

El discernimiento vocacional según Karl Rahner

HERNÁN ROJAS

Departamento de Teología - Antofagasta

Universidad Católica del Norte

hernan.rojas@ucn.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-5315-7840>

Resumen: Este artículo presenta la comprensión del discernimiento vocacional de Karl Rahner. Reconociendo el problema en la eclesiología, la teología moral y la espiritualidad, su punto de partida fueron los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Rahner comprende el discernimiento como un “experimento de la consolación”, por el cual se reconoce la congruencia entre la orientación personal fundamental hacia Dios y una determinada decisión. La crítica principal a esta comprensión apunta a la aparente ausencia de Jesucristo, pero puede ser contrarrestada al considerar el carácter crístico de la antropología y teología de la gracia rahnerianas.

Palabras clave: vocación, Ejercicios espirituales, Ignacio de Loyola, ética existencial

Abstract: This article presents Karl Rahner’s understanding of vocational discernment. Recognizing the problem in ecclesiology, moral theology, and spirituality, Rahner took the Spiritual Exercises of St. Ignatius as his starting point. Rahner understands discernment as an “experiment of consolation,” through which congruence between a fundamental personal orientation toward God and a certain decision arises. The main criticism of this understanding is the apparent absence of Jesus Christ, but this can be countered by considering the Christic character of Rahnerian anthropology and theology of grace.

Keywords: vocation, Spiritual Exercises, Ignatius of Loyola, existential ethics

“Vocación”¹ es un concepto central y, sin embargo, subatendido en la teología cristiana. En él, se conjugan elementos de la tradición escriturística que luego se han ido modelando y modificando a lo largo de la historia. La noción tiene también plena vigencia en el lenguaje secular (p. e., consejería vocacional). Pese a su amplia utilización, en algunos contextos religiosos el concepto parece no haber sido expuesto a una reflexión teológica crítica y, por tanto, parece incapaz de resistir a los cuestionamientos propios de nuestra cultura².

Con todo, por más que la comprensión teórica de la vocación sea una tarea importante y necesaria para la teología actual, es sin duda la pregunta práctica acerca del discernimiento vocacional (la búsqueda de la propia vocación) la que tiene las implicancias más directas para cada persona. En el presente artículo intento aproximarme a este problema desde la perspectiva de Karl Rahner. Se trata aquí de reflexionar acerca de cómo una persona llega a la convicción de que una determinada decisión –por ejemplo, respecto a su forma de vida, actividad, relaciones, lugar de residencia, compromiso social, eclesial o político– corresponde a la voluntad de Dios para ella, y qué tipo de fundamentos pueden sostener tal convicción como sensata. Como es evidente por la diversidad de aspectos involucrados, el discernimiento vocacional no puede ser pensado como una única resolución en la vida, sino como un proceso de múltiples decisiones que impactan progresivamente ámbitos más o menos parciales.

Es importante notar que podríamos comprender esta pregunta –por el discernimiento vocacional– como un cuestionamiento por una epistemología teológico-espiritual, pues trata sobre la fundamentación de nuestros conocimientos: específicamente, el conocimiento de la voluntad de Dios o de la decisión correcta. Su particularidad reside en

¹ Este artículo es parte del proyecto de Iniciación a la Investigación de la Universidad Católica del Norte 590-VRIDT-UCN.

² En otro lugar he abordado el problema de la comprensión teológica de la vocación a partir de la teología de Karl Rahner. Véase H. ROJAS, “En busca de una teología de la vocación en diálogo con Karl Rahner”, *Teología y vida* 62, 3 (2021) 425-457. Estos dos artículos tienen su base en la tesis doctoral “*Wohin, Herr, willst du mich bringen?*” *Eine Theologie der Berufung im Gespräch mit Karl Rahner* (Tyrolia, Innsbruck 2022).

que en el discernimiento vocacional no se buscan conocimientos generales, sino unos que están fuertemente determinados por la individualidad de cada persona.

En este artículo, se presentan primero (1) los campos en que surge esta pregunta en la teología de Karl Rahner. A continuación, (2) se revisa el aporte de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio al respecto, pues operan como base explícita para la reflexión rahneriana, (3) en la que luego nos concentraremos. Más adelante, (4) se abordan algunas críticas relevantes a la aproximación de Rahner, para finalizar con (5) algunas conclusiones.

Como se verá inmediatamente, el problema del discernimiento vocacional fue abordado por Karl Rahner en diversas ocasiones y contextos. A mi juicio, sería un error considerar este tema como un campo de mera aplicación de su teología dogmática. Antes bien, pienso que –como otras preguntas de la vida espiritual y cotidiana de las personas de su tiempo³– estos son los temas y preocupaciones de los que surge su reflexión más sistemática, y tienen por ello un valor primigenio en su pensamiento. En este tipo de asuntos es posible ver más claramente la motivación pastoral de la teología del autor, así como las conexiones con sus fuentes espirituales.

1. TRES APROXIMACIONES AL PROBLEMA

Karl Rahner aborda el problema de una comprensión teológica del discernimiento en diversos textos. Para tener una panorámica, podríamos clasificarlos en tres grandes campos. El primero de éstos es la eclesiología⁴. Al teólogo le preocupa un “colectivismo de los

³ Por ejemplo, la experiencia de los y las cristianas con familiares no creyentes, la experiencia de la enfermedad y la muerte, la experiencia del silencio de Dios en la oración, etc.

⁴ Esta perspectiva se reconoce, por ejemplo, en “Der Einzelne in der Kirche” (publicado por primera vez en 1946) y “Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche” (1960), más lejanamente en “Weihe des Laien zur Seelsorge” (1936). En español, véase K. RAHNER, *Peligros en el catolicismo actual* (Cristiandad, Madrid 1964) 19-59; *Misión y gracia. Tomo I: El siglo XX, ¿siglo de la gracia?* (Dinor, San Sebastián 1966) 133-186; *Escritos de teología III* (Taurus, Madrid 1961) 297-311.

corazones”⁵ que entiende la vida cristiana como mera obediencia a los dictámenes de las autoridades de la Iglesia. Ser un buen cristiano no debiera significar solamente vivir sin transgredir los mandamientos de la Iglesia. Para Rahner, esa comprensión es inaceptable en tiempos en que se aboga por la adultez del laicado. Además, el contexto secularizado en que viven los cristianos y cristianas obliga a espacios de decisión personal mucho más relevantes. El o la cristiana deberá responder por sus acciones considerando sus convicciones de fe, pero no podrá escudarse en la enseñanza de la Iglesia para evitar decidir por sí mismo, pues esta enseñanza ya no es compartida por sus interlocutores. Este es el contexto de su célebre sentencia: “el cristiano [*der Fromme* = la persona piadosa, devota] del futuro o será un «místico», es decir, una persona que ha «experimentado» algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales”⁶.

Si cada persona es única, entonces cada cristiano debe transformar su vida de fe en “expresión de su individualidad cristiana personal”⁷, y esa fe vivida tiene un “significado histórico-salvífico” (*heilsgeschichtliche Bedeutung*) en la Iglesia (pues es don del Espíritu Santo). Tal responsabilización por la propia vida de fe vale, ante todo, para las decisiones vocacionales. De aquí la necesidad de un método para poder discernir la propia vocación y lugar en la Iglesia. El autor expresa este problema, ya en 1946, bajo el concepto de “vocación” (*Berufung*), señalando que la respuesta ha de buscarse en “el «arte» del discernimiento de espíritus”⁸.

⁵ K. RAHNER, *Peligros*, 49.

⁶ K. RAHNER, *Escritos de teología VII* (Taurus, Madrid 1969) 25.

