



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA



FACULTAD DE TEOLOGIA

LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL:

**«UN MODO DE HABLAR DE DIOS» EN EL ITINERARIO
HUMANO Y ESPIRITUAL DE IGNACIO DE LOYOLA.**

Autor: Edson Tomé Pacheco Silva
Director/Tutor: Dr. José García de Castro, SJ

MADRID
Diciembre de 2021



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

John

FACULTAD DE TEOLOGÍA

LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL:

**«UN MODO DE HABLAR DE DIOS» EN EL ITINERARIO
HUMANO Y ESPIRITUAL DE IGNACIO DE LOYOLA.**

Autor: Edson Tomé Pacheco Silva, S.J.

Visto bueno del director
Dr. José García de Castro, SJ

Fdo.

Madrid, 02 DICIEMBRE, 2021

A los jóvenes y a los compañeros de la red ignaciana: Magis Brasil,
con los que he podido compartir la experiencia de los Ejercicios, y la
conversación amistosa y espiritual.

A Argentina Galaviz y a Elizabeth G. Villamizar, compañeras en el
camino. A todas las personas que me han inspirado a profundizar en
la espiritualidad ignaciana, en especial el Prof. José García de
Castro, a Catalina Perdomo y el Pe. Javier Osuna, S.J.

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	15
1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	16
2. JUSTIFICACIÓN	19
3. OBJETIVOS	20
3.1 Objetivo General	20
3.2 Objetivo Específicos	20
4. FUENTES Y RECURSOS PRINCIPALES	20
5. MÉTODO Y ESTRUCTURA	27
CAPÍTULO I	31
LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL EN LA TRADICIÓN CRISTIANA	31
1. DEFINICIÓN DEL TÉRMINO CONVERSACIÓN ESPIRITUAL	32
1.1 El Sustantivo: Conversación.....	32
1.2. El Adjetivo: Espiritual.....	33
1.3. La Conversación Espiritual.....	33
2. JESÚS MAESTRO DE LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL	34
2.1 Conversación espiritual: la experiencia de un Dios cercano.....	34
2.2 Jesús y otras conversaciones en el Nuevo Testamento.....	35
2.3 Los discípulos de Emaús: paradigma para la conversación espiritual.....	36
2.4 Breve presentación del relato.....	37
2.5 Rasgos característicos de la conversación espiritual en el relato.....	39

2.6 Comentario	41
3. LA CONVERSACIÓN EN LA TRADICIÓN ESPIRITUAL.....	43
3.1 El Maestro espiritual: definición conceptual	44
3.1.1 <i>La relación espiritual maestro y discípulo</i>	45
3.2. El Padre espiritual.....	48
3.2.1 <i>Definición conceptual</i>	49
3.2.2 <i>Paternidad Espiritual, relación padre e hijo espiritual</i>	51
CAPITULO II.....	59
LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL EN EL ITINERARIO HUMANO Y ESPIRITUAL DE IGNACIO DE LOYOLA	59
1. LA INFLUENCIA DEL RENACIMIENTO EN EL MUNDO RELIGIOSO	60
1.1 Lo específicamente Ignaciano de la conversación espiritual.....	62
1.2. Definición de la conversación espiritual en Ignacio de Loyola.....	64
1.3 La conversación: un diálogo acerca de la vida y de las cosas de Dios.....	66
2. LA CONVERSACIÓN EN LAS DIFERENTES ETAPAS DEL ITINERARIO DE IGNACIO.....	67
2.1 Arévalo (1506-1521)	68
2.1.1. <i>Contexto Histórico Social</i>	68
2.1.2. <i>Conversación, lecturas, diálogo y retórica</i>	71
2.2 De Loyola a Salamanca (1521-1527)	72
2.2.1. <i>En Loyola 1521-1522: Un diálogo acerca de la vida y de las «cosas de Dios»</i>	72
2.2.2. <i>En Manresa, 1522-1523, en busca de otros para tratar con ellos</i>	74
2.2.3. <i>Barcelona-Venecia-Jerusalén (1525-1526)</i>	75
2.2.4 <i>Alcalá – Salamanca (1526-1527)</i>	77
2.3. En París, 1528-1534, la conversación como ejercicio espiritual	79
2.3.1. <i>Una conversación que forma en la vida</i>	80
2.3.2 <i>La conversación con los jóvenes estudiantes: Ejercicios y cambio de vida</i> .	81
2.3.3 <i>La conversación y el acompañamiento de los jóvenes</i>	81
2.4 Amigos en el Señor (1528-1538)	82
2.5 La conversación espiritual que los llevó a compartí el mismo ideal de vida	84
2.6 Primeras deliberaciones, París (1534)	86
2.7 Los votos de Montmartre (1534), consolidación de una conversación espiritual	87
2.7.1. <i>Azpeitia (1535)</i>	88
2.8 Venecia (1536-37)	89
2.9. Roma (1537-1556).....	89
2.9.1 <i>Las Deliberaciones de 1539, como ejercicio de conversación espiritual</i>	90

2.9.2 <i>La conversación en el conjunto epistolar</i>	92
CAPITULO III	95
LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL: UN MODO DE ACOMPAÑAR DE IGNACIO DE LOYOLA	95
1. EL ACERCAMIENTO A LOS JÓVENES	97
1.1. La experiencia de acercamiento	97
1.2 De cómo el acercamiento se convierte en una relación de ayuda	99
2. LA ESCUCHA A LOS JÓVENES	100
2.1 Las tres sensibilidades de la escucha.....	101
2.2. La escucha en el contexto actual, acción para acercamiento con los jóvenes ...	103
3. CAMINAR CON LOS JÓVENES	105
3.1. Caminar junto a los jóvenes	105
3.2 Caminar al lado de los jóvenes en su propio camino	106
3.3. Compañero de camino	107
4. ACOMPAÑAR A LOS JÓVENES	110
4.1. Acompañar	110
4.2. La misión de acompañar.....	113
4.3. Tres configuraciones del acompañamiento: personal, comunitario e integral ..	114
4.3.1 <i>El acompañamiento personal</i>	114
4.3.1. <i>El acompañamiento comunitario y de grupo</i>	115
4.3.3. <i>Acompañamiento integral</i>	116
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFÍA	127

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. FUENTES

1.1 DE LOS ESCRITOS IGNACIANOS

- Au* *Autobiografía*. Luis Gonzáles de Cámara. «*Acta Patris Ignatii Scripta*» (1553-1555). *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. (2ª ed.), 41-220. (Rambla J. Mª. ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015. *FN I*, 354-507. Roma: 1943. (MHSI 66).
- Co* *Constituciones de la Compañía de Jesús*, (Arzubialde, S., Corella, J., García-Lomas, J. M., eds.), Bilbao- Santander: Mensajero – Sal Terrae, 1993. *Monumenta Constitutionum (I Praevia)*, Roma: IHSI, 1934 (MHSI 63).
- De* *Diario espiritual*, en *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*. (Thió, S., ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1990.
- Ej* *Ejercicios Espirituales* 7ª edición, (Dalmases, C., ed.), Santander: Sal Terrae, 2019. *Exercicia Spiritualia*. Roma: IHSI, 1969 (MHSI 100).
- Epp* *Cartas. Sancti Ignatti de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, editado por V. Agusti, F. Cervós, M. Lecina, D. Restrepo. Madrid: 1903-1911 (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
- Obras* *Obras de San Ignacio de Loyola* (Ruiz Jurado, M. ed.), Madrid: BAC, 2014.

1.2 DE OTRAS FUENTES IGNACIANAS

- De Vita* Juan Alfonso de Polanco. «De vita P. Ignatii et de Societatis», en Eduardo Javier Alonso Romo (ed.), Juan Alfonso de Polanco. *Vida de Ignacio de Loyola*. Madrid-Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae-UPComillas, 2021. *FN*, II, 506-597. Roma: IHSI, 1951 (MHSI 73).
- E. Esenciales* *Escritos esenciales de los primeros Jesuitas. De Ignacio a Ribadaneira*. Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae - UPComillas, 2017.
- Epístola* Diego Laínez. «*Epistola P. Lainni*, Bologna 16 de junio de 1547», en Antonio Albuquerque (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, 124-212. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005. *FN*, I, 54-145. Roma: 1943 (MHSI 66).
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu inittis* (4 vols.), editado por D. Fernández Zapico, C. Dalmases de. Roma: IHSI, 1943-1965 (MHSI 66, 93).
- MF* Pedro Fabro, «*Memorial*», en Albuquerque, A. (ed.), *En el corazón de la Reforma: «Recuerdos espirituales» del beato Pedro Fabro*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000. *Monumenta Beati Petri Fabri*, Madrid, 1914 - [reimp. 1972] - (MHSI 48).
- MHSI* *Monumenta Historica Societatis Iesu*.
- MHSINS* *Monumenta Historica Societatis Iesu Nueva Serie*.
- MI* *Monumenta Ignaciana*.
- Summ Hisp* Juan Alfonso de Polanco. «*Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*», en Antonio Albuquerque (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, 119-240. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005. *FN*, I, 146-256. Roma: 1943 (MHSI 66).
- Vita Ignatii* Pedro de Ribadeneyra. «*Vita Ignatii Loyola*», en (Dalmases, C., ed.), *FN*, IV, 62-931. Roma: IHSI, 1965. (MHSI 93).

2. REVISTAS

- AHSI* *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma.
- AR* *Acta Romana Societatis Jesus*. Roma.
- CIS* *Centrum Ignatianum spiritualitatis*. Roma.

3. DICCIONARIOS, CONCORDANCIA Y LEXICOS

- Concordancia* *Concordancia Ignaciana*. Editado por Ignacio Echarte. Bilbao-Santander-St.Louis: Mensajero-Sal Terrae Institute of Jesuit Sources, 1996.
- DEsp* *Diccionario de Espiritualidad*. 3 vols. Editado por Ermanno Ancilli. Barcelona: Herder, 1987.
- DEI* *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2 vols. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- DHCJ* *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Dirigido por Charles O'Neill y José María Domínguez. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.

<i>DiccAut:</i>	Real Academia Española. <i>Diccionario de autoridades</i> (1767). 3 vols. Madrid: Gredos, 1990.
<i>DRae</i>	<i>Diccionario de la lengua española</i> , Real Academia Española. 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> . 17-vols. Dirigido por Charle Baumgartner Paris: Beauchesne, 1937-1995.
<i>Moliner</i>	María Moliner. <i>Diccionario de uso del español</i> . 2 vols. Madrid: Gredos, 1998.
<i>NDEsp</i>	<i>Nuevo Diccionario de Espiritualidad</i> . Dirigido por Stefano de Fiore y Tullo Goffi. Madrid: Paulinas, 1983.
<i>TLC:</i>	Covarrubias, S. de, <i>Tesoro de la lengua castellana o española</i> , (Arrellano, I., Zafra, R., eds.). Madrid: Iberoamericana, 2006.

4. OTRAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CC GG	Congregaciones Generales [de la Compañía de Jesús]
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano. Bogotá.
Cf.	Confer (véase)
CG	Congregación General [de la Compañía de Jesús]
CG 35:	<i>Congregación General 35 de la Compañía de Jesús</i> . Bilbao: Mensajero, 2008.
CG 36:	<i>Congregación General 36 de la Compañía de Jesús</i> . Bilbao: Grupo de Comunicación Loyola, 2017
<i>Chistus Vivit</i>	Exhortación Apostólica Postsinodal Chistus Vivit (Francisco)
EG	Evangelii Gaudium (Francisco)
d.	Decreto
DF	Documento Final
dir	director
ed.	editor
G.C. Loyola	Grupo de Comunicación Loyola
<i>Ibid.</i>	Ibidem (ahí mismo).
IHSI	Institutum Historicum Societatis Iesus
<i>IL</i>	Instrumentum Laboris
MC	Monte Carmelo
n.	número.
PAU	Preferencias Apostólicas Universales
trad.	traductor.
UPComillas	Universidad Pontificia Comillas. Madrid.
vol.	volumen.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca en la culminación de la Licenciatura (Máster) en Teología Espiritual, ofrecido por Universidad Pontificia Comillas 2020-2021, en el cuál se pretende profundizar en una de las categorías teológico-espirituales que ha marcado de manera sistémica la tradición espiritual cristiana, por la importancia que esta representa a lo largo de la historia en el acompañamiento y evangelización de los pueblos, como base de la relación con Dios y con los demás. De ahí que, la presente investigación se centre en la relevancia de la «conversación espiritual», tomando como referencia la tradición cristiana con énfasis especial en el itinerario espiritual de Ignacio de Loyola.

Esta categoría teológico espiritual, surge de uno de los procesos constitutivos de todo ser humano que se reconoce como un ser de lenguaje, capaz de relacionarse con otros, teniendo como base fundamental la conversación. Esta, la podemos encontrar en los fragmentos de los textos antiguos de la espiritualidad desde los primeros siglos del cristianismo en la tradición de los padres espirituales.

En la tradición cristiana, la base de esta relación viene dada por la conversación, entendida como: el «acto de habla entre dos personas»¹ Ha sido así, que desde los

¹ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 22ªed., vol I. (Madrid: Espasa Calpe, 2001), 647.

primeros siglos del cristianismo y en el itinerario de Ignacio de Loyola, dicha conversación está marcada por una relación de los humanos entre sí y excepcionalmente con Dios. En primer lugar, el ser humano no se entiende sólo en sí mismo, sino que se comprende y reconoce en relación con otros. En segundo lugar, en una perspectiva teológico espiritual, el ser humano no solo se comprende desde una relación con el otro, sino que existe en una relación singular que Dios establece con cada uno de ellos. Se ve así que, en su manera de relacionarse desarrolla una importante distinción con sus semejantes y con Dios. Por ende, «El ser humano es un ser de lenguaje»² que, en palabras de García de Castro, «alguien para quien vivir es estar en permanente e incesante relación con el lenguaje»³.

La conversación, desde el punto de vista teológico espiritual, ha sido a lo largo de la historia humana la base de relación, comprensión, articulación y organización según el modo de vida. Desde esta perspectiva el hombre se comunica y expresa de diferente forma su relación con Dios. El caso de Ignacio de Loyola y de tantos otros, como veremos a continuación, nos ayudarán a comprender mejor a partir de su itinerario humano y espiritual el proceso de la conversación espiritual, tema de relevancia de esta investigación.

Esto implica, necesariamente, una indagación y comprensión de los acontecimientos más significativos en la experiencia fundante de Ignacio. Es decir, del acontecer de Dios en su vida y en la de los primeros compañeros. Para tal fin, se pondrá un énfasis especial en todo lo concerniente a la conversación espiritual, tomando como ya se mencionó el elemento fundamental de que «el hombre es un ser en comunicación, en relación»⁴.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Ante los desafíos del mundo actual como iglesia podemos percibir un vacío que existe en el ser humano en el orden espiritual, desde este punto de vista el joven pareciera tiene un espíritu lleno en su máxima expresión, solo que hay que buscar la manera de escucharle,

² José García de Castro. *La voz de tu saludo, acompañar, conversar, discernir*. (Santander: Sal Terrae, 2019), 28.

³ *Ibid.*, 29.

⁴ *Ibid.*, 32

acogerlo y orientarlo, para reforzar relaciones de bien y con Dios. Tal como lo plantea y exhorta *el Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes, la fe, y el discernimiento vocacional*⁵.

Desde la experiencia de acompañar a los jóvenes por medio del *Programa Magis Brasil*⁶, en la amazonia brasileña, se pudo percibir el entusiasmo desde este mundo juvenil, lo que impone un gran desafío para la iglesia. Parte de la responsabilidad de la iglesia como ente formador, consiste en atraerlos y construir redes desde otros universos juveniles, dejando mensaje de fe y de relación íntima y recíproca. En este sentido, es apremiante continuar avanzando en la escucha y acogida de los jóvenes, como lo convoca la *Congregación General número 35 de la Compañía de Jesús*: «...se hace indispensable caminar con la juventud aprendiendo de su generosidad y de su compasión»⁷.

Además de esta dimensión espiritual, nos desafía la realidad social. Es necesario la búsqueda de respuestas a los cuestionamientos, retos y necesidades, teniendo en cuenta la compleja realidad que viven los jóvenes en diversos países del mundo con escasez de oportunidades para la juventud y la creciente cultura digital que, si no es bien orientada y manejada, puede llevar al aislamiento, la soledad, la desesperanza y la incapacidad de conectarse de manera natural para sociabilizar y crear vínculos que les lleven a establecer espacios de comunicación, relación, escucha y apoyo. Espacios de acompañamiento, del anuncio de la buena nueva, de la transmisión de la fe, del encuentro personal con Jesús, que les permitan seguir construyéndose a sí mismos y a la sociedad. Espacios que la espiritualidad ignaciana a través de la historia ha venido enriqueciendo en el acompañamiento a los jóvenes.

En la historiografía de la espiritualidad ignaciana, encontramos que ésta ha tenido una orientación más definida hacia los adultos, restando la trascendencia que aporta al mundo juvenil. Al adentrarnos en las fuentes ignacianas, vamos descubriendo que preexisten algunas referencias que nos llevan a comprender las relaciones de Ignacio y los jóvenes, sobre todo con el primer grupo, poco trabajadas, a las que no se les ha dado la relevancia que merecen. Únicamente, en el relato de los primeros compañeros se hace

⁵ Cf. Sínodo de los Obispos. *Instrumentum laboris de la XV Asamblea general ordinaria: Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, 08 de mayo de 2018, (Madrid: San Pablo, 2018).

⁶ El Programa MAGIS Brasil, como la Red Juvenil Ignaciana es un servicio de la Compañía de Jesús que promueve y acompaña las acciones apostólicas con los jóvenes. Ofrece experiencias, formación y acompañamiento para ayudarles a construir un proyecto de vida lleno de esperanza al servicio de la fe y la promoción de la justicia, formando hombres y mujeres para los demás. Cf. *Diretório Programa MAGIS Brasil (2019/2023)*. Província Jesuíta de Brasil: Juventudes y vocaciones. (São Paulo: Ed. Loyola, 2019). <https://magisbrasil.com/biblioteca-virtual/diretorio-programa-magis-brasil-2019-2023>. (09/06/2021).

⁷ Cf. *Congregación General 35 de la Compañía de Jesús*. (Bilbao: Mensajero, 2008), d. 3, n. 23.

mención a un grupo de jóvenes universitarios, y se olvida o no se describe el conjunto de toda la experiencia.

Para profundizar en las fuentes ignacianas, es preciso conocer mejor los elementos característicos de la conversación espiritual, en su itinerario, y así, cualificar pastoralmente nuestra labor y ofrecer una pequeña contribución al proceso de acercamiento y acompañamiento de los jóvenes en clave ignaciana.

Como jesuitas, nos interesa aproximarnos al mundo juvenil desde esta clave transcendental que es la conversación. Esta ha sido un importante medio usado por Ignacio para acercarse a los jóvenes en la primera tentativa de formar el primero grupo de amigos (Barcelona, Alcalá, Salamanca) y en la segunda durante sus años en París.

Para tal fin, es crucial encaminarnos en esta investigación, que permita ampliar y enriquecer este aspecto, puesto que para el mundo adulto hay muchas herramientas de acercamiento y comprensión de la espiritualidad ignaciana, en contraste, con el universo juvenil, donde hay una enorme carencia en este sentido. La Compañía de Jesús, nació de un grupo de jóvenes universitarios. Los primeros en hacer los ejercicios espirituales en París son jóvenes, el primero, después de Ignacio en dar los ejercicios será Pedro Fabro⁸, quien trabaja e inicia a otros jóvenes sacerdotes.

Por lo expuesto anteriormente, surge la siguiente interrogante, que se abordará a lo largo de este trabajo:

¿Cuáles son los elementos que caracterizan la experiencia de la conversación espiritual de Ignacio de Loyola y cuál es su aporte a los que acompañamos a los jóvenes en la búsqueda de un futuro esperanzador?

⁸ Pedro Fabro, uno de los primeros compañeros de Ignacio en París, después de un adecuado periodo de preparación, mediado fundamentalmente por la conversación espirituales que mantuvo con Ignacio, que percibiendo que se encontraba preparado para hacer los ejercicios los dio en enero de 1534. Fabro vive los ejercicios tan intensamente que queda convencido de la importancia de animar a otros a iniciarse en el método de Ignacio. Fue el que mejor asimiló su espíritu y el primero a quien, Ignacio, confió la tarea de «dar» los Ejercicios. Fabro fue un verdadero maestro en el arte de la conversación, y en el acompañamiento espiritual de las personas. El Primer sacerdote del grupo se convierte temporalmente en su centro espiritual, hasta que Ignacio vuelva a España en 1535. Cf. Pedro Fabro. «Memorial» En el corazón de la Reforma. `Recuerdos espirituales` del beato Pedro Fabro. En Alburquerque, A (ed.), (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000); J. P. Donnelly, «Fabro, Pedro», en *DH CJ*, vol. II, 1369-1370; Alburquerque, A. «Fabro, Pedro» en *DEI*, vol. I, 863-867; Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), *Escritos esenciales de los primeros Jesuitas*. (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPComillas, 2017), 193-252.

2. JUSTIFICACIÓN

En el marco de las conmemoraciones del año Ignaciano⁹, (en el cual se celebran los 500 años de la conversión de Ignacio de Loyola), ha suscitado de diferentes formas la vuelta a las fuentes ignacianas, siendo necesario profundizar los elementos y categorías que siguen inspirando a «ver nuevas todas las cosas»¹⁰.

En este marco conmemorativo, se buscará dar continuidad a la investigación iniciada en el TFM del Máster Ignaciano 2019-2020, cuyo tema apunta al «joven Ignacio de Loyola y su proceso de formación de grupo»¹¹. Este tema, me ha inspirado a seguir profundizando, en las fuentes ignacianas, a partir de la conversación espiritual, desarrollada por Ignacio, desde su proceso de conversión en Loyola, hasta su acercamiento a las personas y sobre todo a los jóvenes durante su época de estudios en París.

De esta manera, se afirma que el propósito de la presente propuesta de investigación se fundamenta como un espacio de búsqueda y comprensión de la conversación espiritual desarrollada por Ignacio de Loyola y los primeros compañeros y, así como el aporte de esta experiencia para el trabajo de acompañar a los jóvenes como nos pide la tercera preferencia apostólica universal de la Compañía de Jesús¹², la citada Congregación General número 35 de la Compañía de Jesús y el Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes, la fe, y el discernimiento vocacional. Finalmente, estas reflexiones quieren servir también como una motivación e invitación al profundizar esta práctica ignaciana.

⁹ Año en que la Compañía de Jesús celebra, en todo el mundo, entre el 20 de mayo de 2021, aniversario de la herida sufrida por Íñigo de Loyola en Pamplona, y el 31 de julio de 2022, festividad de San Ignacio, el V centenario de la «conversación» de Ignacio de Loyola (1521-2021). Cf. <https://www.jesuits.global/es/2021/05/19/ano-ignaciano-un-ano-de-renovacion/>, 23/11/21.

¹⁰ Es el lema de la celebración del año ignaciano. Este apunta hacia una ocasión oportuna de renovación por el mismo Señor para que podamos «ver nuevas todas las cosas en Cristo». Cf. Arturo Sosa. Carta año ignaciano 2021-2022, en Roma, 27 de septiembre de 2019. https://www.jesuits.global/sj_files/2019/09/2019-23_27sept19_ESP.pdf, 20/10/2021.

¹¹ Cf. Edson Tomé Pacheco Silva. «Ignacio de Loyola y, los primeros compañeros: su aporte a la praxis pastoral juvenil y vocacional». Trabajo Fin de Máster. U. P. Comillas, Madrid 2020. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/51952/TFM001331.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

¹² «Acompañar a los jóvenes en la construcción de un futuro esperanzador». Cf. Arturo Sosa. *Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús*, en Roma, 19 de febrero de 2019. <https://jesuits.global/es/documentos/send/8-uap-docs/62-preferencias-apostolicasuniversales>, 02/11/2021.

3. OBJETIVOS

3.1 Objetivo General

Investigar y profundizar los elementos característicos de la conversación espiritual a partir de la tradición espiritual cristiana y del itinerario de Ignacio de Loyola en la *Autobiografía* y en las vidas de Ignacio, narradas por los primeros compañeros, así como, sus aportes al proceso de acercamiento y acompañamiento a los jóvenes.

3.2 Objetivo Específicos

- Delimitar conceptualmente el término conversación espiritual desde la tradición espiritual cristiana.
- Investigar los elementos característicos de la conversación espiritual a partir del itinerario espiritual de Ignacio de Loyola narrado en la Autobiografía y en las Vidas de Ignacio, relatadas por los primeros compañeros.
- Proponer algunos elementos de la conversación espiritual ignaciana como horizontes en el proceso de acercamiento y acompañamiento de los jóvenes en la praxis pastoral.

4. FUENTES Y RECURSOS PRINCIPALES

La presente propuesta investigativa, tendrá como base principal las fuentes históricas ignacianas, es decir, los escritos Ignacianos publicados en *Monumenta Historica Societatis Iesu*¹³. *Obras de San Ignacio*¹⁴, las colecciones contemporáneas de la Compañía de Jesús (Actas, *Concordancia*, diccionarios y revistas), algunos de los autores contemporáneos y el magisterio de la Iglesia. De esta forma, será pues, un ejercicio orientado por los que han llegado a escribir, traducir, interpretar y comunicar lo que la tradición ha entendido como conversión espiritual.

Como base documental para la presentación de la Vida de Ignacio de Loyola, tendremos: *Epístola* escrita por el P. Diego Laínez¹⁵ en 1547, que se tornó fundamental

¹³ *Monumenta Histórica Societatis Iesu* (MHSI) es la gran colección de fuentes documentales sobre san Ignacio de Loyola, sus primeros compañeros, la primera historia de la Compañía de Jesús y sus misiones. Fue comenzada por el P. General Luis Martín García, elegido en la Congregación General 24, celebrada en Loyola (España) en 1894. Cf. R. Sanz de Diego. «Generales:24. Martín» en *DHCI*, vol. II, 1676-1682.

¹⁴ Cf. *Obras* de san Ignacio de Loyola, (Madrid: BAC, 1991).

¹⁵ Diego Laínez, (1512-1565), natural de Almazán, provincia de Soria, llegó a París donde conoció a Íñigo de Loyola en 1532. Hizo los ejercicios en 1534 y los votos en la iglesia de Montmartre (París) en 1534 y fue ordenado en 1537, en Roma. Destacado teólogo, participó del Concilio de Trento 1545. Fue el segundo

para las biografías posteriores¹⁶. Tomando como base la *Epístola* de Laínez y otras fuentes de primera mano, ya como secretario, en diaria conversación con Ignacio, el P. Polanco¹⁷ redactó (1547-1548) un *Sumario* de las cosas más notables para la institución y progreso de la Compañía de Jesús, que fue el primer esbozo de la vida del fundador desde su nacimiento hasta 1541¹⁸.

Otra fuente importante es la recién publicada *Vita Ignatii*,¹⁹ representada por el manuscrito de Juan Alfonso de Polanco, *De Vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis*, escrita en 1574, trata la vida entera de Ignacio hasta sus últimos días en Roma en el año 1540. La más nueva edición publicada por Manresa en castellano, esta traducida y editada por Eduardo Javier Alonso Romo, 2021, quien por primera vez traduce del latín y publica en lengua moderna²⁰ que siguiendo el texto editado por C. Dalmases en 1951, que a su vez fue reconstruido a partir de la edición del *Chronicon* de 1894.

Para acceder a los relatos de la vida de Ignacio de Loyola tendremos como referencia fundamental «*Acta Patris Ignatii Scripta*» (1553/155), escrita por el P. Gonçalves da Câmara²¹. De este relato nace lo que, inicialmente, conocimos de la vida de

General de la Compañía de Jesús (1558-1565). Cf. A. Albuquerque. «Laínez, Diego», en *DEI*, vol. II, 1109-1115.

¹⁶ Conocida también como la primera biografía sobre san Ignacio, la *Epístola* de Laínez a Polanco (Bologna, julio 1547) es una fuente de primera importancia para conocer la vida de Ignacio y la fundación de la Compañía de Jesús. Adquiere especial importancia al haber sido redactada por uno de los compañeros más cercanos a Ignacio, Diego Laínez. La *Epístola* está publicada en *FN I*, 54-145 (MHSI 66). (edición bilingüe latín-español). La edición más reciente: A. Albuquerque, (ed.), *Diego Laínez, primer biógrafo de san Ignacio*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005).

¹⁷ Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), natural de Burgos, estando en París, hace los Ejercicios Espirituales con Diego Laínez y luego decide unirse al grupo de Ignacio de Loyola. En 1541, a la edad de 24 años ingresa en la Compañía de Jesús. En 1547, al cabo de siete años de ingresar en la orden, Polanco fue nombrado secretario personal de Ignacio de Loyola y pasará así a desempeñar una de las posiciones más influyentes dentro de la recién fundada Compañía. Durante nueve años fue su principal ayudante en el gobierno y colaborador en todos los consejos y actuaciones. Cf. José García de Castro, «Polanco, Juan Alfonso de», en *DEI*, II, 1462-1470.

¹⁸ El *Sumario* escrito en 1548 en lengua española está editado en *FN*, I, 146-256; el italiano de los años 1549-1551, en *FN*, I, 256-298 (MHSI 66). La edición castellana reciente del *Sumario* se encuentra publicado en paralelo con la Carta de Diego Laínez a Polanco (Bologna 1547): A. Albuquerque (ed.), *Diego Laínez, primer biógrafo de san Ignacio*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005).

¹⁹ Cf. Juan Alfonso de Polanco. «De vita P. Ignatii et de Societatis», en Eduardo Javier Alonso Romo (ed.), *Juan Alfonso de Polanco. Vida de Ignacio de Loyola*. Madrid-Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, UPComillas, 2021. En *FN*, II, 506-597. Roma: 1951 (MHSI 73).

²⁰ Cf. García de Castro, «Presentación» en Juan Alfonso de Polanco *Vida de Ignacio de Loyola* Eduardo Javier Alonso Romo (ed.), *Vida de Ignacio de Loyola*. (Comillas-Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2021).

²¹ Luis Gonçalves da Câmara (1519-1575), nació en la Isla de Madeira (Portugal). En París, en 1535, hizo estudios en humanidades y sus estudios teológicos en Coímbra, ciudad en la cual, entró en la Compañía de Jesús en 1545. Fue rector del Colegio de Coímbra en 1547. Estuvo como procurador de la provincia de Portugal. Entre los años de 1553 y 1555 convivió y trató mucho con Ignacio ganando su confianza, lo hizo su “secretario de corazón”, y como nadie supo lograr del fundador que narrara con algún detalle los principales hechos de su vida, gracias a lo cual escribió la llamada *Autobiografía* y el *Memorial*, ambos

Ignacio. La *Autobiografía*²², tiene su origen en el dictado del mismo Ignacio, a Gonçalves da Câmara, en Roma entre 1553 y 1555. Es considerada como la primera fuente para acceder la vida del Ignacio de Loyola. Se trata de un breve texto compilado y redactado en español e italiano, en el cual se recorre parte de la vida de San Ignacio desde su primera conversión en Loyola en 1521, hasta su llegada a Roma en 1540.

Otra importante referencia para la presente investigación es «*La Vita Ignatii Loyolae*» de 1572²³, redactada por Ribadaneira²⁴ a petición del tercero Prepósito General de la Compañía de Jesús, el P. Francisco de Borja²⁵. Este, encargó el P. Ribadaneira, la composición de una vida oficial y completa de san Ignacio, que habría de sustituir al breve texto de Gonçalves da Câmara. Su versión española apareció en 1583. El texto definitivo de la edición latina fue el de Madrid de 1586 y el de la española, el de Madrid de 1605, en el que se añaden varias correcciones»²⁶.

Entre las múltiples colecciones contemporáneas, destacamos la colección *Manresa* con innumerables publicaciones acerca de la espiritualidad Ignaciana. De esta colección subrayamos dos obras principales: *Escritos esenciales de los primeros jesuitas*²⁷ y *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*²⁸. La primera presenta una vasta producción

centrados en la persona de Ignacio con datos sobre su modo de ser y de gobernar, y de la naciente compañía universal. Cf. J. Vaz de Carvalho. «Luís Goncalves Câmara», en *DHCJ*, vol. I, 608-609.

²² Para esta investigación, usaremos la versión mas reciente de la *Autobiografía*, publicado por el grupo de comunicación Loyola. Cf. *Autobiografía*, en *El Peregrino* (2ª ed), (RAMBLA, J. Mª, ed.), (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015). FN I, 354-507 (MHSI 66).

²³ Cf. P. Ribadaneira. «*Vita Ignatii Loyolae*». FN, IV. C. Dalmases (ed.), (Romae 1965), 62-931. (MHSI 93)

²⁴ Ribadaneira (1526-1611), como testigo directo y muy vinculado a Ignacio de Loyola, se le encargó escribir la biografía oficial del fundador de la Compañía de Jesús, proporcionándole al efecto todos los documentos y las fuentes disponibles. Por ser gran conocedor de Ignacio y de los textos fundacionales de la Compañía de Jesús, se tornó uno de los biógrafos de san Ignacio. Cf. M. Ruiz Jurado, «Ribadaneira, Pedro de», *DHCJ*, vol. IV, 3345; *E. Esenciales*, 693-694.

²⁵ Francisco de Borja (1510-1572), natural de Gandía, se ordenó sacerdote como miembro de la Compañía de Jesús en 1551, se dedicó a la predicación y obedecía a San Ignacio, quien lo nombró más tarde Comisario de España en las Indias. En 1565, fue elegido tercero general de la Compañía, sucediendo a Diego Laínez. Como prepósito general, intervino activamente en dos cuestiones de importancia capital para la nueva orden, la aprobación pontificia y publicación del texto latino de los Ejercicios espirituales y encargó al P. Pedro Ribadaneira la composición de una Vida oficial y completa de San Ignacio, que habría de sustituir al breve texto de Gonçalves da Câmara. Francisco de Borja murió en Roma el año 1572 y fue canonizado en 1671. Cf. C. de Dalmases. «Borja, Francisco de» en *DHCJ*, vol. II, 1605-1611; J. Martínez de la Escalera. «Borja, Francisco», en *DEI*, vol. I, 241-246.

²⁶ Cf. M. Ruiz Jurado, «Ribadaneira, Pedro de», *DHCJ*, vol. IV, 3345.

²⁷ Entre la vasta producción literaria de los primeros jesuitas (diarios, memoriales, pequeños tratados, instrucciones, directorios, sermones, cartas y etc). Entre la variedad de escritos son considerados como esenciales los que contribuyeron enormemente para la definición del nuevo «modo de proceder» que dio lugar a lo que hoy conocemos como espiritualidad ignaciana. Para una mayor en la comprensión de este legado, véase: Grupo de espiritualidad Ignaciana (ed.), *Escritos esenciales de los primeros Jesuitas*. (Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae - UPComillas, 2017).

²⁸ *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I y II, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

literaria, que los primeros jesuitas produjeron como fruto de una profunda reflexión y auto comprensión de su identidad y misión, en el largo proceso de formación y consolidación de la Compañía de Jesús. La segunda, y de fundamental importancia, reúne de manera amplia, rigurosa, sistemática, conexa y precisa, los elementos fundamentales del carisma del fundador de la Compañía de Jesús.

Por último, pero no menos importante, es el acervo de la revista *Manresa*²⁹. Se encuentra entre las revistas clásicas de la espiritualidad ignaciana; en sus publicaciones podemos acceder a los múltiples artículos que nos permite una relectura actual, al mismo tiempo fiel y creativo de las fuentes ignacianas.

A continuación, se hace referencia, de manera breve, a las obras que tenemos como base bibliográfica para la elaboración del trabajo, las demás, las señalaremos a lo largo de la investigación.

Ignacio de Iparraguirre es uno de los pioneros en escribir sobre la Conversación en perspectiva Ignaciana, en su escrito publicado en *Razón y Fe* en el año de 1959. Hace una presentación de la conversación muy bien fundamentada en las fuentes ignaciana. Con enfoque en la experiencia de Ignacio de Loyola, presenta la Conversación *como táctica apostólica de San Ignacio y de los primeros compañeros*³⁰. Para él, tanto San Ignacio como los primeros compañeros, hicieron de la conversación el principal instrumento de su apostolado.

Darío Restrepo Londoño en su estudio publicado en 1975, como «*Diálogo: comunión en el espíritu. La conversación espiritual según san Ignacio de Loyola*» (1521-1556)³¹. Desarrolla un importante análisis sobre la conversación espiritual de San Ignacio de Loyola desde su origen hasta las *Constituciones* en las que, para el autor, se encuentra la versión final de la conversación original ignaciana. En el resultado de su tesis doctoral después de un largo proceso de gestación, cuyo resultado en gran medida contribuyó el entender de las últimas orientaciones referentes a la conversación. Con amplia referencia

²⁹ *Manresa* es una revista de la Compañía de Jesús fundada en 1925, cuya finalidad es dar a conocer la espiritualidad ignaciana y todos los temas afines a ella: Manteniéndose fiel a su misión inicial, ofrece una relectura fiel y creativa de dicha espiritualidad, de su proceso interior y de su proyección apostólica en el tiempo presente. Un instrumento de formación permanente en los Ejercicios de Ignacio de Loyola, en el discernimiento y acompañamiento espiritual. Para un mayor conocimiento a cerca de la revista Cf. <https://manresarev.com>. (29/11/2021); véase también el directorio 2011 de las revistas de espiritualidad ignaciana: <http://www.sjweb.info/documents/cis/pdfspanish/201112607sp.pdf>. (29/11/2021).

³⁰ Cf. Ignacio Iparraguirre, «La conversación como táctica apostólica de Ignacio de Loyola», *Razón y Fe* 160 (1959): 11-24.

³¹ Cf. Darío Restrepo Londoño. *Diálogo: comunión en el espíritu. La conversación espiritual según san Ignacio de Loyola* (1521-1556). (Bogotá: Pax, 1975).

a las fuentes ignacianas, es considerado uno de los estudios más completos sobre la conversación espiritual ignaciana.

John W. O' Malley, desde una perspectiva histórica sobre los primeros jesuitas³², nos permite acceder a las actividades y el espíritu que movió a la generación de los primeros compañeros. Como parte de su modo de proceder aparece la conversación espiritual como un distintivo de Ignacio y de los primeros compañeros que, en su perspectiva, «solo llega a consolidarse en el tiempo de Nadal cuando este fue comisionado para promulgar las constituciones»³³.

German en su artículo: «*la conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía de Jesús*»³⁴, se refiere a la conversación como un término técnico que designa un método apostólico esencial al carisma ignaciano. De este modo, dentro de la comprensión ignaciana del acompañamiento una de las formas de acompañar ignacianamente encontramos la conversación espiritual. Para el autor, San Ignacio emplea una expresión genérica para para designar la acción apostólica de los miembros de la Compañía de Jesús orientada a los sujetos: ayudar a las almas, o ayuda de los prójimos. De este modo, desde una perspectiva histórica, el autor que probablemente mantiene, la mayor novedad de la concepción ignaciana de la ayuda a los demás se situó en el polo de la relación de ayuda personal directa. En este contexto, la conversación espiritual tiene un puesto de particular relevancia por su carácter universal y por su flexibilidad de tal manera que la perspectiva ignaciana de la conversación espiritual resume las virtualidades de una acción apostólica personalizada.

José Domingo Cuesta, en su artículo, «La experiencia de Ignacio de Loyola con respecto al acompañamiento espiritual»³⁵, hace una síntesis de la experiencia de San Ignacio, uno de los grandes maestros del acompañamiento espiritual partir de *Autobiografía* y todos aquellos testimonios de sus compañeros. Desde las fuentes ignacianas, el autor va mostrando cómo Ignacio se fue convirtiendo en acompañante, la necesidad que tenía de buscar ayuda para sí y, sobre todo, el modo que tenía de acompañar a las personas con quienes se relacionaba, sobre todo, la forma en que fue ayudando y acompañando a los prójimos. Para José Domingo Cuesta, San Ignacio fue un verdadero

³² Cf. John W. O' Malley. «Conversaciones y publicaciones» en *Los Primeros Jesuitas*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993), 142-148.

³³ *Ibid.*, 143.

³⁴ Cf. Germán Arana, «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la compañía de Jesús», *CIS* 108 (2005): 23-48.

