmente negativa: el modelo no pretendía tanto acercarse a la verdad cuanto alejarse todo lo posible del error.[89] Lo que el esquema expresaba, en última instancia, era una duda radical atemperada por las obligaciones sociales de la Iglesia.[90] Con esta postura Benedicto XIV admitía sin ambages que en materia de apariciones y profecías la Iglesia Católica no poseía el sello de la infalibilidad.[91] 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.[92] 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».[93]

Diversos ejemplos de los siglos XIX y XX confirman la solidez del consenso que se construyó en torno del paradigma lambertiano. El 6 de febrero de 1875 la Congregación de Ritos, respondiendo a una consulta del arzobispo de Santiago de Chile, reafirmó que las apariciones no son aprobadas ni reprobadas por la Santa Sede sino solamente permitidas, para que se pueda creer en ellas piadosamente a partir de una fe meramente humana.[94] En 1882, el erudito cardenal Jean-Baptiste Pitra admitió que los fieles tenían libertad de creer o no en las revelaciones privadas, pues aún cuando la Iglesia las aprobara no se las avalaba como si estuvieran más allá de toda duda sino como hechos meramente probables.[95] En 1901, el jesuita Augustin Poulain repetía la misma tesis y la fundamentaba con el argumento de que incluso las revelaciones de los santos canonizados contienen errores ocasionalmente.[96] Pio X, en la encíclica Pascendi del 8 de septiembre de 1907, defendió las mismas ideas: «[la Iglesia] no afirma la verdad de los hechos sino simplemente no impide creer algo si para ello no faltan argumentos de carácter humano».[97] Similar moderación se observa en el mensaje radiofónico que Juan XXIII pronunció el 18 de febrero de 1959 en ocasión del centenario de la aparición de Nuestra Señora de Lourdes.[98] El 21 de noviembre de 1987, Pio Bello Ricardo, obispo de Los Teques, en Venezuela, aprobó de manera oficial las apariciones de la Virgen María en la Finca Betania, con las

siguientes palabras: la Iglesia católica «no obliga a los fieles a admitir esta declaración como “de fe católica” o “eclesial”, sino que los orienta para que prudentemente puedan admitirla por fe humana».[99] En 1999, el cardenal Joseph Ratzinger, por entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, repitió los mismos fundamentos en un reportaje a la revista *Communio* a propósito de la polémica mística y visionaria Vassula Ryden.[100]

No faltaron en el transcurso del siglo XX teólogos que manifestaron sus dudas sobre la excesiva laxitud del paradigma lambertiano.[101] El suizo Laurent Volken sostuvo que incluso la fe de carácter humano posee más fuerza y autoridad que una simple opinión.[102] Karl Rahner también encontraba deficiencias en las enseñanzas de Benedicto XIV: por un lado consideraba a su propuesta excesivamente negativa, por su tendencia a definir a las revelaciones privadas en función de sus carencias; por el otro, le criticaba la falta de diferenciación entre las revelaciones que habían tenido lugar antes y después del nacimiento de Jesucristo: resultaba ilógico, injustificable y peligroso exigir a las revelaciones privadas un grado de certeza que si se aplicara a las revelaciones públicas custodiadas por la Iglesia, dejaría al cristianismo sin fundamento creencial alguno.[103] De todos modos, más allá de estos cuestionamientos puntuales, el consenso mayoritario entre los teólogos católicos continúa avalando la doctrina lambertiana.[104]

La postura de Benedicto XIV estiraba hasta sus mismísimos límites lógicos el modelo de Jean Gerson, que había defendido el carácter conjetural y probabilista del saber humano en materia de revelaciones privadas sin arribar a las consecuencias 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 eclesial 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 Espíritu Santo. A mediados del siglo XVIII, por el contrario, las máximas autoridades de la Iglesia 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 carisma de *discretio spirituum* fue ejercido con amplia libertad por muchos santos que lograron trascender las constricciones de la Iglesia institucional. 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. Prácticas clásicas, como el autodiscernimiento, perdieron toda legitimidad. 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 un know how terrenal, colectivamente construido, sustentado en probabilidades y conjeturas, ajeno 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Adnès, Pierre. “Révelations privées”, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne: Paris, 1988, vol. XIII, 482-492.
- Alexe, Stefan. «Le discernement selon Saint Jean Cassien», *Studia Patristica* 30 (1997): 129-135.
- Anderson, Wendy Love. «Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages». Tesis de doctorado: University of Chicago, 2002.
- Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. Ed. Robert C. Gregg. Mahwah: Paulist Press, 1980.
- Augustin, Saint. *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)*. Ed. y tr. P. Agaësse y A. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.
- Augustinus, S. *Contra Adimantum manichei discipulum*, en Migne, *PL* 42, col. 171 y ss.
- Ballester, Jesús Martí. *Una nueva lectura de .Subida del Monte Carmelo. de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC, 2006.