⁷ K. RAHNER, *Peligros*, 42; traducción corregida según K. RAHNER, “Gefahren im heutigen Katholizismus”, en *SW 10*, 99-142, 110.

⁸ K. RAHNER, *Peligros*, 53. La preocupación de Rahner sigue vigente hoy en día. Durante su pontificado, el papa Francisco ha insistido en que los cristianos y cristianas deben aprender el arte del discernimiento. Cf. FRANCISCO, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*”, 24 de noviembre de 2013, 16, en línea: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consulta: 13/7/2022); “Exhortación apostólica

Un segundo campo en que Rahner reflexiona acerca del discernimiento es la moral⁹, entrando tempranamente en la controversia acerca de la llamada “ética de situación”¹⁰. Por una parte, el teólogo alemán critica la pretensión de abolir las normas generales en razón de una absolutización de la particularidad de cada situación. Por otra, reconoce que existe una “médula auténtica y verdadera que se esconde tras esa falsa teoría”¹¹. Ese fondo verdadero consiste en reconocer la insuficiencia de una “moral de deducción silogística”, como si en cada situación bastara simplemente con aplicar normas generales (=premisa mayor) a una situación particular (=premisa menor) para encontrar indudablemente el imperativo moral (=conclusión)¹². Postula, así, una vía media –la “ética existencial”– que, al tiempo que reconoce el valor de las normas *materiales* de la moral general (una “ética esencial”¹³) y su aplicabilidad a distintas situaciones, postula la necesidad de una ética *formal* complementaria que dé pistas al individuo para discernir considerando su propia particularidad.

Rahner funda esta necesidad postulando que el ser humano individual no puede ser comprendido como mero caso del ser humano

postsinodal *Amoris laetitia*”, 19 de marzo de 2016, 37, 298, 303, en línea: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (consulta: 13/7/2022); “Incontro con i parroci della Diocesi di Roma”, 2 de marzo de 2017, en línea: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/march/documents/papa-francesco_20170302_parroci-roma.html, (consulta: 13/7/2022).

⁹ Algunos textos de Rahner en esta línea: “La apelación a la conciencia. Ética de situación y mística de pecado”, en *Peligros*, 61-93; “Sobre el problema de una ética existencial formal”, en *Escritos de teología II* (Taurus, Madrid 1963) 225-243; “La exigencia de Dios a cada uno de nosotros”, en *Escritos de teología VI* (Taurus, Madrid 1969) 511-526; “Ética existencial (ética individual)”, en K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico* (Herder, Barcelona 1966) 233-234.

¹⁰ Cf. G. ANGELINI, “Situación (ética de)”, en L. ROSSI – A. VALSECCHI (eds.), *Diccionario enciclopédico de teología moral* (Paulinas, Madrid 1980) 1022-1027. La primera versión del artículo “Der Appell an das Gewissen. Situationsethik und Sündenmystik” fue publicada por Rahner en 1949, en la revista austriaca *Wort und Wahrheit*; luego se publicaría como segundo capítulo de *Peligros en el catolicismo actual*.

¹¹ K. RAHNER, *Escritos VI*, 512.

¹² Cf. K. RAHNER, *Escritos II*, 228-231.

¹³ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, 233.

en general. La antropología cristiana reconoce a cada persona como *individuum ineffabile*¹⁴. Si esto es así —es decir, si una persona en una determinada situación no es simplemente intercambiable por otra sin alterar el “caso”— deben existir imperativos éticos que correspondan a una persona precisamente por ser quien ella es. En decisiones cotidianas esto se hace evidente, por ejemplo, al momento de pensar en la elección de una determinada carrera o sobre una relación de pareja.

Como argumento a favor de una ética formal existencial, se agrega la creciente inaplicabilidad de una ética general cuando las situaciones se complejizan. Rahner critica la disonancia entre la abundancia de grandes principios generales de la ética cristiana y la falta de imperativos que traduzcan tales principios en acciones concretas¹⁵. En situaciones complejas, donde muchos principios generales tienen algo que decir, la persona debe decidir prudencialmente —diríamos, con *phrónesis*—, incapaz de un cálculo objetivo que considere todos y cada uno de los elementos en cuestión. Para el teólogo “debe existir una ética existencial formal, una ética tal que trate de la existencia en principio de las estructuras formales y del modo fundamental del conocimiento de lo ético existencial”¹⁶. Esta no consistirá en principios materiales, sino que tendrá un carácter formal (deberá consistir en un método).

Finalmente, Rahner se encuentra con una pregunta similar en el terreno espiritual¹⁷. Sobre todo considerando su propia tradición

¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Escritos VI*, 512s.

¹⁵ Cf. “Principios e imperativos”, en K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia* (Herder, Barcelona 1963) 15-45. Rahner tiene en mente, por ejemplo, las dubitaciones de muchos cristianos de su tiempo ante el nacionalsocialismo.

¹⁶ K. RAHNER, *Escritos II*, 237.

¹⁷ Este es el problema central de “La lógica ignaciana del conocimiento existencial”, publicado primero en 1956 con ocasión del 400º aniversario de la muerte de Ignacio de Loyola y luego dos años después como tercera parte de *Lo dinámico en la Iglesia*, bajo un título ligeramente distinto: “La lógica del conocimiento existencial en san Ignacio de Loyola”. Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 93-181. Así, señala en el prólogo de *Lo dinámico* que se abordará el problema del conocimiento de la vocación individual. Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 8. Esta perspectiva espiritual se reconoce además en “La exigencia de Dios a cada uno de nosotros”, en K. RAHNER, *Escritos VI*, 511-526; “Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung”, en *SW 23*, 271-280; *Palabras*

espiritual ignaciana, busca una comprensión teológica de un “llamado de Dios” experimentado en la oración: ¿Cómo reconoce una persona tal llamado? ¿Cómo se distingue aquel llamado de otras “voces” interiores, con miras a decisiones más o menos duraderas respecto a la propia vida? De fondo está su convicción de que, al menos en algunos casos, existe una sabiduría profunda en la literatura espiritual cristiana que ha sido subestimada por la teología¹⁸. Este sería el caso de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. En su artículo “La lógica ignaciana del conocimiento existencial”, intenta profundizar en un aspecto de una teología de los Ejercicios; en particular, en la comprensión de la elección y del discernimiento de espíritus ignaciano. La formulación que hace del problema muestra las relaciones de esta perspectiva espiritual con la eclesial y la moral, anteriormente presentadas: para Rahner los Ejercicios son aquí “una tentativa de dar y ejercitar una metódica formal –principalmente en las reglas para la discreción de espíritus– para hallar esta voluntad de Dios para el individuo”. Y agrega inmediatamente: “Y hasta casi nos atreveríamos a afirmar que son prácticamente la primera y única tentativa un tanto precisa que hasta ahora se ha hecho para descubrir tal metódica”¹⁹.

2. EL DISCERNIMIENTO VOCACIONAL EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Se podría indicar que toda la antropología de los Ejercicios Espirituales es “una antropología explícitamente vocacional”²⁰. Ya en

de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy (Sal Terrae, Bilbao 1990), especialmente 6-8 y 13-15.

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 94s.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 125.

