



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

TFM

*DISCRETIO SPIRITUALIS Y DISCRETA CARIDAD.
DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES A LAS CONSTITUCIONES*

Presentado por:

Francisco Joel Coste Plasencia

Dirigido por:

Prof. Dr. EDUARD LÓPEZ HORTELANO, SJ.

MADRID 2024

ÍNDICE

<i>Resumen/abstract</i>	iii
<i>Siglas y abreviaturas</i>	v
<i>Introducción</i>	1
CAPÍTULO 1. Eje histórico-biográfico: Semántica de la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad	05
1.1. Los términos <i>discretio spiritualis</i> y discreta caridad.....	06
1.1.1. El contexto histórico: vida y espiritualidad cristiana de finales del siglo XV e inicios del XVI.....	06
1.1.2. La <i>Devotio Moderna</i>	10
1.1.3. La noción de <i>discretio spiritualis</i> y discreta caridad en Ignacio de Loyola.....	13
1.1.3.1. La <i>discretio spiritualis</i> presente en la vida cristiana.....	14
1.1.3.2. La discreta caridad: la acción movida por el Espíritu.....	15
1.2. Ignacio de Loyola: de la <i>discretio spiritualis</i> a la discreta caridad.....	16
1.2.1. De Pamplona a Loyola: de la lucha exterior a la lucha interior.....	17
1.2.2. De Loyola a Manresa: de la imitación exterior a la <i>discretio spiritualis</i>	21
1.2.3. De Manresa a Jerusalén: camino de la <i>discretio spiritualis</i>	24
1.2.4. Barcelona, Alcalá y Salamanca: la <i>discretio</i> «para ayudar a las ánimas» (<i>Au</i> 45).....	25
1.2.5. París: academia, oración, compañeros y Montmartre.....	28
1.2.6. Roma. Ignacio y sus compañeros de cara a la misión: <i>Deliberaciones</i> 1539 ejercicio de la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad.....	31
CAPÍTULO 2. Eje espiritual: vida en la <i>discretio spiritualis</i> y en la discreta caridad	39
2.1. Los <i>Ejercicios Espirituales</i> , guía para la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad.....	39
2.1.1. «Anotaciones para tomar alguna inteligencia» (<i>Ej</i> 1-20). ¿Que pretenden los <i>Ejercicios Espirituales</i> ignacianos?.....	39
2.1.2. Estructura general de los <i>Ejercicios Espirituales</i>	42

2.2. El Crucificado, clave de bóveda para sentir y conocer con exclamación admirativa el amor divino.....	45
2.2.1. El discípulo engañado: desenmascarar por amor a Cristo.....	46
2.2.2. El pecado y sus consecuencias: el no ser de la <i>discretio spiritualis</i>	47
2.2.3. La misericordia y la oblación, claves de la <i>discretio</i>	48
2.3. La identificación con Cristo: ser elegidos y determinarse por Él.....	49
2.3.1. Contemplar al Resucitado que se encarnó para consolar.....	51
2.3.2. La <i>discretio spiritualis</i> , balanza para determinarse en el seguimiento..	52
2.3.3. Elegir con el Resucitado en clave de indiferencia.....	55
2.4. Las reglas ignacianas: camino para la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad..	59
2.4.1. La <i>discretio</i> del que da las reglas ignacianas.....	59
2.4.2. Pautas para la <i>discretio</i> en las reglas de Primera y Segunda Semana de <i>Ejercicios</i>	60
2.4.3. Pautas para la discreta caridad en las reglas para sentir con la Iglesia...	67
2.5. Alcanzados por su gracia y movidos para la misión.....	69
2.5.1. El Dios creador centro de la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad.....	70
2.5.2. Una vida desde la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad.....	71
CAPÍTULO 3. Eje apostólico: constituidos en la viña del Señor.....	73
3.1. Germen espiritual de las <i>Constituciones</i> de la Compañía de Jesús.....	73
3.1.1. Origen comunitario y carismático.....	76
3.1.2. La identidad formulada a partir de la base espiritual de un cuerpo apostólico.....	78
3.1.3. Las <i>Constituciones</i> como referente de la discreta caridad y <i>discretio spiritualis</i>	79
3.2. La caridad discernida: ¿criterio regulativo o pneumatológico?.....	81
3.2.1. La discreción y la caridad como núcleo de lo que toca al apóstol en la viña del Señor.....	82
3.2.2. La imagen apostólica de la caridad discernida: cuerpo en misión.....	84
3.3. La misión del cuerpo vertebrada por la discreta caridad y la <i>discretio</i> <i>spiritualis</i>	86
3.3.1. La discreta caridad y la <i>discretio spiritualis</i> , esqueleto del cuerpo apostólico.....	87
3.3.2. La caridad discernida y la <i>discretio spiritualis</i> : el espíritu que oxigena la misión.....	88
3.3.3. La <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad: musculatura que mueve al cuerpo para la misión.....	90
<i>Conclusión</i>	95
<i>Listado de figuras</i>	101
<i>Bibliografía</i>	103

Francisco Joel Coste Plasencia

Discretio spiritualis y *discreta caridad*: De los *Ejercicios Espirituales* a las *Constituciones*

Discretio spiritualis and *discrete charity*: From the *Spiritual Exercises* to the *Constitutions*