- Benedictus XIV *olim* Prosperus Lambertini. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber secundus*. Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 [editio tertia].
- Benedictus XIV *olim* Prosperus Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber tertius*. Patavii, Typis Seminarii, 1743 [editio secunda].
- Bernard de Clairvaux. *Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]*. Ed. Françoise Callerto. Tr. Pierre-Yves Émery. Paris: Cerf, 2007.
- Bernard de Clairvaux. *Sermones sur le Cantique. Tome 2 (Sermones 16-32)*. Ed. y tr. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta. Paris: Cerf, 1998.
- Bevans, Stephen. «Learning to “Flee from... Bishops”: Formation for the Charism of Priesthood within Religious Life», *Australian eJournal of Theology* 10:1 (2007): 1-14.
- Bittlinger, Arnold. *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*. Tr. Herbert Klassen. London: Hodder and Stoughton, 1967.
- Blasi, Anthony. «Office Charisma in Early Christian Ephesus», *Sociology of Religion* 56:3 (1995): 245-255.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate. *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006, 31-95.
- Boland, Paschal. *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's “De Probatione Spirituum” and “De Distinctione Verarum Visionum a Falsis*.. Washington: The Catholic University of America Press, 1959.
- Bona, Jean. *Traité du discernement des Esprits*. Tr. M. L. A. D. H. Tournay: J. Casterman, 1840 (1676).
- Boros, Ladislaus. «Discernment of the Spirit», *Concilium. International Journal for Theology* 109 (1977): 78-86.
- Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Caciola, Nancy. «The Science of Knowing Spirits: Rationality and the Invisible World», en *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, eds. Michelle D. Brock, Richard Raiswell y David R. Winter. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2018, 292-301.
- Caciola, Nancy y Moshe Sluhovskiy. «Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe», *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1:1 (2012): 1-48.
- Campagne, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- Campagne, Fabián Alejandro. «Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, inspectores de espíritus: institución y carisma en los albores de la era confesional», *Via Spiritus* 21 (2014): 83-143.
- Campagne, Fabián Alejandro. «Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Prospero Lambertini», *Revista de História Comparada* 8:2 (2014): 70-77.
- Campagne, Fabián Alejandro. «Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History* 80:3 (2011): 467-497.
- Carson, Donald A. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*. Grand Rapids: Baker, 1987.
- Catto, M., I. Gagliardi y R. M. Parrinello, eds. *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008.
- Chollet, Jean-Arthur. «Discernment des esprits», *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Lateouzey et Ané, 1911, IV/2, 1375-1415.
- Climaqué, Jean. *L'Échelle Sainte*. Tr. Placide Deseille. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1978.
- Coakley, John W. *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Congar, Yves Marie-Joseph. «La crédibilité des révélations privées», *Supplément de la Vie Spirituelle* 53 (1937): 29-48.

- Copeland, Clare y Jan Machielsen, eds. *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*. Leiden: Brill, 2013.
- Dalarun, Jacques. «*Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*». *La religion faite femme, XIe-XVe siècle*. Paris: Fayard, 2008.
- De la Cruz, San Juan. *Subida del Monte Carmelo*. Ed. Eulogio Pacho. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Dingjan, François. *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*. Assen: Van Gorcum, 1967.
- Dinzelsbacher, Peter. *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*. Tr. Paola Massardo. Genova: Ecig, 1999 [1995].
- Dubay, Thomas. *Authenticity: Biblical Theology of Discernment*. San Francisco: Ignatius Press, 1977.
- Elliott, Dyan. *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Fenelli, Laura. *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*. Bari: Laterza, 2011.
- Frimaria, Henricus de. *De spiritibus eorumque discretionem libri duo prior B. Henrici a Vrmaria posterior ven. Henrici ab Hassia dicti de Langhensteyn*. Antverpia: Jo. Cnobar, 1652.
- Gerson, Johannes. *Opera Omnia*. Ed. Louis Ellies Du Pin. Hildersheim: Georg Olms, 1987, vol. 1.
- Giovannucci, Pierluigi. «Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 58:2 (2004): 433-478.
- Guillet, Jacques et alii. «Discernement des esprits», *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne: Paris, 1957, III, 1222-1291.
- Hill, David. *New Testament Prophecy*. Atlanta: John Knox Press, 1979.
- Howard, Evan B. *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*. Lanham: University Press of America, 2000.
- Hvidt, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Iturrioz, Daniel. *Revelaciones privadas: estudio teológico*. Madrid: Razón y Fe, 1966.
- 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.
- Kariuki Njiru, Paul. *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ: An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 12, 4-11 and Romans 12, 6-8*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- Keitt, Andrew W. *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill, 2005.
- Kukita Yoshikawa, Naoë. «The Making of the Book of Margery Kempe: the Issue of *Discretio Spirituum* Reconsidered», *English Studies* 92:2 (2011): 119-137.
- Laurentin, René. «Fonction et statut des apparitions», en *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, ed. Bernard Billet. Paris: P. Lethielleux, 1973, 149-196.
- Lecerle, François. *Le retour du mort. Débats sur la sorcière d'Endor et l'apparition de Samuel*. Genève: Droz, 2011.
- Lienhard, Joseph T. «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», *Theological Studies* 41:3 (1980): 505-529.
- Loyola, Ignazio di. *Gli scritti*. Ed. Mario Gioia (Torino, UTET, 1977).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales. Texto del autógrafo en castellano/Textus versionis primae*. Ed. Hugo M. de Achával. Buenos Aires: Patria Grande, 1977.
- Loyola, Ignacio de. *Autobiografía*. Ed. Provincia Mexicana Compañía de Jesús, [on line], consultado por última vez el 31 de marzo de 2023, <http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf>
- Luz, Ulrich. «Charisma und Institution in Neutestamentlicher Sicht», *Evangelische Theologische* 49 (1989): 76-94.
- Malena, Adelisa. *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