²⁰ G. URÍBARRI, “Vocación”, en J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2 (Mensajero, Bilbao 2007) 1779-1786, 1785. No es extraño que varios teólogos hayan recurrido a los Ejercicios en busca de una teología de la vocación personal. Cf. M. SCHEUER, “Der Mensch ist Ruf Gottes”, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 150 (2002) 53-62; P. HARMAN, “Vocation and the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola”, en J. HAUGHEY (ed.), *Revisiting the idea of vocation. Theological explorations* (Washington 2004) 97-118; H. U. von BALTHASAR, “Berufung”, en *Die Antwort des Glaubens* (Johannes-Verlag, Freiburg 2005) 175-203; G. GRESHAKE, “Hören auf den Ruf”, en *...wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität* (Würzburg 2009) 57-90; E. HAHNENBERG, *Awakening vocation. A theology of Christian*

su inicio, el *Principio y fundamento* presenta el fin del ser humano como “alabar, hacer reverencia y servir a Dios”²¹. De ahí que la persona debiera volverse indiferente a todo lo demás, que se convierte en medio para ese fin, “solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”.

Más adelante, luego de una primera semana orientada a la constatación de las dinámicas de pecado y a la conversión de la persona, las siguientes tres semanas se dedican a la contemplación y seguimiento de Jesucristo en su vida, pasión, muerte y resurrección. La puerta de entrada a la segunda semana es precisamente la contemplación del llamamiento del Rey eterno²²: la persona que se ejercita es llamada a ofrecerse enteramente al servicio de ese rey, compartiendo su modo de vivir. Luego, antes de comenzar a contemplar la vida pública de Jesús, los Ejercicios ofrecen un preámbulo para considerar estados de vida²³, seguido de la meditación de dos banderas²⁴ y la meditación de tres binarios de hombres²⁵. La meditación de las dos banderas vuelve a confrontar a quien se ejercita con el llamamiento de Jesús, ahora presentado dialécticamente frente al llamado del “mal caudillo”.

Desde aquí se abre el proceso de elección de estado de vida o bien de reforma de vida, para el que Ignacio dará indicaciones concretas²⁶. El punto de partida es que se debe elegir entre opciones buenas todas ellas. Además, se debe reconocer si se trata de una elección mutable – un trabajo, un viaje– o inmutable –matrimonio, votos religiosos– (las segundas no debieran ser abandonadas). Una vez determinadas las

call (Liturgical Press, Collegeville 2010); G. SIMMONDS, “The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola and their contribution to a theology of vocation”, en C. JAMISON (ed.), *The disciples’ call* (London 2013) 85-93; C. THEOBALD, *Hören, wer ich sein kann. Einübungen* (Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2018).

²¹ IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, en I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES – M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras de San Ignacio de Loyola* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997) 179-306, n. 23.

²² Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 91-100.

²³ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 135.

²⁴ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 136-148.

²⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 149-157.

²⁶ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 169-189.

alternativas de la elección a realizar, Ignacio de Loyola llama a distinguir entre tres situaciones o “tiempos” en que puede estar la persona:

Primer tiempo: las mociones que Dios da a sentir son de tal forma claras, que la persona no puede siquiera dudar de cuál es la voluntad de Él al respecto²⁷.

Segundo tiempo: la persona es movida por consolaciones y desolaciones (movimientos espirituales de alegría y paz, por una parte, y de intranquilidad y tristeza, por otra) en direcciones diversas, no sabiendo reconocer la voluntad de Dios en cuanto a la elección²⁸.

Tercer tiempo: la persona no se siente movida espiritualmente respecto a la elección y debe elegir por medio de “sus potencias naturales líbera y tranquilamente”²⁹.

Hay que notar que no es quien se ejercita (ni mucho menos quien da los Ejercicios) el que determina por qué tiempo quiere hacer elección: se trata de que la persona *reconozca* en qué situación se encuentra respecto al asunto de la elección³⁰.

Como se ve, los Ejercicios dan un peso importante a los movimientos espirituales interiores para las elecciones de corte vocacional. Lejos de ser un proceso racionalista, buscan integrar elementos afectivos y racionales, dando incluso un rol preponderante –al menos, en los dos “tiempos” que deben ser preferidos³¹– a los movimientos espirituales afectivos. No obstante, la relevancia de estos movimientos no implica en los Ejercicios una aceptación acrítica de cada inclinación interior. En palabras de William Barry, el discernimiento ignaciano supone conjugar dos actitudes en tensión:

²⁷ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 175.

²⁸ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 176.

²⁹ IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 177.

³⁰ Cf. A. SAMPAIO, *Los tiempos de elección en los Directorios de los Ejercicios* (Mensajero, Bilbao 2004) 301; A. SAMPAIO, “Elección”, en J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1 (Mensajero, Bilbao 2007) 726-734, 727.

³¹ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 178.

“confiar en mí mismo y mis reacciones y reconocer cuán fácilmente me puedo engañar a mí mismo”³².

Para la interpretación de los movimientos interiores, Ignacio ofrece a quien se ejercita un conjunto de herramientas: las reglas para el discernimiento de espíritus. Éstas se subdividen en dos listas. Las “más propias para la primera semana” cumplen el rol de introducción en el discernimiento espiritual, definiendo dinámicas espirituales elementales y conceptos clave, haciendo recomendaciones para la desolación y la consolación espiritual, y presentando las posibles causas de la desolación³³. Por su parte, las reglas de la segunda semana³⁴ tienen un marcado énfasis en el discernimiento de las consolaciones, pues –como se advierte previamente– también el mal espíritu puede traer consolaciones engañosas a quien está más avanzado en la vida espiritual³⁵. Dado que en el proceso de los Ejercicios la elección o reforma de vida son meditadas a partir de la segunda semana, es claro que estas reglas son las principales para el discernimiento vocacional. Por ello, se puede considerar que la tarea fundamental consiste en “distinguir entre verdadera y falsa consolación, entre los influjos que de veras llevan a Dios y los que de hecho, pero encubiertamente, alejan de Dios”³⁶. En palabras de Arzubialde, el discernimiento de la elección es un “discernimiento de alegrías”³⁷. Como veremos inmediatamente, Karl Rahner se concentrará en el proceso de la elección y en el discernimiento de segunda semana en su interpretación teológica del discernimiento vocacional.

Un último aspecto de los Ejercicios merece consideración al estudiar su carácter vocacional. La contemplación final del programa ignaciano –Contemplación para alcanzar amor³⁸– busca despertar la gratitud de

³² W. BARRY, “Toward a theology of discernment”, *The Way Supplement* 64 (1989) 129-140, 136.

³³ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 313-327.

³⁴ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 328-336.

³⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 10; 331.

³⁶ M. J. BUCKLEY, “Discernimiento”, en J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1 (Mensajero, Bilbao 2007) 607-611, 610.

³⁷ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis* (Bilbao 1991) 698.

³⁸ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 230-237.

quien se ejercita por todos los bienes recibidos de Dios y, a partir de ahí, motivar su respuesta entusiasta, ofreciéndose completamente (“Tomad, Señor, y recibid...”). Es interesante reconocer aquí una evolución en la motivación de quien se ejercita, tal como la proyecta Ignacio de Loyola: esta no surge ya de la vergüenza por el propio pecado que lleva a Cristo a la Cruz³⁹ ni de la consideración del propio deber ante un llamado tan alto⁴⁰, sino que –desde el seguimiento de Cristo movido por el conocimiento y amor a él⁴¹– la respuesta surge de la gratitud por “tanto bien recibido”⁴². Al final de los Ejercicios, Ignacio se imagina que quien se ejercita tiene una mirada transformada respecto a toda la realidad, siendo capaz de reconocer a Dios presente y actuando en todas las cosas⁴³. Esta nueva mirada del mundo es relevante también vocacionalmente, pues hace de quien se reconoce llamado/a por Dios una persona solidaria al mundo y no un enviado solitario en permanente lucha con aquel.