Resumen

El siguiente trabajo de fin de máster busca presentar cómo la *discretio spiritualis* y la discreta caridad son fuentes que ofrecen y renuevan al cuerpo apostólico de la Compañía de Jesús en su misión en la Iglesia. La pregunta que acompaña esta investigación es: ¿Qué lugar ocupa la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en el quehacer apostólico de la Compañía de Jesús? Para responder a esta interrogante proponemos una estructura capitular que manejará tres ejes de estudio. El primer eje (1) es el histórico-biográfico: Semántica de la *discretio spiritualis* y de la discreta caridad, que se ocupa de ir recorriendo la vida de Ignacio junto con la semántica y el significado de la *discretio* presente en su *Autobiografía*. El segundo eje (2) es el espiritual y este se fija en cómo la dinámica de los *Ejercicios Espirituales* genera en el creyente (ejercitante) la vivencia cristiana de la *discretio spiritualis* y discreta caridad. El tercer eje (3) trata de cómo las *Constituciones*, de la mano de la discreción, oxigenan la vida del jesuita y le ayudan a configurar su misión teniendo *discretio spiritualis* y discreta caridad como aquello que les vertebra. Finalmente, este trabajo culmina recordando que la *discretio spiritualis* y la discreta caridad vertebran y sostienen el interior y el exterior de la misión de la Compañía de Jesús en la Iglesia hoy día.

Palabras clave: *Discretio spiritualis*, *discreta caridad*, *Constituciones*, *Ejercicios Espirituales*, *cuerpo apostólico*, *misión*.

Abstract

The purpose of the following master's dissertation is to present how the *discretio spiritualis* and *discreet charity* are sources that offer and renew the apostolic body of the Society of Jesus in its mission in the Church. The question that accompanies this research is: What is the place of the *discretio spiritualis* and discreet charity in the apostolic work of the Society of Jesus? In order to answer this question, we propose a chapter structure that will handle three axes of study. The first axis (1) is the historical-biographical one: Semantics of the *discretio spiritualis* and discreet charity, which deals with the life of Ignatius together with the semantics and meaning of the *discretio* present in his *Autobiography*. The second axis (2) is the spiritual one and it focuses on how the dynamic of the *Spiritual Exercises* generates in the believer (exercitant) the Christian experience of the *discretio spiritualis* and *discreet charity*. The third axis (3) deals with how the *Constitutions*, hand in hand with discretion, oxygenate the life of the Jesuit and help him to configure his mission having *discretio spiritualis* and *discreet charity* as the backbone. Finally, this work culminates by recalling that the *discretio spiritualis* and *discreet charity* vertebrate and sustain the interior and exterior of the mission of the Society of Jesus in the Church today.

Key words: *Discretio spiritualis*, *discreet charity*, *Constitutions*, *Spiritual Exercises*, *apostolic body*, *mission*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

[entre paréntesis los números de la serie general de MHSI]

1. FUENTES

1.1. De los escritos ignacianos

- Au* *Autobiografía*. “Acta Patris Ignatii scripta a P. L. González de Câmara 1553-1555”. En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, Fernández Zapico, D. y Dalmases, Cándido de (eds.), 354-507. Roma, 1943 (MHSI 66).
- Co* *Constituciones de la Compañía de Jesús. Monumenta Constitutionum II Textus Hispanus*. Roma, 1936 (MHSI 64).
- Ej* *Ejercicios Espirituales. Ignacio de Loyola*. (Arzubialde, Santiago, 2ª ed.) Santander: Sal Terrae, 2019.
- Epístola* Diego Laínez. “*Epístola P. Lainni*, Bologna 16 de junio de 1547”. En *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, editado por A. Alburquerque. Bilbao: Mensajero 2005, 124-212. En *FN I*, 54-145. Roma: 1943 (MHSI 66).
- Obras* Iparraguirre, I. – Ruiz Jurado, M. (eds.), *Obras Completas San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 2013.
- Sum. Hisp* Juan Alfonso de Polanco. “Sum. Hisp. de Polanco (1548-1549)”. En *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, editado por A. Alburquerque. Bilbao: Mensajero 2005, 124-212.

2. REVISTAS

- Man* Revista Manresa. Madrid.
Cis Revista de espiritualidad ignaciana. Roma.

3. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIAS

- COI* Echarte, I. (ed.). *Concordancia Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 1996.
- DCECH* Corominas, J. y Pascual, J. A. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánica* (6 vols.). Madrid: Gredos, 1980.
- DE* Ancilli, E. (ed.). *Diccionario de espiritualidad* (3 vols.). Barcelona: Herder, 1983.
- DEI* Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- DiccAut* *Diccionario de Autoridades* (3 vols.). Madrid: Gredos, 1990; la Real Academia Española. “Diccionario de Autoridades (1726-1739)”. <http://web.frl.es/DA.html>.
- DM* Borriello, L y Caruana, E (dirs). *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002.
- DRae* Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. (2 vols.) Madrid: Espasa Calpe, 2001. <https://dle.rae.es>.
- DTNT* Coenen, Lothar, Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hand (dirs.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (4 vols.). Salamanca: Sígueme, 1985.
- DTVC* Aparicio Rodríguez, Ángel y Canals Casa, Joan M^a (dirs.). *Diccionario teológico de la vida consagrada* (3^a ed). Madrid: Publicaciones Claretianas, 2000.
- NDP* Floristán, Casiano (dir.). *Nuevo diccionario de pastoral*. Madrid: San Pablo, 2002.