- Mazour-Matusevich, Yelena. *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1537)*. Paris: Arché, 2007.
- McGinn, Bernard. «“Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy”: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church», *The Catholic Historical Review* 90:2 (2004): 193-212.
- McGinn, Bernard. «“To the Scandal of Men, Women are Prophesying”: Female Seers of the High Middle Ages», en *Fearful Hope: Approaching the New Millenium*, eds. Christopher Kleinhenz y Fannie LeMoine. Madison: University of Wisconsin Press, 1999, 59-85.
- Miquel, Pierre. *Mystique et discernement*. Paris: Beauchesne, 1997.
- Moberly, R. W. L. *Prophecy and Discernment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Modica, Marilena. *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Roma: Viella, 2009.
- Moreira Ferraz, Agostinho. «A teologia das revelações privadas em Francisco Suárez e a sua possível incidência sobre Fátima», en AA.VV, *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970, VI, 207-222.
- Morelli, Emilia, ed. *Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali. Vol II: 1748-1752*. Roma: Storia e Letteratura, 1965.
- Mormando, Franco. *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Munzinger, André. *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Newman, Barbara. «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History* 54:2 (1985): 163-175.
- O'Rourke Boyle, Marjorie. «Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective», *Theological Studies* 44 (1983): 241-257.
- Papa, Giovanni. *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*. Roma: Urbaniana University Press, 2001.
- Parigi, Paolo. *The Rationalization of Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Parrinello, Maria Rosa. «Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco», *Rivista di storia del cristianesimo* 6:1 (2009): 99-120.
- Photicé, Diadoque de. *Oeuvres spirituelles*. Ed. y tr. Édouard des Places. Paris: Cerf, 1966.
- Planes, Gerónimo. *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*. Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634.
- Potts, John. *A History of Charisma*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- Poulain, Augustin. *Revelations and Visions. Discerning the True and the Certain from the False or the Doubtful*. Ed. Frank Sadowski. Tr. Leonora L. Yorke Smith. New York: Alba House, 1998.
- Poutrin, Isabelle. *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Prosperi, Adriano. «Lettere spirituali», en *Donne e fede*, eds. Lucetta Scaraffia y Gabriella Zari. Roma: Laterza, 1994, 227-251.
- Rahner, Karl. *Visionen und Prophezeiungen*. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1952.
- Ratzinger, Joseph. «Das Problem der Christlichen Prophetie: Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger», *Communio* 2 (1999): 177-188.
- 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.
- Ruthven, Jon Mark. *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*. Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 [revised ed.]

- Saccenti, Riccardo. «La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni», en *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. Maria Teresa Fattori. Roma: Storia e Letteratura, 2011, 3-47.
- Sallmann, Jean-Michel. «Théories et pratiques du discernement des esprits», en *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, ed. Jean-Michel Sallmann. Paris, Puf, 1992, 91-116.
- Scaramelli, Giovanni Battista. *Discernimento de' spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie, ed altrui operetta utile specialmente ai direttori delle anime*. Venezia: Simone Occhi, 1753.
- Schatzmann, Siegfried. «Purpose and Function of Gifts in 1 Corinthians», *Southwestern Journal of Theology* 45:1 (2002): 53-68.
- Schiavone, Pietro. *Il discernimento. Teoria e prassi*. Milano: Paoline, 2011 [2009].
- Schüssler, Rudolf. «Jean Gerson, Moral Certainty, and the Renaissance of Ancient Scepticism», *Renaissance Studies* 23:4 (2009): 456-457.
- Schwebel, Lisa J. *Apparitions, Healings, and Weeping Madonnas: Christinity and the Paranormal*. New York: Paulist Press, 2004.
- Shuger, Dale. «The Language of Mysticism and the Language of Law in Early Modern Spain», *Renaissance Quarterly* 68:3 (2015): 932-956.
- Sluhovsky, Moshe. *Believe Not in Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- Smalley, Stephen S. «Spiritual Gifts and 1 Cor. 12-16», *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 427-493.
- Suh, Augustinus. *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*. Bologna: Studio Domenicano, 2000.
- Sweeney, Richard J. *Christian Discernment and Jungian Psychology: Toward a Jungian Revision of the Doctrine of Discernment of Spirits*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1983.
- Valentini, Eugenio. «Rivelazioni private e fatti dommatici», en AA.VV., *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962, XII, 1-19.
- Vauchez, André. «Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe», en *Idem, The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Tr. Margery J. Schneider. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 [1987], 219-229.
- Vecoli, Fabrizio. *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*. Brescia: Morcelliana, 2006.
- Vidal, Fernando. «Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making», *Science in Context* 20:3 (2007): 481-508.
- Volken, Laurent. *Visions, Revelations and the Church*. Tr. Edward Gallagher. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1963 [1961].
- Weber, Alison. «Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform», *The Sixteenth Century Journal* 31:1 (2000), 123-146.
- Witherington, Ben. *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy*. Peabody: Hendrickson, 1999.
- Young, Amos. «The Holy Spirit and the World Religions: On the Christian Discernment of Spirit(s) “after” Buddhism», *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004): 191-207.
- Zarri, Gabriella. «Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV», en *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, eds. Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio. Firenze: Sismel, 2004, 77-107.
- Zarri, Gabriella, ed. *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2008.
- Zarri, Gabriella, ed. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

NOTAS

[1] Cf. John Potts, *A History of Charisma* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 23-83; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 86-119; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1-40.