3. LA LÓGICA DEL CONOCIMIENTO EXISTENCIAL SEGÚN KARL RAHNER

En su artículo de 1956 –*La lógica ignaciana del conocimiento existencial*⁴⁴– Karl Rahner busca explorar la fecundidad teológica de los Ejercicios Espirituales, pues a su juicio la teología de escuela ha descuidado frecuentemente el valor de la literatura espiritual para la reflexión cristiana⁴⁵. Advierte que no busca elaborar una completa

³⁹ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 53.

⁴⁰ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 94.

⁴¹ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 104.

⁴² IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 233.

⁴³ En el trasfondo está la experiencia del propio Ignacio junto al río Cardoner –según relata en su autobiografía–, en la que “le parecían todas las cosas nuevas”. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Autobiografía. Introducción, texto y notas por el P. Cándido de Dalmases”, en I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES – M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras de San Ignacio de Loyola* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997) 95-177, nn. 30; 99.

⁴⁴ Véase la nota 17 acerca de las diferencias en el título.

⁴⁵ “Existe una literatura devota que precede la reflexión de la teología, que es más originaria que esta, más sabia y experimentada que la sabiduría de escuela” (K. RAHNER, *Lo dinámico*, 94s; corregido según “Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola”, en *SW 10*, 368-420, 369).

teología de los Ejercicios, sino concentrarse en un solo aspecto: el proceso de elección. Como se ha señalado anteriormente, buscaba en distintos campos un método o una lógica para lo que llama “conocimiento existencial”. Es decir, el conocimiento respecto a decisiones personales que no pueden ser contempladas meramente desde consideraciones generales –válidas para cualquiera–, sino que son tales que la particularidad de cada uno está radicalmente implicada.

El problema fundamental del discernimiento al modo de los Ejercicios ha sido ya esbozado en el apartado anterior. A partir de la segunda semana –en la que comienza el proceso de elección de estado o reforma de vida–, la persona que hace Ejercicios deberá guiarse por los movimientos espirituales de consolación. Éstos debieran permitirle reconocer la voluntad de Dios para ella. Sin embargo, las consolaciones mismas no son unívocas, sino que están bajo el signo de la duda, pues tanto el buen como el mal espíritu pueden estar en su origen⁴⁶. Rahner plantea, pues, una pregunta que podríamos llamar “cartesiana”: ¿Existe en el método ignaciano una “evidencia fundamental”⁴⁷ que no deje lugar a dudas, en la cual pueda apoyarse todo el discernimiento posterior? Y encuentra tal piedra angular en la “consolación sin causa precedente” que, según Ignacio, no puede sino proceder de Dios⁴⁸.

Con esto, el problema se traslada a comprender en qué consiste tal consolación sin causa. El teólogo señala, con cierto humor, que Ignacio, en su descripción de la consolación sin causa, ha realizado “una obra maestra de concisión, pero no una obra maestra de claridad”⁴⁹.

⁴⁶ Karl Rahner parte de la base de que el caso normal de elección en los Ejercicios es el segundo tiempo de elección, en que la persona se ve movida por consolaciones y desolaciones en diversas direcciones. Esto le parece la situación normal que concibe Ignacio de Loyola. Por cierto, es la situación en que las reglas de discernimiento de espíritus son relevantes. En el primer tiempo, en que la persona no tiene dudas acerca de la voluntad de Dios, no haría falta propiamente discernir. En el tercer tiempo, en que la persona no se experimenta agitada espiritualmente, Ignacio sugiere otras vías para decidir. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 178-188.

⁴⁷ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 140.

⁴⁸ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 330 y 336.

⁴⁹ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 141s. Los estudios de espiritualidad ignaciana se han encontrado con la misma dificultad, sobre todo porque la expresión “consolación sin causa” o “consolación sin causa precedente” solo existe en el libro de los Ejercicios

Apoyándose en la breve explicación de Ignacio –“[d]igo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad”⁵⁰–, Rahner señala que lo propio de esta consolación es precisamente “su carencia de objeto”⁵¹. Ella sería una “consolación sin

(y en una versión anterior del mismo, denominada *Textus Helyaris*). La mayoría de los expertos –también Rahner– supone que Ignacio refiere al mismo fenómeno en su carta a Teresa Rejadell. Muchos autores han seguido a Rahner en su explicación de que la “consolación sin causa” no se asocia a ningún objeto (imagen, idea, proyecto), sino que se refiere inmediatamente a Dios. Otros señalan que sería una consolación sin *causa suficiente*, es decir, en que el sentimiento interior es desproporcionado para el objeto asociado. Se menciona también la inmediatez de la acción de Dios en este tipo de consolación como su característica principal (no mediada por un ángel, en la imagen de san Ignacio), aunque entonces sigue faltando explicar cómo distinguiría la persona esa acción inmediata de Dios. Algunos autores destacan lo repentino del movimiento interior como lo propio de este tipo de consolación. Por último, hay quienes combinan estos distintos elementos –incluyendo la propuesta de Rahner–, aunque a menudo sin reconocer la incompatibilidad de tal propuesta con las demás caracterizaciones. Para el teólogo alemán esta sería una consolación de otro orden (*Urtröst*), una “experiencia inobjetal”. Solo esa diferencia fundamental –semejante a la diferencia categorial-trascendental– justifica su rol como criterio para evaluar las demás consolaciones, como se verá más adelante. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Cartas e instrucciones”, en I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES – M. RUIZ JURADO (eds.), *Obras de San Ignacio de Loyola* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997) 697-1103, 728-734; J. CALVERAS – C. de DALMASES (eds.), “Textus Ioannis Helyaris (John Helyar) = H”, en *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia. Textuum antiquissimorum nova editio* (*Monumenta Historica Societatis Iesu* 100) (Rom 1969) 418-454, 450; J. GARCÍA DE CASTRO, “Consolación sin causa precedente”, en J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1 (Mensajero, Bilbao 2007) 425-428; J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»* (Mensajero, Bilbao 2001); D. GIL, “Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa I”, *Manresa* 41 (1969) 39-64; D. GIL, “Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa II”, *Manresa* 41 (1969) 121-140; L. BAKKER, *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola* (Würzburg 1970); S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 385s. y 716; M. J. BUCKLEY, “Discernimiento”, 610; A. SAMPAIO, *Los tiempos de elección*, 267; A. SAMPAIO, “Elección”.

⁵⁰ IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 330.

⁵¹ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 144. Rahner se apoya en la centralidad del objeto en la explicación ignaciana. Quienes postulan la repentinidad como lo propio del fenómeno, señalan que el autor pasa por alto los adjetivos “previo” en la explicación y “precedente” en el nombre de este tipo de consolación.

objeto en el amor existencialmente radical a [zu] Dios⁵². Y desarrolla: “La carencia de objeto de que aquí se trata significa la pura apertura [*Offenheit*] para con Dios, la indecible experiencia, carente de objeto, del amor del Dios que está por encima de todo lo singular, indicable y distinguible, de Dios en cuanto Dios⁵³. En tal consolación sin causa, la persona hace experiencia agraciada de su trascendencia hacia Dios o, en otras palabras, su trascendencia se vuelve temática⁵⁴. Tal experiencia puede verse desde dos caras: por una parte, es experiencia que la persona hace de sí misma en lo más íntimo de sí –en su referencialidad personal a Dios– y, por otra, es experiencia de Dios. Este es “el lado positivo de este *sin causa*. Se trata de Dios y de Dios solo, precisamente en cuanto se distingue de todo objeto singular⁵⁵”.