4. OTRAS

a.C.	antes de Cristo.
AT.	Antiguo Testamento.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
cap.	capítulo.
D.	decreto.
ed.	edición.
(ed.).	editor.
(eds.)	editores.
Fig.	Figura.
C(C)G(G)	Congregación(es) General(es).
Cj	Compañía de Jesús.
dir.	director.
dirs.	directores.
Ibíd.	Ibidem (ahí mismo).
IHSI	<i>Institutum Historicum Societatis Iesu</i> . Roma.
Nc	Normas Complementarias.
N(n)	número(s).
NT.	Nuevo Testamento.
reimp.	reimprimido.
Sc	Sources Chrétiennes.
Supra	Ver en texto atrás.
trad.	traducción.
UPCo	Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
v(v).	verso(s).
vol(s).	volumen(es).

INTRODUCCIÓN

El tema de la *discretio*/discreción a lo largo de la historia de la Iglesia siempre se ha mostrado como una de las grandes intuiciones del cristianismo. El mismo ha recorrido la vida cristiana con diversos matices, pero siempre destacando que su finalidad es la búsqueda de la voluntad de Dios. La presente investigación busca dar cuenta de la vitalidad y fuerza renovadora que contiene la *discretio spiritualis* y la discreta caridad a la luz de la espiritualidad ignaciana. Esto a partir de tres documentos que concretizan el camino de la *discretio* en la Compañía de Jesús: la *Autobiografía* de Ignacio de Loyola (*Au*), los *Ejercicios Espirituales* (*Ej*) y las *Constituciones* (*Co*).

La intención de este Trabajo Final de Máster será la de dar cuenta del impacto y la trascendencia de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad a lo interno y externo del cuerpo apostólico de la Compañía de Jesús (*Cj*). Esto haciendo un recorrido que implicará volver a la persona y al proceso presente en Ignacio de Loyola, como un punto de partida. Así mismo, entran los *Ejercicios Espirituales* como fuente central que concretiza en Ignacio, en sus primeros compañeros y en la *Cj* la semántica espiritual que da pie a la vivencia de la *discretio* como *spiritualis* y a su vez como caridad. Con la entrada en escena de las *Co* este trabajo busca evidenciar el empalme entre la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como un músculo que habitado por el oxígeno del Espíritu Santo ejerce una función performativa en el cuerpo apostólico la *Cj*.

a) Centro de interés y estado de la cuestión

En la historia de la Iglesia siempre ha estado presente como una constante “la búsqueda de la voluntad de Dios”. Esta inquietud existencial acompaña también la vida de Ignacio de Loyola, de sus primeros compañeros y sigue siendo foco de atención para la *Cj*. Lo que hace que la presencia del tema de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad tenga la capacidad de seguir renovando y actualizando la búsqueda de la voluntad salvífica de Dios. Si bien, en los últimos años, la revista de Espiritualidad Manresa ha dedicado muchos de sus números al campo semántico de la *discretio spiritualis*¹. Encontrando que desde enero del 2010 hasta

¹ Estas listas se pueden encontrar en:

https://hemeroteca.geloyola.com/index.php?option=com_sjarchivo&view=archive&id=11&Itemid=324&keyword=discernimiento+&type%5B%5D=Número+Completo. (Consultado el 29 de mayo 2024).

octubre de 2023 se han publicado al menos unos 20 títulos y tres números completos han sido dedicados esta temática. Así mismo, se encuentra no en igual volumen y frecuencia unos 7 artículos con respecto a la discreción espiritual, siendo el más reciente uno del año 1989. Esto denota que el tema del discernimiento ha desplazado el de la discreción espiritual en lo que a publicaciones se refiere. También, encontramos que en lo referente a las *Co* la revista presenta unos 21 artículos que desde el año 1974 hasta el 2023² desde diversas perspectivas se han fijado en las *Co*. Para nuestra investigación hemos seleccionado 8 de ellos que nos ayudan a situar el papel de la *discretio* en las *Co*.

A esto agregamos el esfuerzo de la colección Manresa que ha dedicado varios de sus casi 100 números a la tarea de actualizar el legado histórico espiritual ignaciano. Por lo que, ellas nos ayudan en la tarea de articular la relevancia de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. En ellos también, se recalca la importancia “renovadora” que imprime el campo semántico la *discretio* al modo apostólico de la *Cj*.

Atendiendo, al estado de la cuestión, nuestro interés versa en retomar la *Au*, los *Ej* y las *Co* desde la imagen bíblica de los huesos secos de Ezequiel (37, 1-7). Así queremos transmitir la idea de que la *discretio spiritualis* y la discreta caridad atraviesa a la persona concreta en su mundo interior (mociones) y le conduce a comprometerse por el Reino. Por lo que nos interesa mostrar, además, el carácter performativo de la *discretio* ignaciana tanto, para la conformación del sujeto y del cuerpo apostólico que en su dimensión institucional la asume como impulso renovador de la misión. Siendo, así la *discretio* performativa en cuanto, forja en el sujeto un nosotros que discierne interiormente la voluntad de Dios desde lo que la discreta caridad le va dictando. Lo que hace que ambas sean un órgano vivo que oxigenado con la fuerza del Espíritu Santo mueva la vida del creyente hacia la configuración con Cristo.

Es también relevante, que en los últimos años el cuerpo apostólico de *Cj* ha ido evidenciando la valía de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad con respecto a la misión e identidad de este. Esto se nos hace latente en la Congregación General 36^a celebrada en el 2017; en la carta del 2017 de Arturo Sosa sobre el discernimiento en común y por último con las cuatro³ “Preferencias Apostólicas Universales del 2019-2029”. Siendo estos tres documentos un claro reflejo de carácter vertebrador y performativo de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en la misión y carisma de la *Cj*. Este carácter vertebrador de la *discretio* se va a poner de manifiesto más que nunca en deseo de seguir tras la senda trazada por Ignacio y sus compañeros. Que no es más que la búsqueda incesante y necesaria de una vida cristiana que se va construyendo desde la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como criterios para el cumplimiento de la voluntad de Dios

² Este listado de artículos se puede encontrar en: https://hemeroteca.gloyola.com/index.php?option=com_sjarchivo&view=archive&id=11&Itemid=324&keyword=Constituciones%20&limitstart=20. (Consultado el 29 de mayo 2024).