[2] Cf. Joseph T. Lienhard, «On “Discernment of Spirits” in the Early Church», *Theological Studies* 41:3 (1980): 508; Thomas Dubay, *Authenticity: Biblical Theology of Discernment* (San Francisco: Ignatius Press, 1977), 102; André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 191; Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson’s “De Probatione Spirituum” and “De Distinctione Verarum Visionum a Falsis”* (Washington: The Catholic University of America Press, 1959), 12.

[3] La Santa Biblia, traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto (Madrid: Ediciones Paulinas, 1980 [21ª edición]).

[4] Cf. Sobre los carismas paulinos véase Paul Kariuki Njiru, *Charisms and the Holy Spirit’s Activity in the Body of Christ: An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 12, 4-11 and Romans 12, 6-8* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002); Siegfried Schatzmann, «Purpose and Function of Gifts in 1 Corinthians», *Southwestern Journal of Theology* 45:1 (2002): 53-68; Donald A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987); Stephen S. Smalley, «Spiritual Gifts and 1 Cor. 12-16», *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 427-493; Arnold Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*. Tr. Herbert Klassen (London: Hodder and Stoughton, 1967).

[5] La literatura teológica referida al discernimiento de espíritus resulta inabarcable. No obstante, entre los textos de consulta imprescindible cabe mencionar a Pietro Schiavone, *Il discernimento. Teoria e prassi*, (Milano: Paoline, 2011 [2009]); Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 285-301; André Munzinger, *Discerning the Spirits...* passim; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment...* passim; Lisa J. Schwebel, *Apparitions, Healings, and Weeping Madonnas: Christianity and the Paranormal* (New York: Paulist Press, 2004), 121-129; Amos Young, «The Holy Spirit and the World Religions: On the Christian Discernment of Spirit(s) “after” Buddhism», *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004): 191-207; Evan B. Howard, *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment* (Lanham: University Press of America, 2000); Augustinus Suh, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa* (Bologna: Studio Domenicano, 2000), 29-85; 253-264; Pierre Miquel, *Mystique et discernement* (Paris: Beauchesne, 1997), 105-118; Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica* (Madrid: BAC, 1994); Ladislaus Boros, «Discernment of the Spirit», *Concilium. International Journal for Theology* 109 (1977): 78-86; Thomas Dubay, *Authenticity...* passim; Laurent Volken, *Visions, Revelations and the Church*. Tr. Edward Gallagher (New York: P. J. Kenedy and Sons, 1963 [1961]), 111-209; Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1952); Jacques Guillet et alii, «Discernement des esprits», *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (Beauchesne: Paris, 1957), III, 1222-1291; Jean-Arthur Chollet, «Discernment des esprits», *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris: Lateouzey et Ané, 1911), IV/2, 1375-1415; Augustin Poulain, *Des grâces d’oraison. Traité de théologie mystique* (Paris: Beauchesne, 1922 [1901]), 334-421.

[6] Cito por la traducción en francés del tratado publicada originalmente en Bruselas en 1676: Jean Bona, *Traité du discernement des Esprits*. Tr. M. L. A. D. H. (Tournay: J. Casterman, 1840), 27.

[7] Cf. Jean-Arthur Chollet, «Discernment des esprits», 1376; Joseph de Guibert, *Leçons de Théologie Spirituelle* (Toulouse: Apostolat de la Prière, 1943), 306; Thomas Dubay, *Authenticity...* 42.

[8] Cf. Grégoire le Grand, *Dialogues*. Ed. Adalbert de Vogüé. Tr. Paul Antin (Paris: Cerf, 1979), I, 152.

[9] Cf. Giovanni Battista Scaramelli, *Discernimento de’ spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie, ed altrui operetta utile specialmente ai direttori delle anime* (Venezia: Simone Occhi, 1753), 31.

[10] Cf. François Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d’Aquin* (Assen: Van Gorcum, 1967), passim.

[11] Sobre la rivalidad entre institución y carisma cf. Jon Mark Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles* (Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 [revised ed.]), 169-186; John Potts, *A History of Charisma...* 23-83; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 86-119; Stephen Bevans, «Learning to “Flee from... Bishops”: Formation for the Charism of Priesthood within Religious Life», *Australian eJournal of Theology* 10:1 (2007): 1-14; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment...* 1-40; Bernard McGinn, «“Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy”: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church», *The Catholic Historical Review* 90:2

(2004): 193-212; Anthony Blasi, «Office Charisma in Early Christian Ephesus», *Sociology of Religion* 56:3 (1995): 245-255; Ulrich Luz, «Charisma und Institution in Neutestamentlicher Sicht», *Evangelische Theologische* 49 (1989): 76-94.

[12] Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente* (Buenos Aires: Prometeo, 2016), 75-76.