³⁵ Cf. José Domingo Cuesta, «La experiencia e Ignacio de Loyola con respecto al acompañamiento espiritual», *Diakonia* 121 (2007): 26-76; Íd «Acompañamiento», en *DEI*, vol. I, 79-84.

Padre espiritual para los suyos y para todas aquellas personas con quienes se relacionó. En este sentido, su experiencia le permitió, a lo largo de los años, convertirse en un gran compañero del camino de todos aquellos que se iniciaban en los caminos del Espíritu de Dios. En este marco ambiental, presenta uno de los rasgos más innovadores de los Ejercicios: el papel del acompañante en los ejercicios y en la conversación espiritual.

Julia Violero Álvarez, en su artículo, «la conversación espiritual un medio para el diálogo inmediato con Dios»³⁶, propone una reflexión acerca de la *conversación espiritual* partiendo de la perspectiva de la espiritualidad del diálogo y la define a partir de la experiencia ignaciana. La autora, sin reducir la conversación espiritual a una mera actividad o acción apostólica, como es costumbre en la tradición ignaciana, presenta la conversación, antes de todo, como «carisma, vocación, ‘modo de proceder’, proyecto de vida, llamada y respuesta simultáneamente»³⁷. Para ella, más allá de una actividad apostólica, es un carisma que bien usado nos llevará a construir una nueva cultura basada en el diálogo y en el reconocimiento del misterio que habita en el otro, sea el que da o el que recibe los Ejercicios Espirituales.

Luis María García Domínguez, en su estudio sobre *La Entrevista en los Ejercicios Espirituales*³⁸, de san Ignacio de Loyola, presenta la *conversación espiritual* fundamentada en las fuentes ignacianas, «como matriz de un apostolado típico de san Ignacio»³⁹. En el primer capítulo de su libro, cuyo título es «Conversación y Ejercicios Espirituales»⁴⁰, el autor a presenta «los distintos tipos de conversación que practicó Ignacio de Loyola a lo largo de su vida y que pueden ilustrar de alguna manera la práctica actual de la entrevista en los Ejercicios»⁴¹.

Jorge Iván Moreno Ortiz, en su publicación sobre la conversación espiritual «*El ministerio de la conversación y de los ejercicios espirituales en Pedro Fabro*»⁴², parte de dos ejes centrales de la espiritualidad ignaciana, a saber: el ministerio de la conversación y de los ejercicios espirituales. El autor parte de la experiencia de uno de los primeros

³⁶ Cf. Julia Violero, «La conversación espiritual un medio para el diálogo inmediato con Dios», *Manresa* 80 (2008): 169-182.

³⁷ *Ibid.*, 169.

³⁸ Cf. Luis María García Domínguez. «La conversación y los ejercicios espirituales» en *La entrevista en los ejercicios espirituales*. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010). 23-46.

³⁹ *Ibid.*, 17.

⁴⁰ *Ibid.*, 24-46.

⁴¹ *Ibid.*, 23.

⁴² Cf. Jorge Iván Moreno Ortiz, «El ministerio de la Conversación y de los Ejercicios Espirituales en Pedro Fabro. Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana», *Ignaziana* 11 (2011): 40-144.

compañeros: Pedro Fabro, considerado un maestro en el arte de dar los ejercicios y en el arte de la conversación espiritual.

José García de Castro en «*La voz de tu salud*»⁴³, una de las varias obra contemporánea sobre la conversación espiritual, parte de una perspectiva del hombre como un ser de lenguaje, pasa por una perspectiva bíblica de la palabra en su origen que, por medio de una pedagogía de la comunicación, adentra a la dimensión espiritual de la lingüística, en la cual se ha de «reconoce que la comunicación y el lenguaje nos habitan», es decir, son dimensiones constitutivas. Se trata de un camino hacia las entrañas de la palabra, hacia ese horizonte desconocido del lenguaje que poco a poco se va desvelando en la medida en que «aprendemos a hablar» desde la verdad y la humildad de lo que somos, lo que solo será posible de la concepción de que «el hombre es un ser en comunicación, en relación»⁴⁴.

Por último, el Padre Arturo Sosa, Superior General de la Compañía de Jesús. Por ocasión del V centenario de la conversión de Ignacio de Loyola, publicó el libro: «*En camino con Ignacio*»⁴⁵ en el cual, recoge sus conversaciones con el periodista Darío Menor actualiza la propuesta de conversación de San Ignacio, que, en la perspectiva del P. Arturo Sosa, va más allá de una cuestión religiosa y radica en la superación del individualismo imperante 500 años después de su muerte. De esta forma, esta obra quiere ser una inspiración e invitación a profundizar en la conversión personal, grupal o institucional imprescindible para el anuncio de la buena noticia en el contexto contemporáneo.

Del Magisterio de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, se tomarán las publicaciones más recientes relacionadas al mundo juvenil específicamente las relacionadas al acompañamiento de los jóvenes⁴⁶; el documento preparatorio⁴⁷ y el documento final⁴⁸ del Sínodo sobre los jóvenes; las dos últimas Congregaciones

⁴³ Cf. José García de Castro. *La voz de tu salud, acompañar, conversar, discernir*. (Santander: Sal Terrae, 2019).

⁴⁴ *Ibid.*, 32.

⁴⁵ Cf. Arturo Sosa. *En camino con Ignacio: En conversación con Darío Menor*. (Sal Terrae: Grupo de comunicación Loyola, 2021).

⁴⁶ Cf. Equipo Magis, «Ejercicio a jóvenes. Sujetos acompañados: vivir la experiencia de Ejercicios espirituales», *Manresa* 93 (2021): 83-87 y Enric, «Una Iglesia que acompaña. La acogida del otro como camino a la fraternidad universal», *Manresa* 93 (2021): 31-40.

⁴⁷ Cf. Sínodo de los Obispos. *Instrumentum laboris de la XV Asamblea general ordinaria: Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (08 de mayo de 2018), Madrid: San Pablo, 2018.

⁴⁸ Cf. XV ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA (3-28 octubre 2018). «*Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*». Documento final del Sínodo de los Obispos. Bilbao: Mensajero, 2018.

Generales de la Compañía de Jesús⁴⁹, así como las cartas sobre los jóvenes del P. Adolfo Nicolás⁵⁰ y la carta sobre las prioridades apostólicas universales del P. Arturo Sosa⁵¹.

Como se puede constatar, es importante mencionar que, este trabajo es posible desde el acceso a las diferentes fuentes que iluminan y permiten extraer los aspectos característicos más importantes de la conversación espiritual ignaciana y presentarlos como inspiradores para el trabajo juvenil que se busca realizar. De ahí, nuestra inmensa gratitud a todos aquellos estudiosos, que desde sus escritos nos posibilitan acceder a esta larga tradición y descubrir la importancia de este tesoro que es la experiencia de Ignacio y los primeros jesuitas, tanto para la Compañía de Jesús como para la Iglesia y para el trabajo juvenil en nuestras provincias.

5. MÉTODO Y ESTRUCTURA

Una vez expuestas las inquietudes y preocupaciones que remiten al problema y al tema de la investigación, pasamos a plantear el método con el cual se va a trabajar. La investigación procederá desde el método latinoamericano⁵². Este, a partir de una teología situada que no desconoce las realidades concretas de los hombres, propone, para dar cuerpo sólido y coherente, una triple mediación que le da sentido y rigor científico, a saber: la mediación socio-analítica, la dimensión hermenéutica y la mediación práctica. Estas, «comportan procesos de transformación del sujeto y del mundo, como formas claras de la revelación de Dios en la historia del hombre como historia de salvación-liberación»⁵³. Es importante mencionar que, estas mediaciones, también se pueden observar en los tres tiempos del método pastoral latinoamericano, señalados en Puebla: Ver, Juzgar y Actuar⁵⁴.

La reflexión teológica, «liberadora latinoamericana parte de aquellas situaciones o contextos de extrema marginalidad social desde la perspectiva del oprimido, que se

⁴⁹ Congregaciones Generales, 35 (2008) y 36 (2017).

⁵⁰ Adolfo Nicolás. «Respuestas a las cartas 'Ex officio': Sobre los Jóvenes», en *ARSI*. vol. XXV. Fasc. I /2011. Romae 2012, 211-217.

⁵¹ Arturo Sosa. *Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús*, en Roma, 19 de febrero de 2019. Cf. <https://jesuits.global/es/documentos/send/8-uap-docs/62-preferencias-apostolicasuniversales>. 26/03/2020.

⁵² Cf. Clodovis Boff. «Epistemología y Método de la Teología de la Liberación». *Mysterium Liberationis*, vol. I. (Madrid: Trotta, 1990), 79 -113.

⁵³ Cf. Juan José Burgos Acosta. «El aporte de los métodos a la teología como liberación integral» *Franciscanum* 154 (2010): 85-113. 94.

⁵⁴ Cf. Boff, 101.

identifica con todo sujeto social o personal objeto de explotación y/o marginación»⁵⁵. De esta forma, a través de la mediación socioanalítica, hace alusión al conocimiento objetivo de la realidad, parte de la situación concreta en la historia desde la lectura de la fe. Contempla el mundo desde el oprimido, procura conocer la causa y la situación de las personas oprimidas e intenta descubrir cuáles son las líneas operativas idóneas para superar la opresión; con la mediación hermenéutica considera el mundo desde Dios y procura ver cuál es el plan de Dios para los oprimidos; De ahí que «la irrupción y presencia del oprimido suscita y requiere de una respuesta teológica»⁵⁶. Articulada a esta aparece la mediación práctica, que implica un compromiso real con esa historia de los oprimidos y excluidos de la sociedad, es decir implica una «intervención social liberadora que deben de concretarse en los diversos niveles específicos de intervención pastoral; tanto en los ámbitos generales como en los más inmediatos y concretos»⁵⁷ por medio de los cuales los teólogos llevan a cabo las líneas operativas para superar la realidad de opresión de acuerdo con las promesas del Reino.

En consecuencia, a lo expuesto anteriormente, se presentan tres momentos fundamentales; primero, la aproximación a la realidad por mediaciones socio analíticas por las cuales se accede a la densidad, complejidad y totalidad de la experiencia, que ayuda a precisar el compromiso de fe del cristiano. El segundo momento, es el hermenéutico interpretativo, que busca responder a la pregunta a la luz de la fe: ¿cómo acontece el Dios liberador en la realidad? Para eso, lo fundamental es el uso de las fuentes: Sagrada Escritura, Magisterio y Tradición. Y el tercer momento, es el de la praxis liberadora; es decir, la acción que transforma la realidad. Que libera. ¿Cómo hacer realidad el Reino de Dios y el Dios del Reino? La transformación es un criterio de Dios en la realidad.

Partiendo de estos presupuestos se pueden distinguir tres momentos en la investigación: Analítico, hermenéutico y práctico. El momento analítico, se delinearán en el primer capítulo del trabajo, en el cual se delimitará conceptualmente el término *conversación espiritual* a partir de la revisión de diversas fuentes bibliográficas en las cuales se encuentran los elementos fundamentales del tema de interés. De ahí, la definición y elaboración de los términos a lo largo de la tradición teológico espiritual para

⁵⁵ Cf. Jesús García Martínez. «*La epistemología de la teología de la liberación y su hermenéutica desde la praxis*». *Telos* 3 (2010): 287-297.

⁵⁶ *Ibid.*, 290.

⁵⁷ *Ibid.*

situarnos en su perspectiva, no sólo temporal y cultural, sino espiritual: sondear su puesto, su papel, en la historia de la espiritualidad, su misión interior que constituye la raíz de su persona, expresada y abierta en sus escritos.

El segundo momento, hermenéutico, corresponderá respectivamente al segundo capítulo, en el cual se buscará los elementos característicos de la *conversación espiritual* a partir del itinerario espiritual de Ignacio de Loyola, narrado en la *Autobiografía* y en las *Vidas de Ignacio*, relatadas por los primeros compañeros. Además de esto, se buscará, sobre todo, presentar la conversación espiritual como categoría teológico espiritual, base de la espiritualidad en la tradición cristiana, como un modo de «hablar de las cosas de Dios» en el itinerario espiritual de Ignacio de Loyola durante el siglo XVI, bien como su aporte para la actualidad, sobre todo para los que acompañan a los jóvenes en sus procesos.

El tercer momento, corresponderá respectivamente al tercer capítulo, en donde se plantearán algunos elementos de la conversación espiritual ignaciana, que favorezcan el proceso de acercamiento y acompañamiento de los jóvenes en la praxis pastoral contemporánea.

La opción por el método latino americano se justifica por el hecho en que permite partir de un contexto cuya experiencia es vivida por Ignacio de Loyola y los primeros compañeros, que interpela por una reflexión desde la cual se intentará sacar los aspectos característicos más importantes de la conversación espiritual ignaciana y presentarlos como inspiradores para el trabajo juvenil.

Para eso, se tendrá como referencia la tradición, y sobre todo la reflexión teológica actual, desde la cual se buscará comprender la dinámica de la conversación espiritual y su comprensión como posibilidad de ser vivida en el horizonte de lo revelado en el contexto juvenil. En este contexto, la metodología aplicada y desarrollada por los teólogos de la liberación latinoamericanos, «refleja la articulación entre la opción de fe y la praxis liberadora efectiva»⁵⁸. En este sentido, el método intenta articular la praxis histórica con la hermenéutica cristiana en un determinado contexto. Se trata de una metodología aplicada que refleja la articulación intrínseca entre la realidad histórica del creyente y su praxis liberadora, dentro de una perspectiva interpretativa de la liberación.

⁵⁸ *Ibid.*, 289.

CAPÍTULO I

LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Con el fin de alcanzar el objetivo propuesto, en el primer capítulo de la presente investigación, a saber, delimitar conceptualmente el término *conversación espiritual*, se partirá de las indagaciones en los diversos diccionarios, que nos permitirá plantear una definición general de la misma. Seguidamente, presentaremos los rasgos fundamentales de la conversación espiritual a partir del nuevo testamento y la tradición cristiana.

Por lo que respecta al Nuevo Testamento, nos centraremos en el desarrollo de los rasgos de la conversación espiritual desde la experiencia de Jesús con sus discípulos, y con otros que particularmente se le acercaron y mantuvieron relación con él. De los variados diálogos, que se presentan de Jesús en el Nuevo testamento, existe uno, realmente inspirador y significativo que resalta de manera particular, el sentido y profundidad, de la conversación como modelo a seguir. Este diálogo, acontece en el encuentro de Cristo resucitado con los dos discípulos en el camino de Emaús (Lc. 24, 13-35), este relato, nos permitirá rescatar, algunos rasgos de la conversación espiritual, que, sin lugar a dudas, nos admitirá caracterizarlos y presentarlos como categorías de la conversación espiritual del Nuevo Testamento.

Así mismo, desde una perspectiva histórica, se analizará y desplegarán los rasgos más significativos de la conversación espiritual, ocurrida a lo largo de la tradición

espiritual. En este contexto, se destacará la figura del Maestro y del Padre espiritual, desde el aspecto de una herencia recibida. De igual manera, la tradición de los padres de la Iglesia (Padres y Madres espirituales), que nos permitan ahondar en aquellos aspectos de más trascendencia sobre la conversación espiritual a lo largo de la tradición.

1. DEFINICIÓN DEL TÉRMINO CONVERSACIÓN ESPIRITUAL

1. 1 El Sustantivo: Conversación

La *Real Academia Española* define conversación como «acción y efecto de hablar familiarmente entre una o varias personas»¹, mientras que para *Moliner* se trata de «entablar, mantener, sostener, la acción de conversar». Esta se puede dar por/a través de «una obra escrita, una charla, un coloquio, entre los distintos interlocutores»².

Uno de los instrumentos más útiles para acercarnos al castellano del tiempo de San Ignacio, según Arana German³, es el diccionario de Sebastián de Covarrubias que mucho se acerca a la definición del término conversación en la historia de la espiritualidad, sobre todo en el siglo XVI, en la época en que vivió San Ignacio de Loyola.

Para el diccionario *Tesoro de la lengua castellana o española*, indica la acción de «tratar urbanamente y comunicar con otros» Se trata, por lo tanto, de una «comunicación y plática entre amigos»⁴. Se trata de una comunicación interpersonal basada en la cercanía, amistad e intimidad. Mientras que para el *Diccionario de Autoridades de 1767* la conversación es una «platica, razonamiento entre dos o más personas», se define también como «trato y comunicación»⁵. Define también conversar, del latín *conversari* como «hablar, charlar, platicar, convivir tratar o tener conversación con otros»⁶. Esta etimología aclara la semántica convivial señalada por *Covarrubias*⁷. En este sentido, de acuerdo con la afirmación de Arana, «el verbo latino medieval “*conversor*” va perdiendo su original significado de ‘girarse’, o ‘volverse’, hacia una connotación de relación

¹ Cf. *DRae*, 647.

² Cf. María Moliner. *Diccionario de uso del español*. Vol. I. (Madrid: Gredos, 1998), 759.

³ Cf. Arana, «la conversación espiritual, instrumento apostólico», 23-48.

⁴ Covarrubias Horozco, Sebastian. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Arrellano, I., Zafra, R., eds.), (Madrid: Iberoamericana, 2006), 602.

⁵ Cf. *DiccAut*, 578.

⁶ Cf. Moliner, 758.

⁷ Arana, 24.

profunda en la que se comparte la vida misma cohabitar, relacionarse íntimamente o mantener compañía»⁸.

Finalmente, el término conversación viene del latín *Conversatio*, significa «acción o efecto de hablar, conversar entre dos o más personas»⁹. De esta forma, está relacionado a la plática y al diálogo que de acuerdo con la realidad se pueden dar entre dos o más personas en diferentes niveles, entre ellos lo espiritual, es decir, de la vida del espíritu.

1.2. El Adjetivo: Espiritual

El *diccionario de uso del español* define *espiritual* como «perteneciente o relativo al espíritu. Dicho de una persona: «muy sensible y poco interesada por lo material»¹⁰, para *Moliner* lo espiritual es aquello que viene «del espíritu» y que se aplica «a las personas de espíritu sensible y cultivado», así como, «a las cosas que predominan del espíritu». De correspondencia espiritual de carácter religioso»¹¹.

Para el *Diccionario de Autoridades*, lo *espiritual*, apunta hacia «todo lo perteneciente al espíritu», a todo lo que encontramos «con sentido espiritual» o «con vida espiritual»¹². Lo espiritual del latín: *Spirituali*, como «lo perteneciente al espíritu: Sentido espiritual, vida espiritual», se aplica, también, a «persona espiritual. El que trata mucho de espíritu, y es muy ejemplar y virtuoso»¹³.

1.3. La Conversación Espiritual

El tema de la conversación se hace explícito, cuando mediante un complemento, introducido *sobre, de o acerca de*¹⁴ lo que se conversa o dialoga. En este sentido, hablar de la conversación espiritual, es hablar de un diálogo entre dos o más personas, alusivo a lo vivido desde el espíritu. De ahí, viene la distinción entre el conversar a cerca de lo ordinario y el conversar sobre lo que se vive desde la vida en el espíritu.

⁸ *Ibid.*

⁹ *DRae*, 647.

¹⁰ *Moliner* 1206

¹¹ *Ibid.*, 1207.

¹² *DiccAut*, 609.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Real Academia Española. *Asociación de Academias de la Lengua Española. Diccionario panhispánico de dudas*. (Madrid: Santillana, 2005), 180.

La conversación (acción de conversar) espiritual (sobre la vida del espíritu), es decir de lo relacionado al espíritu o lo inmaterial¹⁵. En consecuencia, en relación con el ser humano, viene a ser, lo que se atribuye como cualidades o condiciones de su ser espiritual, que refleja su modo de ser e inquietudes religiosas¹⁶. Se trata, por lo tanto, de un proceso basado en la confianza mutua que implica, más allá de la relación con el otro, la dimensión espiritual y a la propia persona.

De modo que la conversación es «el primero modo de aproximación a la persona a la que se desea todo bien»¹⁷. Así, se trata de una forma de comunicar vida mutua entre personas. Sin embargo, para una mayor comprensión del término, desde la experiencia de la conversación para Ignacio, tiene sin duda, una connotación de «hondura de trato, de cierta familiaridad e intimidad». Distingue, dicho trato como con personas muy allegadas por parentesco o por afinidad afectiva, un modo especialmente familiar.

2. JESÚS MAESTRO DE LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL

Lo central en el Nuevo Testamento es la experiencia comunitaria de encuentro con Jesús¹⁸, puesto que aquellos que escucharon su predicación y caminaron con Él, sintieron y manifestaron la experiencia de un Dios cercano. Como nos narran los evangelios, Jesús revela al «Emanuel, Dios con nosotros» (cf. Mt 1, 23). En el evangelio de Juan, Dios se nos presenta como aquél que «se encarnó, “*acampó*”, y puso su “*tienda*” entre nosotros» (cf. Jn 1, 1-18). En los evangelios de Lucas y Marcos se nos dice de Jesús, que es el Mesías, el enviado del Padre (cf. Lc 4, 44), el hijo de Dios (cf. Mc 1, 30).

2.1 Conversación espiritual: la experiencia de un Dios cercano

Jesús es la buena noticia, el evangelio de Dios (cf. Rm 1, 3ss) que no temió tomar «la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana» (cf. Fil 2, 7-8) con tal de alcanzarnos la salvación. Él, «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15) nos habla y nos enseña quien es Dios y cómo se comunica con su

¹⁵ Cf. Diccionario del español actual. Dir. Manuel Seco Raymundo, vol. I. (Madrid: Aguilar, 1999), 1977.

¹⁶ *Ibid.*, 1978.

¹⁷ Arana, 29.

¹⁸ Cf. Concilio Vaticano II. *Constitución Dogmática Sobre La Divina Revelación. Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965). n. 5. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html. 23/10/2021.

creación y, además, a través de su Muerte y Resurrección confirma y alienta a la comunidad con una nueva esperanza que manifiesta que ni siquiera la muerte nos impedirá su cercanía (cf. Mt 28, 20). En definitiva, Jesús nos revela a un Dios cercano que espera de nosotros una relación íntima, de amistad, con Él (cf. Jn 15, 15).

«San Juan, en su primera carta, insistirá en esta intimidad característica de la vocación cristiana al presentar como la gran noticia del mensaje cristiano que todos somos llamados a la comunión con el Padre y su Hijo Jesucristo (1Jn 1, 3). Esta comunión, de vida lleva consigo el conocimiento personal mutuo y amoroso que Cristo anunció en la alegoría del buen pastor (cf. Jn 10, 18s)»¹⁹

Por ende, «todo cristiano está llamado, cada uno en su propio grado, a vivir en conversación espiritual con el Padre en Cristo»²⁰, es decir, está llamado a vivir en constante dialogo con Dios en Jesucristo. «Está llamado a ser conducido vitalmente por el Espíritu Santo, a actuar en el Espíritu»²¹. Por consiguiente, el ser humano está llamado a una relación personal con el Señor, en la cual Dios se comunica a sí mismo, y se espera del hombre, una relación de cercanía e intimidad «con su propio Creador y Señor»²² como señala Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales*. Relación entre «criatura y Creador» animada por el Espíritu.

2.2 Jesús y otras conversaciones en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, Jesucristo mantiene frecuentes conversaciones con sus discípulos y otras personas que va encontrando en su camino, entre los diversos diálogos, nos encontramos los que se crean, entre la relación Maestro y Discípulo. Por tanto, nos enfocaremos en presentar uno de ellos, que es paradigmático en el proceso de la conversación espiritual, a saber: la conversación de Jesús con los discípulos de Emaús (Lc 21, 13-25).

Como hemos sugerido anteriormente, el Nuevo Testamento está marcado, entre otras cosas, por la cercana relación entre Jesús y sus discípulos. Jesús, es para sus discípulos maestro y líder en quien pueden depositar toda su confianza y sostener su esperanza. En el Nuevo Testamento, aparecen diversos encuentros que desembocan en una conversación entre Jesús y sus discípulos o con algunos que se acercaban a él. Por

¹⁹ Cf. Luis M^a Mendizabal, *Dirección espiritual teoría y práctica*, 4^a ed. (Madrid: BAC, 2000), 19.

²⁰ *Ibid.*, 20.

²¹ *Ibid.* 20.

²² *Ej.* 5; 15; 16; 20.

citar algunos de estos encuentros-conversaciones significativas, podemos destacar los encuentros: con Nicodemo (Jn 3,1-17)²³, con la samaritana (Jn 4,6-21)²⁴, con el joven rico (Mt 19, 16-30)²⁵ y los Discípulos de Emaús, en el cual nos detendremos, al convertirse en un importante modelo de conversación espiritual. A continuación, presentemos la lectura atenta del relato y se proseguirá con resaltar lo elementos característicos de la conversación presentes en el mismo.

2.3 Los discípulos de Emaús: paradigma para la conversación espiritual

Introducción: (13 a 14)²⁶.

¹³ Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén. ¹⁴ Y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado.

Acercamiento (15-16a)

¹⁵ Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos; ¹⁶ Pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran.

Inicio del diálogo: (17-18)

¹⁷ Él les dijo: «¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?» Ellos se pararon con aire entristecido. ¹⁸ Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: «¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que estos días han pasado en ella?».

De los discípulos: (19b-24)

¹⁹ Él les dijo: «¿Qué cosas?»

Ellos le dijeron: «Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; ²⁰. Cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. ²¹ Nosotros

²³ Cf. Raymond E. Brawn. «Conversación con Nicodemo en Jerusalén (Jn 3, 1-21)» *El Evangelio según Juan I-XII*. (Madrid: Cristiandad, 1999), 359-387, para una lectura más pastoral sugerimos la publicación de Juan Manuel Martín-Moreno. «Nicodemo» en *Personajes del Cuarto Evangelio*. (Bilbao: UPComillas, 2002), 99-113.

²⁴ Cf. Raymond E. Brawn. «Conversación con la Samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4, 4-42)» *El Evangelio según Juan I-XII*. (Madrid: Cristiandad, 1999), 408-433. Para una lectura más pastoral sugerimos la publicación de Juan Manuel Martín-Moreno. «La Samaritana» en *Personajes del Cuarto Evangelio*. (Bilbao: UPComillas, 2002), 115-132.

²⁵ Cf. Ulrich Luz, «Jesús y el joven rico (19, 16-30)». *El Evangelio Según San Mateo*, vol. III. (Salamanca: Sígueme, 2003), 162-187. Para una lectura más pastoral sugerimos la publicación de José Luis Sicre, «El desconcierto ante la riqueza» en *Evangelio de Mateo, un drama con final feliz*. (Navarra: Verbo Divino, 2019), 330-335.

²⁶ El esquema sugerido está basado en la estructura simplificada ofrecida por François Bovon «Los discípulos de Emaús» en *Evangelio Según San Lucas* vol. IV. (Salamanca: Sígueme, 2010). 628.

esperábamos que sería él, el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó.²² El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro,²³ Y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía.

²⁴ Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron.»

De Jesús: (25 – 27)

²⁵ Él les dijo: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!²⁶ ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?»²⁷ Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras.

Encuadre: (28-32)

²⁸ Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante.²⁹ Pero ellos le forzaron diciéndole: «Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado.» Y entró a quedarse con ellos.³⁰ Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando.

³¹ Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado.³² Se dijeron uno a otro: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?».

Conclusión: (33-35)

³³ «Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos». ³⁴ Que decían: «Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!». ³⁵ Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan.

2.4 Breve presentación del relato

El relato de los discípulos de Emaús es ampliamente conocido por los fieles cristianos pues, además de su uso litúrgico y sus evidentes resonancias eucarísticas, evoca la cercanía del Señor, en particular en medio de los momentos de angustia, temor y confusión, sentimientos que experimentaban estos discípulos. Para los fines de esta investigación, sin detrimento de otros importantes énfasis que nos ofrece este texto evangélico, queremos destacar los rasgos que nos sirven para la conversación espiritual: el modo en que Jesús se acerca, la escucha, el acompañamiento en el camino y la manera en que a los discípulos se les va revelando la presencia de Jesús. Y es que, el autor, «mediante un recorrido narrativo y espiritual, presenta el contenido de este pasaje, a la

vez poético y teológico, que concluye con una expresión de fe que reconoce a Cristo como compañero de ruta, interlocutor privilegiado y verdadero camino de vida»²⁷.

Dicho relato «se encuentran en el conjunto de los relatos pos pascuales»²⁸. «En él aparecen todos los elementos de la catequesis pascual»²⁹. En este contexto, según M. J. Borg y J. D. Crossan³⁰, Lucas tiene dos relatos de aparición. El primero es el relato del camino de Emaús, la narración pascual más larga (24,13-35). Desde el punto de vista de Lucas, «este es el momento central de la historia de la salvación: hacia él tiende el tiempo de Israel y de Jesús, y de él nace el tiempo de la Iglesia»³¹. De la misma forma, concluye François Bovon, acerca del relato de los discípulos de Emaús: «uno de los florones del material propio de Lucas», para quien en el relato encontramos descrito el proceso de transformación de los discípulos que llegan a la fe cristiana»³².

Para François Bovon, «el verbo ‘hablar entre ellos’, ‘dialogar’, muestra que se trata de una conversación seria»³³, sin embargo, «lo más importante no está del lado de los discípulos sino de Jesús que se acerca y camina con ellos»³⁴. Para Fitzmyer, igual que en el Antiguo Testamento, en el relato, los discípulos de Emaús:

«Cristo aparece como un viajero anónimo, lo mismo que Dios solía hacer en el Antiguo Testamento (cf. Gn16, 7-14; 18,1-22) cuando bajaba a pasear entre los hombres en figura humana (una imagen bien conocida en la literatura griega incluso en los escritos chinos). H. D. Betz («The Origin») intenta recuperar el carácter del episodio presentándolo como ‘leyenda crítica’ en forma de narración, para que el lector pueda descubrir su principal enseñanza, a saber, que la fe cristiana tiene que entenderse como la fe en Jesús de Nazaret resucitado»³⁵.

Este relato pos pascual, correspondiente al género literario narrativo, es rico en recursos literarios y teológicos presentados de forma típicamente lucana: «esta narración es característica de Lucas, fruto de sus personales investigaciones. Es célebre por la admirable sugestión del contenido y la belleza de su narración»³⁶. Del texto de Emaús,

²⁷ Cf. Bruno Chenu. *Los discípulos de Emaús*. (Madrid: Narcea, 2006). 09-152.

²⁸ *Ibid.*, 80.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. Borg y Crossan. *La última semana de Jesús, el relato de la semana final de Jesús en Jerusalén*. (Madrid: PPC, 2007), 241-242.

³¹ Cf. Luis Fernando García-Viana. «Evangelio Según san Lucas». *Comentario al Nuevo testamento*. (Madrid: La casa de la Biblia, 1995), 185-262.

³² Cf. Bovon. «*Los discípulos de Emaús*» en *Evangelio Según San Lucas vol. IV*. 652.

³³ *Ibid.*, 636.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cf. Joseph A. Fitzmyer., «La aparición de Jesús en el camino hacia Emaús (24, 13-35)». *El Evangelio según Lucas IV*. (Madrid: Cristiandad, 2006), 570-599. 574.

³⁶ Cf. Juan Alonso Leal y Saveriano del Páramo. *La Sagrada Escritura, Texto y comentarios por profesores de la Compañía de Jesús*. (Madrid: BAC, 1964), 756.

nos resultan de particular utilidad los diversos movimientos que van surgiendo a lo largo del camino, destaca, por ejemplo, el modo en que se instala un tema de conversación en el cual Jesús, en calidad de «forastero», se transforma en compañero de ruta. Veamos nuevamente el texto: «Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos; pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran. Él les dijo: ¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?» (Lc 24,15-17).

Con este modo de hacerse presente y acercarse, Jesús permite que los discípulos revivan con libertad y soltura los recientes y dolorosos acontecimientos acaecidos en Jerusalén con relación a su vida, dejando que broten sin temor, sentimientos de dolor, angustia, temor y desesperanza, interpretaciones de lo acontecido y decisiones apresuradas a raíz de todo ello. Jesús escucha con hondura, no se adelanta, desea conocer y comprender. Solo después es que inicia un paulatino descubrir el modo en que el Señor se ha manifestado en la historia, incluso allí donde los discípulos solo contemplan fracaso y derrota.

2.5 Rasgos característicos de la conversación espiritual en el relato.

A través del relato de Emaús descubrimos elementos característicos de la conversación espiritual, que Jesús va desarrollando procesualmente en su encuentro con los discípulos. Desde una mirada profunda del texto, podemos ver que *el acercamiento, el diálogo, la escucha y el encuentro*, son parte imprescindible en torno a la conversación espiritual. Por ende, nos adentraremos en cada uno de ellos para ver más en detalle, la riqueza que encontramos concerniente al acompañamiento en el contexto y realidad actual.

a) *Acercarse a lo largo del camino*³⁷ Como una acción propia de Dios, en la vida e historia del hombre representada en estos dos discípulos, «el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos» (v.15). Jesús al manifestar su cercanía no solo se limita acompañar a sus discípulos, sino que sigue con ellos. Jesús no los dejó solos en su desesperanza y en su desilusión; se puso a caminar con ellos, a acompañarlos, sin que supieran que era Él.

³⁷ El verbo *acercar* en el evangelio. «es familiar en Lucas, 18 veces en el Evangelio, 6 veces en los Hechos, mientras que se encuentra 7 veces en Mateo, 3 en Marcos y nunca en Juan». Cf. Chenu, 52.

b) *La escucha atenta del otro*³⁸ «¿Qué conversación es esa que traéis mientras vas de camino?» (v.17). Jesús los interpela, escucha la conversación de los dos discípulos. (haciéndose pasar por «forastero»), uno más de los que se encuentran por el camino. Desde este gesto a Jesús se le facilita conocer y analizar la realidad del discípulo. Es decir, desde la escucha, Jesús, conoce la profundidad de la experiencia de fe que sus discípulos han cultivado a lo largo de su vida pública acerca de Él.

c) *El dialogo a partir de la realidad*³⁹ Jesús, deja que los discípulos hablen de sus esperanzas y de sus desilusiones acerca de su Maestro. «¿Qué pasó?», les pregunta. Y ellos hablan del malogrado Profeta, amado y seguido por el pueblo, perseguido y odiado por sus dirigentes, hasta condenarlo y clavarlo en una cruz. Desde el fondo de su desilusión, los discípulos declaran: « ¡Nosotros pensábamos que El sería el que debía liberar a Israel!» (Vv.19-22).

d) *El encuentro a partir de la vida*⁴⁰ Jesús comienza su enseñanza a partir de lo que los discípulos han vivido: Los momentos amargos de la Pasión, al parecer tan absurdos, tienen una explicación en el proyecto de Dios contenido en la Escritura. Entonces «les interpretó lo que se decía de él en todas las escrituras, comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas» (v.27). Esa misma enseñanza hace que la letra de la Escritura se convierta en vida y que ella misma «encienda el corazón» de los discípulos. Gracias a este encuentro, a la explicación de las Escrituras y a la fracción del pan, los discípulos viven una transformación extraordinaria, un verdadero retorno.

e) *Del camino a la mesa*⁴¹ y *de la mesa a la misión* «Al acercarse al pueblo a donde iban» (v.28). «Y entró a quedarse con ellos» (V.29). Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba

³⁸ Implica respetar los distintos tempos del diálogo, «el del intercambio, donde cada uno suelta lo que tiene en el corazón y se pone al descubierto, y el de la profundización, donde el cuidado por la verdad obliga a un descentramiento, a una escucha atenta del otro por la que aumenta la propia verdad». Cf. Chenu, 117.

³⁹ Gran parte del texto transcurre conversando. «Cuando practicamos el intercambio verbal nos descubrimos a nosotros mismos entregándonos al otro y avanzando en la comprensión de las cosas» Cf. Chenu, 117.

⁴⁰ Cf. Chenu, 129. En el camino de Cristo encontramos a otros buscadores «En el camino de Cristo encontramos otros buscadores de sentido, creyentes sedientos de absoluto, constructores de solidaridad. No hemos de arrojarlos a las tinieblas exteriores porque tengan dificultad para reconocerse en Cristo, pero hemos de estar atentos al trabajo del Espíritu del que ellos dan testimonio, aun cuando ese soplo no sea todavía vector de la Palabra». Cf. Chenu, 130.

⁴¹ «Toda comida es celebración de alianza, acercamiento de las personas y tiempo de participación, de compromiso mutuo. Porque dar de comer es siempre dar un poco de uno mismo, y compartir el pan encarna la parábola del don y de la comunión». Cf. Chenu, 121.

dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron» (v.30-32). Son los gestos y las palabras que le abren los ojos. Pero Jesús no se queda, «pero él desapareció de su lado» (v. 31). Jesús no quiere que se queden en la simple admiración, sino que se lancen al anuncio, a la comunidad, a la misión.

El encuentro con el resucitado suscita inevitablemente, el mismo movimiento interior que experimentaron estos discípulos en su conversación con el resucitado, «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?» (v.32). A partir de entonces, experimentan una fuerza, un movimiento, una inquietud que mueve al anuncio del evangelio, a la misión, cuyo núcleo central consistirá en «la proclamación de fe en el Jesús resucitado»⁴². «Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos» (33). «El Señor ha resucitado» (v.34): «Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan» (v.35). Se convierten en los nuevos mensajeros «de la Palabra que ha encontrado su plenitud en Jesús el Cristo, por todos los caminos del mundo»⁴³.

2.6 Comentario

El relato de Lucas (24, 13-35). Como podemos ver, permite que nos adentremos y descubramos, la manera como Jesús resucitado, acompaña y renueva la fe de los discípulos, exhortándolos a un cambio de actitud, de vida. Se acerca a lo largo del camino, los interpela, los escucha y le abre al significado de la Escritura. Este caminar de Jesús con aquellos discípulos, es fuente de confianza que también camina hoy con nosotros.

El relato de los discípulos de Emaús, «es la condensación metafórica, en un mediodía parabólico, de varios años de pensamiento en el primitivo cristianismo»⁴⁴. Es decir, en el que la comunidad va vislumbrando, con consuelo y esperanza, el modo de estar y acompañar de Jesús resucitado.

La conversación espiritual, en el Nuevo Testamento, se puede decir que se da en el ámbito de la revelación del Reino de Dios en Jesús a los discípulos, «en él, está el Reino

⁴² Chenu, 77.

⁴³ *Ibid.*, 82.

⁴⁴ Cf. Marcus. J. Borg y John Dominic Crossan. *La última semana de Jesús, el relato de la semana final de Jesús en Jerusalén*. (Madrid: PPC, 2007), 241-242.

de Dios que se acerca a los discípulos»⁴⁵. La revelación del reino de Dios está presente en los cuatro Evangelios, cada evangelista, a partir de su intención teológica, presenta por medio de sus relatos o iconos bíblicos, algunas de sus características o matices.

Ésta a partir de la presentación del relato de los discípulos de Emaús, la podemos comprender como un primer acercamiento a la vida en el Espíritu como lo hacía Jesús. Así pues, en las experiencias de conversación, Jesús tiene la iniciativa. Comienza acercándose, preguntando o pidiendo algo: a los discípulos, a la mujer o las personas que se acercan a Él. Antes de instruir, pregunta; antes de ofrecer, pide. Esto, lo muestran los evangelistas en una estructura narrativa, la cual va desarrollando de manera progresiva el diálogo mediante una fuerte experiencia de vida.

En los Evangelios, la conversación espiritual, está marcada, casi siempre, por un acercamiento respetuoso que demuestra interés por las personas y el deseo de comunicar algo más de su vida. La mayoría de las veces, el diálogo, parte de una pregunta de Jesús: como, por ejemplo: «¿sobre qué conversáis por el camino?» (Lc 24,17 y Mc 9,33). «¿Qué buscáis?» (Jn 1, 38). Otras veces, puede estar marcada, por un diálogo existencial producido por las cuestiones de la fe, de seguimiento, por el deseo de conocer a Jesús como es el caso de Nicodemo y la Samaritana.

En las varias conversaciones de Jesús y sus discípulos, se percibe que el diálogo parte siempre, de la realidad de la vida y de las preocupaciones cotidianas. Por una experiencia de acercamiento, encuentro, diálogo e instrucciones que desembocan en una experiencia de anuncio, excepto en el caso del joven rico (Mt 19, 16-30), como muestra de que el acercamiento de Jesús no es nunca imposición, sino que necesita de la respuesta libre de quien es invitado a una nueva vida.