³ Se puede encontrar el Documento en: <https://www.jesuits.global/es/uap/introduccion/>. (Consultado el 5 de mayo de 2024).

b) *Metodología y estructura capitular*

La metodología que vamos a emplear para el desarrollo de nuestra investigación se afina en el estudio directo de las fuentes ignacianas de la *Au*, los *Ej* y las *Co*. Nuestra intención será la de ir examinando dichas fuentes a partir de tres ejes temáticos (histórico-biográfico, espiritual y apostólico) con los que pretendemos recoger cómo se va gestando la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en el cuerpo apostólico de la *Cj*. Por lo que la estructura capitular junto con sus tres ejes pretende ofrecer metodológicamente un itinerario histórico sistemático que ayude a situar en el tiempo el ejercicio de la *discretio* espiritual al modo ignaciano.

Así mismo, esta investigación se centrará en el análisis de texto con carácter deductivo, dando una mirada por el contexto histórico, con la idea de recuperar los matices de actualidad que aportan los autores a citar. Esto, desde la perspectiva de los estudios de espiritualidad ignaciana, en su mayoría presente, en la colección Manresa y la revista de Manresa. Finalmente, con esta metodología pretendemos, dar cuenta de lo central que ha sido y es la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en la vida y misión de la *Cj*.

En un primer capítulo se abordarán el contexto y la persona de Ignacio junto con todo el campo semántico que envuelve a la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Esto fijándose en los elementos que constituyen el camino de la *discretio* como un proceso espiritual, personal y comunitario. La intención de este eje histórico-biográfico será también la de recordar que el camino hacia la *discretio spiritualis* y la discreta caridad forja en la persona un doble movimiento que se da primero hacia el interior del sujeto y segundo uno que invita a concretar lo vivido en el interior en discreta caridad «para ayudar a las ánimas» (*Au* 45). Con esto buscamos presentar que en el proceso y el camino espiritual de Ignacio se concreta lo propio de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Esto con la intención de argumentar que para el peregrino y sus primeros compañeros el ejercicio de estas les conduce y es vía que configura sus vidas con Cristo al servicio de la Iglesia.

El segundo capítulo nos trae el eje espiritual: vida en la *discretio spiritualis* y en la discreta caridad. En este nos centraremos en los *Ejercicios Espirituales* ignacianos obra maestra de espiritualidad y guía predilecta para ayudar al camino de construcción del ser y del nosotros que se ejercita en la *discretio*. En concreto, una pregunta que acompaña esta sección será: ¿En qué medida las cuatro semanas de *Ej* moldean y llevan al ejercitante a una vida animada desde la *discretio spiritualis* y la discreta caridad? Para responder a esta pregunta nos auxiliamos de la perspectiva y estructura de los *Ej* que propone López Hortelano, con la intención de ofrecer un recorrido de estos en clave cristocéntrica. Esto no solo estudiando las cuatro semanas de *Ej* sino, todos los elementos de espiritualidad que gravitan en torno a ellas. Así este eje se encargará de presentar como las anotaciones, las reglas para la discreción forman parte importante de lo que ayuda a constituir en el sujeto o ejercitante la vivencia de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad.

El tercer capítulo con el que concluimos esta estructura es el eje apostólico. Esto lo afrontaremos a partir del estudio de las *Co* de la *Cj*, queriendo dar cuenta de cómo este texto jurídico tiene como referencia la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Por lo que buscamos transmitir que las *Co* expresan de alguna manera que la misión, la formación y por

tanto el tejido del cuerpo apostólico de la *Cj* está habitado por la discreción espiritual al modo de Ignacio, los *Ej* y el deseo misionero de los primeros compañeros. Partiendo de este supuesto, presentaremos cómo en la actualidad el tema de la *discretio* va a ocupar tanto al interior como al exterior de la orden un papel sumamente relevante. Esto lo evidencia que en los últimos años el apostolado de la *Cj* sigue optando por ofrecer desde la Congregación General 36, la carta sobre el discernimiento en común y las Preferencias Apostólicas Universales, la convicción de que la *discretio spiritualis* y la discreta caridad vertebran la misión de la *Cj*.