[13] Cf. David Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox Press, 1979), 187 y ss; Georg Schöllgen, «The Didache as a Church Order: An Examination of the Purpose for the Composition of the Didache and Its Consequences for Its Interpretation», en *The Didache in Modern Research*. Ed. Jonathan A. Draper (Leiden: Brill, 1996), 43-71; Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 79-81

[14] Cf. Ben Witherington, *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy* (Peabody: Hendrickson, 1999), 396.

[15] Cf. John Potts, *A History of Charisma...* 67.

[16] Cf. Kilian McDonnell y George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eighth Centuries* (Collegeville: The Liturgical Press, 1990), 256; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 89.

[17] Cf. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 7.

[18] Cf. Origène, *Homélies sur l'Exode*. Ed. y tr. Marcel Borret (Paris: Cerf, 1985), 92.

[19] Cf. S. Augustinus, *Contra Adimantum manichei discipulum*, en Migne, PL 42, col. 171; Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)*. Ed. y tr. P. Agaësse y A. Solignac (Paris: Desclée de Brouwer, 1972), 346, 348.

[20] Cf. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral...* 374-376: «Intellectualis autem visio non fallitur».

[21] Cf. Isabelle Poutrin, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne* (Madrid: Casa de Velázquez, 1995), 63; Moshe Sluhovskiy, *Believe Not in Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 120.

[22] Cf. Maria Rosa Parrinello, «Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco», *Rivista di storia del cristianesimo* 6:1 (2009): 99-120.

[23] Cf. David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), *passim*.

[24] Cf. Laura Fenelli, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto* (Bari: Laterza, 2011), *passim*; Lois Gandt, «A Philological and Theological Analysis of the Ancient Latin Translations of the "Vita Antonii"» (Tesis de doctorado, Fordham University, 2008), *passim*

[25] Cf. Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. Ed. Robert C. Gregg (Mahwah: Paulist Press, 1980), 43-64.

[26] Cf. Fabrizio Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico* (Brescia: Morcelliana, 2006), 48; Maria Chiara Giorda, «La paternità carismatica di Antonio», en *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, eds. M. Catto, I. Gagliardi y R. M. Parrinello (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008), 49-51.

[27] Para una sintética aproximación al problema del discernimiento en Casiano cf. Stefan Alexe, «Le discernement selon Saint Jean Cassien», *Studia Patristica* 30 (1997): 129-135.

[28] Cf. Joseph T. Lienhard, «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», 525

[29] Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages» (Tesis de doctorado, University of Chicago, 2002), 48; Dyan Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 256.

[30] Cf. Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*. Ed. y tr. Édouard des Places (Paris: Cerf, 1966), 99-107; Saint Jean Climaque, *L'Echelle Sainte*. Tr. Placide Deseille (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1978), 231-265; Bernard de Clairvaux, *Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]*. Ed. Françoise Callerto. Tr. Pierre-Yves Émery (Paris: Cerf, 2007), 26-32; Bernard de

Clairvaux, *Sermones sur le Cantique*. Tome 2 (Sermones 16-32). Ed. y tr. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta (Paris: Cerf, 1998), 70-78.

[31] Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits»... 53; Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra*... 120.

[32] Cf. André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome: École française de Rome, 1981), 472-478; Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1998), 25. Véase también Gabriella Zarri, «Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV», en *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, eds. Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio (Firenze: Sismel, 2004), 86.

[33] Cf. Bernard McGinn, «“To the Scandal of Men, Women are Prophesying”: Female Seers of the High Middle Ages», en *Fearful Hope: Approaching the New Millenium*, eds. Christopher Kleinhenz y Fannie LeMoine (Madison: University of Wisconsin Press, 1999), 59. Véase también Jacques Dalarun, «Dieu changea de sexe, pour ainsi dire». *La religion faite femme, XIe-XVe siècle* (Paris: Fayard, 2008).

[34] Cf. André Vauchez, «Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe», en *Idem, The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Tr. Margery J. Schneider (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 [1987]), 220; John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (New York: Columbia University Press, 2006), 9;

[35] Cf. André Vauchez, «Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe», en *Idem, The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Tr. Margery J. Schneider (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 [1987]), 220; John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (New York: Columbia University Press, 2006), 9;

[35] Cf. Peter Dinzelbacher, «Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo», en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri (Torino: Rosenberg & Selliers, 1991), 72.

[36] Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra*... 123-124.

[37] Cf. John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*... 70; Dyan Elliott *Proving Woman*... 47

[38] Cf. André Vauchez, «Female Prophets, Visionaries and Mystics» 228; Yelena Mazour-Matusevich, *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537)* (Paris: Arché, 2007), 82.

[39] Cf. John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*... 25-88; Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 57-61; Barbara Newman, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History* 54:2 (1985): 163-175.

[40] Cf. Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006), 31-95.

[41] Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 192-194.

[42] Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 222-223; Louis B. Pascoe, *Church and Reform: Bishops, Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly [1351-1420]* (Leiden: Brill, 2005), 20-23; Laura Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 191; Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession*... 284.

[43] Cf. Petrus de Alliaco, «De falsis Prophetis (Tractatus II)», en *Johannes Gerson, Opera Omnia*. Ed. Louis Ellies Du Pin (Hildersheim: Georg Olms, 1987), I, 490. A menos de que se aclare de manera explícita, las traducciones al castellano de las fuentes citadas en este artículo son mías.

[44] Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 20; Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession*... 312.