De ahí que, es un diálogo marcado por la cercanía y la familiaridad entre el Maestro y el discípulo. «En la necesidad de relacionarse con Dios de una nueva manera, de descubrir en Dios una plenitud para su sed, de dar un verdadero culto en el Espíritu, reconociendo en Jesús la fuente de la revelación»⁴⁶. Es así, que el relato de los discípulos de Emaús suscita inevitablemente, el mismo movimiento interior que experimentaron, los otros discípulos, en su encuentro y conversación con el resucitado. Es decir, una fuerza, un movimiento, una inquietud que impulsa al anuncio del evangelio, a la misión.

⁴⁵ Cf. Chenu, 52.

⁴⁶ Martín -Moreno. «La Samaritana» *Personajes del Cuarto Evangelio*, 122.

Después de un breve acercamiento a los rasgos de la conversación espiritual en el Nuevo testamento, basado en el relato de los discípulos de Emaús. Continuaremos, con sondeo para referir, los matices de la conversación espiritual en la historia de la Iglesia.

3. LA CONVERSACIÓN EN LA TRADICIÓN ESPIRITUAL

Desde la aproximación a la tradición espiritual, la conversación espiritual, se comprende, como un elemento constitutivo en la relación «*Maestro-discípulo*», y del «*Padre-hijo espiritual*», en la evolución histórica de pensamiento cristiano sobre la vida espiritual. Esta afirmación, alcanza su máximo exponente en las obras de los grandes maestros de la espiritualidad, que han ejercido enorme influencia en el estilo de vida y en la práctica de la vida cristiana a través de los siglos.

En este marco, situamos la práctica de la conversación espiritual, dentro del contexto de la tradición de los «maestros» y «padres espirituales», una experiencia basada en la relación de confianza escucha y en la conversación espiritual, fruto de la búsqueda de la persona que pretende crecer espiritualmente el «hijo espiritual» y de aquel que lo acompaña «padre espiritual», en este proceso de desarrollo espiritual.

En este sentido, la relación padre e hijo está pautada por el diálogo, es decir, por la conversación, así como por las enseñanzas de los padres. Estas dos categorías, el maestro y el padre espiritual, como figuras que han sido centrales en la historia de la espiritual cristiana, por su contribución en el desarrollo de la vida espiritual de las personas de su tiempo. Cada una, con sus características y aportaciones específicas, en el proceso de desarrollo de la vida espiritual y cuya base de sus relaciones de enseñanzas, es el diálogo⁴⁷, o la conversación espiritual⁴⁸. A este respecto, la tradición mística y espiritual de la Iglesia, tanto del Oriente como del Occidente, tiene mucho que aportar. A continuación, desplegaremos lo concerniente a la figura del maestro y del padre espiritual.

⁴⁷ En este artículo, el autor, cataloga más de 200 tipos de diálogos espirituales y presenta el proceso progresivo reflejado en su pedagogía en los diferentes siglos del cristianismo. Cf. Émile Bertaud. «Dialogues Spirituels», en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol III., dir. Charle Baumgartner (París: Besuchesne, 1957), 834-850. Una publicación más reciente, sobre el diálogo espiritual, es la versión de Jean La Place, *La dirección de conciencia: el diálogo espiritual*. (Zaragoza: Hechos y Dichos, 1965).

⁴⁸ La tradición de la conversación espiritual en la historia de los padres de la Iglesia. Cf. Nepper Marius. «Conversation Spirituelle», en *Dictionnaire de Spiritualite Ascétique et Mystique*, vol. II, dir. Charle Baumgartner, (París: Beauchesne, 1953), 2212-2218.

3.1 El Maestro espiritual: definición conceptual

El término «*maestro*» viene del griego (*didaskalos*). Los *didaskalos*, fueron guías e instructores en la educación⁴⁹ clásica. Todos ellos, Pitágoras, Sócrates, Plutarco, Epicteto, Séneca⁵⁰, en su tiempo, «dirigieron una escuela no sólo de reflexión y de profundización, sino también de vida de costumbres, de ascesis, de perfección humana, de paz interior, de dominio de sí mismo, de disciplina física y moral»⁵¹. De esta forma, para Mercatali,

«Todos ellos fueron ´guías` en la búsqueda de respuestas a los grandes interrogantes que acucian a los hombres de todas las épocas, que entrenaron a los discípulos con ejercicios ascéticos que facilitaban la visión interior de los problemas últimos. [...] De hecho, sus obras están cargadas de verdades morales, dé preceptos y reflexiones, que no son simple resultado de un pensamiento solitario, sino la respuesta a los problemas de los demás hombres»⁵².

De esta manera, Mercatali explica que, «el Oriente cristiano se inspirara, al menos en parte, en este tipo de experiencia típicamente humana al concretar las relaciones individuales entre un maestro que se presenta como experto en los caminos del espíritu y un discípulo deseoso o necesitado de esta riqueza doctrinal y de experiencia espiritual»⁵³.

De ahí, se podría afirmar, con Mercatali, que «teniendo en cuenta la literatura de aquella época, que la relación maestro-discípulo, asume una tonalidad altamente humana, que intenta sacar del hombre todos sus recursos de perfección para la superación del hombre “inferior” en provecho del “espiritual»⁵⁴.

En este contexto, Cebollada Silvestre⁵⁵, citando el P. Irenée Hausherr, que hace referència al Oriente cristiano, habla de relación maestro- discípulo en la dirección espiritual, «relations entre un maître instruit et expérimenté dans les voies de l’esprit et un disciple désireux de profiter de cette science et de cette expérience»⁵⁶. Esto es, la

⁴⁹ El termino está relacionado, específicamente con la instrucción intelectual. Cf. Olivier Lacombe. «Direction Spirituelle», en *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*, vol. III, dir. Charle Baumgartner, (París: Beauchesne, 1957), 1002-1214.

⁵⁰ Cf. Edouard de Plous. «Direction Spirituelle», en *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*, vol. III, dir. Charle Baumgartner, (París: Beauchesne, 1957), 1004-1008.

⁵¹ Para una amplia comprensión de la figura del maestro y del padre espiritual. Cf. A. Mercatali., «Padre Espiritual» en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, dir. Stefano de Fiore y Tullo Goffi. (Madrid: Paulinas, 1983): 1046-1060.

⁵² *Ibid.*, 1047.

⁵³ *Ibid.*, 1048.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Cf. Pascual Cebollada Silvestre, «El acompañamiento espiritual en la historia», *Confer* 214 (2017): 298.

⁵⁶ Cf. Citado por Cebollada: I. Hausherr. «Direction spirituelle en Orient autrefois», (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955), p. 10.

reciprocidad entre un maestro ilustrado y ejercitado en los caminos de la mente y un discípulo pronto a enriquecerse de ese conocimiento y experiencia.

«El primero es el protagonista, centro al que se llega de aquí y de allá. Es una persona carismática en quien se reconocen sabiduría y doctrina. Lo suyo es el saber. A él acuden personas, casi siempre formando parte de una élite, gente escogida, que se le confían plenamente otorgándole una autoridad sobre ellas. Son los discípulos, que escuchan sus consejos, le obedecen e imitan»⁵⁷.

En definitiva, el maestro espiritual es la persona capacitada para intuir y leer las situaciones interiores del discípulo y orientar y dar el consejo adecuado dentro de su realidad, no solo en el aspecto espiritual sino, humano. Maestro y discípulo, crean una relación interpersonal en la cual, el discípulo, le debe de fidelidad, obediencia, amor y respeto a su maestro, y este a su vez le ayuda a crecer y madurar en sabiduría.

3.1.1 La relación espiritual maestro y discípulo

Como se ha mencionado, anteriormente, la relación del maestro-discípulo⁵⁸, nace en la antigüedad pagana y cristiana. En esta relación, el maestro lleva a cabo una función educadora y formativa, a base de la conversación y el comportamiento.

En la antigüedad⁵⁹ pagana, esta relación, se puede materializar a partir de la necesidad del «los jóvenes discípulos se reunían en torno a un anciano para que él los guiase espiritualmente»⁶⁰. En esta relación, el discípulo pide al maestro una palabra, una orientación ayudarle a vencer la dificultad personal en al que se encontraba en su vida, tal como vemos en los apotegmas de los padres del desierto en siglos IV-V⁶¹. Estos funcionan por medio de una palabra

«Son unidades compuestas de dos elementos: por un lado, la demanda hecha al maestro por un discípulo, de recibir una palabra de salvación; por el otro, la respuesta, a menudo enigmática, del anciano. Puede suceder que sean añadidos dos elementos suplementarios: una nueva demanda al maestro de aclarar el sentido de su primera respuesta, y la nueva

⁵⁷Cf. Cebodalla, 298.

⁵⁸ Cf. Edouard de Plous. «Direction Spirituelle», en *DSp*, vol. III, 1009.

⁵⁹ *Ibid.*, 1002.

⁶⁰ Cf. David Gonzáles Gude. *Apotegmas de los Padres del Desierto*. (Madrid: BAC, 2017), 12.

⁶¹ El apotegma fue, en su origen, una palabra individual dada por un maestro a un discípulo para ayudarle a vencer la dificultad personal en la que se encontraba. A lo largo de la historia, un apotegma es una frase breve en la cual se expresan un pensamiento o enseñanza de los padres. Se trata de una literatura 'fragmentaria' que recorren un conjunto de conversaciones, de relatos, de sentencias o doctrinas y practicas. Tal como se puede leer hoy, los apotegmas se presentan bajo forma muy diversas. Cf. Gonzáles Gude. 1-391.

respuesta del maestro»⁶²

Para Cebollada, esta palabra es «Austera, nada retórica, pero cargada de poder, relevancia y autoridad para quien la recibe más como palabra divina que humana. Nace del silencio en el que se ha sumergido el anciano. Para que surja efecto, requiere, de parte del maestro, la gracia del Espíritu; y la fe, de parte del discípulo»⁶³

Además de estas figuras del maestro discípulo, presente en la antigüedad, en el Nuevo Testamento, se encuentra el ideal de discípulo de la tradición cristiana.

«En el Evangelio, la palabra discípulo designa principalmente al que ha reconocido a Jesús por maestro, que le sigue, acepta su enseñanza y procura adaptar a ella su vida. As veces se llama así a los apóstoles (Mt 10, 1), pero el nombre se refiere sobre todo a un segundo círculo, intermediario entre los apóstoles y la multitud, por ejemplo, los 72 que Jesús envía en misión (Lc 10, 1)»⁶⁴.

Como se puede ver, los evangelios narran el procedimiento de Jesús para formar a sus discípulos. «Primero su iniciativa en llamarlos, luego su paciencia y pedagogía en formarlos, luego su confianza en enviarlos como apóstoles para que anunciaran el Reino. En este sentido, los discípulos de Jesús son todos aquellos que, «han recibido una llamada y pasa a vivir junto a Jesús y posteriormente a anunciar el Reino»⁶⁵.

Tal como se presentan en los evangelios sinópticos, Pablo Perón⁶⁶ presenta de manera sintética algunos aspectos básicos de la pedagogía de Jesús en el proceso de formación de los discípulos.

«Jesús es un Maestro en el sentido pleno de la palabra, es decir, un hombre que enseña a vivir, que comunica su propia esencia, su propio ser a los que se atreven a seguirle, pero les deja en libertad para seguirle o no, y para que realizáis a su modo. Lo que marca a sus seguidores de una manera definitiva es el encuentro personal con él, un encuentro que tiene dos dimensiones: estar con él y seguirle. La primera, «estar con él», es más afectiva y es la base indispensable para el seguimiento [...]. La segunda dimensión no es la imitación, sino el seguimiento, el ir tras él, que es una forma de expresar metafóricamente la adopción del mismo espíritu, de una misma manera de enfocar la vida y la realidad»⁶⁷.

En el nuevo testamento, las condiciones del discipulado están marcadas

⁶² *Ibid.*, 15.

⁶³ Cf. Cebollada, 298.

⁶⁴ Cf. J. Dheilly, «Discípulo», en *Diccionario Bíblico*. (Barcelona: Herder, 1970), 328.

⁶⁵ Cf. Cebollada, 298.

⁶⁶ Cf. Juan Pablo Perón., «Los discípulos de Jesús en los Evangelios. El significado del discipulado», *ITER-revista de teología* 42-43 (2007): 65-160.

⁶⁷ *Ibid.*, 142-149.

fundamentalmente por el llamado a la comunión de vida de los discípulos con Jesús; su participación en el destino de Él; Jesús como modelo de sus discípulos. En este contexto, la figura del maestro «será asumida por los cristianos, remitiéndose al modelo y único maestro, Cristo (cf. Jn 1,38)»⁶⁸.

Se puede decir que la relación maestro-discípulo, «nos remite a la antigüedad, antes incluso del cristianismo»⁶⁹. En la antigüedad, por el ejercicio de la paternidad de una dirección moral sobre ellos, «recompensada con la veneración por la rectitud de su vida y el prestigio cultural y experiencia con que sirvieron de ejemplo y de modelo»⁷⁰ y en el cristianismo por el seguimiento (no la imitación) de Jesús de Nazaret. Ambos, están basados en la conversación espiritual, entendida como un diálogo de dos, en el cual, se comunica o transmite las enseñanzas fundamentales del maestro al discípulo.

Para Cebollada, «la relación maestro-discípulo, así entendida, se debilitó grandemente en las últimas décadas en el mundo occidental».⁷¹ Pero no se ha perdido, porque va evolucionando en otras maneras. De todas formas, «la pura transmisión de conocimiento, el énfasis puesto en la doctrina, o la relación estrecha de imitación y dependencia expresamente creada del discípulo hacia el maestro incluso, si luego desaparece, resultan extrañas a nuestra comprensión del acompañamiento espiritual».

De ahí que, la transmisión de conocimientos y enseñanzas a partir del siglo II, utilizaran el diálogo, en los escritores cristianos para la defensa y propagación de la doctrina cristiana basada en la escritura.

«Los Santos Padres como es sabido, son los primeros depositarios de la fe de la Iglesia, que recibieron de los apóstoles y discípulos del Señor, hasta el punto de que sus enseñanzas concordantes forman parte de la tradición, en la que, junto con las Sagradas Escrituras, la Iglesia encuentra la revelación de Dios a los hombres»⁷².

Los escritos de los Padres de la Iglesia, es decir, las grandes figuras de los primeros siglos de la Iglesia son el más fiel reflejo del sentir y de la vida de los primeros cristianos de este período. Por eso el mismo concilio confirma:

«Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras

⁶⁸ Cf. Cebollada., 298.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. Mercatali., 1047.

⁷¹ Cf. Cebollada, 299.

⁷² *Diccionario Social de los Padres de la Iglesia*. Dir por Restituto Sierra Bravo; José Antonio Martínez Puche. (Madrid: Edibesa, 1977), 9.

transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios. [...] Las enseñanzas de los Santos Padres testifican la presencia viva de esta tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante».⁷³

En suma, por una parte, iluminaron con sus palabras los primeros siglos inspirando las etapas del camino nuevo después de la era apostólica y, por otra parte, son testigos de primera mano, de cómo asimilaron y vivieron sus coetáneos, el Evangelio de Jesús. Toda la relación de los que buscaban el cambio de vida por vía del seguimiento a Jesús, además de vivir sus experiencias a partir del testimonio de los primeros testigos, translitaron sus enseñanzas, dichos⁷⁴, pensamientos y apotegmas (sentencias), por vía oral, luego el diálogo se fue traduciendo en escritos.

3.2. El Padre espiritual

La figura del «padre», igual que la del «maestro», está muy presente en la historia y cultura cristiana. En la tradición espiritual del Oriente cristiano, posee un amplio uso, sobre todo cuando se habla de la larga tradición de la dirección espiritual⁷⁵, de la cual nos reconocemos herederos. Esta tradición, es conocida, no solo por sus doctrinas y enseñanzas, sino principalmente por la transmisión de una gran experiencia espiritual, en cada época, manifestada de manera diferente de acuerdo con las necesidades de cada tiempo.

⁷³ Cf. Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática sobre divina revelación. Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965). n. 8. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html. 23/10/2021.

⁷⁴ Es importante mencionar que cuando se habla de enseñanzas, dichos, sentencia, palabra, en el caso de los padres del desierto, no solo trata de palabras sino también de hechos de la vida de los padres. Cf. Luciana Mortari, *Vida y dichos de los padres del desierto*, vol. I. ed. Luciana Mortari; ver. castellana de M. Montes. (Bilbao: Desclée de Brauer, 1996).

⁷⁵ Cf. Jean La Plance, *La dirección de conciencia: el diálogo espiritual*. (Zaragoza: Hechos y Dichos, 1965); Luis María Mendizabal, *Dirección Espiritual. Teoría y práctica. 4ª ed.* (Madrid: Bac, 2000); V. Pasquetto, «Dirección Espiritual», en *Diccionario de Espiritualidad*. vol. I. Dir. Ermanno Ancilli. (Barcelona: Herder, 1987), 618-628; I. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East* (Michigan: Cistercian publications, 1990) 39s.

3.2.1 Definición conceptual

En la Biblia, el término «padre» aparece, desde los inicios, referido a Dios, relacionado a la «paternidad divina»⁷⁶. En sentido físico y corporal, significa el que ha engendrado a un hijo, el «cabeza de la familia»⁷⁷. Más allá de la paternidad física, se esboza la noción de una «paternidad espiritual»⁷⁸, que de forma más amplia «puede extenderse hasta los antepasados según la carne o el espíritu. En este sentido, llamamos a Adán y a Eva nuestros primeros padres»⁷⁹.

En la religión judía también se atribuye este nombre a los antiguos testigos de las promesas y alianzas hechas entre Dios y el pueblo elegido, «así, las expresiones ´el Dios de nuestros padres` o ´nuestro padre Abrahán` recorren casi todas las páginas del Antiguo Testamento»⁸⁰. También los primeros cristianos utilizan el nombre de forma generosa, como lo atestiguan las palabras de San Pablo: «Aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, no tenéis muchos padres, porque yo os engendré en Cristo Jesús por medio del Evangelio»⁸¹. Pasando a los primeros siglos, en la generación pos apostólica, se atribuye el nombre «padre» a los Obispos:

«Por ejemplo, San Policarpo, en Esmirna, es designado «padre de los cristianos» y también el obispo de Roma, Eleuterio, en el año 177, es designado con dicho nombre por los mártires de Lyon. Precisamente el término «papa», que es una de las distintas calificaciones de «padre», resultará usual desde entonces, encerrando el matiz de respeto y veneración»⁸².

La palabra «padre», se extendió rápidamente a todos los obispos, y se comenzó a utilizarse el término en plural, para designar a los obispos reunidos en un concilio. «No obstante, hacia el siglo IV, se refiere también a personas que no eran obispos, pero que gozaban de una autoridad doctrinal o legislativa incuestionable»⁸³.

La denominación «padre» fue, igualmente atribuida a otros representantes autorizados de la Iglesia como los directores en la vida ascética y monástica que

⁷⁶ Cf. J. Dheilly, «Paternidad», en *Diccionario Bíblico*. (Barcelona: Herder, 1970), 956-958.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 957.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*

⁷⁹ Marcelo Merino Rodríguez., «Introducción», en *Benedicto XVI, Los Padres de la Iglesia de Clemente de Roma a san Agustín*. 2ª reimp. (Madrid: Ciudad Nueva, 2010). 7-22.

⁸⁰ *Ibid.*, 11.

⁸¹ Cf. Co 4, 15; Ga 4, 6.

⁸² Cf. Rodríguez., 12; Cf. Andres Molina Prieto, *Los padres de la Iglesia, maestros de vida contemplativa claustral*. (Madrid: Claustra, 1984). 7-23.

⁸³ Rodríguez., 12;

igualmente se les llamaría *abba*, otra nominación de «padre», de donde proviene el «abad» o *starez*⁸⁴ en la Iglesia de Oriente.

A partir de entonces, se introduce gradualmente en la doctrina de la Iglesia la costumbre de recurrir a la autoridad de un cierto número de autores que son designados, en sentido estricto, con la expresión «Padres de la Iglesia»⁸⁵, por gozar de los cuatro criterios siguientes: pureza de doctrina, santidad de vida, aprobación de la Iglesia y antigüedad⁸⁶. Por lo cual, «gozan del mismo nombre todos aquellos autores de los primeros siglos de la Iglesia, y cuyo estudio es con frecuencia indispensable para comprender bien la historia y doctrina de la Iglesia»⁸⁷.

Según García Colombás, en el «oriente cristiano»⁸⁸, el «padre espiritual»⁸⁹

«Era el hombre que, lleno del Espíritu santo, comunicaba la vida del Espíritu, engendraba hijos según el Espíritu [...] Evidentemente, al igual que los monjes, las monjas podían poseer el Espíritu. La que lo poseía, recibía el nombre de “amma” o “madre”, que corresponde al título de “abba” [...]. “Amma” no implica necesariamente el ejercicio de la maternidad espiritual, sino la capacidad de ejercerla; por eso sería un error traducir siempre este nombre por el de “abadesa” o “superiora” de una comunidad femenina. Muchas santas mujeres, sin duda en mayor número que el de santos hombres, pudieron tener escondida su alta calidad espiritual, que les hubiera permitido, de presentarse la oportunidad, guiar a otras almas por los caminos de Dios»⁹⁰

Como podemos ver, «el padre espiritual debía ser, indispensablemente y en primer lugar, un hombre espiritual (*pneumaticós*), en el sentido pleno de la palabra, es decir, un hombre poseído por el Espíritu Santo, y, por consiguiente, dotado de los carismas de la discreción de espíritus (*didácrisis*) y profeta»⁹¹.

En la relación «Maestro- discípulo», así como en la relación «Padre-hijo», el «padre espiritual en el pleno significado de la expresión, sencilla y familiarmente

⁸⁴ Término ruso que designa al anciano y al padre espiritual. Cf. T. Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*. (Mensajero-Sal Terrae Bilbao-Santander: 2008), 77; *DSp* III, 1060; X 1599-1661; Jacques Brosse, *Los maestros de la espiritualidad*. (Madrid: Alianza, 1994), 189; T. Špidlík, *El “starets” Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, (Burgos: MC, 2005).

⁸⁵ Cf. Prieto, *Los padres de la Iglesia, maestros de vida contemplativa claustral*. 7-36; véase también: Jacques Brosse., *Padres de la Iglesia*. (Madrid: Alianza, 1994), 153-154.

⁸⁶ *Ibid.*, 10.

⁸⁷ Rodríguez, 13.

⁸⁸ Cf. P. Siniscalco, «Oriente Cristiano» en *Diccionario de Literatura Patrística*. Dirigido por Angelo de Berardino, Giorgio Fedalto y Manlino Simonetti. (Madrid: San Pablo, 2010), 1129-1136; T. Špidlík, «Oriente cristiano» en *NDEsp*, 1024-1035.

⁸⁹ Cf. Anciano poseedor del don de la *Diákrisis*. Puede ser al mismo tiempo discernidor, y tener el don de la perspicacia masi como el conocimiento del corazón. Cf. T. Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*. 18 y 73; *DSp* III, 1008-1060.

⁹⁰ Cf. Colombás, *El monacato primitivo*, 466.

⁹¹ Cf. Colombás, 666; Špidlík, «Oriente cristiano», en *NDEsp*, 1025.

comunica a sus discípulos la propia experiencia interior».⁹² De esta forma, «asume una tonalidad altamente humana, que intenta sacar del hombre todos sus recursos de perfección para la superación del hombre «inferior» en provecho de lo «espiritual»⁹³.

En consecuencia, en la cultura antigua griega la relación «maestro discípulo» y luego en el Oriente y occidente cristiano se desarrolla la figura del «Padre-hijo» espiritual. El uso de este término case siempre relacionados a la paternidad humana y la paternidad divina. En ambas perspectivas se puede decir que la figura del padre se encuentra cercano, a la figura de maestro y comparte con él ciertas cualidades, a saber:

«El padre es más cercano al hijo que el maestro a su discípulo. [...] lo propio del maestro era el saber, al padre le corresponde amar. Asumiendo desde el comienzo los principios cristianos —con los que nace—, su ayuda va a ser típicamente espiritual. El maestro es un buen consejero o un modelo a quien fijarse. De algún modo, es “generador” de su identidad. En esta relación, los “hijos espirituales” no crecen siguiendo las ideas enseñadas, tal como hacían del maestro, sino su estilo de vida, e incluso su ejemplo de santidad. En su comportamiento, al padre se le pide más coherencia con lo que afirma a como ocurría con el maestro»⁹⁴.

3.2.2 Paternidad Espiritual, relación padre e hijo espiritual

Dicho lo anterior, se puede evidenciar que la paternidad espiritual es a la vez Paternidad divina y paternidad humana. En el caso de la «paternidad espiritual»⁹⁵, nace de la tradición de los «padres del desierto»⁹⁶, que a partir de su proceso humano y espiritual ayudan a otros a avanzar en este camino, esto por medio de los diálogos y enseñanzas (apoteogmas)⁹⁷ acerca de la vida espiritual. Así, el modelo de padre espiritual que se nos ofrece en Oriente cristiano es

⁹² Cf. Colombás, 668; Mercatali, «Padre Espiritual», en *NDEsp*, 1046-11048.

⁹³ Cf. Mercatali, «Padre Espiritual», en *NDEsp*, 1046-11048.

⁹⁴ Cf. Cebollada, 300.

⁹⁵ Sobre la paternidad espiritual, se encuentra una vasta bibliografía, a saber: Cf. Olivier Laacombe. «*Direction Spirituelle*», en *DSp*, vol. III, 1008-1060); A. Mercatali, «Padre Espiritual», *NDEsp*, 1046-1060; J. Dheilly, «Paternidad», en *Diccionario Bíblico*. (Barcelon: Herder, 1970), 956-958. Véase también: Bunge, Gabriel. *La paternidad Espirituale nel pensiero de Evagrio*. (Magnano: Quiqajon, 1991); Scrima, André. *Il padre spirituale*. (Magnano: Qiqajon, 2000). Una apreciación más reciente sobre la paternidad espiritual se encuentra en Alberto Moreno Herrero. «La paternidad espiritual en el oriente cristiano», en *La figura del padre espiritual, una luz en la crisis de la paternidad. el ejemplo de San Serafín de Sarov*. (Licencia en teología espiritual, universidad pontificia comillas, 2017), 62-69. <https://repositorio.comillas.edu/jspui/bitstream/11531/20974/1/DEA000167.pdf>. En estas obras se delinea toda la tradición, que aquí llamamos, de paternidad espiritual.

⁹⁶ Los padres del desierto son los precursores y los modelos de los monjes. Dos grandes padres del desierto son: San Antonio (356) eremita (conocido como el «padre de los monjes», Pacomio (348) cenobítico (vida común). La espiritualidad nascida en el desierto a partir del siglo IV constituyó la fuente de la vida monástica; inspiró innumerables místicos tanto en el Oriente como en el Occidente. Cf. J. Brosse, «Padres del desierto», 155.

⁹⁷ Cf. Gonzáles Gude. *Apoteogmas de los Padres del Desierto*, 1-391.

«A la medida del desierto, entre los anacoretas y eremitas, en las primeras comunidades ascéticas, en donde la relación entre el sujeto y el padre espiritual afecta a temas que tocan la vida penitencial, al discernimiento de espíritus, al combate espiritual y a la aspiración de la paz interior hasta la unión con Dios»⁹⁸.

Las generaciones de «padres espirituales»⁹⁹ están muy presentes en la larga tradición del monacato y probablemente surge entre los monjes de Egipto y Siria del siglo IV¹⁰⁰. En este contexto, la «paternidad espiritual nace con el movimiento espiritual: conocido en la trayectoria teológico espiritual, con el monacato»¹⁰¹ desde donde el pueblo comienza a atribuir el título de «padre espiritual»¹⁰² a los hombres de sabiduría que guían sus hijos espirituales y los orientan en su camino espiritual.

«Los padres espirituales son aquellos monjes reconocidos como espirituales, debido a que a través de ellos se irradiaba en sus discípulos la vida del Espíritu. Los monjes principiantes, en tiempo del primer monacato, buscaban una palabra del padre espiritual, pues por su boca creían que hablaba el Espíritu Santo y, por tanto, esta palabra estaba inspirada, llena de la fuerza divina. Aquel que la pronunciaba, por tanto, participaba de la potencia divina, creativa y paterna, de donde viene que se les llamase padre, pues no solo enseñaban, sino que también engendraban a estos jóvenes monjes o hijos espirituales en la vida del Espíritu (cf. Gal 4,9)»¹⁰³.

En efecto, la figura del padre espiritual, en el itinerario del cristianismo, está muy vinculado a la larga tradición del monacato¹⁰⁴ del siglo IV bajo la forma de eremitismo que se transforma con el tiempo en cenobitismo. El monacato, entendido como «un movimiento espiritual» que: «...internaban en la hosca soledad del desierto o abrazaban un género de vida comunitario y fraterno en el retiro de un cenobio con el único objetivo de agradar a Dios, buscarle, gozar por la oración y el contacto con los libros sagrados, de su anhelada compañía»¹⁰⁵. Un estilo de vida que, descrito por Pablo Maroto, nos referencia que

⁹⁸ Cf. Mercatali, 1048.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 1046-1060.

¹⁰⁰ Cebollada, 300.

¹⁰¹ Una síntesis sobre los principios del monacato cristiano véase: Colombás, «introducción», 5-8.

¹⁰² El anciano poseedor del don de la *diákrisis*. Puede ser al mismo tiempo discernidor, y tener el don de la perspicacia, así como el conocimiento del corazón. Cf. T. Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*, 18 y 73; *DSp* III, 1008-1060; Véase también: Mercatali, «Padre Espiritual», *NDEsp*, 1046-1060.

¹⁰³ Herrero., «La paternidad espiritual en el oriente cristiano», 63.

¹⁰⁴ Una visión conjunta sobre los principios del monacato cristiano véase: Colombás., *El monacato primitivo*, 10-44.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 3.

«A partir del siglo IV nace el monacato bajo la forma de eremitismo que se transforma con el tiempo en cenobitismo. En esa masa social y eclesial surgirán los nuevos modelos, promotores de la vida ascética, [...]. Nace la figura del «Padre del yermo», cristiano santo porque controla los bajos instintos de la carne, sometiendo el cuerpo a inauditas penitencias; huye del mundo (*fuga mundi*) sin llegar a odiarlo; lucha contra el demonio en su propio hábitat que es el desierto y consigue la apazeia (quietud) mediante la oración del corazón»¹⁰⁶.

En este proceso, de búsqueda y de crecimiento espiritual se hace necesario, al iniciante, al hijo espiritual, la asistencia de un guía y consejero espiritual, es decir, de un padre espiritual, que le permita reconocer con mayor claridad proceso y le lleve a superar los peligros y desafíos del camino, desde el discernimiento de la voluntad de Dios en su vida.

De este modo, la «paternidad espiritual», está vinculada a la experiencia de acogida de una persona como hija/o espiritual, para desde este paradigma, conducirla a un acercamiento de comunión con Dios en su camino espiritual. De acuerdo con Alberto M. Herrero, «la paternidad espiritual, se comprende desde la antigüedad como «un don del Espíritu, como carisma excepcional, y que tuvo un desarrollo extraordinario en el monacato antiguo»¹⁰⁷. De ahí, la importancia de comprender el significado de la experiencia de la paternidad espiritual como:

«Ofrecer un espacio al otro para que sea él mismo en libertad. Es el sentido de la filiación espiritual sin la cual no se dará la paternidad espiritual y de la libre acogida de sí mismo como ser-en-relación. Padre e hijo, independientemente del sexo y la edad física de las personas en cuestión, son en el campo espiritual metáforas que expresan una relación personal. Por eso la tradición no conoce solo a los padres espirituales, sino también a las madres espirituales»¹⁰⁸.

Así tanto el padre, cuanto la madre espiritual¹⁰⁹, como su nombre lo indica, tiene como tarea esencial:

«Engendrar espiritualmente a su hijo, hacerlo *nacer de lo alto* y ayudarle a crecer hasta que alcance la estatura de hombre adulto en Cristo, como indica el apóstol a sus propios hijos espirituales: «Hijos míos, por los que siento de nuevo los dolores del parto, hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gal 4, 19)»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cf. Daniel de Pablo Maroto, *El camino cristiano, Manual de teología Espiritual*. (Soria: Caja Salamanca, 1996). 104.

¹⁰⁷ Herrero, 64.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 67.

¹⁰⁹ Cf. Carrasquer-Pedros, S, *Madres orientales*, (Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2003); Swan, L, *Las madres del desierto*, (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2003).

¹¹⁰ Herrero, 67.

Lo dicho hasta aquí supone que, la paternidad espiritual no se ha mantenido siempre igual en la historia del cristianismo. Esta «ha resurgido después de muchos siglos, con los monjes conocidos como «starets»¹¹¹ en la Iglesia rusa, como un verdadero arte y fuente del resurgir de la fe y de la Iglesia»¹¹². La enseñanza de los «starets» iniciaba, además, al hombre en el «combate espiritual»¹¹³. De esta forma, le inculcaba el espíritu de búsqueda y cumplimiento de la voluntad de Dios, mediante la lucha espiritual:

«Mediante la lucha activa e incesante contra el hombre viejo y contra las raíces más profundas del pecado, de una renuncia que podía llegar a ser heroica. En esta búsqueda espiritual era necesario purificar los pensamientos más profundos del corazón, pues la perfección de la vida espiritual se cifraba en la pureza del corazón para los antiguos, pureza que desembocaba de manera natural en la caridad»¹¹⁴.

Este «arte», fue considerado como propiedad esencial del «padre espiritual», llamado por ese motivo *patér diakritikós*, el que discierne¹¹⁵. Por tanto, se puede decir que los grandes expertos en el discernimiento (*diákrisis*) de espíritus se encontraron entre los Padres del desierto.

Entre los diversos relatos referentes a las vidas de los Padres del desierto, retomaremos brevemente, dos que han sido significativas y de mayor transcendencia en el tema a tratar. En primer lugar, la vida de Antonio, (*Vita Antonii*)¹¹⁶, ésta fue escrita por san Atanasio, para dar a conocer el ideal de la vida monástica cristiana. Una vez que Antonio Abad (251-356), fue considerado el fundador del movimiento eremítico en el desierto egipcio, y de quien San Atanasio, llegó a ser un gran amigo en sus años de exilio. El itinerario espiritual de Antonio, describe cuatro (4) etapas, cada una de ella es un desierto, cada desierto es un grado, para el encuentro con Dios. Acabado una etapa, lo que queda es deseo de más, de crecer en libertad, en soledad y en deseo, al final el resultado es un monje completo, un hombre de Dios, en contante, purificación, iluminación y unión, en el espíritu.¹¹⁷

En la primera etapa: la fuga del mundo al desierto, es una experiencia de combate que, reside en la vigilancia consiente de lo que somos, para poner el orden en la vida,

¹¹¹ Término ruso que designa al anciano y al padre espiritual. Cf. T. Špidlík, «Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental» 77; *DSp* III, 1060; X 1599-1661.

¹¹² Herrero, 64.

¹¹³ Sobre el combate espiritual Véase: B. Marchetti-Salvatori, «Combate espiritual», en *DEsp*, vol. I, 423-426; Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*, 73.

¹¹⁴ Herrero, 63.

¹¹⁵ Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*, 73.

¹¹⁶ Sobre la Vida de Antonio Cf. Atanasio, *Vida de Antonio*, (Madrid: Ciudad Nueva, 1995). 31-126.

¹¹⁷ Cf. 83-121.

buscando el equilibrio humano (naturaleza humana caída en el pecado).¹¹⁸. Segunda etapa: ida al sepulcro, etapa psíquica, en la cual se da el combate contra el mal que habita en su propia psicología. Podríamos decir que es la purificación de la propia vida interior. Purificación del espacio del corazón humano, para que nazca la vida espiritual, es decir, hacer que el centro de la psicología sea cristo: señor hijo del Dios vivo.¹¹⁹.

Tercera etapa: fuga espiritual, esta etapa es una peregrinación al desierto físico profundo. Se traslada a una fortaleza abandonada y vive como anacoreta, en soledad, silencio, combate con los demonios que no los engañan. (Consecuencia de no solamente una psicología curada, sino la belleza de una vida en espíritu). La oración del corazón.¹²⁰. La Cuarta etapa: fuga a lo divino, de la responsabilidad a la gracia en el perdón. Ahora es el Divino en él. Se trata de la muerte al yo, para que, Cristo viva plenamente en él. Se podría decir que en esta etapa se llega a la divinización del hombre.¹²¹

San Atanasio, tenía clara conciencia de la influencia que podía ejercer sobre el pueblo cristiano, la figura ejemplar, de san Antonio. En la conclusión de su obra escribe: «El hecho de que fue celebrado por todas partes y admirado por todos y de que fue deseado incluso por aquellos que no lo habían visto es señal de su virtud y de la amistad de su alma con Dios»¹²².

En un segundo lugar, indagaremos a otro de los grandes padres del desierto, Evágrio Póntico (345-399)¹²³ de sólida formación intelectual, filosófica y teológica que adquirió en el Ponto- Euximio (Mar negro) y en Constantinopla, los Padres Capadocios, también pudo recibir en el desierto de Egipto sabiduría práctica, empírica y orante, recogida de los testimonios y confidencias de los Padres del Desierto, una sabiduría que se transmitió entre maestros o de hermano a hermano, como forma de ayuda mutua. En el año 383, en el desierto egipcio fue donde desarrolló y transmitió su doctrina ascético-mística como camino de ayuda para la unión con Dios.

Entre sus obras, una especie de trilogía que responden a los tres estadios de la vida espiritual, según Evagrio: *Praktikos* o Tratado Práctico¹²⁴ consta de cien capítulos y está escrito en estilo de sentencias. Gnósticos, que consta de un medio centenar de capítulos

¹¹⁸ Cf. n.1-7, 31-42.

¹¹⁹ Cf. n.8-10, 42- 44.

¹²⁰ Cf. n.11-48, 45-83.

¹²¹ Cf. n. 49-88, 83-122.

¹²² Cf. n. 93, 125.

¹²³ Sobre la vida de Evagrio Póntico ver la introducción que hace José I. Gonzales Villanueva, en *Obras Espirituales de Evagrio Póntico*. (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995). 13-130.

¹²⁴ Cf. Evagrio Póntico, «Tratado Práctico del monje Evagrio» en *Obras Espirituales de Evagrio Pontico*. (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995), 131-175.

y se dirige a los iniciados que acceden a la contemplación. Los capítulos Gnósticos compuesto de noventa capítulos y es considerada la obra más determinante para conocer su teología. Dentro de este grupo de obras también resalta el *Antirrhetikos*, que es un texto que nos ayuda a perfilar la espiritualidad de Evagrio y tiene como fuente teológica las sagradas escrituras. Evagrio, hace una división tripartita de su sistema espiritual cuyo grado más elevado a la que puede llegar el hombre es al conocimiento de Dios.

Sobre el tratado práctico describe el conjunto de pasiones (o vicios) que entiende que se originan a partir del deseo que surge de la sensibilidad corporal y se dirige hacia ella. Tales pasiones también son objeto de estimulación y confusión causada por los diversos demonios que, en su opinión, odian a los hombres y hacen todo lo posible para desanimarlos y relajarlos en el camino de la oración.

Construye así, su teoría de los ocho pensamientos (que son ocho tentaciones), basada en las influencias estoicas, que es la base de lo que hoy, en el cristiano, se conoce como los pecados capitales. Estos ocho vicios o pensamientos son: «gula, lujuria, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria, y orgullo»¹²⁵.

Evagrio, considera que *la práctica*, es el método espiritual para purificar la parte pasional del alma, adquiriendo y practicando las virtudes que ordenan el comportamiento para alcanzar la impassibilidad. Purificar la parte irracional del alma, para lo cual, hay necesidad de curar la parte irascible y concupiscible, favoreciendo que el intelecto cumpla la función más elevada, es decir, la oración. En otras palabras, los pensamientos apasionados impiden la contemplación, y el conocimiento que de ella proviene. Por eso, «la oración es el coloquio del intelecto con Dios»¹²⁶

La paternidad espiritual la ejercitaba de manera regular. Las noches del sábado y domingo se dedicaban a la colación espiritual. Si sus pensamientos y luces recibidas podían manifestarse lo exponían a todos los presentes. Sin descuidar la ayuda a los hermanos en sus problemas más íntimos y profundos.