* * *

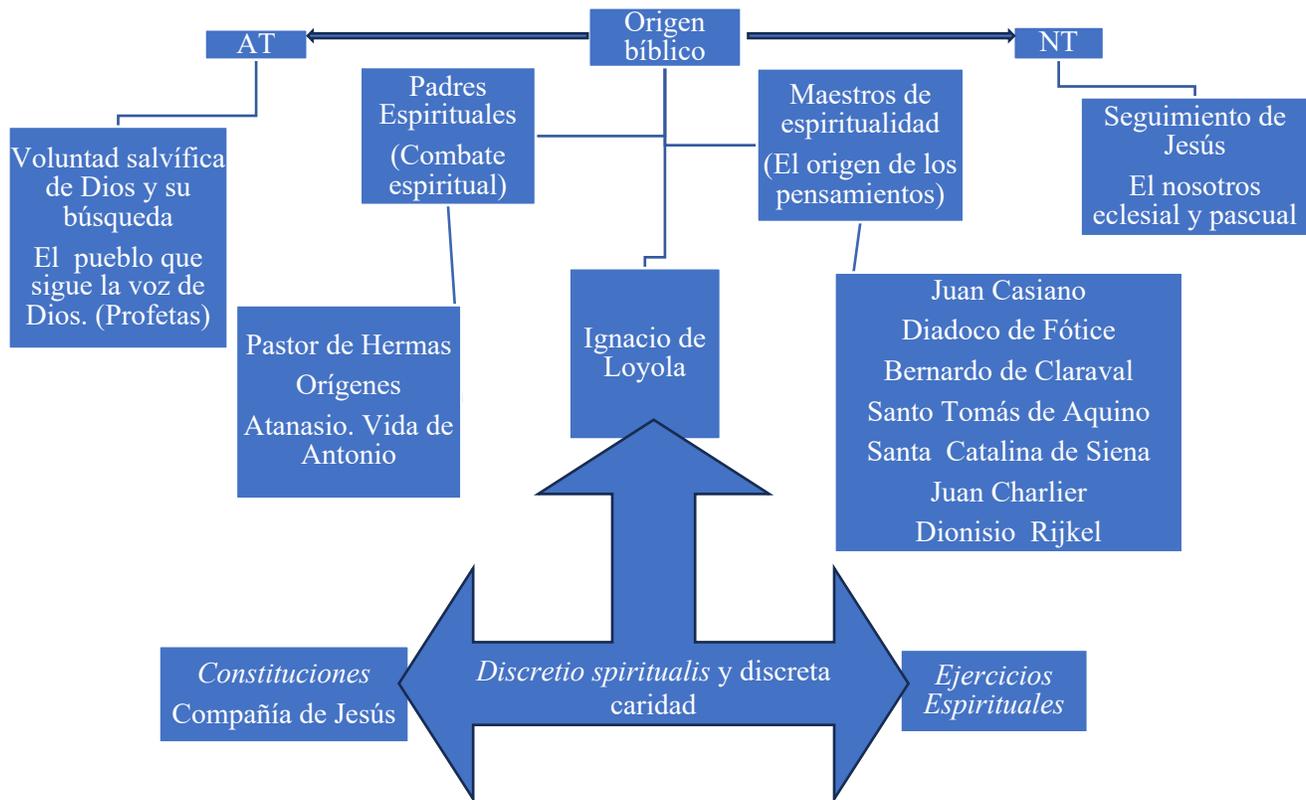
El primer objetivo de esta investigación es dar cuenta de la presencia la *discretio spiritualis* y la discreta caridad a partir de la Autobiografía de Ignacio de Loyola, los *Ejercicios Espirituales* ignacianos y las *Constituciones* de la *Compañía de Jesús*. Un segundo, es recorrer a la luz de las fuentes ignacianas y otros estudios de espiritualidad como se va articulando en la historia de la *Compañía de Jesús* la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como eje vertebrador de su misión. Esto último recuperando el concepto *discretio* no solo a nivel personal sino también como parte fundamental de su gobierno apostólico.

Así mismo, n tercer objetivo viene a ser, el no separar la *discretio spiritualis* de la discreta caridad, sino reconocer que ambas son complementarias y parte esencial en la tarea renovadora de la misión universal de la Compañía hoy y siempre. Lo que nos mueve a no perder de vista la importancia de ser fiel a las fuentes que constituyen y forjan a *discretio spiritualis* de la discreta caridad, esto son: Los *Ej*, la *Fórmula del Instituto* y las *Co*. Lo que nos lleva a mirarlas las fuentes y su contenido como aquello que genera en el cuerpo apostólico “un dejarse mover por el Espíritu”.

CAPÍTULO 1.

Eje histórico: semántica de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad

Al igual que todas las ramas de la teología, la espiritualidad cuenta con unos antecedentes que fundamentan su camino a lo largo su propia historia desde una basta tradición de *discretio spiritualis* que comienza primero con las Sagradas Escrituras junto con la vivencia de las primeras comunidades cristianas. A esta se agrega la tradición patrística, la tradición ascética monástica junto con reconocidos maestros de espiritualidad (fig. 1). Por último y para los fines de nuestra investigación el camino hacia la *discretio* será trazado por Ignacio de Loyola.



[Fig. 1. Síntesis de las fuentes de la *discretio*]

En este sentido, damos un salto cronológico acotando nuestra investigación y poniendo como fechas aproximadas el final del siglo XV y el principio del siglo XVI en los reinos de Castilla y Aragón. Es lo que algunos autores denominan en términos históricos el paso de lo Medieval a lo Moderno en lo que respecta a la espiritualidad. A raíz del contexto antes mencionado, nuestro trabajo irá en pos de presentar cómo se va forjando la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en Ignacio Loyola, a través de su *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* de la Compañía de Jesús en lo que toca a su misión universal. En este primer capítulo de manera particular, nos fijaremos en cómo la *discretio spiritualis* y la discreta caridad se hacen presentes en la historia de Ignacio en su *Autobiografía*.

1.1. Los términos *discretio spiritualis* y discreta caridad

En lo que se refiere a los términos nos fijaremos en primera instancia en la *discretio* o su traducción al castellano por discreción. Este es descrito en la actualidad como la «sensatez para formar juicio y tacto para hablar u obrar»⁴. Por su parte, el *DM* lo describe como «una actitud hecha de atenta vigilancia, en un continuo discernimiento de los hechos y palabras, un discernimiento posible a la luz de reino de Dios»⁵. En este sentido, sumergirnos en lo que implican estos términos será una tarea que retomaremos teniendo como punto de partida la persona de Ignacio de Loyola y su contexto.