[45] Cf. Henricus de Frimaria, *De spiritibus eorumque discretione libri duo prior B. Henrici a Vrimarya posterior ven. Henrici ab Hassia dicti de Langhensteyn* (Antverpia: Jo. Cnobar, 1652), 166.

- [46] Sobre el pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus véase Cornelius Roth, *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson* (Würzburg: Echter, 2001); Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 254-299.
- [47] Johannes Gerson, «De Distinctione verarum visionum a falsis», en *Opera Omnia... I*, 45: «examinator huius monetae spiritualis debet esse Theologus arte pariter usuque peritus».
- [48] Cf. Johannes Gerson, «De Probatione Spirituum», en *Ibid.*, consideratio IV, col. 38.
- [49] Cf. *Ibid.*, consideratio III, col. 38.
- [50] *Ibid.*, consideratio IV, col. 38: «officialis ex officio hierarcho atque spirituali dono concessus».
- [51] *Ibid.*, consideratio VI, col. 39: «probare spiritus per modum artis et doctrinae, sicut tota deinceps versabitur intentio nemo perficere potest per solam sacrae Scripturae eruditionem, qui non etiam expertus sit in semetipso variam affectionum spiritualium pugnam (...). Inexpertus autem talium quid novit eorum?». Al decir de Gabriella Zarri, con esta sugerencia Gerson daba nacimiento a una nueva profesión, la del director espiritual de los tiempos modernos. Véase Gabriella Zarri, «Introduzione», en *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*, ed. Gabriella Zarri (Brescia: Morcelliana, 2008), 13.
- [52] Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 194.
- [53] Cf. Johannes Gerson, «De examinatione doctrinarum», en *Opera Omnia... I*, 8-11.
- [54] Cf. Dyan Elliot, *Proving Woman...* 303; Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 31.
- [55] Cf. Dyan Elliott, *Proving Woman...* 285.
- [56] Incluso Margery Kempe, contemporánea de los concilios de Constanza y Basilea, debió adaptar su identidad pública carismática a las exigencias sobre discernimiento derivadas del proceso de canonización de Santa Brígida. Cf. Naoë Kukita Yoshikawa, «The Making of the Book of Margery Kempe: the Issue of Discretio Spirituum Reconsidered», *English Studies* 92:2 (2011): 119-137.
- [57] Cf. Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 137-179; Alison Weber, «Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform», *The Sixteenth Century Journal* 31:1 (2000), 123-146; Adriano Prosperi, «Lettere spirituali», en *Donne e fede*, eds. Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (Roma: Laterza, 1994), 228 y ss.
- [58] Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 204.
- [59] Amén de la bibliografía citada en notas previas, sobre la evolución del discernimiento de espíritus durante la modernidad temprana véase Nancy Mandeville Caciola, «The Science of Knowing Spirits: Rationality and the Invisible World», en *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, eds. Michelle D. Brock, Richard Raiswell y David R. Winter (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2018), 292-301; Michael D. Bailey, *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 148-194; Clare Copeland y Jan Machielsen, eds., *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period* (Leiden: Brill, 2013); Nancy Caciola y Moshe Sluhovskiy, «Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe», *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1:1 (2012): 1-48; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 204-235; Jean-Michel Sallmann, «Théories et pratiques du discernement des esprits», en *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, ed. Jean-Michel Sallmann (Paris, Puf, 1992), 91-116.
- [60] Cf. Marco Vannini, «La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna», en *Storia della direzione spirituale...* 81-83; Anne Jacobson Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001), 46; Isabelle Poutrin, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine...* 61-62; André Vauchez, «The Reaction of the Church to Late Medieval Mysticism», en *Idem, The Laity in the Middle Ages...* 249; Peter Dinzelbacher, *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*. Tr. Paola Massardo (Genova: Ecig, 1999 [1995]), 275; Franco Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 85, 275; *Idem*, «An Early Renaissance Guide of the Perplexed: Bernardino of Siena's De inspirationibus», en *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, ed. John C. Hawley (New York: Fordham University Press, 1996), 24-49; Rudolf Schüssler, «Jean Gerson, Moral Certainty, and the Renaissance of Ancient Scepticism», *Renaissance Studies* 23:4 (2009): 456-457.

[61]Cf. Desiderius Erasmus Roterodamus, «Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri», en Idem, *Opera Omnia* (Leiden: Petrus Vander, 1706), X, 1299D, 1297C, 1297D. Véase también Marjorie O'Rourke Boyle, «Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective», *Theological Studies* 44 (1983): 255.

[62]Cf. Joseph T. Lienhard, «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», 506; Richard J. Sweeney, *Christian Discernment and Jungian Psychology: Toward a Jungian Revision of the Doctrine of Discernment of Spirits* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1983), 126.

[63] Cf. Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual...* xv.

[64]Cf. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*. Texto del autógrafo en castellano/Textus versionis primae. Ed. Hugo M. de Achával (Buenos Aires: Patria Grande, 1977), 16.

[65]Cf. Fabián Alejandro Campagne, «Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, inspectores de espíritus: institución y carisma en los albores de la era confesional», *Via Spiritus* 21 (2014): 83-143.

[66]Cf. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*. Ed. Mario Gioia (Torino, UTET, 1977), 672; Idem, *Autobiografía*, III, 19-20, 25, 30-31, Ed. Provincia Mexicana Compañía de Jesús, [on line], consultado por última vez el 31 de marzo de 2023, <http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf>

[67] Cf. Susan E. Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 280; Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales...* 86.