«De Evagrio [por ejemplo] procede la distinción ya tradicional entre lucha exterior e interior, o entre práctica exterior (observancia de los mandamientos) y práctica interior (tener el corazón puro). Esta última se presenta como un combate y el campo de batalla es el corazón humano. La lucha más encarnizada surge especialmente en el tiempo de oración porque el diablo, como describe sugerentemente el Pseudo-Macario, intenta disipar las fuerzas y facultades humanas debilitando así el corazón»¹²⁷.

¹²⁵ Cf. José I. Gonzales Villanueva, «Introducción», en *Obras Espirituales de Evagrio Póntico*, 59.

¹²⁶ Cf. Evagrio Póntico, «Sobre la oración», en *Obras Espirituales de Evagrio Pontico*, n. 3, 234.

¹²⁷ Cf. Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*, 73.

A veces comunicaba también a sus discípulos algunos de sus luchas personales para prevenirles. Esto le obligaba a dar a conocer parte de los combates sostenidos contra su propia carne para no sucumbir a la lujuria o la cólera. Si se leen con visión sinóptica las obras de Evagrio y los datos biográficos de Paladio, se puede llegar a una síntesis equilibrada»¹²⁸

Evagrio, es una personalidad sobresaliente en la espiritualidad cristiana. Sus obras han sido siempre leídas, y han ejercido una influencia decisiva a través de los siglos. La doctrina de los siete pecados capitales, tan conocidos en la ascética tradicional de occidente, tiene su origen en la explicación evagriana de los «ocho (malos) pensamientos». Evagrio fue el primero que los sistematizó, como compendio y germen de todos los demás. De esta manera, podemos decir que, sigue teniendo fundamental importancia para los cristianos del siglo XXI, que siguen buscando la unión con Dios, no en los desiertos de Oriente Medio, sino en las bulliciosas ciudades del mundo occidental. En Occidente, con el paso del tiempo, «la paternidad espiritual» se transformó más bien en un ministerio y se le llamó «dirección espiritual»¹²⁹.

Tras el Concilio Vaticano II, la «paternidad espiritual» se ha entendido como «vocación, periodo en el cual se percibe un notable resurgir de la paternidad espiritual entendida como carisma, don, enriquecido por la tradición, los conocimientos y la reflexión sobre la experiencia»¹³⁰. De manera que, la paternidad espiritual puede ser vista como una gracia, un don del Espíritu Santo del que no se puede disponer. No es una institución. Por ende, este carisma tampoco está vinculado a un cargo.

Una vez, realizado este breve recogido en la historia de algunas figuras de la época que nos permiten entender la trascendencia de la conversación sea con el «maestro» o el «padre espiritual», proseguimos a caminar con el Peregrino de Loyola, para comprobar cómo se inserta en la tradición de los padres espirituales, para de esta forma llegar a lo que Ignacio, llama conversación espiritual: uno de los medios que usa como medio para hablar de las «cosas de Dios».

¹²⁸ Sobre la paternidad de Evágrio Pontico Cf. José I. Gonzales Villanueva «Introducción» en *Obras Espirituales de Evagrio Póntico*. Cf. *Obras Espirituales* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995), 28. Aun sobre la paternidad espiritual de Evagrio véase también: Bunge Gabriel. *La paternità Spirituale nel pensiero de Evagrio*. (Magnano: Quiqajon, 1991).

¹²⁹ Cf. Pasquetto, «Dirección Espiritual», en *DEsp*, vol. I, 618-628; Mercatali, «Padre Espiritual» *NDEsp*, 1047.

¹³⁰ Herrero., «La paternidad espiritual en el oriente cristiano», 64

CAPITULO II

LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL EN EL ITINERARIO HUMANO Y ESPIRITUAL DE IGNACIO DE LOYOLA

Este capítulo, corresponderá al segundo momento del método: el hermenéutico, en el cual se buscará presentar los elementos característicos de la *conversación espiritual* a partir del itinerario espiritual de Ignacio de Loyola, narrado en la *Autobiografía*¹ y en *las vidas de Ignacio narradas por los primeros compañeros*², así como, lo que escribieron los contemporáneos sobre el tema principal.

De esta forma, se partirá de una breve contextualización del siglo XVI y de sus principales representantes místicos y espirituales para en seguida situar a Ignacio de

¹ Luis Gonzáles de Cámara. «*Acta Patris Ignatii Scripta*» (1553-1555), *FN I*, 354-507 (MHSI 66). Para el presente trabajo, seguiremos la versión que presenta J. M^a Rambla, (ed), *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015).

² Para este recogido usaremos Laínez, D. «*Epístola P. Lainni*, Bologna 16 de junio de 1547», en Alburquerque, A. (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005), 124-212. En *FN I*, Roma 1943, 54-145. (MHSI 66); Polanco, J., «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», en Alburquerque, A. (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*. (Bilbao: Mensajero, 2005), 119-240. En *FN I*, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66); Ribadaneira, P., «*Vita Ignatii Loyolae*». *FN IV*, (Dalmases, C., ed.) Roma: IHSI, 1965. 62-931. A partir de ahora (*Vita Ignatii*). Juan Alfonso de Polanco. «De la vida del P. Ignacio y de los Comienzos de la Compañía de Jesús», en Eduardo Javier Alonso (ed.), *Vida de Ignacio de Loyola*. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2021). En *FN II*, (Dalmases, C., ed.) Roma:IHSI, 1951. 506-597

Loyola, dentro de una larga tradición espiritual de la cual recibe gran influencia reflejada en lo específicamente ignaciano de la *conversación espiritual* a lo largo de la historia.

De igual manera, se presentará, la *conversación espiritual* en las diferentes etapas del proceso espiritual de Ignacio. Desde esta perspectiva, se buscará presentar los rasgos de la conversación como un «modo», que desarrolló Ignacio de Loyola de *conversar espiritualmente*, para estar con otros, sobre como Dios le conducía, hacia donde le movía, como enseñar lo que Dios hacía en la vida de los demás.

1. LA INFLUENCIA DEL RENACIMIENTO EN EL MUNDO RELIGIOSO

En una perspectiva más amplia el siglo XVI se caracteriza por la percepción de llegada de un nuevo tiempo, «marcado por grandes cambios como la renovación cultural, espiritual, que conocemos con el nombre de Renacimiento»³. Para Daniel de Pablo Maroto, historiador, «de ella se nutren y al mismo tiempo la alimentan, los nuevos monarcas hispánicos, Isabel y Fernando, fundadores del primer gran estado de la época moderna: la monarquía hispánica»⁴. Como se puede ver, en este periodo, España se encontraba al comienzo de su florecimiento, en lo religioso y cultural, en lo político y económico como describe Daniel de Pablo Maroto:

«En este periodo España estaba se convirtiéndose en la potencia líder de Europa debido a la unión entre el reino de castilla y Aragón, por medio del matrimonio de Isabel de Castilla con Fernando Aragón en 1469. [...] Con ello se habían sentado las bases políticas para el ascenso de España bajo el gobierno de los Reyes Católicos; Otro acontecimiento importante, de este periodo, fue descubierta de la América por Colon en 1492. [...]. La conquista del Reino de Granada y la incorporación de Navarra en 1512»⁵.

Con estos acontecimientos, celebrados en todo el país, y con otros importantes éxitos como la conquista de Nápoles en 1504 se inició para España un tiempo de orgullo nacional y de gran expansión económica. Además de estos acontecimientos, políticos y económicos, el siglo XVI estuvo marcado por un gran florecimiento de la literatura, del

³ Cf. Daniel de Pablo Maroto. *Espiritualidad Española del siglo XVI*, vol I. *Los Reyes Católicos* (Madrid: Espiritualidad, 2012); 11- 24;

⁴ *Ibid*, 12.

⁵ Cf. Daniel de Pablo Maroto. *Espiritualidad Española del siglo XVI*, vol I. *Los Reyes Católicos* (Madrid: Espiritualidad, 2012); 11- 24; E. Ancilli, «Espiritualidad Cristiana (historia de la)», en *DEsp*. Vol. II, 15-32; G. Dumeige, «Luces y sombras en la España del s. XVI» en *Historia de la Espiritualidad. NDEsp*, 628-630.

arte y de la arquitectura⁶ y, en el ámbito religioso, surgieron en la Iglesia grandes movimientos de reforma con gran acento en la mística cristiana que alcanza gran expresión con Teresa de Ávila (-1582), Juan de la Cruz (-1591)⁷ y San Ignacio (1491-1556)⁸ que darán gran aportaciones a la espiritualidad cristiana sobre todo cuando se refiere a la dirección espiritual y en gran medida recreando la tradición de los primeros siglos de la irradiación espiritual y literaria.

En el siglo XVI, conocido como «el siglo de Oro», la conversación espiritual, está marcada por la experiencia humana y espiritual de hombres y mujeres «que dedicaron parte o la totalidad de su vida a buscar a Dios y a explorar nuevas formas de relacionarse con Él a través de diferentes prácticas de meditación, oración, contemplación, en condiciones y contextos muy diversos»⁹.

Entre ellos, destacamos la figura de Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús¹⁰ y San Juan de la Cruz¹¹, que como personas de su tiempo influyeron, determinaron de diferentes maneras y siguen marcando la historia de la espiritualidad cristiana, desde su itinerario espiritual por medio de sus escritos espirituales. No se pretende presentar la historia de esta época y describir los cambios vivido por la Iglesia en el siglo XVI, pero sí se presentará a grandes rasgos el desarrollo y entendimiento de la conversación espiritual, haciendo énfasis en la vida y obra de Ignacio de Loyola, referente obligatorio de la conversación espiritual.

⁶ Como describe García Mateo, R. «El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola» en *Ignacio de Loyola: su espiritualidad y su mundo cultural*, 33.

⁷ Cf. Pablo Maroto. *Espiritualidad Española del siglo XVI*, vol II, 68-75.

⁸ *Ibid.*, 129-162.

⁹ Cf. José García de Castro, «Introducción, transcripción y notas» en *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. (Bilbao: Mensajero, 2021), 9-42.

¹⁰ Teresa de Ávila (1515-1582), reformadora del Carmelo, mujer de oración y de acción ve en la vida de oración, de la que hablan todos sus contemporáneos, el medio idóneo para llegar a la perfección de la caridad y a la unión con el Señor. Sus fundaciones la llevan a comunicar su propia experiencia espiritual profunda en unas obras en las que la confidencia autobiográfica cristaliza en un conjunto doctrinal que abarca la contemplación y sus grados más elevados. A cerca de lá vida de Santa Teresa de Jesus, Veáse: Tomás Álvarez. «Teresa de Ávila, (santa) – Teresa de Jesús» en *DEsp*. vol. III, 473-493; Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 5ª ed. Dirigida por A. Barrientos. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000); G. Dumeige, «Luces y sombras en la España del s. XVI» *Historia de la Espiritualidad*, en *NDEsp*, 628-630.

¹¹ Para Juan de la Cruz (1542-1591), [...], la cuestión esencial es la búsqueda de Dios por la vía de la interioridad, la necesaria purificación del dinamismo que impulsa hacia Dios a un alma que se sabe hecha para él las "noches" -desprendimiento activo y pasivo de todo lo que es el hombre exterior-, la larga ascensión que llega a la unión contemplativa, donde el alma participa de la vida trinitaria, y así se deberá recorrer el camino de la interioridad que lleva a la unión de amor. Cf. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009); Federico Ruiz., "Juan de la Cruz, (san)". en *DEsp*. vol. II, 413-423; *NDEsp*, 629.

1.1 Lo específicamente Ignaciano de la conversación espiritual

Para comprender lo específicamente Ignaciano en la conversación espiritual, hace falta conocer el influjo de la tradición espiritual por medio la escuela espiritual, *devotio moderna*¹². Esta escuela, llega a la vida de Ignacio más específicamente por la tradición familiar, obras y autores del mismo periodo, con el que el mismo tuvo contacto directo tiempo después. Escuela, que con el pasar de los años contribuyo en la enseñanza y desarrollo de una iglesia centrada en la conversación espiritual y a grandes cambios en la historia de la espiritualidad.

Desde la tradición monástica fundamentada en una vida de oración y contemplación, Ignacio de Loyola se vió influenciado por la lecturas de los libros el *Vita Christi* del Cartujano¹³ y el *Flos sanctorum*, de Jacob de Voragne¹⁴, obras que leyó durante el periodo de convalecencia. Ambas lecturas¹⁵ lo tocaron profundamente lo que lo llevo a cambiar su forma de vida, incluso a un paso personal de fe. De ahí que, las conversaciones interiores consecuentes por las lecturas crearon en él un gran dilema, por un largo tiempo, y era decidir entre la alternativa de seguir con su camino anterior como cortesano y soldado o seguir los modelos ejemplificados especialmente por Santo Domingo y San Francisco de Asís.

En una especie de diálogo interno o existencial descubrió que cuando consideraba la primera alternativa, se quedaba después seco y agitado en su espíritu, mientras que la segunda le producía serenidad y bienestar. Indagando así en su experiencia interior, llegó progresivamente la convicción de que Dios le estaba hablando a través de ellas, y tomó finalmente la decisión de comenzar una vida totalmente nueva.

¹² Por devotio moderna entendemos aquella corriente espiritual que floreció en los Países Bajos, en la segunda mitad del siglo XIV, principalmente por obra de Geert Groote y de su discípulo Florens Radewijns; esta corriente se canalizó en la asociación de los Hermanos y Hermanas de la vida común y en la congregación agustiniana de los canónigos regulares de Windesheim; en el siglo XV y comienzos del XVI. Cf. Huerga, «Devotio Moderna», en *DEsp.* vol. I, 575. Las características generales de la *Devotio moderna*: «la humanidad de Cristo, la devoción a María, la práctica de sacramentos, la oración metódica, el examen de conciencia, y la actividad apostólica». Queralt, «Devotio Moderna: su influjo en la CJ», *DHCJ*, vol. II, 1107.

¹³ Véase la versión reciente de esta obra: Ludolfo de Sajonia, *La Vida de Cristo*, (Conocida como *El Vita Christi*). Estudios Introdutorios, transcripción y notas por Emilio del Río, MHSI Nova Serie, Tom. I, (Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2010). Para una visión conjunta de esta obra Cf. Paul Shore, «Ludolfo de Sajonia» en *DEI* vol. II, 1149-1153.

¹⁴ Véase la versión reciente de esta obra: Jacobo de Vorágine, *Leyenda de los santos*, (conocida como *Flos Sanctorum*). Estudio introductorio, transcripción y anotaciones por Félix Juan Cabasés, MHSI Nova Serie Tom. III. (Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2007). Para una visión conjunta de esta obra Cf. Rogelio García Mateo, «Flos Sanctorum» en *DEI*, I, 886-887.

¹⁵ Para una visión más amplia de la obra, Cf. Paul Shore. «Ludolfo de Sajonia» en *DEI*, vol. II, 1149 -1153.

A esto se suma la influencia de la escuela cisneriana, durante su estancia en Manresa, con raíces benedictinas y franciscana; la figura más representativa y que ejerció el influjo más vasto es sin duda el libro más leído de la devotio moderna, «*De imitatione Christi*, atribuida a Tomás Hemerken Kempis, (1380-1471)»¹⁶. Esta obra también generó una inquietud existencial, puesto Ignacio conoció los misterios de la vida de Cristo¹⁷, por medio de un diálogo existencial continuó inspirados en una serie de «consejos ascéticos-espirituales y de prácticas de piedad. De ahí, se puede entender la predilección especial de Ignacio, por el Gersoncito, como él lo llamó, familiarmente, la imitación de Cristo.

En la vida de Ignacio de Loyola, además de las obras arriba citadas, cabe señalar, «al benedictino García Jiménez de Cisneros por su *exercitatorium*, o su compendio que Iñigo, en Monserrat, conoció quizás antes de su vida de penitente en Manresa»¹⁸, el *exercitatorio* de la vida espiritual propone un coloquio a base de una reflexión personal de la sagrada escritura a través de una meditación metódica de textos bíblicos que ayudaban a interiorizar de tal manera las indicaciones de la Biblia que el seguimiento de Jesús se tornara en una verdadera realidad de vida, teniendo una gran influencia en su persona y en su modo de orar y meditar, dejando grandes frutos a lo largo de toda su vida.

Continuando con la influencia que determina la acción de Ignacio, está la patristica, es decir los santos padres, que en gran modo fueron la fuente común, o fuente primordial de los espirituales y místicos españoles en el siglo XVI, según Daniel de Pablo Maroto:

«Ellos fueron sus ´auténticas fuentes`, después la completarían con la cultura general y el contacto con el pueblo, sin olvidar su propia experiencia religiosa y mística, que irá aumentando conforme avanza el siglo hasta llegar a la cumbre con San Ignacio de Loyola, Santa Teresa y San Juan de la Cruz»¹⁹.

Aunado a todo estos, Ignacio incursiona en estudios eclesiásticos reglados, y con ellos hace un largo recorrido por ciudades de la Europa de la época, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Bolonia, Venecia y Roma, dejando en cada una de éstas ciudades, una enseñanza y crecimiento espiritual, que se detallaran más adelante.

¹⁶ Queralt, «Devotio Moderna» en *DHCJ*. vol. II, 1106-1107.

¹⁷ Rogelio García Mateo. «Imitación de Cristo» en *DEI*, vol. II, 994-1000.

¹⁸ Queralt, «Devotio Moderna» en *DHCJ*. vol. II, 1106.

¹⁹ Cf. Pablo Maroto. *Espiritualidad Española del siglo XVI*, vol. I, 97.

1.2. Definición de la conversación espiritual en Ignacio de Loyola

Antes de adentrarnos en esta experiencia, se precisa aclarar el concepto de conversación, sobretodo en la experiencia ignaciana. Como hemos visto inicialmente, el verbo «conversar», es una palabra compleja que en la experiencia de Ignacio puede tener varios significados: «puede significar la relación con alguien (conversación-trato) y / o el hablar con otro (conversación-diálogo), dependiendo del contexto»²⁰. Según Darío Restrepo Londoño, «en el S. XVI, no era usual emplear la palabra ´diálogo`, pero si el termino hablar.

Respecto al término ´hablar` ignaciano, ordinariamente tiene el sentido general que se le da en el uso de la lengua española». Para él, «algunas pocas veces, San Ignacio lo toma como equivalente a conversar espiritualmente»²¹. Sin embargo, a lo largo de la historia hay un cambio, en el uso actual el verbo es conversar. Para Germán Arana:

«El termino es más inespecífico que en el castellano del Siglo de Oro. En este sentido, es más bien sinónimo de un trato o de una comunicación más o menos directa entre dos o más personas. Quizá, podría evocar un elemento temático, por cuanto apunta tácitamente a un argumento o a una intencionalidad que da sentido al ámbito comunicativo co-creado entre los que conversan. Conversar sobre, mientras que su sinónimo “dialogar” apunta más bien a la alteridad del hecho comunicativo: Dialogar entre...»²²

En este sentido, para Darío Restrepo,

«Esta ´gracia` del hablar o del conversar, se refiere a todo el ministerio de la palabra de Dios, pero en primer lugar a la conversación particular y familiar. Ignacio de Loyola, señala estas condiciones, entre otras, para poder ejercitar el arte o gracia del conversar espiritualmente»²³.

Aunque tengamos cierta claridad sobre el término conversar en la experiencia de Ignacio, la conversación es una palabra polisémica en su significado y se comprende en relación con otros términos como: el hablar, platicar, coloquio, escucha, entre otros, muy usado por Ignacio a lo largo de su experiencia y aparecen en sus escritos de diversas formas. El

²⁰ Cf. Restrepo. «Conversación», en *DEI*. I, 472-481.

²¹ *Ibid.*, 472. Sobre esta misma perspectiva podéis consultar a G. Arana, «la conversación espiritual, instrumento apostólico», 23-48.

²² Arana, 24.

²³ Restrepo. «Conversación», en *DEI* vol. I, 477.

«conversar²⁴ y conversación²⁵ aparecen menos veces en los Ejercicios que en las Constituciones». «Plática y platicar significa lo mismo que conversar», en los ejercicios, «alude a la instrucción o enseñanza del que da los Ejercicios o la propuesta de la materia de oración, así como la instrucción al pueblo». *Coloquio*²⁶ significa hablar con otra persona, y en los Ejercicios adquiere un sentido técnico, como oración de diálogo con el Señor «como un amigo habla a otro amigo»²⁷. «Hablar, entre sus muchos sentidos, puede significar lo mismo que conversar espiritualmente»²⁸.

En este sentido, «el conversar se refiere a la vez a la palabra comunicada y al trato personal: con las personas se conversa y se trata»²⁹. Por lo que hemos visto hasta ahora, «conversar con el otro de ´cosas de Dios`, no es cosa sencilla, ni menos todavía, fruto de una simple espontaneidad y facilidad de palabra. Se trata de un carisma, de una verdadera ´gracia`»³⁰.

Además del termino conversar, se destaca otros términos importantes y frecuentes en el proceso de conversación espiritual, a saber: la escucha³¹, «un termino con poca frecuencia en la Autobiografía y unas pocas veces en las cartas», sin embargo, este término describe una disposición, o “actitud” que esta extensamente presente en los *Ejercicios Espirituales* y también en las *Constituciones* y, por lo tanto, en la espiritualidad ignaciana»³².

Esta actitud, nace como fruto de una relación del «creador con su criatura»³³. En este sentido, los ejercicios espirituales se van construyendo en grande medida desde la escucha y, «lo original de Ignacio está en su capacidad de escuchar los propios movimientos internos, con la ayuda de un director»³⁴, para luego en seguida, transmitir a otros en los ejercicios espirituales. «La eficacia de los ejercicios está en habilidad del

²⁴ Cf. Arana, «la conversación espiritual», 23.

²⁵ Cf. Darío Restrepo Londoño. *Diálogo: comunión en el espíritu. La conversación espiritual según san Ignacio de Loyola (1521-1556)*. Bogotá: Pax, 1975. ÍD, «Conversación», en *DEI* vol. I, 472-481.

²⁶ Cf. Germán Arana, «Coloquio» en *DEI* vol. I, 341-346.

²⁷ Ej. [54].

²⁸ Restrepo, «Conversación», en *DEI*, vol. I, 472-481. Además de los términos, se han señalados en el texto de los Ejercicios doce distintos verbos usados por Ignacio, todos complementares a la hora de comprender el proceso de conversación espiritual vivido por Ignacio de Loyola a lo largo de su itinerario humano y espiritual. Cf. José García de Castro, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos» *Manresa* 74 (2002): 11-40; Laurence J. Murphy, «Escucha», en *DEI*, vol. I, 794-796.

²⁹ Restrepo, «Conversación», en *DEI* vol. I, 476.

³⁰ *Ibid.*, 476.

³¹ Cf. Murphy, «Escucha», en *DEI* vol. I, 794-796.

³² *Ibid.*, 794.

³³ Ej.15.

³⁴ Murphy, «Escucha», en *DEI* vol. I, 795.

ejercitante para escuchar a Dios, que le habla a él y en él y al director que le está guiando»³⁵.

1.3 La conversación: un diálogo acerca de la vida y de las cosas de Dios

La conversación espiritual, para Ignacio de Loyola es un diálogo acerca de la vida y de las cosas de Dios, es la manera o la forma que el encontró para acercarse a las personas con Él. Al respecto, Thomas H. Glancy define la conversación espiritual como «un diálogo que lleva a sus participantes más cerca del Señor»³⁶ y es esta acción «el primer apostolado que tuvo Iñigo de Loyola»³⁷. De esta forma podemos decir, que «la base está en la preocupación apostólica de Ignacio tantas veces repetidas en la *autobiografía*»³⁸. Como lo fue la «ayuda a las almas»³⁹ fuente de la traducción de su deseo de servir a Dios.

La conversación espiritual ignaciana es un tipo de diálogo basado en la experiencia espiritual que tuvo Ignacio, la cual se configuró como la primera forma de apostolado. Se trata, por lo tanto, de un medio, es decir un recurso, usado por Ignacio de Loyola, en España, y luego en París, para «hablar de Dios a las personas, reunir discípulos y llevar a los pecadores a una vida mejor»⁴⁰.

Diríamos que la conversación a modo de coloquio⁴¹, nos invita al diálogo. El coloquio, «en los Ejercicios, se refiere al modo conversacional de concluir, siempre, cada ejercicio de oración»⁴². Para San Ignacio, el coloquio, es un diálogo, una especie de conversación con el señor, al concluir la oración. Se trata del «modo eminente de la oración»⁴³. De esta manera, podemos decir que el coloquio es un modo de dialogar con Dios al final de cada oración. «los Ejercicios son, en su conjunto, un manual para dialogar con Dios»⁴⁴. Más aun, la forma de este diálogo, fruto de una cercanía debe estar inspirada en la experiencia de amistad, cercanía que vivió y experimentó Ignacio entre sus amigos

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Thomas H. Glancy., «Conversación espiritual» in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Dir. O'Neill, Ch. E. y Domínguez J. M.^a. vol. I, (Roma-Madrid: IHSI – UPComillas, 2001), 938-939.

³⁷ Cf. O'Mayle, 938.

³⁸ Cf. Violero, «La conversación espiritual», 179.

³⁹ Sobre este tema Cf. Mark A. Lewis., «Ayuda a las Ánimas», en *DEI*, vol. I, 203-206; Simón Decloux. «La manera en que Dios nuestro Señor acompaña a Ignacio: Paradigma de nuestra manera de proceder en la relación 'para ayudar a las almas'». *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 108 (2005): 6-22.

⁴⁰ Cf. Glancy. «Conversación espiritual» en *DHCJ*, vol. I, 938.

⁴¹ Cf. Arana, «Coloquio» en *DEI* vol. I, 341-346. Ver también a García, L. M.^a. «La conversación y los ejercicios espirituales» En *la entrevista en los ejercicios espirituales*. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010), 24-29; Iparraguirre, I., «Vocabulario de ejercicios Espirituales». (Roma: CIS, 1972). 49-58.

⁴² Arana, «Coloquio» en *DEI* vol. I 341.

⁴³ *Ibid.*, 342.

⁴⁴ *Ibid.*, 346.

en París y sobre todo con Dios, debe ser “como un amigo habla a otro amigo”⁴⁵ una invitación a una conversación y que lo definimos como conversación espiritual un modo de hablar de las cosas de Dios expresión encontrada en la *Autobiografía* y en los *Ejercicios Espirituales*⁴⁶.

De manera que, lo específicamente Ignaciano en la *conversación espiritual* y su experiencia, lo convierte en un término polisémico que dependiendo de donde se diga o en qué contexto se haga mención, tendrá múltiple connotación. Se trata, por tanto, de un sentido más amplio de cualquier acción o movimiento de la gracia, es decir, de la comunicación divina en el creyente. Operación espiritual movida por la gracia, o cuando es usada en un sentido más específico, se trata de la acción de conversar, hablar sobre las cosas de Dios entre una o más personas.

Se trata, por lo tanto, de «un concepto típicamente ignaciano, usado tanto en la literatura fundacional de la Compañía, [...]. Más aún, constituye un término técnico que designa un método apostólico esencial al carisma ignaciano»⁴⁷, usado por Ignacio de Loyola como el diálogo entre dos o más personas en relación a las cosas de Dios.

De este modo, «la vida de Ignacio nos pone en contacto con su modo de conversar en distintos momentos de su itinerario espiritual»⁴⁸. Como paradigma de esta conversación, se presentará su propia experiencia en la *Autobiografía*⁴⁹. En la cual, se encontrará la conversación para Ignacio de Loyola como aquello que «constituye el término de un itinerario apostólico realizado en profundidad»⁵⁰.

2. LA CONVERSACIÓN EN LAS DIFERENTES ETAPAS DEL ITINERARIO DE IGNACIO

Con el deseo de describir a grandes rasgos los elementos constitutivos y adquiridos a lo largo de los once años que vivió Iñigo de Loyola en Arévalo, años y vivencias que lo formaron y luego después de su conversión, lo ayudaron a convertirse en un gran

⁴⁵ Ej. 53 y 54.

⁴⁶ «*Exercitia spiritualia*» (ed). J. Calaveras, C. de Dalmases, 1969. vol.1 (MHSI 100). Para el presente trabajo, seguiremos la versión que presenta Cándido de Dalmases., (ed.), «*Ejercicios Espirituales*», 7ª ed. (Santander: Sal Terrae, 2019).

⁴⁷ Arana, «La conversación espiritual», 28.

⁴⁸ Cf. García Domínguez, «La conversación y los ejercicios espirituales», 25.

⁴⁹ Cf. Josep M^a. Rambla, «Autobiografía» en *DEI*, vol. I, 197-201.

⁵⁰ Arana, «La conversación espiritual», 29.

conversador a cerca de la vida y de las cosas de Dios en los diferentes momentos del proceso espiritual.

Para ayudarnos a enfocar en el objetivo deseado, cabe preguntar: ¿Qué sabemos de la conversación en este periodo? ¿Qué dicen la *Autobiografía* y los primeros compañeros? Para responder a estas preguntas se pasará a describir, a grandes rasgos, los elementos que poco a poco va delineando la conversación de Ignacio en los diferentes momentos o etapas de su proceso humano y espiritual, empezando por los años de su juventud.

2.1 Arévalo (1506-1521)

Tras haber recibido una formación humana y cristiana en su entorno familiar, probablemente al cumplir los 15 años (hacia 1506), su padre lo envió a Arévalo, a la casa del Contador Mayor de Castilla y hombre de confianza de los Reyes Católicos, Juan Velázquez de Cuéllar⁵¹. Así describe el Pe. Ribadaneira, «Pasados pues los primeros años de su niñez, fue enviado de sus padres Ignacio a la corte de los Reyes católicos»⁵². De este modo el joven adquiriría los comportamientos propios de la corte: decoro, dignidad, distancia, modestia»⁵³.

2.1.1. Contexto Histórico Social

En el palacio de los Velázquez conoció a los reyes y a la corte y disfrutó de todos los privilegios de la alta aristocracia de la época. Allí Íñigo convivió con los hijos del Contador y en un ambiente de muy alta cultura progresa en la formación humana. Una vez que la casa de los Velázquez de Cuéllar era un lugar selecto: «frecuentada por músicos y poetas, su biblioteca era de gran riqueza, el tesoro de joyas, tapices, relicarios y otras obras de arte era sorprendente»⁵⁴. Esta profusión de bienes provenía en buena parte de Isabel la Católica, ya que el Contador fue su testamentario y adquirió para sí gran cantidad de bienes.

⁵¹ Sobre este periodo en Arévalo, Cf. Luis Fernández Martín, *Los años juveniles de Iñigo de Loyola: su formación en castilla*. (Valladolid: Caja de ahorros Popular, 1981); Rogelio García Mateo, «El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola» en *Ignacio de Loyola su espiritualidad y su mundo cultural* (Bilbao: Mensajero, 2000), 21-47; Íñigo de Arranz, «Arévalo» en *DEI*, vol. I, 192-195.

⁵² *Vita Ignatii*, n. 2.

⁵³ Cf. García Mateo, 42.

⁵⁴ Cf. Luis Fernández Martín, «El hogar donde Iñigo de Loyola se Hijo hombre 1506-1517» 17-121.

Como es de percibir, Iñigo de Loyola vive su adolescencia y juventud como gentil hombre en los palacios de Arévalo⁵⁵. En este marco ambiental se transcurrieron los once años más decisivos de su juventud, marcado por el ambiente cortesano en el cual creció y se formó Iñigo de Loyola⁵⁶. Viviendo en este medio político, cultural y religioso, durante unos once años de su estancia en Arévalo, Iñigo se hizo hombre y persona bastante cultivada. Esto se percibe en, su gusto por la lectura, la música y la poesía. De esta forma se ofrece a Iñigo un conjunto de formación humana, cultural y religiosa, pero estos años representan también la relajación de sus costumbres.

Diferentes testimonios autobiográficos o de confidentes como Gonçalves da Cámara en la *Autobiografía*, dice que Iñigo vivía entregado a las «vanidades del mundo», al «ejercicio de armas», que tenía «grande y vano deseo de ganar honra», que «ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas» [Au. 1].

Para el Pe. Lainez, unos de los primeros compañeros y tercero general de la Compañía dice que Iñigo era un «noble y de una de las casas principales de su provincia»; cuanto a la natura era, aun en el mundo, «ingenioso y prudente, animoso y ardiente e inclinado a armas y a otras travesuras»⁵⁷.

Juan de Polanco, uno de sus confidentes y secretario por muchos años, dice que Iñigo era hombre de «muchas virtudes naturales», «recio y valiente», «animoso para acometer grandes cosas», «de grande y noble ánimo y liberalidad», que sabía compartir cuanto tenía pues «visitado de los contrarios, les daba con amor y liberalidad», «ingenioso y prudente en las cosas del mundo», «(dio muestras) de saber tratar los ánimos de los hombres, especialmente en acordar las diferencias o discordias»⁵⁸.

Ribadaneira, uno de los hombres más cercanos a Iñigo dice que él era «brioso y de grande ánimo», se dio a los «ejercicios de armas», procurando aventajarse sobre todos sus iguales, y de «alcanzar nombre de hombre valeroso», y «honra» y «gloria militar»⁵⁹.

En relación con las implicaciones de su personalidad, Ignacio se ve en la obligación de alejarse de este mundo que lo definió con características de hombre

⁵⁵Cf. Garcia -Villoslada, 72-155.

⁵⁶ Sobre los años juveniles de Iñigo de Loyola, Cf. Luis Fernández Martín, *Los años juveniles de Iñigo de Loyola: su formación en castilla*. (Valladolid: Caja de Ahorros Popular, 1981); Rogelio García Mateo, «El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola» en *Ignacio de Loyola su espiritualidad y su mundo cultural* (Bilbao: Mensajero, 2000), 21-47; Iñigo de Arranz, «Arévalo» en *DEI*, vol. I, 192-195.

⁵⁷ *Epistola*, n. 2.

⁵⁸ *Summ Hisp*, n.3-6.

⁵⁹ *Vita Ignatii*, n. 2.

valiente, de ánimo noble, de fácil conversación y trato. Y es que la historia da un giro, tras la muerte de Velázquez de Cuéllar, quien fue su tutor, el mismo cae en desgracia de la regente Germana de Foix. Como consecuencia de la caída de su protector, se ve obligado a dejar Castilla y pasa a las órdenes del virrey de Navarra, Antonio Manrique de Lara⁶⁰. Según J. M^a. Rambla:

“Abandonó Arévalo en 1517, después de la muerte de Juan Velázquez de Cuéllar, acaecida en agosto del mismo año. El contador había caído en desgracia un año antes, debido a su enfrentamiento con Germana de Foix, quien al morir su marido Fernando el Católico recibió de heredero el Carlos I, entre otras, la villa de Arévalo, que así quedaba enajenada de la corona de Castilla, en contra las leyes del reino y de los privilegios de la villa. De este modo, (...) Iñigo pasó a servir al duque de Nájera y virrey de Navarra, Antonio Manrique de Lara. A su servicio, Iñigo participa en la toma de Nájera y desarrolla una misión de paz en Guipúzcoa”⁶¹.

En definitiva, este episodio de su vida le permitiría más adelante ser un hombre de palabra fácil y conversación amena, dándole el don del acercamiento hacia los demás. Ahora bien, con respecto a la formación caballaresca recibida por Ignacio, durante el tiempo de su estancia en Arévalo «no se redujo a una serie de valores mundanos»⁶². Por el contrario, en este contexto, «el arte de la caballería gozaba de gran estima y la realización de sus ideales incluía un fuerte componente cristiano». En fin, «allí aprendió un código de valores, mezcla de principio cristiano y afanes mundanos»⁶³.

En este ambiente general de «hidalgúa y de cultura caballaresca que se va formando, el joven de Iñigo en las ideas y los valores de la cultura caballaresca»⁶⁴. En otras palabras, es en este mundo que subyace y constituye, no sólo por la tradición familiar, sino también por la formación cortesana recibida en la corte española, los elementos fundamentales que constituyen la manera de pensar, de ser y actuar de Iñigo de Loyola.

⁶⁰ Sobre este periodo Cf. Luis Fernández Martín, «La caída de Juan de Velázquez de Cuella» en *Los años juveniles de Iñigo de Loyola: su formación en castilla*. (Valladolid: Caja de ahorros Popular, 1981), 124-200.

⁶¹ Cf. Rambla J. M^a (ed.), «El marco histórico», 33.

⁶² Cf. G. Mateo, R., «La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad», *Manresa* 58 (1986), 376; Guibert, J., *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo Histórico*, (Santander: Sal Terrae, 1955), 5.

⁶³ Cf. Martín, 11.

⁶⁴ Cf. García Mateo, *Ignacio de Loyola su espiritualidad y su mundo cultural*, 31.

2.1.2. Conversación, lecturas, diálogo y retórica

Además de la formación inicial en el seno de su familia, recibe en «Arévalo un conjunto de vivencias y enseñanzas que adquirió [por medio] de una educación cortesana, como el gusto por la música y la lectura, la destreza en el manejo de armas y corceles, la habilidad para tratar a personas de posición»⁶⁵. En este sentido, para Iñigo Arranz, los aprendizajes vitales básicos de la atapa castellana de Iñigo fueron:

«Los protocolo palaciego y cortesano, practica administrativa y contable, devociones y vida religiosa además del sentido caballaresco del honor [...], Consolidó buenos hábitos de su infancia: el rigor metódico y el orden sistemático que luego traslucen sus cartas e instrucciones. [...]. El espíritu de decisión y el cálculo unido a la finura de juicio poco común y el ejercicio constante de la escritura. [...]. El ideal cortesano y, caballaresco, el honor y la lealtad junto con las prácticas habituales de la monta de caballo, la destreza de armas y, también las normas de cortesía palaciega. La experiencia de la apertura a lo universal con frecuentes viajes desde el centro de la corona de castilla»⁶⁶.

Más valor que todas estas enseñanzas cortesanas, tenía el conjunto de experiencias que marcaron profundamente la personalidad del joven Iñigo, en los escasos diez años, de su juventud vividos en Arévalo, sobre todo porque, en este periodo, en palabras de Manuel Revuelta Gonzales⁶⁷, «son años decisivos, entre los quince y los treinta años de edad. Los años de pubertad, juventud y primera madurez, tiempo de receptividad y aprendizaje en el que se forma la personalidad»⁶⁸. De esta forma se puede decir que

«El contacto de Iñigo con el mundo castellano no fue una relación superficial, sino una inmersión profunda. No podía ser de otra manera, pues la estancia del joven Iñigo en aquellas tierras se hizo a través del hogar de uno de los personajes más influyentes de Castilla Juan Velázquez de Cuéllar, contador Mayor del reino, alcaide de Arévalo, confidente de monarcas, detentador de numerosos y, bien dotados cargos y receptor de pingües mercedes regias»⁶⁹.

En este contexto, Iñigo experimentó la fascinación por las lecturas por medios de las cuales se criaban los vínculos «jurídicos, morales y espirituales», pautados por los códigos de la caballería y, comunicados por las lecturas y consecuentes del vasallaje propio de este periodo»⁷⁰. La fascinación por la riqueza, el honor y el poder. Allí también

⁶⁵ Cf. Manuel Revuelta, «Prologo» en *Los años juveniles de Iñigo de Loyola: su formación en castilla*. (Valladolid: Caja de ahorros Popular, 1981), 11.

⁶⁶ Cf. Iñigo Arranz, *DEI*, vol. I, 193-195.

⁶⁷ Cf. Revuelta «Prologo» en *Los años juveniles de Iñigo de Loyola*, 9-14.

⁶⁸ *Ibid.*, 10.

⁶⁹ *Ibid.*, 10.

⁷⁰ Cf. García Mateo, *Su espiritualidad y su mundo cultural*, 29.

conoció grandes personajes, oyó hablar de sobre grandes negocios de este periodo. «Allí aprendió un código de valores, mezcla de principios cristianos y valores mundanos»⁷¹, que marcaron profundamente su vida y su modo de ser. Según su propia confesión, «fue hombre dado a las vanidades del mundo y con grande deseo de ganar honra» [Au.1].

Estos años en la corte le permitió desarrollar sus habilidades para luego influir en el universo religioso, en la política, en la economía y en negociaciones. Todo esto le forma en habilidades para la conversación con diferentes grupos, realidades y circunstancias con las cuales ha aprendido a manejar a lo largos de estos once años de su juventud su vida. Se dice que: en este mismo periodo se descubre las dotes diplomáticas de negociador hábil para conocer y conecedor de los hombres del que había de ser fundador de la Compañía de Jesús al intervenir como mediador en la contienda civil de Guipúzcoa paralela y vinculada a las Comunidades Castellanas. Se perfilan también, en su marco cronológico el arrojo y la valentía del defensor de Pamplona en un nuevo contexto histórico.