1.1.1. El contexto histórico: vida y espiritualidad cristiana de finales del siglo XV e inicios del XVI

Nuestra empresa implica acercarse al contexto histórico del estrecho maridaje entre la vida política y la fe cristiana de la época. Por lo que también nos situamos entre dos categorías históricas: lo medieval, que sería lo propio del siglo XV, y la transición a la era moderna, que se la adjudicamos a la primera mitad del XVI. En términos políticos y territoriales, cabe recordar que «estamos a finales del siglo XV, reina en Castilla Isabel, quien con todo merecimiento lleva el sobre nombre de católica»⁶. Quien por su formación y ya pacificados sus reinos, luchando «por el florecimiento de la cultura, como lo revela el catálogo de su rica biblioteca, las colecciones de sus cuadros artísticos y el favor prestado a los humanistas y letrados; pero se interesaba más aún por la reforma moral y religiosa de sus súbditos»⁷. Ella, al casarse con Fernando de Aragón, que constituye una alianza política que se conoce como «el reinado de los Reyes Católicos (1474-1517) representa un periodo creador, un momento de renovación y crecimiento en casi todos los campos, que situó a España en la hegemonía europea»⁸.

⁴ “Discreción”, en *Drae*: <https://dle.rae.es/discreción>.

⁵ Giuliano, Giovanni. “Discreción”, en *DM*, 581.

⁶ Ramírez Fueyo, Francisco. *El evangelio según San Ignacio*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2020, 21.

⁷ García Villoslada, Ricardo. *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: BAC, 1986, 25.

⁸ García Villoslada, Ricardo. *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, 1979, 268.

Este contexto histórico sitúa a los soberanos españoles que «comprendieron, desde los albores de su reinado, que su audaz programa restaurador de la sociedad estamental hispánica tenía que basarse en una renovación moral y religiosa»⁹. Ello es nuevo impulso para la vida cristiana y, en concreto, será para la espiritualidad la base que ayudará a la reforma religiosa:

«Parte de un gran edificio que intentaba construir en la España unificada: la ortodoxia cristiana. La reforma es parte de un trinomio irrenunciable de la política eclesiástica: eliminación del paganismo, erradicación de la herejía, reforma de la vida eclesiástica y religiosa. Así lo declaraban al Papa Inocencio VIII el 14 de noviembre de 1486 y así lo iban a demostrar desde los mismos momentos inaugurales del reinado»¹⁰.

Agregamos que somos conscientes de que hay acontecimientos que necesariamente afectan esta época y ayudan a la transformación de la cosmovisión del mundo. Por ejemplo, es tiempo donde «Cristóbal Colón proponía a los monarcas españoles, pocos meses antes de la rendición de Granada, su genial aventura de descubrir las «Indias occidentales» surcando el océano Atlántico»¹¹. En términos geográficos, en 1492 el reino de España se expande al nuevo continente, esto trae consigo oportunidades para la expansión de la fe, cosa importante para los monarcas. Así mismo, del lado de la ciencia, las artes, la política y en concreto la literatura, se pueden encontrar otros grandes hitos y personas que marcan la historia de la Iglesia, siendo esta,

«época de los Reyes Católicos, del Gran Capitán, de Cisneros, de Carlos V el emperador, de Hernán Cortés, y Pizarro, de Erasmo, Luis Vives, Juan de Valdés, Maquiavelo, Leonardo da Vinci, Rafael y Miguel Ángel, Copérnico, Lutero, Melanthon, Calvino, Francisco de Vitoria, Felipe II, el Gran Duque de Alba...»¹².

Este contexto de Iglesia y sociedad será del cual beberá Ignacio de Loyola (1491-1556) en su camino de configuración personal. Por lo que le situamos en una etapa de coyuntural de finales del siglo XV y a la primera mitad del XVI. García Hernán se refiere a que el santo de Loyola vivió «entre lo medieval y lo moderno»¹³. La historia, por su parte, en términos de espiritualidad, habla de «la edad de Oro de la mística española»; un salto histórico de una «espiritualidad medieval, que es más objetiva: la moderna, más interior y subjetiva; la una, más especulativa; la otra, más experiencial»¹⁴. Es volver la mirada a la persona y buscar aquellos caminos que acerquen más al creyente con su Dios; sin embargo, esto no quita que,

«se conserva la estructura de vía purgativa, iluminativa y unitiva, como marco general, a lo largo de la Edad de Oro. Pero a partir de 1500 «vía» comienza a significar un contenido antedicho, y se hace común hablar de vía del recogimiento, de la contemplación quieta, de la práctica de las virtudes y desarraigo de los vicios»¹⁵.

⁹ *Ibíd.*, 268.

¹⁰ *Ibíd.*, 270.

¹¹ García Villoslada. *San Ignacio de Loyola*, 24.

¹² *Ibíd.*, 24.

¹³ García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013, 43-112.

¹⁴ Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994, 61.

¹⁵ *Ibíd.*, 63.

Esto junto con la fuerte presencia de órdenes religiosas tales como franciscanos, dominicos, benedictinos, carmelitas, ermitaños, entre otros. Aquí destacamos la vía del recogimiento que integra a la persona en su búsqueda de la voluntad de Dios¹⁶. Esto resultará un paso abismal, en términos de cómo el creyente siempre busca caminos de encuentro con Dios. Esto denota un cristianismo latente a todos los niveles que abarcaría un periodo inicial para Melquiades Andrés:

«Desde los primeros pasos de la mística del recogimiento, en torno a 1480, hasta la codificación de la misma (1527 y siguiente), triunfo definitivo de las observancias en Castilla, reconocimiento de la descalcez extremeña como provincia franciscana, explosión del sentido misionero de las órdenes mendicantes, planteamiento de la identidad de la mística recogida frente a los alumbrados, erasmistas y luteranos. Durante él se intensifican los procesos hacia el yo profundo, hacia la oración de unión, hacia la autonomía del amor; se propone la primera simbología española de la interiorización y se crea y se estabiliza el lenguaje místico»¹⁷.