[68]Cf. Guido Mongini, «Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola», en *Storia della direzione spirituale III...* 247-248; Gabriella Zarri, «Introduzione»... 31.

[69]Cf. Fabián Alejandro Campagne, «Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila», 113

[70]Un ejemplo claro de esta falta de confianza son las crecientes dificultades que la Inquisición española debió enfrentar en relación con los supuestos místicos y aspirantes a visionarios. Cf. Dale Shuger, «The Language of Mysticism and the Language of Law in Early Modern Spain», *Renaissance Quarterly* 68:3 (2015): 932-956.

[71] Cf. Andrew W. Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain* (Leiden: Brill, 2005), 78 y ss.; Anne Jacobson Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender...* 60-72; Adriano Prosperi, «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità», en *Finzione e santità...* 88-115; Alberto Biondi, «L'inordinata devozione nella Pratica del Cardinale Scaglia (ca. 1635)», en *Ibid.*, 306-325; Marilena Modica, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento* (Roma: Viella, 2009), 117-136; María V. Jordán Arroyo, *Soñar la Historia. Riesgo, creatividad y religión en las profecías de Lucrecia de León* (Madrid: Siglo XXI, 2007); Adelisa Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003), 45-110.

[72]Cf. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1984 [1979]), 4. Rudolf Schüssler, aún cuando comparte la tesis de Popkin, cree posible afirmar que el Gran Cisma de Occidente provocó una crisis pirrónica equivalente a la que después produciría la Reforma. Cf. Rudolf Schüssler, «Jean Gerson», 446.

[73] Cf. Clare Copeland, «Sanctity», en *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, eds. Geert H Janssen, Alexandra Bamji y Mary Laven (Farnham: Ashgate, 2013), 225-242; Paolo Parigi, *The Rationalization of Miracles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Simon Ditchfield, «Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World», *Critical Inquiry* 35:3 (2009): 552-584; Fernando Vidal, «Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making», *Science in Context* 20:3 (2007): 481-508; Giovanni Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)* (Roma: Urbaniana University Press, 2001); Giulio Sodano, «Miracolo e canonizzazione: processi napoletani tra XVI e XVII secolo», en *Miracoli. Dai segni alla storia*, eds. Sofia Boesch Gajano y Marilena Modica (Roma: Viella, 1999), 171-195.

[74]Cf. Sarah Ferber, «Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft», en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, ed. Brian P. Levack (Oxford: Oxford University Press, 2013), 575-592; Brian P. Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West* (New Haven: Yale University Press, 2013), 139-190; François Lecercle, *Le retour du mort. Débats sur la sorcière d'Endor et l'apparition de Samuel* (Genève: Droz, 2011), 103-281; Kathryn A. Edwards y Susie Speakman Sutch, eds., *Leonard's Ghost: Popular Piety and «The Appearance of a Spirit» in 1628* (Kirkville: Truman State University Press, 2008), 1-45; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture...* 204-265; Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 47-150.

[75]Cf. Fabián Alejandro Campagne, «Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History* 80:3 (2011): 467-497; Armando Maggi, *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), vii-xiii; Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 58-86; Timothy Chesters, *Ghost Stories: Ghost Stories in Late Renaissance France...* 31 y ss. Ya en el *Formicarius* de Johannes Nider se percibe que el discernimiento de espíritus comenzaba a expandirse para incluir a la bruja como una tercera opción junto a la santa o posea. Cf. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession...* 319.

[76]Cf. Michelle D. Brock y David R. Winter, «Theory and Practice in Early Modern Epistemologies of the Preternatural», en *Knowing Demons, Knowing Spirits...* 8; Christine Göttler, «Vapours and Veils: the Edge of the Unseen», en *Spirits Unseen: The Representation of Subtle Bodies in the Early Modern European Culture*, eds. Christine Göttler y Wolfgang Neuber (Leiden: Brill, 2008), xx-xxiv; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture...* 205.

[77]Cf. Gerónimo Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos* (Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634). Véase también Fabián Alejandro Campagne, «Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Prospero Lambertini», *Revista de História Comparada* 8:2 (2014): 70-77.

[78]Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*. Ed. Eulogio Pacho (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 162-207. Véase también Fabián Alejandro Campagne, «Crisis y reinención del discernimiento de espíritus», 77-86; Colin Thompson, «Dangerous Visions: The Experience of Teresa of Ávila and the Teaching of John of the Cross», en *Angels of Light?...* 53-73. Sobre el misticismo de San Juan de la Cruz cf. Jesús Martí Ballester, *Una nueva lectura de «Subida del Monte Carmelo» de San Juan de la Cruz* (Madrid: BAC, 2006); Nicola Gori, *La scrittura mistica. Salita dal Monte Carmelo di San Giovanni della Croce* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004); Jean Krynen, *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole* (Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1990).

[79]Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 319.

[80]Cf. Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: Brill, 1995), 72-108, 191-210.

[81]Cf. Jean-Robert Armogathe, *Le quiétisme* (Paris: Puf, 1973), 98. La condena que la Santa Sede lanzó contra la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, que Fénelon escribió en defensa de Madame Guyon, puede considerarse un quiebre fundamental en la historia del misticismo temprano-moderno.