2.2 De Loyola a Salamanca (1521-1527)

Para seguir profundizando en el tema, se hace indispensable, un breve recorrido por la *Autobiografía*. Esta, nos permite entender no solo «como Dios dirigió y acompañó a Ignacio durante su vida, sino también cómo él dirigió y acompañó a muchas personas en su encuentro con Dios»⁷². En este sentido la *Autobiografía* una conversación del peregrino, Ignacio de Loyola, con el P. Gonçalves da Cámara que nos conduce al origen de su conversación espiritual. Inicialmente la conversión de Iñigo fue una experiencia de soledad, y aislamiento. En este periodo inicial buscaba perfección espiritual. Para llegar a la experiencia de colocarse a servicio de otros irá a recorrer un largo camino hasta llegar a convertirse en el medio para la «ayuda a las ánimas».

2.2.1. En Loyola 1521-1522: Un diálogo acerca de la vida y de las «cosas de Dios»

El primer discurso que hizo acerca de las «cosas de Dios», se dio en Loyola, cuando convaleciente en este periodo llegó a describir movimientos internos causados por la «diversidad de espíritus» mientras hacía las lecturas de los libros sobre la *Vida de los*

⁷¹ Cf. Revuelta, 11.

⁷² José D. Cuesta, «Acompañamiento», en *DEI*, vol. I, 79-84.

Santos y de la *Vita Cristi*. Estos les provocó en diferentes momentos: a) Conversaciones con los libros, b) conversaciones consigo mismo, por último, c) conversaciones con los otros, cada de una de estas explicadas a continuación, consecutivamente, texto tomado de la *Autobiografía*.

«Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: - ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? - Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: —Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer.— Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba: o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o de estas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas» [Au. 7]. «Que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; más cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas, aun después de dejado, quedaba contento y alegre». Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, «hasta en tanto que una vez se le abrieron los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella; cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios». [Au. 8]. «Él no se curando de nada, perseveraba en su lección y en sus buenos propósitos; y el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas» [Au. 11].

Después de aquellas primeras conversaciones en Loyola, hubo tres momentos que resaltan la experiencia de la conversación, una a camino de Oñate, y otro a camino de Monserrat, y un tercer momento, cuando experimente el dialogo existencial cuando en vigilia le habla a la virgen en el Santuario de Nuestra Señora de Monserrate.

En el primero, Ignacio persuade a su hermano a una vigilia en el Santuario Nuestra Señora de Aránzazu.

Y así, cabalgando en una mula, otro hermano suyo quiso ir con él hasta Oñate, al cual persuadió en el camino que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu. En la cual haciendo oración aquella noche para cobrar nuevas fuerzas para su camino [...] [Au. 13].

En el segundo, camino a Monserrat⁷³, surge un encuentro inesperado, suscita la conversación sobre Nuestra Señora.

⁷³ Sobre el período en Montserrat, Cf. Javier Melloni. «Montserrat», en *DEI*, vol. II, 1284–1287.

«Pues yendo por su camino le alcanzó un moro, caballero en su mulo; y yendo, hablando los dos, vinieron a hablar en nuestra Señora; y el moro decía, que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir, quedando virgen, no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que le dio el peregrino, no pudo deshacer» [Au. 15].

En un tercer momento, seguida la conversación acerca de la vida, teniendo como consecuencia la entrega en vigilia y el cambio de vida.

«Llegado a Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la confesión tres días; y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de nuestra Señora» [Au. 17].

Pasado este periodo de las primeras conversaciones, se inicia en Manresa una nueva etapa de su experiencia de fe que pasa a comunicar de diferentes maneras hasta su estancia en Barcelona antes de embarcarse a hacia Tierra Santa.

2.2.2. *En Manresa, 1522-1523, en busca de otros para tratar con ellos*

Estando en Manresa⁷⁴, en un primero momento, la experiencia de Ignacio se desarrolla en dos perspectivas: la primera la conversación formativa, marcada: necesidades de conversar con personas más experimentadas sobre su experiencia personal y una segunda, en la que sentía la necesidad de ayudar a otros, la conversación apostólica.

Dado su estado de espíritu, es decir, la variedad de espíritu que nunca había experimentado se pregunta: «¿qué nueva vida es esta que ahora comenzamos?» Debido a esto, empieza a advertir que

«En este tiempo conversaba todavía algunas veces con personas espirituales, las cuales le tenían crédito y deseaban conversarle; porque, aunque no tenía conocimiento de cosas espirituales, todavía en su hablar mostraba mucho hervor y mucha voluntad de ir adelante en el servicio de Dios» [Au. 21].

Después de haber hecho confesión general en Monserrate, tenía muchos escrúpulos, no llegando así a la paz interior.

«Esto le daba mucha aflicción; porque, aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho. Y así empezó a buscar algunos hombres espirituales, que le remediasen de estos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba. Y en fin un doctor de la Seo, hombre muy espiritual, que allí predicaba, le dijo un día en la confesión, que escribiese todo lo que se podía acordar» [Au. 22].

⁷⁴ Cf. Javier Melloni. «Manresa», en *DEI*, vol. II, 1192-1195.

En un segundo momento se dedica a ayudar a otros, «la ayuda a las almas». En Manresa, por ejemplo, «se ocupaba de ayudar algunas almas que allí venían a buscar en cosas espirituales, y todo lo más del día que le vacaba, daba. A pensar en cosas de Dios». [Au. 26]. De este periodo, es importante mencionar como experimenta y describe Ignacio de Loyola, acerca de cómo le conducía Dios en este momento de su vida. Así describe a Gonçalves da Cámara:

«En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y, ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quien le enseñase, o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente él juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba desta manera» [Au. 27].

Además de esto, en «este tiempo había muchos días que él era muy ávido de platicar de cosas espirituales, y de hallar personas que fuesen capaces dellas». [Au. 34]. En este periodo tenemos una muestra de la conversación en la que Iñigo, además de buscar provecho propio, experimentaba gran fervor en comunicar los bienes recibidos a otros. Así comenta Polanco: “Y estos deseos de comunicar al prójimo lo que Dios a él le daba, siempre los tuvo, hallando por experiencia que no solo no se disminuía en él lo que comunicaba a otros, pero aún mucho crecía»⁷⁵. Entre las personas que el trataba en sus conversaciones espirituales, eran muchas las mujeres que a él se le acercaron para recibir su ayuda.

2.2.3. Barcelona-Venecia-Jerusalén (1525-1526)

Al llegar a Barcelona⁷⁶ Iñigo adopta algunas características en su personalidad que más adelante lo definirán, así como a aquellos compañeros que lo siguieron, de igual forma eligió aprender las letras humanas, pero sobretodo continuó con algunos ejercicios espirituales «... y no interrumpió totalmente las conversaciones espirituales y la explicación de la doctrina cristiana.»⁷⁷

⁷⁵ Cf. *Summ Hisp*, n. 24.

⁷⁶ Ignacio residió tres veces en Barcelona (1523, 1524 y 1526). La segunda estancia se da cuando regresa de Tierra Santa y se dedica a los estudios hasta partir para Alcalá, las restantes fueron de corta duración. En Barcelona, el cultivo de su vida espiritual acontecerá y se mantendrá de manera diferente. Para un mayor conocimiento de las tres etapas vividas por Ignacio en Barcelona, Cf. A. Borrás, «Barcelona», en *DEI*, vol. I, 221-226.

⁷⁷ Cf. *De Vita*, n. 88.

Ya estando en Barcelona, antes que se embarcase para la tierra santa, aunque se le ofrecía alguna compañía, «no quiso ir sino solo, porque todo su deseo era tener a solo Dios por refugio».

«Con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, mas sin ninguna provisión. Y empezando a negociar la embarcación, alcanzó del maestro de la nave que le llevase de valde, pues que no tenía dineros, mas con tal condición, que había de meter en la nave algún biscocho para mantenerse, y que de otra manera de ningún modo del mundo le recibirían» [Au. 35].

En este mismo periodo, según su costumbre «buscaba todas las personas espirituales, aunque estuviesen en ermitas lejos de la ciudad, para tratar con ellas». [Au. 37]. Ignacio busca personas experimentadas en las cosas de Dios para compartir lo que pasaba con él y, entender acerca de la vida espiritual que llevaba en aquellos momentos, movido por los distintos movimientos interiores. «Más ni en Barcelona ni en Manresa, por todo el tiempo que allí estuvo, pudo hallar personas, que tanto le ayudasen como él deseaba; [...]». Y así, después de partido de Barcelona, perdió totalmente esta ansia de buscar personas espirituales» [Au. 37].

Llegando a Venecia⁷⁸, después de algunos días encontró un hombre rico español con quien empezó a conversar sobre su viaje: Conversación, cercanía y afecto.

«[...] y le preguntó lo que hacía y dónde quería ir; y sabiendo su intención, lo llevó a comer a su casa, y después lo tuvo algunos días hasta que se aparejó la partida. Tenía el peregrino esta costumbre ya desde Manresa, que, cuando comía con algunos, nunca hablaba en la tabla, si no fuese responder brevemente, mas estaba escuchando lo que se decía, y cogiendo algunas cosas, de las cuales tomase ocasión para hablar de Dios; y, acabada la comida, lo hacía». [Au. 42].

Íñigo llega a Jerusalén⁷⁹ con el firme propósito de quedarse visitando siempre aquellos lugares santos y ayudar a las ánimas. En este viaje dos momentos definitivos de su conversación: el primero con el guardián (autoridad civil) a quien comunica su firme propósito de quedarse en Jerusalén y el segundo momento cuando habla con el provincial franciscano (autoridad eclesiástica). Dicha conversación entreteje un encuentro dialéctico con ambas autoridades ante las decisiones tomadas.

«Para este efecto traía cartas de encomienda para el guardián, las cuales le dio y le dijo su intención de quedar allí por su devoción; mas no la segunda parte, de querer aprovechar las ánimas, porque esto a ninguno lo decía, y la primera había muchas veces publicado.

⁷⁸ Ignacio estuvo en Venecia en tres ocasiones. La primera, la segunda y la tercera: Cada una de ellas con significados diferentes para su vida espiritual. Cf. Maurizio Costa, «Venecia» en *DEI*, vol. II, 1757-1766.

⁷⁹ Sobre este periodo Cf. Juan M. Martín-Moreno «Jerusalén» en *DEI*, vol. II, 1074 -1070.

El guardián le respondió que no veía cómo su quedada pudiese ser, porque la casa estaba en tanta necesidad, que no podía mantener los frailes, y por esa causa estaba determinado de mandar con los peregrinos algunos a estas partes. Y el peregrino respondió que no quería ninguna cosa de la casa, sino solamente que, cuando algunas veces él viniese a confesarse, le oyesen de confesión. Y con esto el guardián le dijo, que de aquella manera se podría hacer; más que esperase hasta que viniese el provincial (creo que era el supremo de la orden en aquella tierra), el cual estaba en Belem» [Au. 45].

En cuanto esperaba la llegada del provincial franciscano, para que tuviera una resolución definitiva acerca de la posibilidad de quedarse en Jerusalén, empezó una conversación por cartas: «y empezó a escribir cartas para Barcelona para personas espirituales» [Au. 46]. Cuando llega el provincial franciscano, el segundo con quien mantuvo conversación en tierra santa, recibe la negativa de no poder quedarse en Jerusalén si no quisiera ser excomulgado:

«Y el provincial le dice con buenas palabras cómo había sabido su buena intención de quedar en aquellos lugares santos; y que había bien pensado en la cosa; y que, por la experiencia que tenía de otros, juzgaba que no convenía. Porque muchos habían tenido aquel deseo, y quién había sido preso, quién muerto; y que después la religión quedaba obligada a rescatar los presos; y por tanto él se aparejase de ir el otro día con los peregrinos. El respondió a esto: que él tenía este propósito muy firme, y que juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner en obra; dando honestamente a entender que, aunque al provincial no le pareciese, si no fuese cosa que le obligase a pecado, que él no dejaría su propósito por ningún temor. A esto dijo el provincial que ellos tenían autoridad de la Sede apostólica para hacer ir de allí, o quedar allí, quien les pareciese, y para poder descomulgar a quien no les quisiese obedecer, y que en este caso ellos juzgaban que él no debía de quedar etc.» [Au. 46].

No pudiendo quedarse en Jerusalén, Iñigo regresa a Barcelona y decide estudiar, con el fin de «ayudar las almas». Durante su periodo de estudio, «venían nuevas inteligencias de cosas espirituales». Con el pasar del tiempo pudo darse cuenta que se trataba de una «tentación», lo que después de rezar fue a Santa María de la Mar, junto a la casa del maestro para declarar lo que le pasaba. «Y así sentados, le declara todo lo que pasaba por su alma fielmente». De esta forma, promete al Maestro diciendo: «yo os prometo de nunca faltar de oiros estos dos años, en cuanto en Barcelona hallare pan y agua con que me pueda mantener». Y como hizo esta promesa con harta eficacia, nunca más tuvo aquellas tentaciones. [Au. 54 y 55].

2.2.4 Alcalá – Salamanca (1526-1527)

Al salir de Barcelona con el deseo de seguir estudiando se desplaza hacia Alcalá, lugar preciso para estudiar de la época, no sin abandonar su inquietante idea de seguir

predicando y adoctrinando. Su estilo de vida llama la atención al punto de crear sospecha en las autoridades religiosas por lo que es llevado a ser interrogado y puesto preso, no llegando a aseverarse ninguna acusación. Es realmente un periodo rico pues se desarrollan un sinnúmero de conversaciones pastorales, dialéctica y hasta de polémica por los momentos vivido a su llegada en ambas ciudades.

Se sabe que estando en Alcalá⁸⁰ en un contexto de predicación, la conversación al modo de los apóstoles sobre la doctrina cristiana, según el testimonio de Gonçalves da Cámara, Ignacio precisaba «en dar ejercicios espirituales y en declarar la doctrina cristiana; y con esto se hacía fruto, a gloria de Dios. Y muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales» [Au. 57]. En cuanto a la polémica, por lo que fue sometido a la cárcel por su manera de vivir y predicar, así lo describe Gonçalves da Cámara:

«...viene un día un alguacil a su puerta, y le llama y dice: «veníos un poco conmigo». Y dejándole en la cárcel, le dice: «no salgáis de aquí hasta que os sea ordenada otra cosa». En este tiempo, «venían muchos a visitalle; y hacía lo mismo que libre, de hacer doctrina y dar ejercicios.» [Au. 60]. Diecisiete días estuvo en la prisión, sin que le examinasen ni él supiese la causa dello; al fin de los cuales vino Figueroa a la cárcel, y le examinó de muchas cosas, hasta preguntarle si hacía guardar el sábado. Y si conocía dos ciertas mujeres, que eran madre e hija; y desto dijo que sí. Y si había sabido de su partida antes que se partiesen; y dijo que no, por el juramento que había recibido. Y el vicario entonces, poniéndole la mano en el hombro con muestra de alegría, le dijo: «esta era la causa porque sois aquí venido». [...] Pues como el preso vio lo que había dicho el vicario, le dijo: «queréis que hable un poco más largo sobre esta materia?» dice: sí. «Pues habéis de saber, dice el preso, que estas dos mujeres muchas veces me han instado para que querían ir por todo el mundo servir a los pobres por unos hospitales y por otros; y yo las he siempre desviado deste propósito, [...] y les he dicho que, cuando quisiesen visitar a pobres, lo podían hacer en Alcalá, e ir acompañar el santísimo sacramento». Y acabadas estas pláticas, el Figueroa se fue con su notario, llevando escrito todo. [Au. 61]. Desde el día que entró en la cárcel el peregrino, hasta que le sacaron, se pasaron cuarenta y 2 días; al fin de los cuales, siendo ya venidas las dos devotas, fue el notario a la cárcel a leerle la sentencia, que fuese libre, y que se vistiesen como los otros estudiantes, y que no hablasen de cosas de la fee dentro de 4 años que hoviesen más estudiado, pues que no sabían letras. [Au. 62].

En otro momento, ya en Salamanca, la conversación espiritual se manifiesta en diferentes tiempos: Al llegar a Salamanca⁸¹ en 1527, fue interrogado por el fraile dominico, sobre el contenido de su predicación y sobre su autoridad para enseñar estas cosas: le preguntó: ¿qué era lo que predicaba? respondió: «No predicamos, sino con algunos familiarmente,

⁸⁰ Sobre este periodo del itinerario de Ignacio cf. R. M, Sanz de Diego, «Alcalá de Henares» en *DEI*, vol. I, 113-116.

⁸¹ Sobre este periodo en Salamanca cf. José Martínez de la Escalera, «Salamanca» en *DEI*, vol. II, 1596-1598.

hablamos cosas de Dios, como uno hace después de comer con algunas personas que nos llaman» [Au. 65].

No contento con la respuesta del peregrino, siguió preguntando: «¿de qué cosas de Dios habláis?, que eso es lo que queríamos saber». Hablamos, dice el peregrino, «cuándo de una virtud, cuándo de otra, y esto alabando; cuándo de un vicio, cuándo de otro, y reprehendiendo». «Vosotros no sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y de vicios; y desto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras, o por Espíritu Santo». [Au. 65].

La consecuencia de esta conversación/ interrogatorio, fue la prisión de Ignacio y de sus compañeros que después de veintidós días encarcelados, les comunicaron que «no se hallaba ningún error, ni en vida ni en doctrina; y que así podrían hacer como antes hacían, enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios» [Au. 65]. Con tanto que no «definiesen: esto es pecado mortal, o esto venial, si no fuese pasados cuatro años que hubiesen más estudiado». [Au. 65].

En este periodo de cárcel, «siempre venían muchos a visitarles, y el peregrino continuaba sus ejercicios de hablar de Dios», [Au. 67]. Y «[...]. Preguntándole familiarmente cómo se hallaba en la prisión y si le pesaba de estar preso, le respondió: — Yo responderé lo que respondí hoy a una señora que decía palabras de compasión por verme preso—. Yo le dije: —En esto mostráis que no deseáis de estar presa por amor de Dios». [Au. 69]. La conversación en un contexto raro, aun así, sigue firme en sus convicciones acerca de la necesidad de seguir ayudando las almas, a través de la conversación espiritual.

2.3. En París, 1528-1534, la conversación como ejercicio espiritual

A principio de octubre de 1528 llega a París, teniendo como objetivo dedicarse específicamente a los estudios bajo la tutoría del Maestro Juan de la Pena: «Entró a oír el curso de Artes bajo un Maestro llamado Mro. Juan Pena, y entró con propósito de conservar aquellos que habían propuesto servir al Señor, pero no seguir buscando otros, a fin de poder estudiar más cómodamente» [Au. 82].

Sin embargo, ya en París⁸², como estudiante y como hombre de Dios se hizo compañero, amigo y guía de otros con quienes se daba en conversación espiritual. Aunque su ocupación primera era los estudios, nunca dejó de buscar entre los jóvenes estudiantes aquellos que podrían juntarse a él. En este sentido, su principal instrumento de acercamiento a los jóvenes fue modo de vida simple, cercano e interesado en la vida de ellos, la amistad, la conversación y los ejercicios espirituales. «Venido de Flandes la primera vez, empezó más intensamente que solía, a darse a conversaciones espirituales, y daba cuasi en un mismo tiempo ejercicios» [Au. 77].

2.3.1. Una conversación que forma en la vida

Durante este periodo Ignacio conoció y compartió habitación con otros dos estudiantes, Pedro Fabro y Francisco Javier con los cuales mantuvo muchas conversaciones espirituales, «los cuales después ganó para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios» [Au. 82]. De esto da testimonio Pedro Fabro en su memorial:

«Este año (1529) vino a Santa Bárbara para habitar con nosotros en el mismo colegio y en el mismo aposento, Ignacio que deseaba iniciar el curso de Artes por San remigio... ¡Bendita sea eternamente la divina providencia, que así lo ordenó para mi bien y mi Salvación! Pues habiendo ordenado (*el maestro Peña*) que yo instruyese al varón santo, ya mencionado, conseguir gozar de su conversación en lo exterior y después también en lo interior»⁸³.

Encargado de ayudar a Ignacio en sus estudios de artes, rápidamente sintonizaron e Ignacio se fue convirtiendo poco a poco en el consejero y maestro espiritual de Fabro⁸⁴.

«Al vivir en la misma habitación, compartimos de la misma mesa y de la misma bolsa. Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina. Por fin llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer. Y el propósito de elegir esta vida que ahora tenemos los que pertenecemos, o pertenezcan el futuro, a esta Compañía de la que no soy digno»⁸⁵.

En este sentido, Fabro, marcado por la experiencia de compartir con Ignacio, le abrió su conciencia exponiendo sus dificultades. Desde entonces, Ignacio «le ayudó a

⁸² Sobre los siete años que pasó en París (1528-1535), Cf. Philippe Lécrivain, «París» *DEI*, vol. II, 1412-1416; Philippe Lécrivain. *París en Tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2018).

⁸³ Cf. *MF*, n. 8.

⁸⁴ Javier Osuna. *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1998), 74.

⁸⁵ *MF*, n. 8.

entender su conciencia, a trabajar sus tentaciones y escrúpulos»⁸⁶. Además de esto, «le aconsejó el examen diario de conciencia, la práctica de la confesión general y de la comunión semanal»⁸⁷. Los dos pasaron cuatro años en mutua conversación, aun así, «tendrían que pasar cuatro años antes de que fuera admitido a hacer los ejercicios espirituales completos durante treinta días»⁸⁸. Por la conversación y por ejemplo de vida hizo un notable cambio en su vida, comenzando a imitarle y entregado enteramente a Dios de todo corazón.

2.3.2 *La conversación con los jóvenes estudiantes: Ejercicios y cambio de vida*

A consecuencia de la cercanía y de la conversación con los jóvenes, en el primer año de su estancia en París, propuso los ejercicios espirituales a tres de ellos: Peralta, Castro y Amador.

«Peralta, y al bachiller Castro que estaba en Sorbona, y a un vizcaíno que estaba en santa Bárbara, por nombre Amador. Estos hicieron grandes mutaciones, y luego dieron todo lo que tenían a pobres, etiam los libros, y empezaron a pedir limosna por París, y fuéronse a posar en el hospital de San Jaques, [...]. Hizo esto grande alboroto en la universidad, por ser los dos primeros, personas señaladas y muy conocidas. Y luego los españoles comenzaron a dar batalla a los dos maestros; y no los pudiendo vencer con muchas razones y persuasiones a que viniesen a la universidad, se fueron un día muchos con mano armada y los sacaron del hospital» [Au. 77].

Tratase, «de un reducido grupo de seguidores tras la experiencia de los ejercicios bajo el acompañamiento de Ignacio»⁸⁹. Esta fue una experiencia que tuvo gran éxito, puesto que la misma causó grandes cambios y una serie de consecuencias para la vida de Ignacio.

2.3.3 *La conversación y el acompañamiento de los jóvenes*

En este mismo periodo, Ignacio, mantenía conversación con otro grupo de jóvenes estudiantes que se reunían en los domingos en la cartuja⁹⁰. Aunque en París recortó su

⁸⁶ *Ibid.*, n. 9.

⁸⁷ *Ibid.*, n. 10.

⁸⁸ Osuna, 75.

⁸⁹ Cf. Ignacio Echarte. «Fundación de la Compañía de Jesús» en *DEI*, vol. I, 904.

⁹⁰ Sobre esta experiencia de Ignacio con los jóvenes Cf. Vita Ignatii, n.15,16 y 17; A. Falkner, «Relaciones de San Ignacio con los Cartujos como causa del Influjio de la tradición cartujana sobre los Ejercicios Espirituales» en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. (Bilbao: Mensajero, 1998), 429-452; ÍD., «Cartuja» en *DEI*, vol. I, 306-311; Lecrivain, 140-144; Schurhammer, G. *En la Universidad de París. Francisco Javier, su vida y su tiempo*. Tomo I. Europa 1506-1541. (Bilbao: Servicio de Prensa del Gobierno de Navarra, 1992), 182.

ministerio a fin de poder seguir mejor sus estudios universitarios, continuó ocupándose en conversaciones devotas con aquellos que sentían gusto en ellas⁹¹. «La conversación con los jóvenes estudiantes fue el principal instrumento para atraer compañeros a su proyecto de vida»⁹². Aparte de los tres españoles que hemos mencionado, Iñigo se aproximó de otros jóvenes estudiantes y, a través de la conversación espiritual, les habla de Dios, de la conveniencia de la confesión y de la comunión frecuente⁹³.

Se trata de un grupo de jóvenes estudiantes que, en vez de ir a las *diputaciones* ordinarias prescritas para los domingos por el colegio, a las cuales todos los estudiantes debían presentarse, preferían ir a las conversaciones con Iñigo, lo que denotaba una ausencia del grupo cada vez mayor. Pues bien, aconteció que, Iñigo, «los inducía a que los domingos se reuniesen en el convento de los cartujos, donde, además de entretenerse familiarmente en conversaciones espirituales, se confesaban y comulgaban»⁹⁴. Además de esto, Iñigo, había persuadido «sus condiscípulos que dejasen las malas compañías y las malas amistades fundadas más en sensuales deleites que en virtuosos ejercicios»⁹⁵.

No diferente de las experiencias anteriores, la experiencia de encuentro de Ignacio con los jóvenes en la cartuja fue de gran provecho para la vida de los jóvenes que, entusiasmados con las conversaciones y enseñanzas de Ignacio, trazo grandes consecuencias. Éstas después de muchas negociaciones, vinieron a arreglarse con el cambio de horarios, «Ignacio pudo continuar los encuentros con los jóvenes los domingos y días de fiestas»⁹⁶ y las actividades apostólicas no fueron obstáculos para el estudio de la filosofía que fue su principal ocupación.

2.4 Amigos en el Señor (1528-1538)

A través de la amistad y de la conversación espiritual Ignacio traza unos caminos de vida y de entrega espiritual hacia los demás, atrayendo los «primeros compañeros»⁹⁷. Este proceso, empiezan por una vinculación informal entre amigos y llegan a consagrar sus vidas a Dios en servicio de los hombres y realizarlo según el “modo de proceder de

⁹¹ O' Malley, *Los primeros Jesuitas*, 46.

⁹² Osuna, 71.

⁹³ García-Villoslada, 324.

⁹⁴ Schurhammer, 182.

⁹⁵ Cf. *Vita Ignatii*, n.14.

⁹⁶ Cf. Schurhammer, 184.

⁹⁷ Sobre los primeros compañeros Cf. Schurhammer, 97-357; José García de Castro, «Los primeros de París, Amistad, Carisma y Pauta» *Manresa* 78 (2006): 253-275; ÍD «Primeros compañeros», en *DEI*, vol. II, 1481-1490.

Ignacio”. En este sentido, es la vida evangélica apostólica en pobreza, al mismo tiempo, la seriedad en el estudio, la conversación espiritual⁹⁸, la amistad, y los ejercicios espirituales, lo que llevó a Ignacio a reunir a “jóvenes de diferentes grupos sociales, venidos de diferentes naciones cuyas edades variaban entre los 19 y los 43 años.

Vinculados bajo el liderazgo de Ignacio, por lazos de amistad, por sus estudios y más profundamente por la experiencia religiosa de los ejercicios, en la que cada uno fue guiado durante un mes⁹⁹. Deciden cultivar la experiencia vivida y garantizar que el grupo no se disperse consolidaron su modo de vida a través de un pacto.

Este estilo de vida de apóstol pobre e itinerante comienza a atraer a otros que desean seguir esta original manera de vivir. De una etapa solo y a pie Ignacio se abre a otra que podemos llamar «amigos en el Señor»¹⁰⁰, definida como «Aquel grupo de 10 estudiantes universitarios que coincidieron en la universidad de París entre los años 1528 y 1536 y que formaron el primer grupo de Jesuitas de la Compañía de Jesús aprobada en 1540»¹⁰¹. Ellos son, el propio Ignacio, Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez, Nicolás de Bobadilla, Alfonso Salmerón, Simón Rodríguez, Claudio Jayo, Pascasio Broet y Jean Coudure. Sobre el origen y formación del primero grupo escribe García de Castro:

«El grupo de los "diez compañeros" comienza a configurarse en torno a la persona de Ignacio, quien el 2 de febrero de 1528 [Epp I, 174] entraba en la ciudad del Sena para retomar con seriedad sus estudios de Artes y Teología a sus treinta y ocho años. Un poco antes ya habían llegado a París Fabro y Javier (1525). Tras una breve estancia en el estricto colegio Montaigu como martinete (alumno externo) hospedado en el hospital de Saint Jacques, Ignacio decide trasladarse como porcionista (interno) al colegio de "Santa Bárbara", de talante más abierto y humanista. Allí compartió habitación en el tercer piso (llamado el "Paraíso" por ser el más alto) con Pedro Fabro y Francisco Javier (FN I, 32.474) con quienes "conversaba" [Au 82]; compartían el ritmo académico de las clases y también un mismo maestro, Juan Peña. Con Fabro, dice Ribadeneira, "tomó estrechísima amistad"»¹⁰².

Cabe destacar dos elementos que dieron cohesión al grupo: Uno de carácter *relacional humano* y el otro de carácter *místico*: Sobre el primero afirma que «durante muchos años comparten una misma formación humanista y teológico sacerdotal, el compañerismo, la conversación, el apoyo mutuo, como rasgos de una larga y fraterna amistad que se va fragua entre ellos». Sobre este grupo, García de Castro expone,

⁹⁸ Arana., «*La conversación espiritual*, 1-30; Restrepo., «Conversación», en *DEI*, vol. I, 472-480.

⁹⁹ O' Malley, 50 y Schurhammer, 278.

¹⁰⁰ En esta parte seguimos fundamentalmente a García de Castro «Los primeros de París», 253-275.

¹⁰¹ *Ibid.*, 256.

¹⁰² Cf. García de Castro «Primeros compañeros», en *DEI*, vol. II, 1481- 1490.

«El grupo de compañeros fue tejiendo una amistad común que alcanzó dimensiones afectivas muy importantes. "Así [Ignacio], se hizo amigo a Fabro [...] Éste fue el primero de los hijos que perseveraron, el cual, después con los ejercicios entró muy profundamente en las cosas espirituales [...] A Maestro Francisco Xavier ganó casi en el mismo tiempo". En torno a estos tres jóvenes universitarios, vinculados por las conversaciones -"santa conversación" (S. Rodríguez, FN III, 13)- y la vida compartida en la habitación y en las aulas de la Sorbona comienza a fraguarse el grupo de compañeros que habría de derivar hacia la Compañía de Jesús. Poco después llegó "Maestro Laínez que vino de España ya docto en Artes [...] y dándole algunos consejos, aun para en lo temporal, se le hizo amigo; y él trajo al Maestro Salmerón tras sí, que desde España eran grandes amigos. Cerca de este tiempo [otoño de 1533] vino Bobadilla de España y haciendo recurso a Íñigo, como persona que tenía fama de ayudar aun temporalmente muchos estudiantes, fue de él ayudado [...] Todos estos cinco, por vía de ejercicios y de conversación, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de Íñigo [...]" (Polanco, "Summario Hispánico" [52-53], FN I, 181-183). Poco antes también de la llegada de Ignacio, se encontraba en París desde 1527, Simón Rodríguez, becado por el Rey de Portugal»¹⁰³.

2.5 La conversación espiritual que los llevó a compartí el mismo ideal de vida

Otros dos aspectos, que contribuyeron para la unidad entre los primeros compañeros, en la perspectiva de García de Castro, fue el espacio y ambientes comunes:

«El contexto universitario les configuró en un pensamiento similar, un lenguaje teológico y religioso parecido con una manera semejante de pensar sobre sí mismos y sobre Dios. El contexto de la Facultad de Teología colmaba ampliamente las expectativas de todos ellos, más o menos encaminados hacia el mundo eclesiástico desde sus respectivas diócesis de procedencia. Además, fuera del ámbito académico, el grupo trabajó también por construir contextos de gratuidad y descanso: "de tantos a tantos días nos íbamos con nuestras porciones a comer a casa de uno, y después a casa de otro. Lo cual, con el visitarnos a menudo y escalentarnos [animarnos, apoyarnos], creo que ayudase mucho a mantenernos" (Laínez, "Epístola ...", FN 1,102), así como pequeñas "estructuras de solidaridad" entre ellos»¹⁰⁴.

De manera que para la cohesión del grupo la conversación fue una aspecto fundamental, García de Castro, así lo refiere «uno de los grandes medios que mantuvo unido al grupo fue la conversación.»¹⁰⁵ De igual manera siguiendo a García de Castro, las primeras conversaciones espirituales del primer grupo de amigos de San Ignacio en París tienen en cuenta algunos aspectos:

«aspecto de «ayuda» en la comprensión y orientación de la vida, e Ignacio, sin perder su condición de amigo y compañero, fue, de hecho, acompañante o director espiritual de Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez y el resto de los «amigos en el Señor»»¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ibid.*, 1482.

¹⁰⁴ Cf. García de Castro, «Primeros compañeros» en *DEI*, vol. II, 1481-1490.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 1484.

¹⁰⁶ García de Castro, *La voz de tu saludo*, 160.

Por la conversación, como se ha dicho anteriormente, «ganó» Ignacio a Fabro y a Javier, quien «mediante la conversación con los otros dos padres dio un giro a su vida»¹⁰⁷ y «vino a ponerse del todo en sus manos»¹⁰⁸. En este mismo período ganó también a Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla y Simón Rodríguez. En los años de 1534-36, tres nuevos compañeros se incorporaron al grupo: Claudio Jayo, Pascacio Broët y Juan Codure. Uno tras otro, bajo la dirección de Ignacio, fueron haciendo los ejercicios espirituales, cada uno por separado. Todo esto, obviamente, después del proceso de acercamiento a los jóvenes, la ayuda material a algunos de ellos, sino en su mayoría, la conversación espiritual y de la amistad consecuente, afianza la amistad y vocación en común.

Llegaba el momento de dar un paso adelante; sin que uno supiera del proceso del otro, que se conocieran y pusieran en común su experiencia de los ejercicios «ya que todos ellos, los siete, habían abrazado un mismo ideal apostólico y sus corazones se sentían unidos por Dios con lazos más fuertes que el de una ordinaria amistad»¹⁰⁹.

Socializada esta experiencia mediante la conversación espiritual descubren que la amistad es un vínculo suscitado por el mismo Señor que los ha reunido, llamándolos a una común vocación de servicio apostólico y llenándolos de celo por la salvación de las almas. De esta forma, la experiencia de Dios, hecha por cada uno, al hacer los ejercicios los va configurando como un colectivo apostólico, que se va conformando al estilo de las órdenes mendicantes: en pobreza e itinerancia, desempeñando ministerios de la caridad (sirven en hospitales) y de la palabra (dar ejercicios, predicación, catequesis), servicios de la fe y la caridad.

Con esto, empezaba un nuevo proceso, a saber, el de una vida en grupo, puesto que hasta el momento se trataba de un proceso personal y de identificación con el proyecto de vida de Ignacio. Para tal, había que reforzar este proceso grupal y acompañarlos como grupo. De esta forma, se haría necesario, a partir de ahora, pasado el compartir de su experiencia espiritual definir como darían seguimiento a este proceso que implicaría reorganizar la vida personal a partir de un proyecto común que había de orientar su vida

¹⁰⁷ Simón Rodríguez. *Origen y Progreso de La Compañía de Jesús*. Alonso Romo, E. J. (ed.), (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005), 13.

¹⁰⁸ *Vita Ignatii*, 231.

¹⁰⁹ García-Villoslada, 363.

para el futuro. En definitiva, es en París, como se puede ver, es donde fragua la amistad más humana y honda de Ignacio, bien como la expresión «mis amigos en el Señor.»¹¹⁰

2.6 Primeras deliberaciones, París (1534)

Las primeras deliberaciones fueron una manera de ejercitarse en la conversación espiritual, para ello, «reflexionaron largamente, elevaron a Dios con fervientes oraciones, y se acercaron al sacramento de la penitencia a fin de purificar más y más sus almas e hicieron un día de ayuno, pidiendo al señor les iluminase en momento tan crítico»¹¹¹ Pasado este momento se pusieron de acuerdo sobre qué y cómo hacer de ahora adelante, a saber: «irían de peregrinación a Jerusalén, y se emplearían en el bien de sus prójimos viviendo y predicando en pobreza, a imitación de Jesús»¹¹². Hasta acá todo estaban de acuerdos, sin embargo, había dos puntos que divergían, a saber:

El primero: ¿qué hacer si el viaje a Jerusalén no fuera posible? Sobre esto decidieron que, si acabo de un año de espera, la peregrinación resultara imposible, se ofrecerían al Papa para que él los enviase donde juzgase más conveniente. El segundo: una vez llegados a Jerusalén, ¿se quedarían allí o regresarían? Sobre este punto, las opiniones estaban divididas y no se llegó a un acuerdo. Aplazaron la decisión hasta encontrarse en Jerusalén¹¹³.

Para dar mayor firmeza a estos propósitos, tras de mucho disputar, resolvieron hacer votos de pobreza, castidad y de peregrinar a Tierra Santa¹¹⁴. Luego se fijó el lugar y el tiempo para hacer sus votos, y determinaron preparase por medio de la meditación, los ayunos, penitencia, confesión y la celebración¹¹⁵.

¹¹⁰ Cf. Carta a Juan de Verdolay (24 de julio de 1537): *Epp*, I, 118-123 (cita en la p. 119); *Obras*, p. 737-740 (cita en la p. 738).

¹¹¹ *Ibid.*, 363.

¹¹² I. Echániz. *Pasión y Gloria. La historia de la Compañía de Jesús en sus protagonistas*, Tomo I. Primavera y verano, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000), 28.

¹¹³ *Ibid.*, 28.

¹¹⁴ Cf. Schurhammer, 273

¹¹⁵ *Ibid.*, 275.

2.7 Los votos de Montmartre (1534), consolidación de una conversación espiritual

Juntos, después de una breve deliberación toman una decisión en común como fruto de los ejercicios compartidos, ofrecida a Dios en forma de voto. El 15 de Agosto de 1534 se reúne, los siete, en la Iglesia de Montmartre para sellar su compromiso¹¹⁶:

«Ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia, y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa» [Au 85].

La celebración solemne aconteció en la mañana del 15 de agosto de 1534¹¹⁷. En la capilla de San Dionisio a las afueras de París, en la colina de Montmartre¹¹⁸. En esta ocasión, preside la eucaristía, Fabro el único sacerdote del grupo que había celebrado su primera misa tres semanas antes¹¹⁹. Al momento de la comunión hacen cada uno su voto de castidad, pobreza y de ir a Tierra Santa. Si no pudieran realizar ésta, se pondrían a la disposición del Papa. Decidieron también que durante todo el tiempo de los estudios continuaron compartiendo la vida y sus implicaciones, ayudándose mutuamente en los estudios y en las necesidades temporales.

El voto de Montmartre, vincula definitivamente a este grupo de jóvenes universitarios que, cinco años más tarde, decidirán unirse en un solo cuerpo¹²⁰. Esto es lo que a Ignacio le permite asegurar al separarse de sus compañeros, el vínculo y el compromiso entre ellos. De esta forma, puede partir a Venecia con tranquilidad, puesto los plazos que se habían señalados se estaban cumpliendo.

«Al fin, el peregrino se dejó persuadir por los compañeros, y también porque los españoles de entre ellos tenían algunos asuntos que él podía despachar. Y lo que se acordó fue que, después que él se encontrase bien, fuese a despachar los asuntos de los compañeros, y después se dirigiese a Venecia y esperase allí a los compañeros» [Au. 85].

¹¹⁶ El voto de Montmartre, hizo San Ignacio el 15 de agosto de 1534, junto con sus seis primeros compañeros: *Francisco Javier, Pedro Fabro, Alfonso Bobadilla, Diego Laínez, Alfonso Salmerón Simón Rodríguez*. Esta misma experiencia vivieran, los compañeros, en los años siguiente y en la misma fecha. La diferencia es que en los años siguientes les añadieron otros tres compañeros: Claudio Jayo, en 15 de agosto de 1535 y los dos últimos, Juan Coduri y Pascasio Broét, en el año 1536. Sobre cada uno de ellos se da un resumen biográfico en Schurhammer, 338-344; Simón Rodríguez, 54; Lecrivain., «Montmartre» en *DEI*, vol. II, 1287-1291.