Ahora bien, por no tener esta consolación un objeto asociado, ella no puede mostrar directamente una de las alternativas que se consideran en la elección (casarse con tal persona, entrar a una determinada congregación o estudiar una determinada carrera en un determinado lugar). De ser así, habría un objeto (un proyecto o una imagen de cómo sería vivir de esa manera) asociado a tal consolación y esta ya no sería, en la interpretación de Rahner, “sin causa⁵⁶”. Así, la

⁵² K. RAHNER, *Lo dinámico*, 144; traducción corregida según: “Das Dynamische in der Kirche”, en *SW 10*, 322-420, 398.

⁵³ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 145; traducción corregida según: “Das Dynamische in der Kirche”, 399.

⁵⁴ Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 158 y 166; P. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian spirituality* (Oxford University Press, Oxford 2001) 99-134.

⁵⁵ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 145.

⁵⁶ Una consolación que viniera con certeza de Dios y que estuviera asociada a un objeto sería lo que Ignacio llama “primer tiempo” de elección, esto es, cuando una alternativa se muestra como la voluntad de Dios de tal manera, que la persona no tiene dudas. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 165. Pero Rahner piensa que el primer tiempo de elección es extremadamente excepcional (*idealer Grenzfall*), no así la consolación sin causa precedente, y por ello distingue los dos fenómenos claramente. Cf. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 115 y 169 (nota 42). Otros autores, en cambio, identifican total o parcialmente ambos fenómenos. Para ello, deben comprender la “causa” como algo distinto del “objeto” (véase nota 49). Cf. P. KNAUER, “Die Wahl in den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Vom Geistlichen Tagebuch und anderen ignatianischen Schriften her gesehen”, *Theol. und Philos.* 66 (1991) 321-337; D. GIL, “Algunas reflexiones I”, 47-52; A. SAMPAIO, *Los tiempos de elección*, 300; J. GARCÍA DE CASTRO, “Consolación sin causa precedente”, 428. Christoph Theobald defiende la

experiencia de la consolación sin causa debe operar como “criterio”⁵⁷ para evaluar las consolaciones con causa, aquellas que sí están asociadas a una de las alternativas consideradas en la elección. De este modo, una alternativa se muestra como la voluntad de Dios cuando la persona reconoce experiencialmente la “congruencia” entre esa opción y la experiencia personal fundamental de consolación que ha hecho en la consolación sin causa:

...se trata únicamente de experimentar mediante una frecuente confrontación del objeto de la elección y de la experiencia de consolación primigenia si estos dos fenómenos están interiormente al unísono, si se encuentran recíprocamente, si la adhesión al objeto de elección en cuestión deja intacta la pura apertura para con Dios en la experiencia sobrenatural de la transcendencia e incluso la apoya y la acrecienta, o si más bien la atenúa y la oscurece, si la síntesis entre ambas actitudes, la pura apertura para con Dios –realizada en concreto, no formulada como principio teórico– y la adhesión a este objeto determinado y concreto de elección, se opera con «paz», «tranquilidad» y «quietud», de modo que se produzca verdadera «alegría» y «gozo» espiritual, es decir, se conserve el gozo de la transcendencia pura, libre e inmutada, o si, en lugar de operarse dulce, leve y suavemente [Ejercicios, n° 335], se produce agudamente y con sonido e inquietud⁵⁸.

Es importante notar que este “experimento de la consolación”⁵⁹ no consiste en la comparación entre dos objetos del mismo orden, sino en la congruencia entre un objeto particular de decisión y la referencialidad personal hacia Dios, que constituye –en último término– la identidad más honda de la persona. Por eso, Rahner habla en las *Palabras de Ignacio a un jesuita de hoy* de una experiencia de “diafanidad”, del volverse transparente de una opción determinada respecto a esa relación personal con Dios. Ignacio de Loyola –tal como lo retrata Rahner en ese texto– enfatiza en primer lugar que había

clara distinción de Rahner y muestra algunas ventajas de ella en C. THEOBALD, “Karl Rahner et les Exercices Spirituels de saint Ignace”, en *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique* (Ed. de Cerf, Paris 2015) 71-87, 79s. (nota 4).

⁵⁷ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 166.

⁵⁸ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 168; traducción corregida según: “Das Dynamische in der Kirche”, 413.

⁵⁹ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 165.

experimentado a Dios mismo, el indecible, y no una imagen de Él (esta sería la consolación sin causa precedente)⁶⁰, para luego señalar la experiencia de reconocer cómo Dios “se adueñaba, con especial amor, de una de mis posibilidades, y no de otra; y aquélla, y no ésta, dejaba transparentar a Dios, pero no desfigurándolo, sino haciendo posible amar a Dios en ella y a ella en Dios, manifestándose de este modo como «la voluntad de Dios»”⁶¹. La criatura es llamada entonces a participar de esa “preferencia” de Dios. No es esta, con todo, una preferencia antojadiza, sino precisamente la concreción que mejor se ajusta a la particularidad única de la referencialidad de esa persona (y no otra) hacia Dios. Como se ha dicho, la experiencia en que se vuelve temática esa referencialidad (o transcendencia) es para la persona, a la vez, experiencia de Dios y experiencia de sí misma.

Rahner ha expresado esta experiencia también en términos de amor⁶². La consolación sin causa es una experiencia de dos polos asimétricos. El polo originante es el amor único de Dios por esa persona. Como propone la teología de la gracia del mismo autor, Dios se regala a cada persona de una manera única, constituyendo así a la persona en su identidad. El polo responsivo es el amor de la persona hacia Dios, que quiere corresponder a ese amor recibido (y no a otro)⁶³. Esta correspondencia del amor particular de Dios por la persona y de

⁶⁰ Cf. K. RAHNER, *Palabras de Ignacio*, 6-8. La tesis de la experimentabilidad de la gracia era muy valorada por Karl Rahner: él creía que de esta forma se podía recuperar un elemento auténtico de la espiritualidad ignaciana que la teología jesuítica tradicional había rechazado. Cf. K. RAHNER, *Palabras de Ignacio*, 31; K. RAHNER, “Experiencias de un teólogo católico (trad. Carlos Schickendantz)”, *Proyecto 42* (2002) 7-20, 6, en línea: <https://www.academia.edu/5139759>, (consulta: 10/3/2021).

⁶¹ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio*, 14.

⁶² En esta línea, Santiago Arzubialde también lo propone desde el campo de la espiritualidad ignaciana (con no poca influencia de la interpretación rahneriana). Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 713s.

⁶³ Estos dos polos recuerdan justamente la dinámica de la *Contemplación para alcanzar amor*: se trata de reconocer el mucho bien recibido para en todo amar y servir a Dios. Nótese aquí el índice personal que Ignacio añade en la contemplación del bien recibido. No se trata de contemplarlo en general, sino de contemplar “cuánto Dios ha hecho por mí”, cómo hace “templo de mí”, cómo “trabaja y labora por mí” y cómo “mi medida potencia” desciende de la suya infinita. La respuesta de la persona será el ofrecimiento de toda su persona; el amor y gracia de Dios basta. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, nn. 233-237.

la respuesta amorosa de la persona a Dios se encontraba ya presente en su curso de gracia de 1937/38:

Dios ama a los seres humanos individuales con un cierto amor, amando crea, amando otorga determinadas gracias. Así se ofrece él mismo al ser humano como de una forma determinada, de tal manera que cada uno tiene en cierto modo su Dios. Este modo de relación suyo con los seres humanos individuales lo ha elegido [Dios] por su amor libre desde la eternidad. Es un misterio del amor, que nadie puede conocer sino quien ama en ese mismo amor de Dios, y en el cual el intelecto creado y la voluntad solo descansan en tanto que aman humildemente a ese mismo Dios, en la forma en que éste se ha dignado amar a esa persona⁶⁴.