[82]Cf. Riccardo Saccenti, «La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni», en *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. Maria Teresa Fattori (Roma: Storia e Letteratura, 2011), 3-47.

[83]Cf. Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico-Diputación de Zaragoza, 2010), 409-458; Stephen Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain* (Oxford: Oxford University Press, 2002), *passim*.

[84]Emilia Morelli, ed., *Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali. Vol II: 1748-1752* (Roma: Storia e Letteratura, 1965), 19.

[85]Cf. Pierluigi Giovannucci, «Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 58:2 (2004): 433-478; Giuseppe Dalla Torre, «Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV», en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri (Torino: Rosenberg & Sellier, 1991), 236.

[86] Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 325.

[87]Benedictus XIV olim Prosperus Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber secundus* (Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 [editio tertia]), XXXII, 11, 402: «siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeat nec possit adhibere assensus Fidei Catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas».

[88]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, 500.

[89]Cf. Mario Rosa, «Prospero Lambertini tra "regolata devozione" e mistica visionaria», en *Finzione e santità...* 526-527.

[90] Cf. Jean-Michel Sallmann, «Théories et pratiques», 104.

[91] La tesis de Lambertini no resultaba por completo original. A mediados del siglo XVI Melchor Cano había sostenido que la aceptación o el rechazo de las revelaciones de Brígida de Suecia, de Catalina de Siena y otros no tenía relación directa con la fe católica. Cf. Melchor Cano, *Locorum theologicorum libri duodecim* (Venecia: apud Haeredes Melchioris Sessae, 1567), 690. Por lo tanto, la novedad de las enseñanzas de Benedicto XIV no residía en su contenido sino en el hecho de que proviniera oficialmente de un papa reinante.

[92] Cf. Giuseppe Dalla Torre, «Santità ed economia processuale», 231-232.

[93] Cf. Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 298.

[94] Cf. *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis eiusdem collecta sub auspiciis ss. Domini Nostri Leonis Papae XIII. Vol. III: ab anno 1871 num. 3233 usque ad annum 1899 num. 4051* (Roma: ex Typographia Poliglotta, 1900), 48.

[95] Cf. Joannes Baptista Card. Pitra, ed., *Analecta Sanctae Hildegardis opera spicilegio solesmensi parata* (Monte Casino: Typis Sacris Montis Casinensis, 1882), xv-xvi.

[96] Cf. Augustin Poulain, *Revelations and Visions. Discerning the True and the Certain from the False or the Doubtful*. Ed. Frank Sadowski. Tr. Leonora L. Yorke Smith (New York: Alba House, 1998), 30.

[97] Pío X, «Carta Encíclica Pascendi, sobre las doctrinas de los modernistas», en *Acta Sanctae Sedis ephemerides romanae, a Ssmo. D. N. Pio PP. X authenticae et officiales declaratae* (Roma: Directio et Administratio, 1907), XL, 649: «non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet».

[98] Cf. Juan XXIII, *Nuntius radiophonicus: «Universis christi fidelibus, die XVIII februarii anno MCMLIX, quo sacra saecularia sollemnia, ad commemorandum mirabile visum B. Mariae Virg. in lapurdensi specu indicta, terminata sunt»*, en *Acta Apostolica Sedis. Commentarium officiale* (Roma: typis Polyglottis Vaticanis, 1959), I, 147.

[99] Pío Bello Ricardo, Obispo de los Teques, *Instrucción pastoral sobre las apariciones de la Santísima Virgen en Finca Betania*, 21 de noviembre de 1987, p. 7. Ed. Betania Foundation, [on line], consultada por última vez el 13 de abril de 2023, <http://www.mariaesperanza.org/html/pdf/Microsoft%20Word%20-%20pastoralenespanol%20carta.pdf>

[100] Cf. Joseph Ratzinger, «Das Problem der Christlichen Prophetie: Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger», *Communio* 2 (1999): 188.

[101] Cf. Agostinho Moreira Ferraz, «A teologia das revelações privadas em Francisco Suárez e a sua possível incidencia sobre Fátima», en *AA.VV., De primordiis cultus mariani. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970), VI, 207-222; Daniel Iturriz, *Revelaciones privadas: estudio teológico* (Madrid: Razón y Fe, 1966), passim; Eugenio Valentini, «Rivelazioni private e fatti dommatici», en *AA.VV., Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962), XII, 1-19; François Roy, «Le fait de Lourdes devant le magistère», en *Ibid.*, XII, 11-56.

[102] Cf. Laurent Volken, *Visions, revelations, and the Church...* 199, 206, 209.

[103] Cf. Karl Rahner, *Visions and Prophecies*. Tr. Charles Henkey y Richard Strachan (Freiburg: Herder, 1966 [1963]), 18-26.

[104] Cf. Yves Marie-Joseph Congar, «La crédibilité des révélations privées», *Supplément de la Vie Spirituelle* 53 (1937): 29-48; Pierre Adnès, «Révélations privées», en *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique...* XIII, 490; René Laurentin, «Fonction et statut des apparitions», en *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, ed. Bernard Billet (Paris: P. Lethielleux, 1973), 187; Augustinus Suh, *Le rivelazioni private...* 269-280; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 298-299.