Con esta llamada democratización de la perfección cristiana ahora sacada de los conventos y siendo llevada a todos los cristianos, será un hito que afecta la cultura religiosa de todos los creyentes. Esta novedad «nace y se desarrolla dentro de las observancias, que triunfan plenamente en la Corona de Castilla en la década 1495-1505»¹⁸. Un ejemplo de estas nuevas prácticas las encontramos en el *Exercitatorio* de Cisneros y en modo menos expreso con *el Carro de dos vidas*, en 1500, ambos anteriores al *Enchiridion* de Erasmo¹⁹. Pero de las que triunfan en Castilla quisiéramos destacar una que tuvo un gran impacto en la vida de Ignacio, como lo fue:

«La observancia franciscana y, en particular, la vía espiritual del recogimiento se enmarca en la denominada espiritualidad afectiva, aunque conviene recordar que por “afecto” se refiere más, aquí, a un tecnicismo que a una devoción. Afecto resulta un sinónimo de transformación del alma en Dios. La Castilla de los albores del siglo XVI florece con obras como *Hun brevísimos atajo e arte de amar a Dios* (1513) de Amorós, *Sol de contemplativos* (1514) de Hugo de Balma, o *el Arte de servir a Dios* (1521) de Alonso de Madrid. Sin embargo, aún más, la simiente fue sembrada por el abad García de Cisneros con su *Exercitatorio* (1500) y del sacerdote toledano Gómez García con el *Carro de dos vidas* en la misma fecha. Este ahonda en toda la experiencia contemplativa siguiendo la tradición victoriana, relacionada con la quietud»²⁰.

La *Au* de Ignacio de Loyola nos ayudará a comprender las fuentes espirituales que Ignacio bebió de esta espiritualidad al formar parte de su contexto político y religiosa. La misma espiritualidad del recogimiento será clave para entender el salto que da Ignacio a raíz de su convalecencia. Así, este contexto de transformación religioso espiritual nos será también clave para entender el impacto transformador de este a raíz de la cultura de fe emergente. Se trata de un despertar al mundo interior que en principio vendrá mediado por las lecturas, pues,

¹⁶ *Ibid.*, Cf. 129-131.

¹⁷ *Ibid.*, 67.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰ López Hortelano, Eduard. “El Tercer Abecedario Espiritual y los Ejercicios Espirituales de san Ignacio Observaciones comunes”. *Teología y Vida* 62 (2021), 254.

«en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron una *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en romance» (*Au* 5). Esto lo describe López Hortelano como

«el *Humus* del caballero es hasta aquí como el líquido amniótico donde se nutre y se engendra la vida. Da forma a los órganos que se desarrollarán posteriormente. Se van tejiendo pulmones que reciben aire, se va creando lo celular. Aprendió el «ejercicio de armas», se inició en un mundo de relaciones sociales y políticas y se abrió al mundo de las lecturas caballerescas y devocionales. Se forja de esta manera una simbiosis entre lo recibido y lo que se va a construir»²¹.

Hasta aquí Ignacio solo posee lo que su entorno le puede ofrecer en términos de prácticas devocionales y lo que estas aportan a su conocimiento de Dios. Es decir que estas lecturas, el contexto de formación caballerescas, junto con la emergente espiritualidad en Castilla, serán el principio base de camino de crecimiento en la *discretio*. Ignacio pasó «por una “mutación”, palabra clave que utiliza en la *Autobiografía*, las *Constituciones* y su *Diario Espiritual*. Cambió interiormente; dio un paso del Medioevo a la modernidad, como atestigua su deseo de ir a Jerusalén o su pretensión de entrar a la Cartuja»²². Esto implica, algo moderno y más nuevo, que es volver al,

«yo profundo, que va mucho más allá de la interioridad erasmiana, o superación de lo exterior, cúltilo y ceremonial; llega al punto donde el hombre se posee a sí mismo, concentra la potencia de su ser, y puede decir: aquí estoy, y tomar decisiones de por vida, como San Ignacio en el llamamiento del rey temporal: “Yo hago mi oblación..., quiero, deseo, y es mi determinación deliberada...”, o en la contemplación para alcanzar amor: “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...” Santa Teresa hablará de “determinada determinación”»²³.

La experiencia cristiana, desde esta perspectiva más humanista, sitúa la fe de manera más personal y se ajusta a la realidad de cada sujeto. Así, el regreso a la oración personal será para mundo cristiano una novedad que ayudará a encontrarse con Dios:

«Se cierra con la primera codificación de la mística del recogimiento, en Tercer Abecedario de Osuna, la redacción de libro de los Ejercicios de San Ignacio en lo fundamental, la condenación de los alumbrados y luteranos, la junta de Valladolid sobre Erasmo, los primeros procesos inquisitoriales a alumbrados, luteranos y erasmistas»²⁴.

La noción de la *discretio* queda redimensionada a partir de esta espiritualidad moderna que va configurando la vida creyente desde la sensibilidad interior. Viene a ser un camino que desde este nuevo paradigma va a mover el interior de Ignacio. Será a partir de este contexto de grandes cambios, que la vida de la Iglesia empezará a respirar una fe que lanza al creyente a comprometerse en profundidad, en espíritu y caridad.