Así, la consolación sin causa precedente es la experiencia del amor personalísimo de Dios por esa persona. La decisión a tomar será la respuesta que mejor se ajuste para corresponder a tal amor. Se podría decir desde aquí: la vocación de una persona es amar a Dios –por medio de las acciones concretas de su vida– del mismo modo, o más bien de modo correspondiente, al modo como ella se ha experimentado amada por Dios.

El discernimiento vocacional es presentado así por Rahner como experimento de la consolación, en que la persona irá buscando (no teórica, sino experiencialmente) una afinidad entre su experiencia fundamental de ser amada por Dios y un modo concreto de vida que le permita, de la mejor manera posible, responder con su amor a ese amor. De este modelo de comprensión del “conocimiento existencial”, sería importante reconocer el siguiente corolario: es necesario haber hecho la experiencia del amor gratuito de Dios –antes de toda decisión propia, antes de todo mérito, antes de querer responder a tal amor–, para poder discernir la voluntad de Dios entre medios concretos. Evidentemente, existirán criterios morales para distinguir lo bueno de lo malo o lo mejor respecto a lo peor. Pero sin esa experiencia –de ser amado personalmente por Dios– faltaría la experiencia espiritual, que

⁶⁴ K. RAHNER, “De gratia Christi / Über die Gnade Christi”, en *SW 5/1* (Herder, Freiburg – Basel – Wien 2015) 239-491, 275. Este fue el primer curso que Karl Rahner debió impartir a su llegada a Innsbruck.

opera como criterio para distinguir la voluntad de Dios, para esa persona concreta⁶⁵.

Se pueden tener en cuenta dos consideraciones más acerca de este discernimiento vocacional, tal como lo presenta Rahner. En primer lugar, por sus propias características, el proceso de elección en los Ejercicios –al menos en este segundo tiempo de elección que Rahner considera el caso normal– “requerirá un tiempo relativamente largo”⁶⁶. En cierto modo la persona va a tientas, explorando las distintas opciones como en un experimento mental, y reconociendo paulatinamente la afinidad interior con su experiencia fundamental de Dios. Como segunda consideración, es importante plantear que si bien este tipo de decisión debe ser tomado por la persona misma –y el teólogo alemán enfatiza que la persona no puede ser reemplazada en ello⁶⁷–, eso no significa que no pueda ser ayudada o acompañada en el proceso. Con palabras que dejan reconocer los sesenta años transcurridos desde entonces –pero al mismo tiempo con un sentido bastante moderno del acompañamiento–, Rahner presenta a quien acompaña espiritualmente como un “compañero de lucha para obtener la iluminación del cielo, compañero de oración que, junto con su discípulo, pide conocer la voluntad de Dios y no cree conocerla ya siempre tan solo porque ha estudiado diligentemente la teología moral”⁶⁸. Quien acompaña “debería tener la valentía de cargar también él con el peso de la decisión; en una palabra, debería ser justamente un

⁶⁵ En general, el tipo de decisiones de la elección en los Ejercicios (y de la elección vocacional) no son entre una alternativa evidentemente mala (p. e. “ser narcotraficante”) y otra evidentemente buena (p. e. “ser médico al servicio de los pobres”). Se trata de elegir entre alternativas que, siendo todas buenas, son en cierto modo inconmensurables (“ser psicóloga” o “ser artista”, “casarme con la persona X” o “entrar a la congregación Y”). Sería simplista afirmar que este tipo de decisiones solo se toman mirando razones a favor y en contra, o considerando racionalmente las cualidades y defectos de la persona. Ante todo, porque quien tiene que tomar la decisión –y no puede ni debe ser reemplazado por otro– no tiene ninguna capacidad de ser “objetivo” respecto de sí mismo.

⁶⁶ K. RAHNER, *Lo dinámico*, 169.

⁶⁷ Cf. K. RAHNER, *Peligros*, 47s.

⁶⁸ K. RAHNER, *Peligros*, 53.

«padre espiritual» lúcido (cosa que no se llega a ser, desde luego, porque se ponga cara de ello)”⁶⁹.

4. LA CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN DE RAHNER

La reflexión de Karl Rahner acerca de la elección en los Ejercicios fue recibida y discutida ampliamente.

En el mundo de la espiritualidad ignaciana se abrió la pregunta por la fidelidad de su interpretación al pensamiento de Ignacio. Se abordó el problema del significado de la “causa” en la consolación sin causa precedente: ¿era para Ignacio el “objeto” de la consolación con que Rahner la identifica? De la mano de esta pregunta, ¿identificó Ignacio en parte o completamente la consolación sin causa precedente y el primer tiempo de elección? En mi opinión, la pregunta más relevante en este campo es si el sistema ignaciano de discernimiento concibe una evidencia primordial que opere como piedra fundamental de todo el proceso (opción que defiende Rahner), o bien el sistema de las reglas de discernimiento es por principio “polifónico” (de modo que las distintas reglas se contrapesan unas a otras). A favor de la opinión de Rahner, se puede considerar el lugar prioritario de la regla de la consolación sin causa precedente, al comienzo de las Reglas de segunda semana (n. 330, solo después de una regla introductoria); y, quizás, la inclusión que forma con la última regla de este conjunto (n. 336). Contra su opinión, la ausencia de una explicitación de este rol de criterio de las demás reglas en el texto de los Ejercicios, así como otras reglas para discernir las consolaciones (no fundadas en la consolación sin causa precedente, por ejemplo n. 332-335). Así, Alfredo Sampayo – que en otros aspectos es muy favorable a la interpretación rahneriana – juzga: “no podemos estar de acuerdo con la afirmación de Rahner [...] de que todo discernimiento ignaciano se fundamenta en este tipo de consolación, que funcionaría como el primer principio de todo el sistema ignaciano”⁷⁰. Con todo, es importante reconocer que, con su interpretación del discernimiento ignaciano, Rahner ha dado un

⁶⁹ K. RAHNER, *Peligros*, 54; traducción corregida según “Gefahren im heutigen Katholizismus”, 115.

⁷⁰ A. SAMPAIO, *Los tiempos de elección*, 299s.

fundamento *in re* al rol clave de la consolación sin causa precedente: ella es piedra angular del discernimiento, *precisamente* porque no es una piedra como las demás. Como dice Rahner, es experiencia de Dios en cuanto Dios... y nada más. No parece que Ignacio haya llegado a tal conceptualización de la consolación sin causa precedente, pero es cierto que Ignacio tenía una finalidad pastoral y no teológica con su texto de los Ejercicios (“ayudar a las almas”).

En el campo teológico, la controversia más significativa respecto a la interpretación del teólogo alemán se concentró –en palabras de Arno Zahlauer– no en lo decía, sino en lo que no decía⁷¹. Para algunos teólogos, su foco en el proceso de elección y las reglas de discernimiento era miope respecto al contexto fundamental del proceso: la contemplación de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Para Daniel Gil, la “consolación sin causa” se volvía así una “consolación sin Cristo”⁷². Josef Sudbrack lamenta que de este modo se encierra a la persona en sí misma, dejándola sin el punto de referencia fundamental del cristianismo. Por el contrario, la elección ignaciana no se realiza respecto a algo “inobjetual” –en referencia a la consolación sin causa, interpretada por Rahner como sin objeto–, sino que es decisión por el seguimiento de Cristo⁷³. Michael Schneider, por su parte, caracteriza la comprensión del discernimiento de Rahner como un “llamado a lo propio” (*Ruf ins Eigene*), contraponiéndolo a Erich Przywara, que comprendería el discernimiento como un “llamado a lo otro” (*Ruf ins Andere*)⁷⁴. A juicio de Schneider, el discernimiento según

⁷¹ Cf. A. ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola* (Innsbruck 1996) 235.