¹¹⁷ Cf. Lecrivain, «Montmartre» en *DEI*, vol. II, 1287-1290.

¹¹⁸ Cf. Albuquerque, *Diego Laínez, Primer biógrafo de S. Ignacio*, 17.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Cf. Lecrivain «Montmartre» en *DEI*, vol. II, 1291.

De manera que Ignacio receptivo al cambio y transformación, hecho que se dio gracias a la conversación optó por la obediencia y aceptó regresar a su tierra para recuperar su salud. Como los primeros compañeros no habían terminado los estudios, Ignacio los dejó bajo la dirección y cuidados de Pedro Fabro el primer sacerdote del grupo. Antes de pasar a la llegada de Ignacio y los primeros compañeros a Venecia, hacemos una breve referencia al retorno de Ignacio a su tierra natal.

2.7.1. Azpeitia (1535)

Azpeitia¹²¹ ciudad natal de Ignacio. Al regresar a su tierra orientado por su médico y por sus amigos, para que pudieran recuperar la salud, su estancia fue en un hospital, aunque insistieron mucho para que fuera quedarse en casa de su hermano¹²², él decidió quedarse en el hospital, llamado de la Madalena.

«Desde el hospital, donde comía y dormía entre los pobres y mendigos, se dedicó a la conversación, a la enseñanza de la doctrina a los niños, y a predicar los domingos y los días festivos; pero se propuso también, con éxito, ayudar a la reforma de costumbres de sus paisanos de Azpeitia: intervino ante las autoridades para que se corrigieran algunos abusos y se preocupó por que se socorriera pública y ordinariamente a los pobres»¹²³.

Aunque su estadía en su tierra natal no fuera de larga duración, grandes fueron las conversiones y los cambios sugeridos por Ignacio, en la vida de su pueblo. Pasado este periodo Ignacio visita familiares de los primeros compañeros y regresa para encontrarse con sus compañeros en Venecia como habían acordado en el último encuentro entre ellos. De su estadía y actividad en Azpeitia es mucho lo que se encuentra en la Autobiografía.

«...y guiado por el deseo de reformar algunas costumbres de su villa natal, «hizo que con ejecución se prohibiese [el juego] persuadiéndolo al que tenía el cargo de la justicia» [Au 88]; también persuadió al gobernador para que castigase a las mujeres que se cubrían la cabeza por algún varón que no era su marido [Au 89]. Ignacio supo encontrar un espacio en el hospital y tiempo en su apretada agenda para «hablar con muchos que fueron a visitarle, de las cosas de Dios, por cuya gracia se hizo mucho fruto» [Au 88].

¹²¹ Aunque su estancia en Azpeitia fura breve, los efectos son grandes, para una amplia información acerca de este periodo Cf. García-Villoslada, 372-400.

¹²² Martín García de Oñaz, hermano mayor de Ignacio y señor de la Casa de Loyola. Cf. J. M^a Rambla, nota, 3. 130.

¹²³ Cf. Osuna, 95.

2.8 Venecia (1536-37)

San Ignacio llega a Venecia¹²⁴ con bastante antelación con respecto a sus compañeros, probablemente en diciembre de 1535¹²⁵. En Venecia, Ignacio se da a las conversaciones y los ejercicios. Así atestigua Gonçalves da Cámara «en Venecia se ejercitaba por aquel tiempo en dar los ejercicios y en otras conversaciones espirituales» [Au. 92].

Los compañeros llegaron a Venecia, en diciembre de 1536¹²⁶, «Quedaron allí esperando que llegase la cuaresma para ir a Roma a pedir al papa Paulo III licencia para ir a Jerusalén»¹²⁷. En este periodo, el grupo apostólico despunta durante el tiempo de espera en Venecia.

«allí se dividieron para servir en diversos hospitales. [...] Después de dos o tres meses se fueron todos a Roma para tomar la bendición para pasar a Jerusalén. [...] En Venecia se ordenaron de misa los que no estaban ordenados, y les dio licencia el nuncio que estaba entonces en Venecia, el cual después se llamó el cardenal Verallo. Se ordenaron a título de pobreza, haciendo todos votos de castidad y pobreza» [Au 93].

Pasados dos años en Venecia, tras la segunda frustración de no poder ir a Jerusalén con ellos, a los que se habían añadido tres franceses más (Coduri, Jayo y Broét), por no haber encontrado una nave que los llevará a Jerusalén, conforme habían decidido anteriormente, deciden ir a Roma para colocarse a disposición del papa.

2.9. Roma (1537-1556)

Los «amigos en el Señor» llegan a Roma¹²⁸ el año 1538 para ponerse a disposición del Papa Paulo III. No pierden el tiempo. Despliegan ya su acción apostólica al estilo configurado en Venecia, en ministerios de palabra y caridad:

«Predicaban, confesaban, enseñaban el catecismo, visitaban los hospitales y los monasterios de religiosas. Pero, sobre todo, con motivo del hambre terrible que aquejaba la Ciudad, los compañeros de Ignacio trabajaron denodadamente para asistir a más de 3000 hambrientos. Recogían personalmente dinero y vituallas. Las repartían a estos pobres., Incluso a más de 300 los hospedaban en su propia casa. Fue un trabajo social y caritativo que impresionó vivamente a los romanos, pero que supuso un enorme esfuerzo»¹²⁹.

¹²⁴ Ignacio estuvo en Venecia en tres ocasiones. Cada una de ellas con significados diferentes para su vida espiritual. Cf. Maurizio Costa, «Venecia» en *DEI*, vol. II, 1757-1766; García-Villoslada, 401-442.

¹²⁵ García-Villoslada, 401.

¹²⁶ *MF*, n. 16.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Sobre el periodo en Roma, Cf. José Martínez de la Escalera. «Roma» en *DEI*, vol. II, 1577-1580.

¹²⁹ L. González., «La deliberación de los primeros compañeros», en *Manresa* 61 (1989), 235.

Es entonces, en este periodo, cuando tiene lugar el primer y principal discernimiento que hicieron los diez primeros «compañeros y amigos en el Señor», el cual ha pasado a la historia de la Compañía de Jesús con el nombre de las Deliberaciones en Roma, en primavera de 1539¹³⁰. Todo este proceso de discernimiento fue provocado delante de la decisión del papa Paulo III, toma el 19 de marzo de enviar a Pascasio Broet y a otro compañero a Siena para reformar un monasterio¹³¹. Paulo III ve en este grupo de sacerdotes pobres e instruidos un instrumento valioso para la reforma evangélica de la Iglesia decidiéndose quedarse con ellos en Roma.¹³²

2.9.1 *Las Deliberaciones de 1539, como ejercicio de conversación espiritual*

Ignacio percibiendo la belleza de la dispersión y a la vez, «preocupado en conservar la fraternidad de los espíritus, el estilo apostólico, la unidad de método y la vinculación corporativa que hasta ahora unía a todos»¹³³, percibe la necesidad de detenerse para favorecer un ejercicio más explícito y sistemático de conversación entre todos para permitir responder dos preguntas: «¿convenía mantener la unión de los primeros compañeros con un vínculo de amistad y ayuda mutua, aun cuando el Papa los dispersara? Supuesto que conviniera mantener la unidad ¿sería preciso añadir un voto de obedecer a uno de ellos?»¹³⁴.

Para responder a estas preguntas, desarrollaron un método que implicaba activamente los miembros del grupo que buscaba razones a favor y razones en contra para cada una de las preguntas, es decir, deciden emplear como medio la deliberación propia del tercer tiempo de elección¹³⁵ que Ignacio define como «tranquilo, cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales libre y tranquilamente»¹³⁶. Para alcanzar sus objetivos, rezan durante su servicio apostólico por el día alternado con

¹³⁰ Cf. Cacho, «Ignacio de Loyola», *DEI*, vol. II, 980. La deliberación de los primeros padres, (*Deliberatio Primorum Patrum*) recoge el proceso de deliberación y discernimiento comunitario de los primeros padres de la Compañía de Jesús en Roma durante la cuaresma de 1539. Cf. *E.Essenciales*, 44.

¹³¹ Cf. J. Conwell., «Deliberaciones 1539» en *DEI*, vol I, 550.

¹³² Cf. García-Villoslada, 461.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Cf. González., «La deliberación de los primeros compañeros», 237.

¹³⁵ «El proceso de deliberación corresponde al tercer tiempo de elección, en el cual los signos de la voluntad de Dios se reconocen a través de razones, iluminadas por la fe. El método del tercer tiempo de elección, fundamentalmente a base de razones «pro» y «contra», aunque se espera continuamente la «confirmación» interna a través de una experiencia de consolaciones espirituales en forma de paz, unanimidad, consuelo y alegría personal y comunitaria», Cf. Gonzales, «La deliberación de los primeros compañeros», 242.

¹³⁶ Cf. *Ej*, 177.

oración personal razonada y meditada a la luz de la fe. Elemento importante de este método era el compromiso con el silencio durante el día, haciendo conciencia de todo pensamiento y sentimiento, al final del día se reúnen para conversar sobre todo aquello que aconteció durante la oración, meditación y silencio. Así lo hicieron desde el principio de día tras día en sus deliberaciones.

Estas duraron desde meados de marzo hasta el 24 de Junio¹³⁷. Durante el día, «sin el prejuicio de los ministerios con los prójimos y la ayuda de los pobres, pensaban, reflexionaban y pedían luz y auxilio del cielo»¹³⁸. De este modo, «por la noche se juntaban para comunicarse las ideas, examinar las razones de cada cual, ventilar los varios puntos de vista y discutir serenamente los diversos pareceres»¹³⁹.

Después de muchos días de oración al señor pidiendo luz y gracia llegaron a al final de las deliberaciones con la firme decisión de «permanecer unidos por obediencia a uno de sus miembros y comenzar el proceso de fundación de una nueva congregación religiosa en la Iglesia»¹⁴⁰.

Es importante mencionar que no había terminado aún las *Deliberaciones* de 1539, cuando el Romano Pontífice, «disponiéndose de los nuevos apóstoles, formados por Ignacio de Loyola, os enviara predicar la palabra divina y reencenderse el fervor cristiano del pueblo»¹⁴¹. Con el consejo de sus compañeros Ignacio de Loyola, queda en Roma, para escribir las primeras reglas para la vida común de la compañía de Jesús que acabara de nacer.

En este sentido, las deliberaciones, fue el ejercicio de conversación espiritual, a partir de la cual, por medio del discernimiento y de la conversación espiritual, los primeros compañeros definieron como seguirían a partir de ahora. Este proceso quedó conocido como la Deliberación de 1539¹⁴². A partir de entonces no tenían otro objeto que trazar las directrices del nuevo Instituto»¹⁴³. De esta forma pasaba de la conversación de la palabra se pasaba a la conversación de la vida.

¹³⁷ Cf. García-Villoslada, 462.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Cf. *E.Essenciales*, 43.

¹⁴¹ Cf. García-Villoslada, 463.

¹⁴² Cf. El texto formalmente es una especie de acta escrita que recoge tanto el proceso como el resultado del discernimiento y deliberación comunitaria que los primeros compañeros realizan en Roma, al momento de presentarse ante el Vicario de Cristo en fuerza del voto de Montmartre (1534). Cf. L. González. «La deliberación de los primeros compañeros», en *Manresa* 61 (1989), 231-248; J. Conwell. «Deliberaciones 1539», en *DEI*, vol. I, 549-553. *E.Essenciales*, 43-51; García-Villoslada, 460-463.

¹⁴³ Cf. Restrepo, «Conversación» en *DEI*, vol. I, 476.

En Roma «será pronto superior general de la nueva orden religiosa; y en su papel de autoridad canónica mantiene un tipo de conversación (verbal y escrita), con unos rasgos propios»¹⁴⁴. Como superior de la nueva orden, cabe la necesidad de mantener contacto con amigos de apocas anteriores, obispos, reyes, amigos, compañeros, en este caso, como superior con la misión de enviar, instruir, orientar, proponer, persuadir, comunicar cambios y mantener el vínculo entre los primeros compañeros. De ahí, presentar, brevemente la conversación por medio del epistolario.

2.9.2 *La conversación en el conjunto epistolar*

En el epistolario de Ignacio, se puede percibir que la correspondencia fue el medio de comunicación del que más se usó para acompañar y mantener el dialogar con personas de las más diversas actividades y posición de la época.

Las cartas en la Compañía son un importante canal y vías de comunicación que, en la dinámica de dispersión y expansión de la Compañía de Jesús, desde los primeros siglos, buscaban conservar la homogeneidad del grupo que se encontraba disperso por toda Europa, Oriente, América y África. En este contexto, la carta aparece como el principal medio para conservar la relación, a ir creando una autoconcepción corporativa, a entenderse como partes de un «cuerpo» en pleno siglo XVI. En este sentido, la carta era el principal medio para la comunicación mutua entre Ignacio y los primeros compañeros.

La carta era el medio para recordar al sujeto su vinculación con un centro «fuera de sí», en este caso Roma, al que se mantenía fielmente unido a través de la obediencia cuya expresión, muy frecuentemente, se visualizaba a través de las mismas. Ignacio Cacho, escribiendo sobre el Epistolario de Ignacio contextualiza el nuevo modo de mantener la conversación:

«Tras dieciséis años (1522-1538) de peregrinar por los caminos de Europa, ahora iba a peregrinar dieciocho años más por los caminos interiores casi sin moverse de Roma. En efecto, mientras los sucesivos papas enviaban a sus compañeros por diversos lugares de Europa, África, Asia y América, Ignacio permaneció en Roma desempeñando el papel de vínculo entre ellos hasta su muerte (31 de julio de 1556)»¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cf. García Domínguez, 30.

¹⁴⁵ Cacho, «Ignacio de Loyola» en *DEI*, vol. II, 975-985.

El epistolario¹⁴⁶ de san Ignacio, «es el más numeroso y bien conservados en la historia de las letras en Europa, [...] reúne un total de 6.742 documentos»¹⁴⁷. Provocado por la dinámica expansión de un colectivo humano vigoroso por toda Europa y parte de las Indias. En este sentido, las cartas aparecen como «el medio único y privilegiado para conservar y aumentar la relación»¹⁴⁸ del cuerpo apostólico disperso en misión.

Los temas abordados en las cartas, como es de suponer, son muy diversos y ayudan a conocer la vida cotidiana de la joven institución tanto en sus aspectos más espirituales (oración, discernimiento, búsqueda de Dios) como los más propios del día a día (toma de decisiones, instrucciones prácticas, dificultades de las comunidades). Con todo, hay que distinguir tipos de cartas: «las escritas directamente por él; las que no fueron redactadas por él, pero si firmadas y delegadas y firmadas por Juan de Polanco su secretario»¹⁴⁹. Estas, dirigidas a los personajes más diversos y también para tratar de los más distintos asuntos, pudiendo clasificarlas en cuatro grandes grupos de los destinatarios, «Familiares y amigos, miembros de la nobleza, la jerarquía eclesiástica y las cartas a los jesuitas: las circulares, las instrucciones, recomendaciones, formulas, hijiuellas, exhratos»¹⁵⁰. Sobre este tiempo escribe García Villoslada:

«Ignacio se lamenta en ocasiones del excesivo trabajo que le da la correspondencia. Pero en el fondo de su corazón se sentía feliz recibiendo las cartas de sus hijos y dedicando a su contestación las últimas horas de la noche. Esta copiosísima correspondencia le permitía seguir muy de cerca todo lo que sus hijos y discípulos emprendían y realizaban en el universo mundo. Aquel ir y venir de noticias preciosas para la historia de la Iglesia eran como un volar y revolar de palomas mensajeras que le traían de países lejanos mensajes de victoria o peticiones de auxilio, particularmente de oraciones, con gritos de júbilo o de angustia, palabras de esperanza o de temor; a todos los cuales Ignacio respondía puntalmente»¹⁵¹.

De esta forma, las cartas sintetizan los rasgos de un nuevo carisma para la Iglesia basado en el discernimiento continuo de la voluntad de Dios para actuar sobre la transformación del mundo. En este sentido, los primeros jesuitas desarrollaron una verdadera «cultura epistolar» como medio privilegiado para mantener viva la «unión de los ánimos» y

¹⁴⁶ Sobre el valor del epistolario Cf. José García de Castro., «Cartas» en *DEI*, vol. I, 294-306. *Obras*, Cartas e Instrucciones, introducción del P. Iparraguirre, (Madrid: BAC, 1991), 697-715.

¹⁴⁷ García de Castro, «Cartas» en *DEI*, vol. I, 295.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 296.

¹⁴⁹ Cacho. «Ignacio de Loyola», en *DEI*, vol. II, 985.

¹⁵⁰ Cf. Para una visión mas amplia a cerca de los tipos de cartas Cf: García de Castro. «Cartas» en *DEI*, vol. I, 301-303.

¹⁵¹ Cf. Garcia-Villoslada, 504.

favorecer, por el intercambio de información, sobre todo con la curia general en Roma la mayor eficacia posible en la misión. En la redacción y conservación de todos estos documentos jugó un papel fundamental Juan Alfonso de Polanco¹⁵² secretario de la Compañía

Del epistolario también se debe decir que cumplía otras funciones más allá de mantener comunicación con los jesuitas, como se menciona arriba, estas cartas sirvieron para acompañar, orientar, destinar incluso aconsejar sobre temas varios, tales como económicos, familiares, políticos, de vida religiosa, así como, guiar a otros en su encuentro con Dios. Vale resaltar que esta forma de comunicación se daba constantemente en conversación.

De todo esto encontramos que hay una gran diversidad de tipos de conversaciones, donde se adapta a los diferentes interlocutores, lo que permite decir que Ignacio poseía una personalidad flexible, pues era capaz de tratar cuestiones particulares así como puntuales, pero a su vez era un gran defensor de sus propias convicciones, siempre siendo muy habilidoso precisamente por su educación cortesana, lo que le permitió lograr mediante la palabra salir adelante y cumplir con fervor el anhelo de ayudar a las almas, anhelo que lo llevo hasta final de sus días. Hecho esta salvedad, se pasará a profundizar sobre la conversación en el modo de acompañar de Ignacio.

¹⁵² Tras unos años de ministerios apostólicos por el norte de Italia, Ignacio llamó Polanco a Roma para que se hiciera cargo de la Secretaría. Como secretario, contribuyó en la redacción de gran parte de correspondencia con la que mantenía comunicada la casa central de Roma con las provincias en Europa y ultramar. Para ello animó la comunicación periódica y constante entre los jesuitas, ideando un sistema epistolar eficaz que sostenía y organizaba la misión de tantos compañeros. Además, con su importantísima labor de secretario, contribuyo, enormemente en la redacción de las Constituciones. En 1562 participó de la última sección del Concilio de Trento. A la muerte de Ignacio en 1556, seguirá desempeñando el cargo de secretario y consultor (admonitor) durante los generalatos de Diego Laínez (1558-1565) y de Francisco de Borja (1566-1572). Polanco pasó veintiséis años al frente de la secretaria. Sus obras escritas cubren aspectos jurídicos, (industrias, constituciones, cartas), temas históricos (*Sumario hispánico e itálico, Chronicon Societatis Iesu*), y cuestiones espirituales, (*directorio de los ejercicios, directorios de confesores o el directorio de ayuda a bien morir*). Para conocer un poco más de su vida y de sus obras véase. García de Castro, «Polanco, Juan Alfonso», en *DEI*, vol. II, 462-1471.

CAPITULO III

LA CONVERSACIÓN ESPIRITUAL: UN MODO DE ACOMPAÑAR DE IGNACIO DE LOYOLA

En esta tercera parte intentamos proponer algunos elementos de la conversación espiritual de Ignacio y los primeros compañeros como marco orientador para la praxis pastoral juvenil desde el modo de ser de Ignacio y los compañeros: paradigma para el acompañamiento de los jóvenes.

De modo que inspirados, en la praxis de Ignacio, hablaremos en principio sobre la conversación, cómo esta es una forma de acompañar a personas; pero principalmente por ser de interés para esta investigación, a los jóvenes en su proceso humano y espiritual, como se dio en París con los primeros compañeros. De manera que se reconoce como primer punto relevante, el modo de Ignacio y los compañeros convirtiéndose en un paradigma para el acompañamiento y como proceder debe seguir inspirando la labor apostólica de la Compañía de Jesús: «acompañar a los jóvenes en la construcción de un futuro esperanzador»¹. De ahí, que la conversación de Ignacio de Loyola desemboque en

¹ Arturo Sosa. *Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús*, en Roma, 19 de febrero de 2019. <https://jesuits.global/es/documentos/send/8-uap-docs/62-preferencias-apostolicasuniversales>. 02/11/2021.

una forma concreta, en una praxis de acompañar a los jóvenes, siguiendo el ejemplo de París. En este tiempo, decía «Solía a darse (darse, estar) en conversaciones espirituales». Por lo tanto, la conversación de Ignacio se traduce en un modo de «ser y estar» junto a los jóvenes.

Fundamentado en esta experiencia, se hace un llamado a retomar la práctica de la conversación de Ignacio y de los primeros compañeros en el contexto actual y en la invitación que se hace a toda la Compañía de Jesús a través de la última Congregación General² y las preferencias apostólicas universales, «a acompañar a los jóvenes en la construcción de un futuro esperanzador»³ teniendo como referencia los elementos fundamentales de la experiencia de Ignacio con los primeros compañeros.

Teniendo en cuenta lo descrito anteriormente, se proponen algunos elementos de la *Conversación Espiritual Ignaciana* que pueden favorecer, en este tiempo el proceso de acercamiento y acompañamiento de los jóvenes en la praxis de la pastoral juvenil.

Ahora bien, entre los muchos elementos que se pueden encontrar como característicos de la conversación espiritual de Ignacio de Loyola a lo largo de su trayectoria humana y espiritual esta propuesta desarrollará cuatro: acercar, escuchar, caminar y acompañar. De estos elementos, se proponen algunas pistas para la acción pastoral tales como: a) Acercarse a los jóvenes, b) Escuchar a los jóvenes c) Caminar junto a los jóvenes y, d) Acompañar a los jóvenes.

El Sínodo sobre los Jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional⁴, en el documento final⁵, expresa que los jóvenes, quieren ser «escuchados, reconocidos, acompañados» y desean que su voz sea «considerada interesante y útil en el campo social y eclesial»⁶, lo que nos deja ver un modo de ser de Jesús, vivido por Ignacio, relacionado

² *Congregación General 36 de la Compañía de Jesús*. (Bilbao: Grupo de Comunicación Loyola, 2017). (a partir de ahora CG 36).

³ Cf. PAU, 4.

⁴ El sínodo cuando citado quiere reflejar tanto al proceso sinodal como a la Asamblea general que tuvo lugar del 3 al 28 de octubre de 2018 en la ciudad de Roma cuyo tema trató a cerca de los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional.

⁵ El Documento final se divide en tres partes relacionadas con el relato de Jesús y los discípulos de Emaús. La primera parte se titula «Caminaba con ellos» (Lc 24,15) y trata de poner a la luz lo que los Padres sinodales han *reconocido* del contexto en el que viven los jóvenes, poniendo de relieve los puntos centrales y los desafíos. La segunda parte: «Se les abrieron los ojos» (Lc 24,31), es *interpretativa* y da algunas claves de lectura fundamentales del tema sinodal. La tercera parte, titulada «Al momento se pusieron en camino» (Lc 24,33), recoge las *opciones* para una conversión espiritual, pastoral y misionera. Cf. Sínodo de los Obispos. *Documento final de la XV Asamblea general ordinaria: Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, 27 de octubre de 2018, (Bilbao: Mensajero. 2018). La versión electrónica: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html. 28/10/2021.

⁶ Cf. DF n.7.

al mundo de los jóvenes. A partir de este momento se desarrollarán cada uno de estos elementos, tomando en cuenta los aspectos que abordan la citada Congregación y, sobretodo, el Sínodo sobre los jóvenes.

1. EL ACERCAMIENTO A LOS JÓVENES

1.1. La experiencia de acercamiento

Acercarse es el primer elemento del proceso en la relación con los jóvenes por medio de la conversación espiritual, significa según la *RAE*, «poner cerca o a menor distancia de lugar o tiempo»⁷. Un termino poco usado en la literatura ignaciana como se puede ver al consultar la *concordancia*⁸. Sin embargo, traduce un modo de ser y de actuar, un fin apostólico el de la «comunicación con el prójimo»⁹. Por su parte, en la *Autobiografía*, se expone que Ignacio buscaba a las personas para «hablar de las cosas de Dios». Para Ribadaneira, «es propio de la Compañía tratar y conversar familiarmente con el prójimo»¹⁰, es decir, acercar las personas a Dios. En este sentido, siguiendo a José Domingo Cuesta, «de palabra y por escrito, con sus hijos y con los extraños, era siempre el hombre dominado por una idea: acercar los hombres a Dios»¹¹.

Este deseo de Ignacio, de acercar las personas a Dios, es el punto de partida para entablar una conversación, marcada por una actitud, por un modo de ser, propio de Él, como describe García-Villoslada, Ignacio poseía un conocimiento intuitivo de las personas, el cual había nacido de su experiencia marcada por la educación caballeresca, en este sentido, García-Villoslada, apunta sobre algunas características propias de Ignacio reconociendo que poseía una facilidad para la conversación: «era de una gran flexibilidad, acomodándose al modo de ser de cada uno. [...]. Poseía una gracia para conversar: un hombre de prudencia tan consumada,...»¹².

En termino general, dentro del contexto se ejemplifica como la acción de Ignacio se acerca, se interesa por la realidad, por la vida de cada uno de los jóvenes que conoce

⁷ *Drae*, 2021 vol. I, 25.

⁸ El verbo *acercar* aparece tres veces en la concordancia. Relacionado a los *Ej* (20,9; 281,4; 344,2). A pesar de aparecer pocas veces en sus escritos, mucho de este verbo se puede encontrar en las actitudes de Ignacio a lo largo de su acción entre los jóvenes estudiantes. Cf. *Concordancia*, 12.

⁹ *Summ Hisp*, 24.

¹⁰ *Vita Ignatii*, n.178.

¹¹ Cf. José Domingo Cuesta, «La experiencia de Ignacio de Loyola con respecto al acompañamiento espiritual», *Diakonia* 121 (2007): 35.

¹² García-Villoslada, 545.

en París. Habla con cada uno de ellos de las cosas de Dios. El centro de su conversación es la vida misma de cada joven, su situación y su interés era llevarlos al encuentro con Dios. Era hablar de las cosas de Dios. Ignacio no espera, más bien sale al encuentro, parte de la vida, de su realidad, de lo que han vivido y viven los discípulos. De igual manera Ignacio, estando en París se daba a las conversaciones espirituales, «por vía de ejercicios y de conversación, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de Iñigo»¹³.

Para Iparraguirre, esta primera acción de aproximación se convierte en el «modo de acercar y de conversar de Ignacio, se busca llegar al alma del oyente, de acercarse más al Señor»¹⁴. En este sentido, la conversación configura uno de los grandes medios que fue forjando vínculos estables: «conversación de unos con otros, juntándose no sólo el día de la confirmación [del voto de Montmatre] pero entre año, aunque vivían en diversas partes, ahora en casa de uno, ahora de otro, comiendo juntos en caridad y tratándose.»¹⁵ Lo que sin duda conlleva a un acercamiento entre los primeros compañeros.

En este sentido se comprende que Ignacio se acercó por medio de la conversación, de manera particular a los jóvenes que luego, se sintieron también ayudados por el modo de ser tratados. La forma de vida de Ignacio, resultaba atractiva como fue el caso de Fabro, Javier, Laines, Salmeron, Bobadilla ayudándole a todos de acuerdo a su momento y necesidades:

«Así se hizo amigo a Fabro, ayudándole en lo temporal, el cual en letras humanas y en artes veía señalarse, [...]. Éste fue el primero de los hijos que perseveraron, el cual después con los ejercicios entró muy profundamente en las cosas espirituales, y en ellas comenzó a dar mucho buen odor de sí, y ayudar a muchos, aun antes de partirse de París. A maestro Francisco Xavier ganó quasi en el mismo tiempo, aunque no con el mismo medio, sino buscándoles discípulos, cuando regentaba. Tras él al Maestro Laynez, que vino de España ya docto en artes, y en la misma hostería donde se había apeado, le topó Iñigo; y dándole algunos consejos que mismo en lo temporal, se le hizo amigo; y él trajo al Maestro Salmerón tras sí, que desde España eran grandes amigos Cerca deste tiempo vino Bobadilla de España, y haciendo recurso a Iñigo, como persona que tenía fama de ayudar aun temporalmente muchos estudiantes, fue del ayudado, procurándosele comodidad de poder estar y estudiar en la universidad»¹⁶.

¹³ *Summ Hisp*, n. 53.

¹⁴ Cf. Iparraguirre, «*La conversación como tática apostólica*», 12.

¹⁵ *Summ Hisp*, n. 55.

¹⁶ *Ibid.*, n. 52

1.2 De cómo el acercamiento se convierte en una relación de ayuda

La relación de acercamiento y ayuda a los jóvenes en el periodo en que estuvo en París, estuvo marcada por el deseo de comunicar a otros; de hecho, fue un tiempo donde se decía que Ignacio «se daba más a ayudar los prójimos», aunque su prioridad fueran los estudios, no dejó de buscar y acercarse a las autoridades y a los jóvenes estudiantes como comenta Polanco, su experiencia.

«...todavía en el curso de las artes, a horas que el estudio le dejaba, se dispuso a conversar con algunas personas de autoridad para ayudarse dellas con los estudiantes, al diseño que tenía de ganar algunos compañeros para el divino servicio; y así tuvo amistad con el doctor Marcial y el doctor Valle, y Moscoso, ayudándolos a todos en los ejercicios»
«En tiempo asimismo del estudio atendía a otras muchas buenas obras que sin dispendio del podían hacerse, como es favorecer a muchos pobres estudiantes, no solamente de lo que él tenía, pero de otros amigos, poniendo a unos con amos que les diesen comodidad de estudiar, haciendo dar porciones a otros, buscando para otros estudiantes, aconsejando a otros y en diversos modos ayudándolos, y con estos mismos medios, ultra del divino servicio presente, ganaba el amor de muchos, teniendo ojo al fin suyo de traer algunas personas que más ingeniosas y hábiles para su propósito le parecían»¹⁷.

Acercarse a los jóvenes como Ignacio lo hizo en París, remite el modo de actuar de Jesús en el camino de Emaús, cuando se acerca, reconoce, escucha y asume la vida de los jóvenes en sus lugares vitales. Entonces, acercarse a los jóvenes implica:

«...estar y conocer, es decir, estar con ellos en sus lugares vitales. Esto significa “ponerse al día con los jóvenes”. Reconocer y valorar lo que son y lo que hacen; estar con los jóvenes en sus ambientes cotidianos, acercarse a los diversos mundos juveniles, reconociendo y valorando la diversidad de sus culturas. A este respecto, cada vez es más importante aprender a mirar a la juventud a la luz de las ciencias humanas, sociales y teológicas, como ser sagrado que es, pero sobre todo con la mirada de Jesús»¹⁸.

Por ello, acercarnos a los jóvenes y a su estilo de vida, señala un elemento que nos interpela y desafía de manera directa, «acompañar a los jóvenes nos exige coherencia de vida, profundidad espiritual, apertura a compartir la vida-misión en la que encontramos sentido a lo que somos y hacemos»¹⁹. Contar con la complicidad de los jóvenes hoy tiene mucho que ver con el fuerte llamado a la conversión personal, comunitaria e institucional que vive la Compañía y el conjunto de la Iglesia. En nuestro caso, significa el regreso a

¹⁷ *Summ Hisp*, n. 51-52.

¹⁸ Cf. Consejo Episcopal Latinoamericano. *Civilización del amor. Proyecto y misión*. (Bogotá: CELAM, 2013), n. 466. (A partir de ahora, *Civilización*).

¹⁹ Cf. PAU, 5.

nuestras raíces, teniendo memoria viva de la experiencia de los «primeros compañeros» en Venecia, como nos invitó a hacer la Congregación General 36²⁰.

De este modo, la cercanía a los jóvenes nos desafía, no hay recetas para acercarnos a ellos, como Ignacio percibió que no había excusas para no hacerlo, en estos tiempos es de gran importancia debido a que la sociedad está en número representativo, integrada por los jóvenes. Para ello,

«...requiere la convicción personal y comunitaria de que “la vida de los jóvenes es una forma de discipulado y misión”; reconocer lo “sagrado” que habita en la novedad; encontrar con ellos nuevos caminos. Significa vivir la mística del discipulado y revitalizar nuestra acción. Significa tomar la línea señalada por la escucha a los jóvenes y por un discernimiento comunitario con la Iglesia del continente»²¹.

Nos corresponde, entonces, encontrar el modo de acercarnos a ellos al estilo de Jesús de Nazaret y de Ignacio de Loyola. Un camino que nos invita «a responder de manera más decisiva a la llamada de la Iglesia a una nueva evangelización poniendo énfasis en el servicio a y con los jóvenes»²², un ministerio de ayuda, donde «en muchas culturas la secularización es una exigencia que nos pide creatividad, especialmente para atraer e iniciar a las generaciones jóvenes en la fe cristiana»²³.

2. LA ESCUCHA A LOS JÓVENES

El segundo elemento, la escucha²⁴, se define siguiendo a la *RAE* como la acción de «prestar atención a lo que se oye. Dar oídos, atender a un aviso o sugerencia»²⁵. Sin embargo, desde una perspectiva religiosa, este término va mucho más allá de la acción misma de escuchar, en la escucha, está el fundamento teológico de los ejercicios espirituales, esta se manifiesta en la «verdad de que Dios ha pronunciado su Palabra en Jesucristo»²⁶. En el Nuevo Testamento, «escuchar significa más que meramente oír»

²⁰ Cf. CG 36 d.1, n. 3-4.

²¹ Cf. *Civilización*, n. 469, 249.

²² Cf. CG 36 d.1, n. 23.

²³ Cf. CG 36 d.1, n. 24.

²⁴ Ésta, palabra se encuentra con poca frecuencia en los escritos de Ignacio (una vez en la Autobiografía, y unas pocas veces en las cartas). Cf. *Concordancia*, 474. Sin embargo, «este término describe una disposición o ‘actitud’ que está extensamente presente en los Ejercicios Espirituales y también en las Constituciones y, por tanto, en la espiritualidad ignaciana». Cf. Murphy, «Escucha», en *DEI*, vol. I, 794-796.

²⁵ *Drae*, vol. I, 964.

²⁶ Cf. Murphy, «Escucha», en *DEI*, vol. I, 794.

significa estar abierto a la palabra de Dios, acogerla y ponerla en práctica»²⁷. La escucha en la experiencia de Ignacio está marcada por la relación con el Creador y Señor. Como en los *Ejercicios* describe «la relación de la criatura y de la criatura directamente con su Creador y Señor»²⁸.

En este contexto, escuchar puede describirse más exactamente como empatizar, la capacidad de situarse en la experiencia de otro, «escuchar» es algo central para Ignacio. Para él la escucha es activa, y «debería regir las relaciones entre los miembros de la Compañía». En el siglo XVI la escucha se desvela como necesidad de «oír con atención»²⁹: «saber escuchar y saber acompañar al otro en su proceso personal parece ser la intuición de Ignacio»³⁰.

2.1 Las tres sensibilidades de la escucha

Se puede así determinar como cuando nos toca ayudar a otro a discernir el camino de su vida, lo primero es escuchar. Y esta escucha supone tres sensibilidades o atenciones distintas y complementarias. Seguimos la orientación de la Exhortación Apostólica Pos sinodal *Christus Vivit*³¹.

La primera sensibilidad esta relacionada a la atención que se hace a la persona; se trata de la capacidad que se pueda tener para una escucha atenta y desinteresada de la persona, mas allá de sus ideas y de sus elecciones de vida.

«Se trata de escuchar al otro que se nos está dando él mismo en sus palabras. El signo de esta escucha es el tiempo que le dedico al otro. No es cuestión de cantidad sino de que el otro sienta que mi tiempo es suyo: el que él necesita para expresarme lo que quiera. [...]. Esta escucha es la que el Señor ejercita cuando se pone a caminar al lado de los discípulos de Emaús y los acompaña largo rato por un camino que iba en dirección opuesta a la dirección correcta (cf. *Lc* 24,13-35). Cuando Jesús hace ademán de seguir adelante porque ellos han llegado a su casa, ahí comprenden que les había regalado su tiempo, y entonces le regalan el suyo, brindándole hospedaje»³².

²⁷ *Ibid.*, 794.

²⁸ Cf. *Ej*, 15.

²⁹ Cf. *TLC*, 819.

³⁰ Cf. Cuesta. «Acompañamiento» en *DEI*, vol. I, 83.

³¹ Cf. Exhortación Apostólica Postsinodal. *Christus Vivit*, Del Santo Padre Francisco, Ciudad del Vaticano 25 de marzo de 2019. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. 14/05/2020.

³² *Ibid.*, n. 292.

La segunda sensibilidad se relaciona a la atención o a la capacidad de discernir que tenga la persona. Se trata de la capacidad que se tenga para captar junto al que discierne la gracia o la tentación, es decir, hay que tener la delicadeza necesaria para ayudar al otro a reconocer la verdad y los engaños en la vida.

«Porque a veces las cosas que se nos cruzan por la imaginación son sólo tentaciones que nos apartan de nuestro verdadero camino. Aquí necesito preguntarme, qué me está diciendo exactamente esa persona, qué me quiere decir, qué desea que comprenda de lo que le pasa. Son preguntas que ayudan a entender dónde se encadenan los argumentos que mueven al otro y a sentir el peso y el ritmo de sus afectos influenciados por esta lógica. Esta escucha se orienta a discernir las palabras salvadoras del buen Espíritu, que nos propone la verdad del Señor, pero también las trampas del mal espíritu –sus falacias y sus seducciones»³³.

La tercera sensibilidad esta relacionada con la capacidad profunda de escuchar del otro, de lo que experimenta en si como consecuencia de su propia experiencia o impulsos.

«Es la escucha profunda de “hacia dónde quiere ir verdaderamente el otro”. Más allá de lo que siente y piensa en el presente y de lo que ha hecho en el pasado, la atención se orienta hacia lo que quisiera ser. A veces esto implica que la persona no mire tanto lo que le gusta, sus deseos superficiales, sino lo que más agrada al Señor, su proyecto para la propia vida que se expresa en una inclinación del corazón, más allá de la cáscara de los gustos y sentimientos. Esta escucha es atención a la intención última, que es la que en definitiva decide la vida, porque existe alguien como Jesús que entiende y valora esta intención última del corazón»³⁴.

Estas sensibilidades también fueron vividas por aquellos primeros compañeros de Ignacio. A partir de su atenta escucha logro en aquellos tiempos de conversación con Fabro y con Javier, ayudarles en su vida. Y es que de la experiencia de acompañar de Ignacio a los primeros compañeros nace un grupo de «amigos en el señor»³⁵, cuya herramienta fundamental fue el acompañamiento personal (conversaciones y preparación para los ejercicios). Acompañamiento del grupo (después de los ejercicios compartiendo la experiencia y a partir de entonces hasta el voto de Monmarte).

³³ *Ibid.*, n. 293.

³⁴ *Ibid.*, n. 294.

³⁵ Esta expresión resume la experiencia de amistad que se había hecho connatural entre los compañeros de París: habiendo experimentado la amistad que les regalaba el Señor y que los había entrelazado a todos en una sorprendente comunión. Se encuentra por primera vez en una carta a de Ignacio a Juan de Verdolay conocido suyo en Barcelona. La frase que Ignacio presenta el grupo es esta: «...llegaron aquí nueve amigos míos en el señor...». Cf. Javier Osuna. «Amigos en el señor», en DEI, vol. I, 143-148.

2.2. La escucha en el contexto actual, acción para acercamiento con los jóvenes

La acción pastoral no puede limitarse a esperar que los jóvenes vengan donde nosotros, sino que se tiene que dar el primero paso. Implica iniciar un proceso de escucha y acompañamiento de los jóvenes.

La iniciativa, como en la contemplación de la encarnación³⁶, parte de quien se siente enviado. En este mismo sentido, el dinamismo de ir hacia los jóvenes será siempre una «aventura» y un «riesgo», pues no se sabe cómo serás recibido o interpretado. Para ir a los jóvenes se requiere de una actitud vocacional, es decir, la conciencia y el reconocimiento de que se es llamado a entregar toda una vida, a ejemplo de Jesús que «se despojó a sí mismo tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres»³⁷ para acoger la experiencia del otro, en este caso del joven o de los jóvenes a quienes somos enviados.