⁷² Cf. D. GIL, “Algunas reflexiones II”, 138-140. Gil, con todo, es cauteloso en identificar la postura que critica con la opinión de Rahner.

⁷³ Cf. J. SUDBRACK, “Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien”, *Geist und Leben* 43/3 (1970) 206-226, 219.

⁷⁴ Cf. M. SCHNEIDER, „Unterscheidung der Geister“. *Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard* (Tyrolia, Innsbruck 1987) 125. Gisbert Greshake utilizará las mismas expresiones de Schneider para contraponer la teología de la vocación de Rahner (*Ruf ins Eigene*) con la de Balthasar (*Ruf ins Andere*), aunque con una mirada más conciliadora que Schneider de ambos polos. Cf. G. GRESHAKE, “Wie ist Gottes Ruf erkennbar?”, en G. GRESHAKE (ed.), *Ruf Gottes – Antwort des Menschen: Zur Berufung der Christen in Kirche und Welt* (Herder, Würzburg 1991) 97-123.

Rahner implica poner al individuo y no a Jesucristo como criterio último del discernimiento: la persona buscaría la congruencia de una determinada opción *consigo mismo*, pero no con la voluntad de Dios manifestada en Jesús. Como se puede notar, esta controversia tiene elementos comunes con otras críticas más generales hechas a la teología de Rahner. En particular, se la ha calificado de antropocentrista y de ser un pensamiento tan trascendental que finalmente prescinde de la historia concreta (y de Jesucristo en ella).

Rahner mismo se sintió obligado a responder en distintas ocasiones a estas objeciones⁷⁵. En su respuesta a las preguntas de Avery Dulles al respecto, reconoce primero una “laguna” en su artículo en cuanto a la dimensión cristológica de la elección⁷⁶. Él buscaba abordar solamente un aspecto de los Ejercicios⁷⁷. Luego, ofrece dos pistas para visibilizar ese aspecto cristológico de la elección:

- a) Toda gracia, también la consolación sin causa, es *gratia Christi* y tiene, por ello, carácter cristológico. Así, no debiera pensarse tal experiencia de la orientación trascendental de una persona hacia Dios como escindida de Jesucristo.
- b) La dimensión cristológica de la elección se hace evidente cuando la persona se distancia del apego al objeto de elección en particular para querer solo a Dios y, desde esa disposición, hace elección del medio que Dios le muestra. Este distanciamiento es para Rahner participación en la muerte de Cristo, y ocurre en la gracia de Cristo y junto a él.

La respuesta del teólogo alemán a Dulles, aunque parece insuficiente frente al problema mayor que se le planteaba, alude a dos

⁷⁵ Cf. K. RAHNER, “Comments by Karl Rahner on questions raised by Avery Dulles. Translated by James M. Quigley, S.J.”, en SW 25, 244-247; K. RAHNER, “Foreword. Harvey D. Egan: *The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon*. 1976”, en SW 25, 236-242.

⁷⁶ Cf. K. RAHNER, “Comments by Karl Rahner”, 245.

⁷⁷ Curiosamente, los críticos de Rahner en este punto no se sorprenden de que tampoco Ignacio de Loyola incluya entre sus reglas de discernimiento un criterio de la forma: “¿Qué haría Cristo en mi lugar?”. Probablemente, para Ignacio, el seguimiento de Cristo se da por supuesto en el momento de la elección en los Ejercicios. El discernimiento interior, en cambio, tiene que clarificar el modo concreto y personal de ese seguimiento.

aspectos fundamentales de su teología: (i) el carácter crístico de toda la gracia (es decir, de toda la economía de Dios para con el mundo) y (ii) la teología de la muerte.

El primero de tales aspectos lo ha desarrollado Rahner mayormente en sus cursos de Ejercicios Espirituales y, algo más teóricamente, en su prólogo al libro de Harvey Egan *The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon* (1976)⁷⁸. El autor presentará ahí la mistagogía de los Ejercicios como cristocéntrica y antropocéntrica a la vez:

Esta mistagogía [de los Ejercicios] es a la vez “antropocéntrica”, porque y en tanto apela al cristianismo o cristomorfismo [*Christusförmigkeit*] interior del ser humano y lo lleva al encuentro con el acontecimiento histórico de Cristo que le viene de fuera. Aquí se trata sobre todo de un cristocentrismo *interior*, constituido por la gracia y dado con la esencia del ser humano agraciado. Solo mediante ese cristocentrismo interior, el ser humano es capaz de aquel encuentro personal con Jesucristo histórico y a la vez “cósmico”, al modo que debiera ocurrir en el curso de los Ejercicios Espirituales⁷⁹.

Rahner comprende así que toda la gracia está configurada por la economía de Cristo, de modo que no cabe pensar al Cristo histórico y a la gracia interior como alternativas⁸⁰.

El segundo aspecto, relativo a la teología de la muerte, tiene importantes implicancias en su modo de comprender al ser humano. Para Rahner, el ser humano es aquel ser que “ek-siste”⁸¹, es decir, que está sustancialmente volcado fuera de sí hacia el misterio insondable de Dios. Esta trascendentalidad se experimenta en la consolación sin

⁷⁸ Es la tesis doctoral de Egan que el mismo Rahner acompañó en Münster. Para su publicación en Saint Louis (Missouri) en 1976, Rahner envió un prólogo en alemán, que luego Egan tradujo al inglés. Ambos textos, así como la reconstrucción de su historia, pueden verse en el volumen 25 de los *Sämtliche Werke* de Karl Rahner. Cf. K. RAHNER, “Vorwort zu Harvey D. Egan: *The Spiritual Exercises*”, 237-243.

⁷⁹ K. RAHNER, “Vorwort zu Egans: *The Spiritual Exercises*”, 241.

⁸⁰ Véase también K. RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio* (Herder, Barcelona 42014) 136.

⁸¹ K. RAHNER, “Art. Hombre. III. Concepción teológica del hombre”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 3 (Herder, Barcelona 21976) 493-504, 502; cf. “Mensch (Sacramentum Mundi)”, en *SW 17/2*, 1199-1207, 1205. La traducción española pierde la escritura deliberada de Rahner: “ek-sistiert”.

causa, que se define como experiencia de sí mismo (*Selbsterfahrung*). En vista de esto, no es posible pensar a la persona encerrada en sí misma, hecha medida de sí misma, es exactamente lo contrario. Para Rahner, el ser humano volcado sobre sí no es plenitud, sino la imagen del infierno⁸². En mi opinión, aquí se muestra lo inadecuado que es calificar la teología del discernimiento de Rahner como “llamado a lo propio”, si no se comprende que lo más propio del ser humano es justamente salir de sí mismo (= morir a sí mismo), para ser pura y radical referencia a un otro que es el misterio inaprehensible. La experiencia de congruencia de la que habla el teólogo alemán en la *Lógica* no es, como se malinterpreta, congruencia de un medio con la autocomprensión caprichosa de una persona, sino congruencia con la experiencia trascendental de Dios que –porque el ser humano, en el fondo, no es otra cosa– es también experiencia de sí mismo.

La recurrencia de sus comentarios sobre el tema parece mostrar que Rahner no quedaba satisfecho con las interpretaciones (fueran positivas o negativas) que se hacían de su teología en este punto. Así, todavía hacia el final de su vida, hace salir en su defensa al mismo Ignacio de Loyola. En el que muchos consideran su testamento espiritual –*Palabras de Ignacio a un jesuita de hoy*–, luego de haber hablado justamente del discernimiento y la elección, dice personificando al santo fundador:

Lo que he dicho hasta ahora ¿acaso ha sonado como si me hubiera olvidado de Jesús y de su bendito nombre? Pues no; no lo he olvidado. Estaba íntimamente presente en todo lo que he dicho, aunque ya sé que,

⁸² “Pero sería el mismo infierno, sería el destino de los condenados que yo, limitado, con mi ser comprendido, me perteneciera a mí mismo, que me viera obligado a dar vueltas en la cárcel de mi finitud”. K. RAHNER, *Palabras al silencio* (Verbo Divino, Estella 1981) 16. Nótese la coherencia de este texto temprano, con la respuesta de Rahner –casi octogenario– a una joven en busca de su identidad: “Dices que todavía andas buscando tu identidad. Confieso honradamente que yo no sé muy bien en qué consiste eso, porque uno no llega a conocerse verdaderamente del todo hasta el final de su vida, y solo alcanza realmente la identidad consigo mismo cuando, con todo lo que desconoce de sí, con todas sus contradicciones, se entrega confiadamente a Dios, que, como dice la Escritura, es en realidad el único que conoce nuestro corazón”. K. RAHNER, *Tengo un problema. Karl Rahner responde a los jóvenes* (Sal Terrae, Santander 1985) 21.

entre vosotros, las palabras han de seguir un orden y no se puede decir todo de una vez⁸³.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

Karl Rahner vio en el asunto del discernimiento vocacional un tema fundamental para la configuración de la Iglesia del futuro, para la decisión moral de la persona contemporánea y para la experiencia espiritual cristiana. Es importante notar que –no obstante la originalidad de su interpretación– el teólogo no busca presentar aquí su propio método de discernimiento, sino más bien ofrece una comprensión teológica del discernimiento ignaciano y, más aún, del discernimiento en general (por supuesto, utilizando el instrumental conceptual del que disponía)⁸⁴. Por una parte, estaría fuera de su interés la búsqueda de un método oculto de discernimiento solo para iniciados⁸⁵. Por otra, no hace teología buscando juzgar la validez de la sabiduría espiritual de los Ejercicios o de la Iglesia en general, sino precisamente aprender de esa sabiduría, pues “la fe precede a la teología”⁸⁶.

Siguiendo a los Ejercicios, Rahner comprende la elección vocacional como una elección de *medios* que se orientan al fin último del ser humano. De ahí que las opciones se valoran tanto cuanto contribuyan al amor y servicio de Dios. Esa disposición fundamental del ser humano es el presupuesto de la elección vocacional.

⁸³ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio*, 16s.

⁸⁴ Véase a este respecto el comentario de Rahner hacia el final de su artículo: “Podrá decirse también que, después de todo, casi todas las personas en sus decisiones verdaderamente importantes eligen de una manera análoga a la concebida por san Ignacio, exactamente como el hombre corriente se sirve de la lógica, aunque no la haya estudiado nunca [...]. Por consiguiente, la diferencia entre la lógica ignaciana del conocimiento existencial y la de la vida de todos los días no está precisamente en la estructura formal de ambas, sino en su aplicación a una categoría determinada de objetos. En san Ignacio se trata de un conocimiento de la congruencia entre el objeto de la elección y la existencia religiosa individual”. K. RAHNER, *Lo dinámico*, 176s.

⁸⁵ Metz habla del “rechazo proletario” de Rahner contra todo lo elitista y esotérico. J. B. METZ, “Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute”, *Stimmen der Zeit* 192/5 (1974) 305-316, 310.

⁸⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Herder, Barcelona ⁵1998) 244.

Esa disposición, no obstante, no puede comprenderse como un elemento genérico del ser humano, sino que está precisamente constituido por la individualidad única de cada persona, que Rahner ve fundada en último término en el amor único de Dios por ella. Dios no ama “al voleo” ni a una masa humana, sino que ama y llama a cada persona por su nombre. Por eso, el discernimiento vocacional es la búsqueda de las respuestas apropiadas a ese modo único de amar que tiene Dios con cada persona y que la configura como quien ella es. Una adecuada teología del discernimiento vocacional irá de la mano, pues, con una compenetración robusta de las teologías de la gracia y de la creación.

Al proponer la consolación sin causa precedente como el criterio fundamental para interpretar los movimientos espirituales vocacionales, se comprende la experiencia del amor incondicional de Dios como el requisito fundamental para el discernimiento vocacional. Solo entonces las elecciones respecto a la forma o reforma de vida pueden salir de la lógica del merecimiento –ser querido por lo que se ha elegido– y del miedo a fracasar o a ser castigado por no elegir adecuadamente⁸⁷. En cambio, desde la experiencia del amor personal e incondicional de Dios, las alternativas se vuelven relativas a esa única experiencia fundamental.

La controversia en cuanto al aspecto cristológico de la elección vocacional muestra que, aun aceptando la laguna que Rahner reconoce en su artículo a este respecto, no se puede ni debe contraponer el seguimiento de Jesucristo y la congruencia experimentada internamente por la persona con una alternativa de elección. Teológicamente, es el carácter crístico de la gracia –toda gracia es *gratia Christi*– lo que permite articular ambos elementos y confiar, al momento de discernir, en que ambas palabras de Dios –la de las verdaderas consolaciones⁸⁸ que viene como del interior de la persona

⁸⁷ Estos no son riesgos inimaginables para la teología cristiana. Véase el comentario de Edward Hahnenberg a la teología de la vocación de Alfonso María de Ligorio o la problemática comparación de Balthasar para quien ha rechazado un llamado de Dios. Cf. E. HAHNENBERG, *Awakening vocation*, 81; H. U. von BALTHASAR, *Christlicher Stand* (Einsiedeln 1977) 410.

⁸⁸ Por supuesto, esto implica la tarea permanente del discernimiento, es decir, de la no aceptación ingenua de cualquier movimiento de alegría o paz interior.

y la de la vida de Cristo que le viene como de fuera— finalmente se encuentran. Más aun, para el teólogo alemán no sería posible escuchar la “palabra de fuera” si el ser humano no tuviera una sintonía interior con ella. Y no sería posible que la “palabra de dentro” fuera salvífica para el ser humano, si no lo llevara a salir de sí mismo.

Por último, es importante reflexionar acerca del acompañamiento de los procesos vocacionales. Evidentemente, el punto de partida es que una decisión existencial y la responsabilidad por su discernimiento es intransferible. Quien acompaña debe dejar que Dios actúe “sin intermediarios” con la persona⁸⁹. Y, sin embargo, quien discierne vocacionalmente puede y debiera recibir ayuda de la Iglesia y de personas formadas y calificadas para ello. Mediante la comisión de abusos sexuales y de conciencia, la Iglesia en sus ministros ha dañado gravemente su capacidad de ayudar en estos procesos. Esto es muy grave para su misión, pues las vocaciones particulares tienen significado histórico-salvífico para ella⁹⁰. Urge por ello una renovación de la práctica del acompañamiento espiritual —bajo nuevos parámetros, más lúcida de la psicología y las ciencias, liberada de todo autoritarismo y tendencia a generar dependencia, etc.— si la Iglesia quiere ser lo que está llamada a ser. No hace falta con llamar a los y las cristianas a volver a confiar, sino que es necesario que se muestre la institución del acompañamiento espiritual como digna de confianza.

⁸⁹ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios”, n. 15.

⁹⁰ Cf. K. RAHNER, *Misión y gracia I*, 133-186.