Dentro de este marco, el Documento Final del Sínodo sobre los jóvenes, llaman la Iglesia a la escucha a los jóvenes a presentando el valor de la escucha, a saber: el valor de la escucha,

«La escucha transforma el corazón de quienes la viven, sobre todo cuando nos ponemos en una actitud interior de sintonía y mansedumbre con el Espíritu. No es pues solo una recopilación de informaciones, ni una estrategia para alcanzar un objetivo, sino la forma con la que Dios se relaciona con su pueblo. En efecto, Dios ve la miseria de su pueblo y escucha su lamento, se deja conmover en lo más íntimo y baja a liberarlo (cf. Ex 3,7-8). La Iglesia, pues, mediante la escucha, entra en el movimiento de Dios que, en el Hijo, sale al encuentro de cada uno de los hombres»³⁸.

En este contexto de búsqueda y acercamiento se constata el deseo de los jóvenes de ser escuchados y la necesidad de ser reconocidos y acompañados en sus procesos, así lo afirma el Sínodo en su documento final:

«Estos están llamados continuamente a tomar decisiones que orientan su existencia; expresan el deseo de ser «escuchados, reconocidos y acompañados». Muchos sienten que su voz no es considerada interesante ni útil en el contexto social y eclesial. En varios ámbitos se observa una escasa atención a su grito, en particular al de los más pobres y explotados, así como la carencia de adultos dispuestos a escuchar y capaces de hacerlo»³⁹.

³⁶ Cf. *Ej*, 101-109 y 110-117. Una mirada amorosa, de la trinidad, sobre el mundo, que desea bajarse para hacer camino junto a su pueblo.

³⁷ Cf. *Fl* 2, 7.

³⁸ Cf. DF n. 6.

³⁹ Cf. DF n.7.

Por consiguiente, es la Iglesia la que debe jugar un papel preponderante en la escucha de los jóvenes por medio de una pastoral juvenil que debería propiciar iniciativas o experiencias pastorales mediante las cuales los jóvenes puedan hacer experiencia de acogida y escucha, y hacer oír su propia voz. El Sínodo reconoce, sin embargo:

«no siempre la comunidad eclesial sabe mostrar de modo evidente la actitud que Jesús resucitado tuvo con los discípulos de Emaús, cuando, antes de iluminarles con la Palabra, les preguntó: «¿Qué conversación es esa que traéis mientras vais de camino?» (Lc 24,17). A veces predomina la tendencia a dar respuestas preconfeccionadas y recetas preparadas, sin dejar que las preguntas de los jóvenes se planteen con su novedad y sin aceptar su provocación»⁴⁰.

En este marco eclesial, atento a los deseos de los jóvenes el papa Francisco pide a toda la Iglesia que escuche a los jóvenes:

«Escuchar a los jóvenes antes de hablarles. Para ello invita a acercarse a los jóvenes, ‘perder tiempo con ellos’ y crear las condiciones necesarias para que puedan expresarse libre y profundamente; para que puedan expresar lo que piensan y sobre todo lo que sienten, lo que mueve su interior»⁴¹

En este sentido, se puede entender la escucha como un ministerio, un servicio a los jóvenes. «la escucha constituye un momento relevante del ministerio de los pastores, [...], quienes sin embargo a menudo viven abrumados por muchos compromisos y les cuesta encontrar el tiempo adecuado para este indispensable servicio»⁴². Sin embargo, el sínodo ha hecho notar la enorme «carencia de personas expertas y dedicadas al acompañamiento»⁴³. Frente a esta realidad, el Sínodo reconoce «la necesidad de preparar consagrados y laicos, hombres y mujeres, que estén cualificados para el acompañamiento de los jóvenes»⁴⁴. Además de esto, «comprende la escucha como un carisma que el Espíritu Santo suscita en las comunidades también podría recibir una forma de reconocimiento institucional para el servicio eclesial»⁴⁵.

En suma, la escucha hace posible un intercambio de dones. «Esto permite que los jóvenes den su aportación a la comunidad, [...]. Al mismo tiempo, pone las condiciones

⁴⁰ Cf. DF n. 8.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cf. DF n. 9.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

para un anuncio del Evangelio»⁴⁶, de esta forma por medio de la escucha atenta a los jóvenes la Iglesia y los acompañantes de los jóvenes, podemos descubrir la novedad de Dios, que habla en la vida de cada uno de ellos. ahí está el desafío planteado por Ignacio y consecuentemente en la iglesia sinodal que desafía a abrimos a las nuevas sensibilidades de manera decisiva.

3. CAMINAR CON LOS JÓVENES

Caminar con los jóvenes es la invitación de Ignacio a un modo de «ser y estar», de hacer camino, desde la experiencia iniciada en Loyola con el deseo de ir a Jerusalén para estar más cerca de Jesús en los «lugares santos» y consecuentemente «ayudar las almas». Este deseo le movió a cambiar su vida y emprender el camino. Inicialmente su deseo era «tener sólo a Dios como refugio» [Au 35]. Sin embargo, con el pasar del tiempo sintió la necesidad de buscar «... a otros para ayudar en el divino servicio». Así, desde que salió de Barcelona llevaba consigo dos compañeros y en París tantos otros que lo acompañaron en esta bienaventurada travesía.

3.1. Caminar junto a los jóvenes

Caminar, para Ignacio, fue una constante en su vida⁴⁷, «el joven Iñigo se descubrió como peregrino, y a partir de entonces ya no abandonó este estilo de vida»⁴⁸, hasta llegar a Roma cuando ya no salía a camino, sino que enviaba y orientaba a los compañeros en el camino de la vida en misión. En este sentido, caminar con, caminar junto a, reclama un conocimiento de otro, un compartir de vida, un acompañar en sus procesos, usando esta categoría como Ignacio lo hizo con los primeros compañeros.

En esta perspectiva, caminar al lado de los jóvenes implica partir de la realidad misma de la vida de los jóvenes, de sus búsquedas, de sus necesidades y deseos. Implica tener en cuenta el modo propio de Ignacio cuando para realizar una acción «apostólica o

⁴⁶ Cf. DF n. 8.

⁴⁷ El verbo *caminar* aparece 14 veces en la concordancia (Ej 2 veces), (Co 2 veces), y (Au 10 veces), (De 1 vez). Al paso que el sustantivo camino aparece 35 veces (Ej 7 veces), (Co 2 veces), Au (24 veces) y en el (De 1 vez). Tanto el verbo caminar como el sustantivo camino, demostrar ser una actitud constante en su vida. Sobre el camino Cf. J. Ruiz Pérez. «Camino» en *DEI*, vol. I, 260-267. Una reflexión más reciente sobre el camino Cf. J. Ruiz Pérez. «El camino en la espiritualidad Ignaciana» *Manresa* 93 (2021): 341-350 y Josep Iriberry Díaz. «el camino Ignaciano de Loyola a Manresa» *Manresa* 93 (2021): 379-389.

⁴⁸ Cf. Josep Lluís Iriberry Díaz. «El camino ignaciano de Loyola» en *Manresa* 93 (2021): 379.

acercar a los prójimos a Dios», tenía siempre presentes tal recomendación, atender «según las personas, tiempos y lugares con sus ocurrencias»⁴⁹; después actuaba de acuerdo con la realidad de cada uno de los jóvenes con los cuales se encontraba en París. Como se puede ver, caminar junto a los jóvenes «la actitud específica de aquel que acompaña», de aquel que camina «junto a».

3.2 Caminar al lado de los jóvenes en su propio camino

Entre los textos evangélicos más relevantes para nuestro tema cobra una importancia especial el episodio de Emaús (Lc 24,13-35). En él encontramos una propuesta de método para acompañar a los jóvenes en su propio camino de fe. Este camino que debe ser acompañado bajo ejemplo de Jesús Resucitado, donde la compasión es la única esperanza capaz de sanar todos aquellos aspectos que puedan afligir a las personas. Justamente, por ello,

«El primer reto pastoral en estos momentos radica precisamente en ser capaces de captar, con humildad y discernimiento, la situación que viven los jóvenes, y en tomar la iniciativa del encuentro, de ponerse a su lado —como Jesús en el camino de Emaús— escuchando y compartiendo sus inquietudes»⁵⁰.

Porque para caminar junto a los jóvenes, «antes de pretender ser guía y maestro, lo primero que tiene que aprender el acompañante es saber situarse y caminar entre los jóvenes, aprender a acogerlos y recibirlos antes de querer darles nada»⁵¹. Así como Jesús se acerca y camina con los discípulos. En el Sínodo, se expone este episodio del encuentro de Jesús con los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35),

«Jesús camina con los dos discípulos que no han comprendido el sentido de lo sucedido y se están alejando de Jerusalén y de la comunidad. Para estar en su compañía, recorre el camino con ellos. Los interroga y se dispone a una paciente escucha de su versión de los hechos para ayudarles a *reconocer* lo que están viviendo. Después, con afecto y energía, les anuncia la Palabra, guiándolos a *interpretar* a la luz de las Escrituras los acontecimientos que han vivido. Acepta la invitación a quedarse con ellos al atardecer: entra en su noche. En la escucha, su corazón se reconforta y su mente se ilumina, al partir el pan se abren sus ojos. Ellos mismos *eligen* emprender sin demora el camino en dirección opuesta, para volver a la comunidad y compartir la experiencia del encuentro con Jesús resucitado»⁵².

⁴⁹ Co, 64.

⁵⁰ Cf. Eugenio Alburquerque. *El Acompañamiento Espiritual en la Pastoral Juvenil*. (Madrid: Editorial CCS, 2009). 152-155.

⁵¹ *Ibid.*, 153.

⁵² Cf. *Christus Vivit*, n. 237.

En efecto, mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos (Le 24,15). Jesús comparte camino, entra en su conversación y acompaña su vida. Según esta perspectiva; dentro de la pastoral juvenil, somos invitados a «asumir su pedagogía y metodología partiendo desde la vida misma, con una clara visión de los acontecimientos que se están generando y el compromiso evangelizador sobre ellos»⁵³. Implica, necesariamente, conocer la realidad de los jóvenes a los cuales nos queremos acercar y caminar junto a ellos. Para tal fin es necesario «identificar las condiciones y situaciones de su vida: conocer las condiciones de trabajo, escuela, ocio, comunicación, cultura y la política pública»⁵⁴.

Para Eugenio Alburquerque, hacer camino junto a los jóvenes requiere de un acompañante que posea características que lo acerquen, en el que ellos se reconozcan y despierten el interés de caminar junto a él, de allí que el acompañante se describa como un ser con:

«...capacidad de cercanía, de presencia y diálogo, de comunicación. Tiene que ser capaz de conocer al joven, no sólo a través de la entrevista personal, sino a través de la vida, y tiene que ser capaz de vivir y convivir con los jóvenes, de estar entre ellos, de interesarse no sólo por sus problemas sino también por su vida cotidiana. La primera tarea del acompañante es mostrar el camino, iluminarlo lo mejor que pueda e invitar a ponerse en marcha, caminando siempre muy cerca»⁵⁵.

3.3. Compañero de camino

Ignacio se acerca a los jóvenes y a tantos otros con quien «habla de las cosas de Dios» y hace camino con ellos: primero en Barcelona, Alcalá y Salamanca y luego con los primeros compañeros en París.

Siendo, Ignacio «compañero de camino» demostró ser alguien que escucha, de testimonio de Dios, abierto, dócil y obediente a la acción del espíritu. Fue representante de fuente de gracia, alguien que sintió a diario la necesidad de crecer en el amor a Dios y de ayudar a los hermanos que fue encontrando por el camino, pero, sobre todo, fue alguien capaz de buscar, conseguir y poner su vida a disposición de la voluntad divina. En este sentido, describe Alburquerque las características de un compañero de camino, a saber:

⁵³ Cf. *Civilización*, n. 30.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, n. 538.

⁵⁵ Cf. Alburquerque, 154.

«...compañero de camino, testigo de la fe, sacramento de la comunidad, el acompañante acoge en su vida al Espíritu y vive en el Espíritu. La vida que transmite es la vida «según el Espíritu» y, en realidad, el mismo Espíritu es quien actúa por medio de él: es el verdadero guía y maestro»⁵⁶.

Sin embargo, el aprendizaje ha de empezar por la propia experiencia. Así lo expresa Alburquerque:

«No es posible ser experto en el camino del Espíritu sin haberlo recorrido personalmente. No se puede iluminar a otros con la palabra de Dios sin haberla escuchado y asimilado. No se puede enseñar a rezar sin ser un hombre de oración. No se puede ser maestro de vida cristiana sin vivir uno mismo en Cristo»⁵⁷.

Así fue la vida espiritual de Ignacio. Antes de ser el acompañante y peregrino de Dios, vivió cada una de estas experiencias del camino del espíritu. Esta narrativa sin duda crea gran inquietud en nosotros dentro de la actual coyuntura, puesto para ser acompañantes de camino, cumplir la misión de caminar junto a los jóvenes, de llegar a ellos y crear cercanía, ser seres de escucha, se precisa y queda explícito la vocación de servicio, a partir de una profunda experiencia en Dios.

De ahí, que el acompañamiento de los jóvenes implique «acompañarles en su proceso»⁵⁸, en un camino que parte de la realidad y se centra el acompañamiento en el discernimiento lo que permite «acompañar en su toma de decisiones»⁵⁹. Desde esta perspectiva, «acompañar a un joven hoy es ayudarlo a unirse más a Dios, y desde esta íntima unión, poder tomar decisiones en su vida»⁶⁰. De esta forma, ayudar a los jóvenes a comprender su vida como «camino hacia Dios»⁶¹.

Entonces, y partiendo de las preferencias apostólicas universales, en la labor pastoral se busca caminar junto a los jóvenes en un camino de esperanza, más específicamente, «acompañando en la creación de un futuro esperanzador»⁶², en este sentido, para Arturo Sosa, los jóvenes siguen estando abierto al futuro con la esperanza de construir una vida digna en un mundo, para él:

⁵⁶ *Ibid.*, 157.

⁵⁷ *Ibid.*, 161.

⁵⁸ Cf. David Cabrera. «Acompañar a los jóvenes en su proceso» *Manresa* 91 (2019): 55-66.

⁵⁹ *Ibid.*, 62.

⁶⁰ *Ibid.*, 61.

⁶¹ Cf. PAU, 8.

⁶² *Ibid.*, 4.

«Son los jóvenes, con su perspectiva, quienes pueden ayudarnos a comprender mejor el cambio de época que estamos viviendo y su novedad esperanzadora. En la actualidad, los jóvenes son los principales protagonistas de la transformación antropológica que se viene generando a través de la cultura digital propia de nuestro tiempo y que abre la humanidad a una nueva época histórica. Vivimos un cambio de época del que emerge un nuevo ser humano y una nueva forma de estructurar la vida en sus dimensiones personales y sociales. Los jóvenes son los portadores de esa nueva forma de vida humana que puede alcanzar, en la experiencia del encuentro con el Señor Jesús, una luz para alumbrar el camino hacia la justicia, la reconciliación y la paz»⁶³.

Hacer camino junto a los jóvenes exige coherencia de vida, profundidad espiritual, apertura a compartir la vida-misión en la que encontramos sentido a lo que somos y hacemos. «Desde allí podemos aprender junto con ellos a encontrar a Dios en todas las cosas y contribuir, desde lo que podemos ofrecer con nuestros ministerios y apostolados, a vivir en profundidad esta etapa de la vida»⁶⁴. Caminar junto a los jóvenes, nos pone en la vía de aquella llamada a crear y mantener espacios abiertos a los jóvenes que favorezcan:

«el encuentro con el Dios de la vida, revelado por Jesús, y la profundización de la fe cristiana. Espacios en los que se promueva el discernimiento del camino por el que cada persona puede alcanzar su felicidad contribuyendo al bienestar de toda la humanidad»⁶⁵.

Quizá los jóvenes tan solo estén pidiendo que «hagamos camino con ellos, que escuchemos y que compartamos la luz de la fe»⁶⁶. Creo que este fue el camino que hizo Jesús al acercarse al camino de los dos discípulos a camino de Emaús; fue también el camino que hizo Ignacio con los jóvenes de su tiempo y es el camino que nos invita a hacer con los jóvenes de hoy. Este camino, ya lo hemos dicho, con una actitud de escucha a partir de la cual se puede hacer camino con ellos, como señala el sínodo: «Para estar en su compañía, recorre el camino con ellos»⁶⁷. Sobre todo, «los interroga y se dispone a una paciente escucha de su versión de los hechos para ayudarles a reconocer lo que están viviendo»⁶⁸.

De esta forma, atendiendo a la llamada de la Iglesia a escuchar y caminar con los jóvenes, podemos preguntarnos, «¿qué nos pide Dios a través de los jóvenes? ¿Dios, nos estará hablando a través de los jóvenes?» Así aconteció con Ignacio y los jóvenes

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. PAU, 5.

⁶⁵ *Ibid.*, 4.

⁶⁶ Cf. Koldo Gutiérrez. «Actualidad del acompañamiento en pastoral juvenil» en *Acompañar a los jóvenes un itinerario formativo para el acompañamiento espiritual*. Madrid: Editorial CCS, 2021), 50.

⁶⁷ Cf. DF n. 4.

⁶⁸ *Ibid.*

estudiantes en París. Por medio de su experiencia de encuentro con Dios fueron descubriendo que Dios le movía a un mismo deseo. El sínodo nos invita a escuchar sus voces, puesto que el mismo,

«...ha tratado de mirar a los jóvenes con la actitud de Jesús, para discernir en su vida los signos de la acción del Espíritu. En efecto, creemos que también hoy Dios habla a la Iglesia y al mundo mediante los jóvenes, su creatividad y su compromiso, así como sus sufrimientos y sus solicitudes de ayuda»⁶⁹.

Al final, lo que se busca es la unión del joven con Dios, como alcanzó Ignacio en su camino por medio de la conversación y de los ejercicios espirituales, a otros muchos jóvenes.

4. ACOMPAÑAR A LOS JÓVENES

4.1. Acompañar

Acompañar, cuarto y último elemento apuntado como inspirador en el modo de ser y acompañar de Ignacio, se define según la *RAE*, en un primer momento, «estar o ir en compañía»⁷⁰, cuando relacionado al sustantivo acompañamiento significa la «acción o efecto de acompañar o acompañarse»⁷¹, para el *Diccionario de Autoridades*, significa, «estar junto, y en compañía con alguno, o algunos, o ir con ellos [...]»⁷². Etimológicamente esta palabra significa «compartir el pan», y aplicado a la actualidad, según García de Castro, puede definir como «el compartir tiempo y espacio con los demás»⁷³.

El acompañamiento en la perspectiva espiritual define Luis María García Domínguez, el «acompañamiento espiritual es una relación continuada entre dos personas en la que una de ellas, mediante frecuentes conversaciones, ayuda a la otra a buscar y realizar la voluntad de Dios según su vocación particular, buscada mediante el

⁶⁹ Cf. DF, n. 64.

⁷⁰ Cf. *DRae*, 33.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Cf. *DiccAut*, vol. I, 1726.

⁷³ Cf. DF, n. 92; García de Castro. *La voz de tu saludo*, 158.

discernimiento espiritual, con el empleo de distintos recursos verbales y de otros instrumentos pastoral»⁷⁴.

«Acompañar» es una palabra bastante presente en la trayectoria de Ignacio⁷⁵. Para José Domingo Cuesta, «su sentido está más presente en la práctica que en los escritos de Ignacio»⁷⁶. En este sentido, para él, la *Autobiografía* permite saber «no solo como cómo Dios dirigió y acompañó a Ignacio durante su vida, sino también cómo él dirigió y acompañó a muchas personas en su encuentro con Dios»⁷⁷. En su trayectoria «acompañó y fue acompañado, lo hizo para acompañar y ayudar a los demás orientándoles y animándolos en su vida espiritual»⁷⁸. Ignacio, basado principalmente en los ejercicios espirituales «fundamentó el acompañamiento en el discernimiento espiritual»⁷⁹.

Para José Domingo Cuesta, son dos los aspectos fundamentales del acompañante, a saber: «el respeto y la adaptación a la persona que se quiere ayudar, y la discreción de espíritus»⁸⁰. La idea de Ignacio de acompañamiento no es otra que, «de un guía que, respetando la conciencia de su acompañado, le orienta por los caminos que enseña el Espíritu, sirviéndose de la discreción de los diversos espíritus que mueven su alma»⁸¹.

Acompañar, entonces, implica dos o más personas, lo que, para este texto, envuelve a dos protagonistas, el acompañante y el acompañado, según las diversas lecturas especialistas en la experiencia de Iñigo en esta acción enlaza conversaciones que ayudan al acompañado en su desarrollo espiritual, inspirado en el modo de acompañar que se desarrolla como «ministerio de ayuda»⁸², entendido como un servicio a los jóvenes.

En este sentido, siguiendo a García de Castro, se puede afirmar que:

⁷⁴ Cf. Luis. M^a García Domínguez. «Que es el acompañamiento espiritual» en *El libro del discípulo: El acompañamiento espiritual* (4^a. edición), (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2011), 18. Para profundizar un poco más a cerca del acompañamiento espiritual y sus rasgos fundamentales 15-39.

⁷⁵ El verbo *acompañar* aparece 14 veces en la concordancia reunidos de los varios escritos de Ignacio, de esta forma están reunidos (Ej 2 veces), (Co 9 veces), (Au 2 veces), y (1 vez en el De). Cf. *Concordancia*, 13.

⁷⁶ Cf. José Domingo Cuesta, «Acompañamiento» en *DEI*, vol. I, 79-83. ÍD, «la experiencia de Ignacio de Loyola con respecto al acompañamiento espiritual» *Koinonia* 121 (2007): 27-76. Sobre el acompañamiento en la perspectiva de Ignacio se puede encontrar publicaciones más recientes Cf. Carles Marcet, «Ignacio de Loyola, acompañante, en compañía» *Manresa* 90 (2018): 317-326; Josep M. Rambla, «Acompañamiento espiritual en la escuela de Ignacio de Loyola» en *Manresa* 90 (2018): 327-334.

⁷⁷ José Domingo Cuesta, «Acompañamiento» en *DEI*, vol. I, 80.

⁷⁸ *Ibid.*, 83.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cuesta, «Acompañamiento» en *DEI*, vol. I, 83.

⁸² Sobre esta perspectiva, Cf. Salvador Andrés García San Emeterio. *El acompañamiento un ministerio de ayuda*. 2^aed. (Madrid: Paulinas, 2002); García de Castro. *La voz de tu saludo*, 160.

«Acompañamiento supone que ambas personas están en un mismo nivel, como la relación propia que se da entre compañeros: compañero de clase, compañero de trabajo. Lo que ocurre es que en no pocos casos la persona que acompaña (acompañante) participa de algunos rasgos que la sitúan en un plano distinto del de la persona acompañada: cierta autoridad reconocida, experiencia y trayectoria, sabiduría, responsabilidad..., con lo cual el término acompañamiento dice más de lo que por sí mismo dice: del acompañante se espera algo más y diferente de lo que se espera normalmente de un compañero»⁸³.

Se comprende que «para acompañar a otros en este camino, primero es necesario tener el hábito de recorrerlo tú mismo»⁸⁴. Los primeros padres de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, así lo hicieron. Afrontando sus preguntas y sus propias dificultades cuando eran muy jóvenes. De manera que,

«Acompañar para tomar decisiones válidas, estables y bien fundadas es pues un servicio del que la gran mayoría siente la necesidad. Estar presente, sostener y acompañar el itinerario para hacer elecciones auténticas es un modo que tiene la Iglesia de ejercer su función materna, generando la libertad de los hijos de Dios. Este servicio no es otro que la continuación del actuar del Dios de Jesucristo con su pueblo: mediante una presencia constante y cordial, una proximidad entregada y amorosa, y una ternura sin límites»⁸⁵.

Por último, es conveniente resaltar, que acompañar requiere la disponibilidad a hacer juntos un tramo del camino, entablando una relación significativa. Así en el texto del documento final del sínodo sobre los jóvenes, expone lo que se debe tener en cuenta a cerca del acompañamiento.

«El acompañamiento no puede limitarse al camino de crecimiento espiritual y a las prácticas de la vida cristiana. Resulta igualmente provechoso el acompañamiento a lo largo del camino de progresiva asunción de responsabilidad en la sociedad, por ejemplo, en ámbito profesional o de compromiso sociopolítico. En este sentido, la Asamblea sinodal recomienda la valorización de la doctrina social de la Iglesia. En el seno de sociedades y de comunidades eclesiales cada vez más interculturales y multirreligiosas, es necesario un acompañamiento específico en relación con la diversidad, que la valore como enriquecimiento recíproco y posibilidad de comunión fraterna, contra una doble tentación: la de replegarse en la propia identidad y la del relativismo»⁸⁶.

Desde esta perspectiva, el proceso de acompañar implica un conjunto de aspectos que se detallan para complementar los elementos característicos de esta propuesta y del propio

⁸³ Cf. García de castro, *la voz de tu saludo*, 158.

⁸⁴ Cf. *Christus Vivit*, n. 298.

⁸⁵ Cf. DF, n. 91.

⁸⁶ *Ibid.*, 94.

elemento del acompañamiento lo que nos lleva a comprender esta propuesta como una misión, como un servicio.

4.2. La misión de acompañar

En la actual coyuntura de la era de internet e inmediatez de la información y de los acontecimientos, los jóvenes se encuentran más intercomunicados y ocupados, pero, poco acompañados. Quizá, por ello, durante el Sínodo sobre los jóvenes, se pudo sentir vivamente la urgencia de que surjan acompañantes para hacer camino y acompañar a los jóvenes.

Frente a esta situación real, el acompañamiento espiritual como instrumento y servicio para ayudar a los jóvenes, constituye una de las grandes opciones pastorales de la Iglesia, adaptada a los jóvenes del siglo XXI. No se trata de dirección e imposición; sino más bien de un servicio y ayuda pastoral. Tampoco, pretende ser ni enseñanza ni adoctrinamiento; se trata de crear experiencia, reflexión, gracia y vida. Se trata de un acompañamiento espiritual para jóvenes tanto personal como en grupo. Estas afirmaciones quedan plasmadas ante lo expresado por los jóvenes en el Sínodo, describiendo cuáles son las características que ellos esperan encontrar en un acompañante,

«Las cualidades de dicho mentor incluyen: que sea un auténtico cristiano comprometido con la Iglesia y con el mundo; que busque constantemente la santidad; que comprenda sin juzgar; que sepa escuchar activamente las necesidades de los jóvenes y pueda responderles con gentileza; que sea muy bondadoso, y consciente de sí mismo; que reconozca sus límites y que conozca la alegría y el sufrimiento que todo camino espiritual conlleva. Una característica especialmente importante en un mentor, es el reconocimiento de su propia humanidad. Que son seres humanos que cometen errores: personas imperfectas, que se reconocen pecadores perdonados. Algunas veces, los mentores son puestos sobre un pedestal, y por ello cuando caen provocan un impacto devastador en la capacidad de los jóvenes para involucrarse en la Iglesia. Los mentores no deberían llevar a los jóvenes a ser seguidores pasivos, sino más bien a caminar a su lado, dejándoles ser los protagonistas de su propio camino. Deben respetar la libertad que el joven tiene en su proceso de discernimiento y ofrecerles herramientas para que lo hagan bien. Un mentor debe confiar sinceramente en la capacidad que tiene cada joven de poder participar en la vida de la Iglesia. Por ello, un mentor debe simplemente plantar la semilla de la fe en los jóvenes, sin querer ver inmediatamente los frutos del trabajo del Espíritu Santo. Este papel no debería ser exclusivo de los sacerdotes y de la vida consagrada, sino que los laicos deberían poder igualmente ejercerlo. Por último, todos estos mentores deberían beneficiarse de una buena formación permanente».⁸⁷

⁸⁷ Cf. *Christus Vivit*, n. 246.

Visto de esta forma, el acompañante o mentor, como lo señala el texto ha de ser una persona que se reconozca humana y por lo tanto sensible a errar, pero así mismo, capaz de saber rectificar su propio camino para ayudar a otros en sus experiencias de vida. Un acompañante, que sepa orientar, pero a su vez respetar la personalidad del joven, su propio proceso de discernimiento, en sí un acompañante, que sea confiado de las capacidades de cada joven y su intención de hacer vida de la Iglesia.

Ejemplo que se palpa, como se ha dicho con anterioridad, en la forma de acompañar de Ignacio de Loyola, fundamentado en lo humano y espiritual de los jóvenes, no como un fin en sí mismo, sino como un medio para lograr la «mayor gloria de Dios y ayuda a las ánimas». De manera que, el acompañamiento son un medio para alcanzar la formación integral que se busca, como objetivo principal, en el apostolado juvenil.

4.3. Tres configuraciones del acompañamiento: personal, comunitario e integral

El Documento final del sínodo trata sobre estas tres configuraciones como un hecho interdependiente, para tal expone que «hay una complementariedad constitutiva entre el acompañamiento personal y el comunitario, que toda espiritualidad o sensibilidad eclesial está llamada a articular de manera original»⁸⁸.

Asimismo, está el acompañamiento integral donde la conversación y el acompañamiento espiritual versará en el desarrollo de un ser integral tanto en formación espiritual como en lo social.

4.3.1 *El acompañamiento personal*

El acompañamiento espiritual personal hace referencia a un proceso en la que se articulan tres instancias, siguiendo el Documento final: «la escucha de la vida, el encuentro con Jesús y el diálogo misterioso entre la libertad de Dios y la de la persona»⁸⁹.

Este acompañamiento centrado en la persona, busca alcanzar la capacidad de solucionar sus conflictos, lograr la toma de decisión bajo discernimientos que solo alcanzara con el acompañante, ese que escucha sin juzgar pero que otorga la confianza para esos momentos críticos. Así lo afirma el Documento final,

«el acompañamiento personal directo resultará particularmente fecundo sobre todo en algunos momentos especialmente delicados, por ejemplo, la fase del discernimiento

⁸⁸ Cf. DF, n. 95.

⁸⁹ *Ibid.*, 97.

respecto a decisiones fundamentales para la vida o a momentos críticos. En cualquier caso, será importante también en la vida cotidiana como camino para profundizar en la relación con el Señor»⁹⁰.

En este sentido, Miguel Ángel García Morcuende⁹¹, contribuye en esta reflexión profundizando aún más sobre esta configuración,

«El acompañamiento personal no tiene por objeto lograr una respuesta rápida a un problema inmediato; es más bien un trabajo que tiene sus ritmos, sus exigencias y va a pasos lentos. La personalización, en este sentido, es de indudable ayuda hoy para el crecimiento personal y, a la vez, es un proceso de integración comunitaria»⁹².

Para responder a este desafío hace falta «acompañantes que ayuden a unificar, construir o reconstruir la persona de los jóvenes desde dentro, fortaleciendo ese dinamismo interior que se expresará poco a poco también en el exterior»⁹³. Y es que el acompañamiento espiritual personal es una disposición que enseña a reconocerse, interpretarse y elegir desde la fe, el Papa Francisco, hace referencia a ello al decir «escuchando todo lo que el Espíritu sugiere dentro de la vida de cada día»⁹⁴.

4.3.1. *El acompañamiento comunitario y de grupo*

Dentro de esta configuración se hace necesario hablar de encuentros entre varios, (grupos o movimientos), incluso desde la preceptivas de grupos comunitarios auspiciados por la presencia de hombres y mujeres capaces de tener el don de la espiritualidad y humildad para el escucha y caminar, para orientarlos y acompañarlo en dirección de la fe.

Partiendo del supuesto que los jóvenes hacen vida en grupo, donde el compartir y las relaciones entre ellos es parte de su cotidianidad, es de importancia entender que hacen entonces experiencia desde espacios comunes donde reciben su formación, comparten, y hablan de los diferentes temas de la vida. Tomando en cuenta esto se precisa entonces, de educadores y formadores que «...representan un punto de referencia en términos de acompañamiento». Tal como lo expresa el Documento Final cuando afirma que

⁹⁰ *Ibid.*, 95.

⁹¹ Cf. Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil. *Acompañar a los Jóvenes*. Juan Crespo Bueis. (coord.), (Madrid: Editorial CCS, 2021).

⁹² Cf. Miguel Ángel García Morcuendes, «Prólogo» en *Acompañar a los Jóvenes*, 5.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cf. Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Del Santo Padre Francisco, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. (Ciudad del Vaticano 24 de noviembre de 2013), §§ 169-173. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. (16/11/2021).

«Jesús acompañó al grupo de sus discípulos compartiendo con ellos la vida de todos los días. La experiencia comunitaria pone de relieve la calidad y los límites de toda persona y hace crecer la conciencia humilde, pues sin compartir los dones recibidos para el bien de todos no es posible seguir al Señor»⁹⁵.

Para ser constante con el ejemplo de Jesús, los espacios de los jóvenes deben partir desde una experiencia continua dentro de la Iglesia. Los jóvenes son partícipes de movimientos comunitarios, «movimientos y asociaciones de distinta naturaleza, donde experimentan un ambiente cálido y acogedor, y aquellas relaciones intensas que anhelan». La intención es crear en los jóvenes la inquietud de participar y formar parte de vida cristiana, porque según documento final «ofrece a los jóvenes el espacio para proseguir la maduración de su vocación cristiana. En estos ambientes hay que alentar la presencia de pastores, a fin de garantizar un acompañamiento adecuado»⁹⁶.

De manera que, quien acompaña acoge con paciencia, suscita las preguntas más profundas y reconoce los signos del Espíritu en la respuesta de los jóvenes. Retomando, entonces la experiencia de Ignacio, su modo de hablar y conversar sobre «las cosas Dios», lo hace con diferentes personas y grupos, da ejercicios a las personas y acompaña grupos, como, por ejemplo, da los ejercicios individualmente a cada uno de los primeros compañeros, así como a otras personas, sin embargo, acompaña el grupo de jóvenes que se reúne en la cartuja y reúne los jóvenes después de su experiencia de los ejercicios, y los llama amigos en el señor. De esta forma se puede percibir que hay una interrelación entre los diferentes acompañamientos.

4.3.3. Acompañamiento integral

Acompañar pasa, necesariamente, por una visión conjunta del ser del joven. Es decir, pasa por una visión integral de la persona. Por esto llama la atención el Sínodo cuando reconoce la necesidad de promover un acompañamiento integral:

«El Sínodo reconoce también la necesidad de promover un acompañamiento integral, en el que los aspectos espirituales estén bien integrados con los aspectos humanos y sociales. Como explica el papa Francisco, «el discernimiento espiritual no excluye los aportes de sabidurías humanas, existenciales, psicológicas, sociológicas o morales. Pero las trasciende» (*Gaudete et exsultate*, 170). Se trata de elementos que hay que entender de

⁹⁵Cf. DF, n. 96.

⁹⁶ *Ibid.*

manera dinámica y respetando las distintas espiritualidades y culturas, sin exclusiones y sin confusiones»⁹⁷.

De manera que, el acompañamiento integral crea condiciones para un desarrollo integral puesto supone el encuentro entre varios. En este sentido, acompañar implica «diversificar la atención personal, significa buscar nuevos recorridos formativos y procesos diferenciados personalizados, multiplicar puntos de encuentro y de contacto»⁹⁸. De ahí la necesidad de «un trabajo tanto humano como espiritual que tenga el valor de explorar la historia vivida, así como las características peculiares de la propia personalidad»⁹⁹ desde el punto de vista holístico.

En esta perspectiva, se enseña la experiencia de Ignacio al tornarse guía y acompañante de los jóvenes en París. Con cada uno en particular conversaba y los iba preparando hasta que pudieran hacer los Ejercicios Espirituales. Así lo hizo con Fabro, Javier, Laínez y todos los demás compañeros del primer grupo. De ahí la orientación que culmina en las anotaciones, que desean orientar como se debe tener en cuenta la persona según el lugar y tiempo. En este sentido, acompañar a los jóvenes, pide de aquel que le acompaña llegar al centro de su experiencia humana y espiritual de manera conjunta. Sobre esto comenta García Morcuendes:

«El acompañamiento nos lleva al corazón de la fe, a encontrar la fuente, y nos hace más creíbles para reescribir con los jóvenes el Evangelio; y con ellos, desencadenar verdaderos procesos de conversión y personalización de la fe. Sabemos además que el acompañamiento personal no es suficiente: se trata de ofrecerlo en un marco de experiencias que toquen la formación, la celebración, la reflexión, el servicio, la comunidad, el diálogo, la oración»¹⁰⁰.

Por ello, en nuestro tiempo, se exige al acompañante una vida interior lúcida y profunda, y, a su vez, un adecuado discernimiento y unificación personal. Para acompañar a otra persona no basta con estudiar la teoría del discernimiento. Es necesario hacer en la propia interioridad la experiencia de interpretar los movimientos del corazón para reconocer la acción del Espíritu, cuya voz puede hablar a la singularidad de cada uno.

En conclusión, el acompañamiento personal requiere que uno afine continuamente su sensibilidad a la voz del Espíritu, en definitiva, hombres y mujeres capaces de captar la actuación de Dios en la vida de los jóvenes para ayudarles a reconocer dicha presencia

⁹⁷ Cf. DF, n. 98.

⁹⁸ Cf. García Morcuendes, «Prólogo» en *Acompañar a los Jóvenes*, 5.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, 6.

y aprender a vivir desde ella. En este sentido, acompañar a partir de la paradigmática experiencia de Ignacio, quiere ser un ministerio de ayuda, desde el cual se debe ofrecer a todos los jóvenes la posibilidad de acompañarlos en su proceso humano y espiritual. En esta misma perspectiva apunta García Morcuendes, sobre el acompañamiento como un servicio:

«De ahí, comprender que no es una actividad más, una oferta de segundo orden. Sino más bien, de un servicio en el que el acompañante despierta las dinámicas interiores y ofrece herramientas y mediaciones para que la persona aprenda a discernir por sí misma, atesorando sobre todo sus recursos y la gracia de Dios»¹⁰¹.

En síntesis, acompañar a los jóvenes como hizo Ignacio por medio de la conversación y de los ejercicios espirituales es un desafío para nosotros como Iglesia, por eso mismo, lo planteamos que se trata de un modo de ser y estar con los jóvenes, como un ministerio, un servicio de ayuda, así lo confirma García de Castro, al exponer «Ignacio incluye este aspecto de ayuda en la comprensión y orientación de la vida.» De allí que el entendimiento de este concepto en tema de orientación, sobretodo de orientación espiritual, se transforma en un «mínimo protocolo que va orientando y organizando las intervenciones y va buscando un fin concreto»¹⁰², un fin que se traduzca en ayuda espiritual, relacionado directamente con las configuraciones espirituales y desde los elementos de acercar, escuchar, caminar y acompañar propios de la conversación espiritual

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*

¹⁰² García de Castro, *La voz de tu saludo*, 123.

CONCLUSIONES

Presentados los capítulos que se desarrollaron en esta investigación, ofrecemos una síntesis conclusiva, sobre los aspectos abordados y que dieron vida al análisis realizado para obtener la propuesta, que nos permite plantear cuatro elementos, esenciales que constituyen la conversación espiritual de Ignacio de Loyola y que continúan iluminando, fortaleciendo y enriqueciendo el acercamiento y acompañamiento de los jóvenes en la praxis de la pastoral juvenil en la realidad actual.

La conversación desde el sustantivo se presenta como la acción de hablar, entablar, mantener, sostener una comunicación o plática interpersonal, basada en la intimidad, la cercanía, la familiaridad, la amistad y la urbanidad, entre dos o varias personas, a través de una obra escrita, una charla o un coloquio entre los distintos interlocutores. La forma adjetiva implica a su vez, el término *espiritual*, nos refiere a lo perteneciente al espíritu y a la vida espiritual. Por ende, la conversación espiritual es el diálogo entre dos o más personas, basado en la confianza mutua que implica más allá de la relación con el otro, la dimensión espiritual a la propia persona y el acontecer de Dios en su vida.

Desde la categoría bíblica, la conversación espiritual en el Nuevo Testamento se sustenta en la relación y la enseñanza de Jesús (Rabi/Maestro) a sus discípulos. Como lo deja ver el relato de los discípulos de Emaús, es el acercamiento, la escucha atenta, el diálogo, el encuentro desde una realidad concreta lo que lleva a una transformación y acción donde surge el envío y la misión.

Cabe resaltar que toda la enseñanza de Jesús fue transmitida en la base de la tradición oral: «Jesucristo, que había enseñado sólo a través de la palabra viva; envió a sus apóstoles a llevar a todas las gentes su enseñanza sin precisar el modo. Y su enseñanza, como la del Maestro, fue oral»¹, por medio de la conversación. Solo después de la muerte de los primeros testigos del Resucitado, empezaron a escribir acerca de la doctrina de Jesús.

Esta espiritualidad cristiana se amplía en el seno del cristianismo primitivo, más específicamente, en la tradición del monacato, entendida como un movimiento espiritual. Los padres del desierto tuvieron una influencia innegable en el desarrollo histórico de la Iglesia y sobre todo en la vida espiritual, tomando como base fundamental, la conversación espiritual, la relación de escucha y enseñanza basada en la reciprocidad de maestro-discípulo; padre-hijo, mediada por la palabra y el diálogo.

El maestro espiritual guía en la reflexión, profundización, ascesis, dominio de sí mismo, disciplina física y moral y perfección humana. La relación maestro-discípulo requiere, de parte del maestro, la gracia del Espíritu y de parte del discípulo la fe. De igual manera, el padre espiritual, debía ser indispensablemente un hombre espiritual, dotado de los carismas de la discreción de espíritus, del verdadero bien y del mal, de una buena experiencia de Dios, consciente de cómo actúa en su vida y en el mundo. La relación padre-hijo tiene como fundamento la correspondencia personal, mediada por la palabra, por el diálogo, por medio del cual le comunica su sabiduría y experiencia de vida, conduciéndolo a la perfección, a la superación del hombre «inferior» en provecho de lo «espiritual».

Hoy los padres espirituales nos pueden enseñar mejor que nadie «el sentido del absoluto en la búsqueda de Dios, lo que significa seguir a Cristo en pobreza y humildad, la teoría y la práctica de la oración»². Es decir que, por medio de sus experiencias y enseñanzas, los discípulos lograron hacer un camino de búsqueda interior, e inspirar no sólo a los creyentes de su tiempo, sino también a todas las generaciones cristianas posteriores.

En la tradición espiritual de los padres del desierto, se acudía al padre espiritual a pedir una «palabra», un consejo, una ayuda para superar sus dificultades. Este, para dar buen consejo, debía tener una experiencia de Dios, y un conocimiento del hombre al que

¹ Cf. B. Luiselli., «Tradición». *Diccionario de Literatura Patristica*, dir. Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlino Simonetti. (Madrid: San Pablo, 2010), 1380.

² Cf. Colombas, 4.

le habla. Es decir, una verdadera experiencia de vida, desde la cual es consciente de como Dios actúa, entra en su vida y en la vida del mundo. Un conocimiento íntimo del corazón, en palabras de Tomáš Špidlík, «el don de la *Diakrisis*, del discernimiento de los espíritus, del verdadero bien y del mal»³, para poder ayudar a otros.

Expuesta la trascendencia de la conversación sea con el «maestro» o el «padre espiritual», proseguimos con el Peregrino de Loyola, para comprobar cómo se inserta en la tradición de los padres espirituales, para de esta forma, llegar a lo que Ignacio, llama conversación espiritual: uno de los medios que usa como «táctica», como un instrumento apostólico para hablar de las «cosas de Dios», en este sentido, el centro de la conversación será siempre la ayuda a las «almas».

Estudiar a Ignacio de Loyola implica un largo camino lleno de preceptos que marcaron su vida religiosa y de muchos otros santos. En este marco y de acuerdo con Tomáš Špidlík, «quien se dedica a estudiar la espiritualidad del Oriente cristiano, no puede dejar de leer a San Ignacio con ojos habituados a la luz de la enseñanza de los Padres del desierto, de los grandes maestros espirituales»⁴. Es decir, nos ayuda a percibir que para situar o mismo comprender la tradición espiritual de Ignacio de Loyola, se hace imprescindible la comprensión de la tradición de los grandes padres del desierto y de los grandes padres espirituales.

Ahora bien, para entender, lo específicamente Ignaciano, acerca de la conversación espiritual, no podemos dejar de comprender un conjunto de términos que, a lo largo de la experiencia de Ignacio, aparecen en sus escritos en las más diversas formas, a saber: «conversación, conversar; plática, platicar, coloquio y hablar» y, que pueden reflejar un modo o una práctica de la conversación. Como un término polisémico en su significado, la conversación, se ha convertido en relación de escucha y de la dirección, el acompañamiento y discernimiento espiritual.

Ignacio fue un gran conversador de las cosas de Dios, «no por naturaleza sino por don de Dios y colaboración suya hasta poseer el ´carisma de la conversación` o ´gracia del hablar` (FN I, 659). Esta gracia definió y resumió desde el principio, todo el apostolado de la Compañía»⁵. «Ignacio se convirtió en el hombre de la palabra y en maestro de la conversación»⁶.

³ Špidlík, *El «Starets» Ignacio de Loyola*, 28.

⁴ Cf. Tomáš Špidlík. *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental: Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales*. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2008), 11.

⁵ Cf. Restrepo, «Conversación» en *DEI*, vol. I, 480.

⁶ *Ibid.*

La progresión de la conversación de Ignacio de Loyola crece en búsqueda de la voluntad de Dios para sí y para los demás, esto va de acuerdo con las personas, circunstancia, tiempos y lugares. Como se pudo ver a lo largo de su vida, en cada etapa se distinguió un modo de conversación, una manera de conversar y hablar de las cosas de Dios y de las cosas que pasaban en su vida. Se puede decir que, revisando el recorrido, el itinerario espiritual de Ignacio y bajo el testimonio de los primeros compañeros, la conversación espiritual vino a tornarse como un importante medio apostólico para «la ayuda de las almas»⁷. Con el paso del tiempo, las conversaciones espirituales, menos estructuradas, fueron sustituidas por una experiencia espiritual más desarrollada, «ideada para promover el objetivo de la ayuda a las almas: los ejercicios Espirituales»⁸.

Como se puede notar la progresión de la conversación de Ignacio de Loyola crece en búsqueda de la voluntad de Dios para sí y para los demás, así, nos lo deja ver su itinerario espiritual. Ignacio, recibe una formación humana y cristiana en su entorno familiar y en la corte, se forja como persona ilustrada, permitiéndole más adelante ser un hombre de palabra fácil y conversación amena y don del acercamiento hacia los demás. Todo esto le forma en habilidades para la conversación con diferentes tipos de grupos de persona, realidades y circunstancias las cuales manejará a lo largo de su vida y que continúa a través de la conversación en el conjunto epistolar.

Las cartas en la Compañía se convirtieron en un canal indispensable de comunicación de un vigoroso colectivo humano por toda Europa, Oriente, América, África y parte de las Indias. Los temas en las cartas estaban relacionados con aspectos espirituales como la oración, discernimiento, búsqueda de Dios y de la vida cotidiana, la toma de decisiones, instrucciones prácticas y dificultades en las comunidades. En suma, las cartas sintetizan los rasgos de un nuevo carisma para la Iglesia basado en la conversación espiritual y el discernimiento continuo de la voluntad de Dios para actuar sobre la transformación del mundo.

De manera que, la conversación espiritual es una experiencia vivida, practicada y enseñada por Ignacio de Loyola y que Darío Restrepo describe como «un medio para acertar en el discernimiento de espíritus y el modo de construir una comunidad en el Señor» garantizando su eficacia con la fundación de una Orden: la Compañía de Jesús.

Lo cierto es que Dios ha conducido al peregrino por un camino muy largo. Empezó guiándolo en las necesarias etapas del camino personal, pero, al final, el caminante se ha

⁷ Cf. Lewis, «Ayuda a las Ánimas», en *DEI*, vol. I, 203-206.

⁸*Ibid.*, 204.

convertido en guía de los demás. Así siendo, la conversación espiritual para Ignacio un modo de hablar de Dios, que está mediado por su experiencia espiritual, que después de vivida se fue formulando en diferentes etapas de su vida con el objetivo de ayudar a otros.

En este sentido, de acuerdo con Patrick Goujon, entendemos que el papel de la conversación y del ejercicio espiritual es ayudar a otros. Para él, «en el corazón del ejercicio espiritual, se encuentra la experiencia de la conversación: entre el director y el que se dirige y, lo que es más importante, entre el ejercitante y Dios en oración prolongada»⁹.

En suma, Ignacio fue un precursor de la conversación espiritual del siglo XVI, lo que se puede comprobar desde su itinerario, sus escritos y la praxis espiritual con los primeros compañeros en París, desde la cual se tornó guía para los demás, fundamentado en la conversación marcada por la experiencia humana y espiritual y que hoy se torna en un paradigma para el acompañamiento de los jóvenes en la labor pastoral.

Lo anteriormente expuesto demuestra que, en Ignacio de Loyola, la conversación es un diálogo acerca de la vida y de las cosas de Dios, es la forma que descubrió para acercarse a las personas, un medio, un recurso, que lleva a sus participantes más cerca del Señor y a una vida mejor. Esta experiencia espiritual, se configuró como la primera forma de apostolado y que, en los *Ejercicios espirituales*, constituyen un manual para dialogar con Dios, fruto de una cercanía inspirada en la amistad, que experimentó Ignacio con sus amigos en París y sobre todo con Dios. «como un amigo habla a otro amigo». Un concepto típicamente ignaciano, usado en la literatura fundacional de la Compañía de Jesús y que designa un método apostólico esencial al carisma ignaciano.

Por lo tanto, partiendo de la experiencia de Ignacio, podemos concluir que los Ejercicios dentro de este contexto aluden a la instrucción o enseñanza del que los da, o la propuesta de la materia de oración, en el que adquiere un sentido técnico, como oración de diálogo con el Señor, donde la escucha describe una disposición, o «actitud» que esta extensamente presente en los *Ejercicios espirituales* y en las *Constituciones* y, consecuentemente, en la espiritualidad ignaciana.

Realizando este recorrido por el itinerario y experiencia de Ignacio de Loyola enfocándonos en el tema de la conversación espiritual, constatamos que cuatro elementos son fundamentales como orientadores para el acompañamiento a los jóvenes en su vida

⁹ Cf. Patrick, Goujon, «Helping Others: The Role of Conversation and of the Spiritual Exercises», *The Way* 59 (2020): 77-88.

pastoral, atendiendo a la invitación del Sínodo y de las preferencias apostólicas de la Compañía de Jesús que nos pide acompañar y caminar junto a los jóvenes.

Estos valiosos elementos son: acercar, escuchar, caminar, acompañar. El primero tiene el sentido propio de la palabra, *acercarse*, ser amigo, compartir sus inquietudes, intereses, caminar al lado de él o ellos, hacerles sentir y ver que son escuchados y acompañados. El segundo elemento, *escuchar*, implica estar abierto a la palabra de Dios, acogerla y ponerla en práctica, pero aún más allá, también implica empatizar, situarse en la experiencia del otro, centrar la atención hacia la persona, en su capacidad de discernir y de escucha profunda, tres sensibilidades distintas, pero a la vez complementaria de este elemento. Es decir, la escucha, viene a convertirse en un ministerio, un servicio a los jóvenes.

Como tercer elemento, encontramos *caminar*, el saber ser acompañante, saber acoger, identificar las condiciones y/o situaciones de formas de vida, conocer su vida, su realidad desde el contexto político, social cultural de los jóvenes. Ser compañero de camino requiere de características que inviten al acompañado a transitar el camino del don divino de la espiritualidad. Por último, tenemos *acompañar*, que va más allá de estar uno al lado del otro; es la acción que ayuda al acompañado en su desarrollo espiritual, requiere la disponibilidad de hacer juntos un tramo del camino, entablando una relación significativa que va desde la misión de acompañar en lo personal, comunitario y de grupo y en lo integral, tal como se definió en la presente investigación.

La importancia de estos cuatro elementos característicos, en el contexto actual, son decisivos para responder a la llamada de la Iglesia a una nueva evangelización con énfasis especial en el servicio a y con los jóvenes y otorga un valor de suma importancia en el compartir y acompañar a los jóvenes en la creación de un futuro esperanzador como lo reza la tercera preferencia apostólica universal de la Compañía de Jesús.

Finalmente, podemos afirmar que la conversación espiritual no es un concepto exclusivo de la espiritualidad ignaciana. Sin embargo, es una práctica constante en el itinerario de Ignacio de Loyola, tema muchas veces tratado a lo largo de los últimos años y que sigue llamando la atención por su importancia en el proceso de acompañamiento espiritual. Escribir sobre la conversación espiritual y entenderla a la luz de la conversación de Jesús con sus discípulos, de la historia de la Iglesia y del modo Ignacio: «un modo de hablar de Dios», de acompañar las personas a lo largo de su experiencia.

Desde esta perspectiva, nuestra labor pastoral junto a los jóvenes reclama una nueva manera de ser y estar con ellos. Un desafío de primer orden que exige creatividad y acompañamiento a los jóvenes en sus búsquedas existenciales, para que, puedan discernir y construir su proyecto de vida como don y servicio a los demás.

De lo anterior podemos concluir que la conversación espiritual como un importante medio para acercarse, escuchar, caminar y acompañar a los jóvenes requiere de personas versadas en las cosas de Dios y en las cosas del hombre como fue Ignacio de Loyola con los primeros compañeros. Quien se convierte en paradigma de acompañamiento a los jóvenes en nuestros tiempos, ya que les ayuda a pasar del entusiasmo pasajero al discipulado, de la superficialidad a la profundidad y del ensimismamiento a la escucha atenta de la voluntad de Dios en la vida de los jóvenes.

Por lo tanto, la conversación espiritual como un modo de acompañar de Ignacio, presenta como un grande desafío para la Compañía de Jesús en su ministerio de servicio a los jóvenes. La misma, a partir del llamado de la Congregación General 36, describe la conversación espiritual como «instrumento de escucha y de tomas de decisión» discernida personal y comunitariamente.

BIBLIOGRAFÍA

1) Fuentes Primarias

1.1 Fuentes Ignacianas

Serie MHSI

Cámara, Luis Gonzáles da. «Acta Patris Ignatii Scripta» (1553-1555), en Rambla, J. M^a, (ed), *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015, en *FN*, I, 354-507.

Calaveras, J./Dalmases C. de (ed.), «*Exercitia spiritualia*». vol.1 Romae: IHSI, 1969.

Fabro, Pedro. «*Memorial*», en Alburquerque, A. (ed.), *En el corazón de la Reforma: «Recuerdos espirituales» del beato Pedro Fabro*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000. En *Monumenta Beati Petri Fabri Epistulae, Memoriale et processus*, Gabrielis López del Horno (ed.), Madrid, 1914 [reimp. 1972].

Laínez, Diego. «*Epístola P. Lainni*, Bologna 16 de junio de 1547», en Alburquerque A. (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005, 124-212, en *FN*, I, Roma: IHSI, 1943, 54-145.

Polanco, Juan Alfonso de. «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», en Alburquerque A. (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*. Bilbao: Mensajero, 2005, 119-240, en *FN*, I, Roma: IHSI, 1943, 146-256.

_____, «De vita P. Ignatii et de Societatis 1574», en Eduardo Javier Alonso Romo (ed.), *Juan Alfonso de Polanco. Vida de Ignacio de Loyola*. Bilbao- Madrid-Santander: Mensajero-Sal Terrae, UComillas, 2021. En *FN*, II, 506-597. Roma: IHSI, 1951.

Ribadaneira, P., «Vita Ignatii Loyola», en *FN*, IV, (Dalmases, C., ed.) Romae: IHSI, 1965. 62-931.

Nova Serie MHSI

Sajonia, Ludolfo de. *La Vida de Cristo*, (Conocida como *El Vita Christi*). Estudios Introdutorios, transcripción y notas por Emilio del Río, MHSI Nova Serie, Tom. I. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2010.

Vorágine, Jacobo de. *Leyenda de los santos*. (Conocida como *Flos Santorum*). Estudio introductorio, transcripción y anotaciones por Félix Juan Cabasés, MHSI Nova Serie Tom. III. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2007.

2) Fuentes secundarias

2.1 Libros

Alburquerque, Eugenio. *El Acompañamiento Espiritual en la Pastoral Juvenil*. Madrid: Editorial CCS, 2009.

Aletti, Jean-Noël. *El arte de contar a Jesucristo: Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Atanasio, *Vida de Antonio*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995. 31- 126.

Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil. *Acompañar a los Jóvenes, un itinerario formativo para el acompañamiento espiritual*. Juan Crespo Bueis. (coord.), Madrid: Editorial CCS, 2021.

Borg, Marcus. J. y Crossan, John. D. *La última semana de Jesús, el relato de la semana final de Jesús en Jerusalén*. Madrid: PPC, 2007.

Bovon, François. *El Evangelio Según San Lucas, vol. IV*. Salamanca: Sígueme, 2010.

Brawn, Raymond. «Conversación con Nicodemo en Jerusalén (Jn 3, 1-21)», en *El Evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad, 1999. 359-387.

_____. «Conversación con la Samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4, 4-42)» *El Evangelio según Juan I-XII*. Cristiandad: Madrid, 1999. 408-433.

Brosse, Jacques. *Los maestros de la espiritualidad*. Madrid: Alianza editorial, 1994.

Bunge, Gabriel. *La paternidad Espirituale nel pensiero de Evagrio*. Magnano: Quiqajon, 1991.

Carrasquer-Pedros, S, *Madres orientales*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

Colombás, García M. *El monacato primitivo*, vol. I. Madrid: BAC, 1975.

Chenu, Bruno. *Los discípulos de Emaús*. Madrid: Narcea, 2006.

Dalmases, Cándido. (ed.), *Ejercicios Espirituales*, 7ª ed. Santander: Sal Terrae, 2019.

Echániz, Ignacio. *Pasión y Gloria. La historia de la Compañía de Jesús en sus protagonistas*, Tomo I. Primavera y verano. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000.

Eudokimov, Paul. *Las edades de la vida espiritual. De lo padres del desierto a nuestros días*. Salamanca: Sígueme, 2003.

Fernández Martín, Luis. *Los años juveniles de Iñigo de Loyola: su formación en castilla*. Valladolid: Caja de ahorros Popular, 1981.

- Fitzmyer, Joseph. «La aparición de Jesús en el camino hacia Emaús (24, 13-35)». *El Evangelio según Lucas IV*. Madrid: Cristiandad, 2006. 570-599.
- García de Castro, José. *La voz de tu saludo, acompañar, conversar, discernir*. Santander: Sal Terrae, 2019.
- _____. «Introducción, transcripción y notas» en *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 2021. 9-42.
- García Domínguez, Luis M^a. «La conversación y los ejercicios espirituales» en *la entrevista en los ejercicios espirituales*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2019.
- _____. *El libro del discípulo: El acompañamiento espiritual* (4^a. edición), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2011.
- García Mateo, Rogelio. «El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola» en *Ignacio de Loyola su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero, 2000. 21-47.
- García Morcuendes, M. Ángel. «Prólogo» en *Acompañar a los Jóvenes, un itinerario formativo para el acompañamiento espiritual*. Madrid: Editorial CCS, 2021.
- García-Villoslada, Ricardo. *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*. Madrid: BAC, 1986.
- García San Emeterio, Salvador A. *El acompañamiento un ministerio de ayuda*. 2^aed. Madrid: Paulinas, 2002.
- González Gude, David. *Apotegmas de los Padres del Desierto*. Madrid: BAC, 2017, 1-391.
- Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), *Escritos esenciales de los primeros Jesuitas*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPComillas, 2017.
- Gutiérrez, Koldo. «Actualidad del acompañamiento en pastoral juvenil» en *Acompañar a los jóvenes un itinerario formativo para el acompañamiento espiritual*. Madrid: Editorial CCS, 2021.
- Iparraguirre, Ignacio. *Vocabulario de ejercicios Espirituales* ensayo de hermenéutica ignaciana. 2^a ed. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1978.
- Jimenez, Ramón M^a Moreno. *El Discípulo de Jesús*. Madrid, Escuela de la Biblia, 1970.
- Kolvenbach, Peter-Hans. «Maestro Ignacio hombre de palabra», en *Decir... al "indecible. Estudios sobre los ejercicios de San Ignacio* (Iglesias, I. ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1999, 15-33.
- Laplace, Jean. *El camino espiritual a la luz de los Ejercicios ignacianos*, Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *La dirección de conciencia: el diálogo espiritual*. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1965.
- Lécrivain, Philippe. *París en Tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*. Bilbao-Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae-UPComillas, 2018.
- Luz, Ulrich. «Jesús y el joven rico (19, 16-30)». *El Evangelio Según San Mateo*, vol. III. Salamanca: Sígueme, 2003. 162-187.
- Maroto, Daniel de Pablo. *El camino cristiano. Manual de teología Espiritual*. Salamanca: Caja Salamanca/Soria, 1996.
- _____. *Espiritualidad Española del siglo XVI*, vol I. *Los Reyes Católicos*.

- Madrid: Espiritualidad, 2012, 11- 24.
- _____. *Espiritualidad Española del siglo XVI*, vol II. *Época del imperado Carlos V*. Madrid: Espiritualidad, 2012. 68-75.
- Martín Moreno, J. Manuel. «La Samaritana» *Personajes del Cuarto Evangelio*. Bilbao-Madrid: UPComillas, 2002. 115-132.
- _____. «Nicodemo». *Personajes del Cuarto Evangelio*. Bilbao-Madrid: UPComillas, 2002. 99-113.
- Mendizábal, Luis M^a. *Dirección Espiritual: Teoría y práctica*, Madrid: BAC, 1978.
- Merino Rodríguez, Marcelo. «Introducción», en *Benedicto XVI, Los Padres de la Iglesia de Clemente de Roma a san Agustín*. 2^a reimpresión. Madrid: Ciudad Nueva, 2010. 7-22.
- Moreno, Ramón. *Discípulo de Jesús; su realidad teológica según el cuarto Evangelio*. 4^a ed. Asunción: CEPAG/ISARM, 2004.
- Mortari, Luciana. *Vida y dichos de los padres del desierto*, vol. I. ed. Luciana Mortari; ver. castellana de M. Montes. Bilbao: Desclée de Brauwert, 1996.
- O`Malley, J. W. «Conversaciones y publicaciones» en *Los Primeros Jesuitas*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993. 142-148.
- Osuna, Javier. *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1998.
- Póntico, Evagrio. «Sobre la Oración» en *Obras Espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995, 231-275.
- _____. «Tratado Práctico del Monje Evagrio» en *Obras Espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995, 131-175.
- Prieto, Andres Molina. *Los padres de la Iglesia, maestros de vida contemplativa claustral*. Madrid: Claune, 1984.
- Rambla, Josep M^a. (ed.), *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 2^a ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015.
- Rahner, Hugo. «Ignacio de Loyola y el génesis histórico de su espiritualidad», en *Escritos Ignacianos*. Madrid: Didaskalos, 2021.
- Restrepo Londoño, Darío. *Diálogo: comunión en el espíritu. La conversación espiritual según san Ignacio de Loyola (1521-1556)*. Bogotá: Pax, 1975.
- Rodríguez, Simón. *Origen y Progreso de La Compañía de Jesús*. (Alonso Romo, E. J. ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005.
- Royo Marín, Antonio. *Los grandes maestros de la vida espiritual*. Madrid: BAC, 2012.
- Ruiz Jurado, Manuel. *El peregrino de la voluntad de Dios. Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, Madrid: BAC, 2005.
- Schurhammer, Georg O. *En la Universidad de Paris. Francisco Javier, su vida y su tiempo*. Tomo I. Europa 1506-1541. Bilbao: Servicio de Prensa del Gobierno de Navarra, 1992, 97-357.
- Scrima, André. *Il padre spirituale*. Magnano: Qiqajon, 2000.
- Sicre, José Luis. «El desconsierto ante la riqueza» en *El evangelio de Mateo, un drama con final feliz*. Navarra: Verbo Divino, 2019. 330-335.
- Spidlik, Tomáš. *El "starets" Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.

- _____. *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*. Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2008.
- _____. *La espiritualidad del oriente cristiano*, Burgos: MC, 2004.
- _____. *La oración según la tradición del oriente cristiano*, Burgos: MC, 2004.
- Swan, L, *Las madres del desierto*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

2.2 Artículos en Revistas y obras colectivas

- Acosta, Juan José Burgos. «El aporte de los métodos a la teología como liberación integral», *Franciscanum* 154 (2010): 85-113.
- Arana, Germán. «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la compañía de Jesús», *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 108 (2005): 23-48.
- Bisson, Peter. «Conversación Espiritual y justicia social», *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 123 (2010): 66-71.
- Cabrera, David. «Acompañar a los jóvenes en su proceso», *Manresa* 91 (2019): 55-66.
- Cebollada Silvestre, Pascual. «El acompañamiento espiritual en la historia», *Confer* 214 (2017): 293-313.
- Clodovis, Boff. «Epistemología y Método de la Teología de la Liberación», *Mysterium Liberationis*, vol. I. Madrid: Trotta, 1990, 9-113.
- Coupeau, Carlos. «Invitación al acompañamiento espiritual: la aproximación empírica» *Manresa* 76 (2004): 109-122.
- Cuesta, José Domingo. «La experiencia de Ignacio de Loyola con respecto al acompañamiento espiritual», *Diakonia* 121 (2007): 26-76.
- Decloux, Simon. «La manera en que Dios nuestro Señor acompaña a Ignacio: paradigma de nuestra manera de proceder en la relación `para ayudar a las almas´», *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 108 (2005): 6-22.
- Equipo Magis. «Ejercicio a jóvenes. Sujetos acompañados: vivir la experiencia de Ejercicios espirituales», *Manresa* 93 (2021): 83-87.
- Franck, J. y Pablo, José de. «Ejercicios Espirituales adaptados al discernimiento común», *Manresa* 90 (2018): 63-72.
- García De Castro, José. «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos», *Manresa* 74 (2002): 11-40.
- García Martínez, Jesús. «La epistemología de la teología de la liberación y su hermenéutica desde la praxis», *Telos* 3 (2010): 287-297.
- García-Mateo, Rogelio. «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas», *Manresa* 87 (2015): 29-38.
- _____. «La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad», *Manresa* 58 (1986) 375-383.
- García-Villoslada, Ricardo. «Rasgos característicos de la `Devotio moderna´», *Manresa* 28 (1956): 315-358.
- Granado Ospino, Luis Fernando. «Diálogos pedagógicos y acompañamiento espiritual en los directorios de ejercicios ignacianos», *Apuntes Ignacianos* 40 (2004): 123-133.
- González, Luís. «La deliberación de los primeros compañeros», en *Manresa* 61 (1989), 231-248.

- Goujon, Patrick. «Helping Others: The Role of Conversation and of the Spiritual Exercises», *The Way* 59 (2020): 77-88.
- Iparraguirre, Ignacio. «La conversación como tática apostólica de Ignacio de Loyola», *Razón y Fe* 160 (1959): 11-24.
- Iriberrí Díaz, J. Lluís. «El camino ignaciano de Loyola a Manresa», *Manresa* 93 (2021): 379-389.
- Llavinés Puiggròs, Enric. «Una Iglesia que acompaña. La acogida del otro como camino a la fraternidad universal», *Manresa* 93 (2021): 31-40.
- Marcet, Carles. «Ignacio de Loyola, acompañante, en compañía», *Manresa* 90 (2018): 317-326.
- Meana, Rufino. «Formados, éticos y lúcidos. Consideraciones sobre el acompañante espiritual desde una perspectiva antropológica», *Sal Terrae* 105 (2017) 879-893.
- Moreno Ortiz, Jorge Iván. «El ministerio de la Conversación y de los Ejercicios Espirituales en Pedro Fabro. Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana», *Ignaziana* 11 (2011): 40-144.
- Perón, Juan Pablo. «Los discípulos de Jesús en los Evangelios. El significado del discipulado», *ITER-revista de teología* 42-43 (2007): 65-160.
- Rambla, Josep. M^a, «Acompañamiento espiritual en la escuela de Ignacio de Loyola», *Manresa* 90 (2018): 327-334.
- Restrepo Londoño, Darío. «Para conversar», *Manresa* 68 (1996): 379-394.
- Ruiz Pérez, Francisco José. «El camino en la espiritualidad Ignaciana», *Manresa* 93 (2021): 341-350.
- Violero Álvarez, Julia. «La conversación espiritual un medio para el diálogo inmediato con Dios», *Manresa* 80 (2008): 169-182.

3. Diccionarios, concordancias y léxicos

3.1 Voces del *DHCJ*

- Dalmases, Candido de /Escalera, José Martínez de la «Generales: 1 Ignacio». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II. Dirigido por O'Neill, Ch. E.-Domínguez, J. M.^a, 1595-1602. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.
- Donnelly, John Patrick. «Fabro, Pedro». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. vol. II. Dirigido por O'Neill, Ch. E.-Domínguez, J. M.^a, 1369-1370. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.
- Glancy, T. H. «Conversación espiritual». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. vol. II. Dirigido por O'Neill, Ch. E.-Domínguez, J. M.^a, 938-939. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.
- Queralt, Antonio. «Devotio Moderna: su influjo en la CJ». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. vol. II. Dirigido por O'Neill, Ch. E.-Domínguez, J. M.^a, 1106-1107. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.
- Sanz de Diego, Rafael. «Generales:24. Martín». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. vol. II. Dirigido por O'Neill, Ch. E.-Domínguez, J. M.^a, 1676-1682. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.

Vaz de Carvalho, José. «Luís Goncalves Câmara». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. vol. I. Dirigido por O'Neill, Ch. E.-Domínguez, J. M^a, 608-609. Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001.

3.2 Voces del *DEI*

Albuquerque, Antonio. «Fabro Pedro». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 863-867. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Arana, Germán «Coloquio». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 341-346. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Arranz, Iñigo de. «Arévalo». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 192-195. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Begheyn, Paul. «Amberes-Brujas-Londres». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I, dirigido por José García de Castro, 136-138. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Borrás, Antonio. «Barcelona». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. dirigido por José García de Castro, 221-226. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Cacho, Ignacio. «Ignacio de Loyola». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II. Dirigido por José García de Castro, 975-985. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Costa, Maurizio. «Venecia». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1757-1766. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.

Conwell, Josep. «Deliberaciones 1539». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I, dirigido por José García de Castro, 549-553. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.

Coupeau, J. Carlos/García Mateo, R. «Loyola». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1143-1149. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Cuesta, José Domingo. «Acompañamiento». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 79-84. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Echarte, Ignacio. «Fundación de la Compañía de Jesús». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I, dirigido por José García de Castro, 901-904. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Falkner, Andreas. «Cartuja». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I, dirigido por José García de Castro, 306-311. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

García de Castro, José. «Cartas». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I, dirigido por José García de Castro, 294-306. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal

- Terrae, 2007.
- _____. «Polanco, Juan Alfonso de». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1462-1470. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. «Primeros compañeros». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II. Dirigido por José García de Castro, 1481-1490. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- García Mateo, Rogelio. «Flos Sanctorum». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 886-887. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Lécrivain, Philippe. «Montmartre». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1287-1291. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. «París». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1412-1416. Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 2007.
- Lewis, Mark A. «Ayuda a las Ánimas». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 203-206. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Martín-Moreno, Juan M. «Jerusalén». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1074 -1070. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.
- Martínez de la Escalera, José. «Salamanca». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1596-1598. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae. 2007.
- _____. «Roma». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1577-1580. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.
- Melloni, Javier. «Manresa». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1192-1195. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.
- _____. «Montserrat». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II, dirigido por José García de Castro, 1284–1287. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.
- Murphy, Laurence J. «Escucha». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 794-796. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Nunez, Alberto. «Padre». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. III. Dirigido por José García de Castro, 1399-1408. Bilbao-Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2007.
- Rambla, Josep M^a. «Autobiografía». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 197-201. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Restrepo Londoño, Darío. «Conversación». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*.

- vol. I. Dirigido por José García de Castro, 472-481. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Ruiz Pérez, Francisco J. «Camino». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I. Dirigido por José García de Castro, 260-267. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Sanz de Diego, Rafael. M^a. «Alcalá de Henares». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. I, dirigido por José García de Castro, 113-116. Bilbao-Santander: Mensajero -Sal Terrae, 2007.
- Shore, Paul. «Ludolfo de Sajonia». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. vol. II. Dirigido por José García de Castro, 1149-1153. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

3.3 Voces del *DEsp*

- Ancilli, Ermanno. «Espiritualidad Cristiana, historia de la». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. II. Dirigido por Ermanno Ancilli, 15-32. Barcelona: Herder, 1987.
- Huerga, Álvaro. «Devotio Moderna». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. I. Dirigido por Ermanno Ancilli, 575-580. Barcelona: Herder, 1987.
- Marchetti-Salvatori, Benedetto. «Combate espiritual». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. I. Dirigido por Ermanno Ancilli, 423-426. Barcelona: Herder, 1987.
- Matanić, Atanasio. «Espiritualidad». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. II. Dirigido por Ermanno Ancilli, 12-14. Barcelona: Herder, 1987.
- Matanić, Atanasio. «Espiritualidad, escuelas de». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. II. Dirigido por Ermanno Ancilli, 15-16. Barcelona: Herder, 1987.
- Nicolau, Miguel. «Jesuitas, espiritualidad de los». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. II. Dirigido por Ermanno Ancilli, 383-390. Barcelona: Herder, 1987.
- Paschetto, Virgilio. «Dirección Espiritual». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. I. Dirigido por Ermanno Ancilli, 618-628. Barcelona: Herder, 1987.
- Taggi, Massimo. «Diálogo». En *Diccionario de Espiritualidad*. vol. I. Dirigido por Ermanno Ancilli, 583-594. Barcelona: Herder, 1987.

3.4 Voces del *NDEsp*

- Dumeige, Gervais. «Historia de la Espiritualidad». En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 628-630. Madrid: Paulinas, 1983.
- Mercatali, Andrea. «Padre Espiritual». En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 1046-1060. Madrid: Paulinas, 1983.
- Spidlik, Tomas. «Oriente cristiano». En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 1024-1035. Madrid: Paulinas, 1983.

3.5 Voces del DSp

- Bertaud, Émile. «Dialogues Spirituels». En *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystiquei*. vol. III. Dirigido por Charle Baumgartner, 834-850. Paris: Beauchesne, 1957.
- Debongnie, Pierre. «Dévotio moderne». En *Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique*. vol. III. Dirigido por Charle Baumgartner, 727-747. Paris: Beauchesne, 1957.
- Ipararraguirre, Ignacio. «Ignace de Loyola». En *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*. vol. VII. Dirigido por Charle Baumgartner, 1266-1277. Paris: Beauchesne, 1953.
- Nepper, Marius. «Conversation Spirituelle». En *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*. vol. II. Dirigido por Charle Baumgartner, 2212-2218. Paris: Beauchesne, 1953.
- Pourrat, Pierre. «Colloque». En *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*. vol. II. Dirigido por Charle Baumgartner, 1124-1130. Paris: Beauchesne, 1953.
- Plous, Edouard de. «Direction Spirituelle». En *Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique*. vol. III. Dirigido por Charle Baumgartner, 1004-1008. Paris: Beauchesne, 1957.
- Sainte-Marie-Madeleine de, Gabriel. «Direction Spirituelle». En *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*. vol. III. Dirigido por Charle Baumgartner, 1002-1214. Paris: Beauchesne, 1957.

3.6 Otros diccionarios

- Diccionario Bíblico*, traducido por Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder, 1970.
- Dheilily, J. «Discipulo». En *Diccionario Bíblico*. Traducido por Alejandro Esteban Lator Ros, 328. Barcelona: Herder, 1970.
- Dheilily, J. «Paternidad». En *Diccionario Bíblico*. Traducido por Alejandro Esteban Lator Ros, 956-958. Barcelona: Herder, 1970.
- Diccionario de Literatura Patrística*. Dirigido por Angelo de Berardino, Giorgio Fedalto y Manlino Simonetti. Madrid: San Pablo, 2010.
- Luiselli, Bruno. «Tradición». En *Diccionario de Literatura Patrística*. Dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlino Simonetti, 1377-1394. Madrid: San Pablo, 2010.
- Siniscalco, Paolo. «Oriente Cristiano». En *Diccionario de Literatura Patrística*. Dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlino Simonetti, 1129-1136. Madrid: San Pablo, 2010.
- Diccionario Social de los Padres de la Iglesia*. Dirigido por Restituto Sierra Bravo; José Antonio Martínez Puche. Madrid: EDIBESA, 1977.
- Covarrubias Horozco, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Arrellano, I., Zafra, R., eds.), Madrid: Iberoamericana, 2006.
- Concordancia Ignaciana*. Editado por Ignacio Echarte. Bilbao-Santander-St.Louis:

- Mensajero-Sal Terrae Institute of Jesuit Sources, 1996.
- Hausherr, Irénée. «Spiritual direction in the early christian east». Kalamazoo, Michigan: Cistercian, 1990.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades* (1767). 3 vols., Madrid: Gredos, 1990.
- _____. *Diccionario del español actual*. Dirigido por Manuel Seco Raymundo. 2 vols. Madrid: Aguilar, 1999.
- _____. *Diccionario de la lengua española*. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- _____. *Diccionario panhispánico de dudas*. Madrid: Santillanas, 2005.
- _____. *Diccionario de uso del español*. Dirigido por María Moliner. 2 vols. Madrid: Gredos, 1998.

4. TFM - Tesinas consultadas

- Herrero, Alberto Moreno. «La paternidad espiritual en el oriente cristiano», en La figura del padre espiritual, una luz en la crisis de la paternidad. el ejemplo de San Serafín de Sarov. Licencia en Teología Espiritual, Universidad Pontificia Comillas, 2017, <https://repositorio.comillas.edu/jspui/bitstream/11531/20974/1/DEA000167.pdf>
- Pacheco Silva, Edson Tomé. «Ignacio de Loyola y, los primeros compañeros: su aporte a la praxis pastoral juvenil y vocacional». Trabajo fin de Máster., UPCo, Madrid 2020. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/51952/TFM001331.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

5. Webs

- «La conversación espiritual como instrumento para tomar decisiones». general Congregación 36. 11 de noviembre de 2016. Consultado 05/10/20. <http://gc36.org/es/la-conversacion-espiritual-como-instrumento-para-tomar-decisiones/>.
- Jaramillo, Roberto. «La conversación espiritual», en Conferencia de Provinciales en América Latina y El Caribe (CPAL), 01 de septiembre de 2020. Consultado el 05/10/ 2020. <https://jesuitas.lat/noticias/14-nivel-1/5465-la-conversacion-espiritual>.

6. Del Magisterio

6.1 De la Iglesia

- Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática sobre divina revelación. Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965). n. 5. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html. 23/10/2021.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Civilización del amor. Proyecto y misión*. Bogotá:

CELAM, 2013.

Sínodo de los Obispos. *Instrumentum laboris de la XV Asamblea general ordinaria: Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (08 de mayo de 2018), Madrid: San Pablo, 2018.

Sínodo de los Obispos. *Documento final de la XV Asamblea general ordinaria: Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional* (27 de octubre de 2018), Bilbao: Mensajero. 2018.

Exhortación Apostólica Postsinodal. *Christus Vivit*, Del Santo Padre Francisco, Ciudad del Vaticano 25 de marzo de 2019. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. 14/05/2020.

Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Del Santo Padre Francisco, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Ciudad del Vaticano 24 de noviembre de 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. 16/11/2021.

6.2 De la Compañía de Jesús

a) Cartas

Sosa, Arturo, *Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús*, en Roma, 19 de febrero de 2019. <https://jesuits.global/es/documentos/send/8-uap-docs/62-preferencias-apostolicasuniversales>. 02/11/2021.

_____. Carta año ignaciano 2021-2022, en Roma, 27 de 2019.

https://www.jesuits.global/sj_files/2019/09/2019-23_27sept19_ESP.pdf. 20/10/2021.

b) Congregaciones Generales

Congregación General 35 de la Compañía de Jesús. Bilbao: Mensajero, 2008.

Congregación General 36 de la Compañía de Jesús. Bilbao: Grupo de Comunicación Loyola, 2017.

c) Directorio

Directorio Programa MAGIS Brasil (2019/2023). Provincia Jesuítica de Brasil: Juventudes y vocaciones. São Paulo, Ed. Loyola, 2019. <https://magisbrasil.com/biblioteca-virtual/diretorio-programa-magis-brasil-2019-2023>. (09/06/2021).