²¹ López Hortelano, Eduard. «*Imaginando...*» (*Ej* 53). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2020, 133.

²² *Ibíd.*, 111.

²³ Andrés Martín, 67.

²⁴ *Ibíd.*, 68.

1.1.2. La *Devotio Moderna*

En este camino de configuración histórica destacamos la influencia de la *Devotio Moderna*. Si bien hemos visto que durante este periodo la vida de los creyentes experimentó una suerte de reforma que se alimentó, gracias a la llamada democratización de la perfección cristiana. Es decir, que los seculares puedan tener acceso a los textos espirituales y mediante esto se propone una práctica de la oración, en orden a buscar una mayor identificación con Cristo. Esta se llamará moderna «no porque trazará un nuevo camino de espiritualidad ni quisiera introducir nuevos métodos, sino porque exaltaba la purificación del alma y el crecimiento de en las virtudes. Se oponía a las penitencias extraordinarias y tradicionales»²⁵.

Es oportuno recordar que, si bien la *Devotio Moderna* trajo sus novedades, ella sea deudora «de la devoción medieval, tanto en su noción teológica como en sus prácticas concretas [...] las prácticas y los “ejercicios devotos” que se forjan con tanta densidad dramática en y teocéntrica en la edad media, se purifican y se perfeccionan»²⁶. De otro modo se podría decir que hay un tránsito entre las prácticas medievales devocionales y las modernas. Esta noción, sin lugar a duda, nos ayuda a comprender el cambio de mentalidad, a nivel de espiritualidad, del que fue testigo y participe Ignacio en su tiempo.

En este sentido, vemos que es de carácter vital abordar el impacto que produjo la *Devotio Moderna* en el entorno en el que se desarrolló la vida de Ignacio de Loyola y cómo esta le motivo al seguimiento de Cristo (lecturas, prácticas devocionales y ejercicios de oración). Así nos encontramos con una vida cristiana donde el creyente, y no solo en el caso de Ignacio, es alguien formado desde las concepciones medievales que se deja afectar por esta nueva manera de vivir la fe. En ese mismo tenor nos dice García-Villoslada que esta se puede situar como,

«aquella corriente espiritual que en la segunda mitad del siglo XIV brotó en los Países Bajos por obra principalmente de Gerardo Groote (1340-1384) y de su discípulo Florencio Redewijns (1350-1400), corriente que se canalizó en la asociación de los «Hermanos de la Vida Común» (menos importancia tuvo la de hermanas) y en la Congregación de agustiniana de Canónigos Regulares de Windesheim, y que en el siglo XV y principios del XVI fertilizó con los escritos de Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471), Juan de Mombaer (1460-1501) y otros, los jardines de los claustros y los anchos campos del pueblo cristiano»²⁷.

Lo único relevante a nivel de fe que Ignacio ha leído es precisamente obras en romance que vienen de su entorno gracias a esta reforma que incluye e invita a los seculares a la lectura y práctica espirituales devocionales. Lecturas de esta nueva corriente que buscan mover al creyente, subrayando más «un aspecto decididamente anti-intelectual y anti escolástico; se dedicaba a la parte afectiva de la espiritualidad, centrada más en la persona de Jesús que en

²⁵ Valabek, Redento. “*Devotio Moderna*”, en *DM*, 561.

²⁶ Huerga, Álvaro. “*Devotio Moderna*”, en *DE*, 575.

²⁷ García Villoslada, Ricardo. “La espiritualidad ignaciana y la *Devotio Moderna*”. *Man* 28 (1956), 315.

la meditación de los atributos divinos»²⁸. García Villoslada (fig.2) presenta algunas características y elementos propios de la *Devotio Moderna*:

Diez rasgos característicos de la <i>Devotio Moderna</i>	
Cristocentrismo práctico	En Cristo y por Cristo buscan su perfección en unión con Dios. Hay que imitarle a él.
Oración metódica	Tendencia al orden, al método, a la regla, al esquema lógico, al régimen preciso y fijo por su contemporaneidad con el humanismo renacentista.
Moralismo	Base de toda perfección. Conocimiento y observancia de los deberes.
Tendencia antiespeculativa	Signo de oposición a cierta espiritualidad un poco nebulosa y altamente especulativa.
Carácter afectivo	Promoción de la oración afectiva y devota como tronco de la piedad cristiana.
Biblicismo	Recomendar para la devoción el uso de la biblia.
Interioridad y subjetivismo	Característica propia de la <i>Devotio Moderna</i>
Apartamiento del mundo	Poca inclinación al apostolado activo. Introversión y mentalidad poco jerárquica. Temor casi instintivo a los riesgos y peligros del mundo.
Ascetismo	Preponderancia de lo ascético sobre lo místico y en la misma ascesis una decisiva importancia práctica y metodológica del esfuerzo humano en el ejercicio de la virtud.
Bibliofilia, no humanismo	Todas sus lecturas tratan de materias ascéticas y morales, aptas para la piedad más que para el estudio.

[Fig. 2. Características de la *Devotio Moderna*]

En ese mismo tenor, Melquiades Andrés nos habla de que existe un *humus* y primeros pasos desde 1485 a 1525 que ayudan a que durante esa época se promuevan estas lecturas y con ella las prácticas que estas invitan a realizar. En su libro nos da una lista de unos 90 títulos que a lo largo de los años mencionados se hacen presente en medio de la vida de fe de religiosos y seculares²⁹. Esta selección³⁰ que hace el autor expresa el desarrollo que experimenta la vida cristiana en España junto con el fomento de la fe y la devoción en los fieles. El siguiente gráfico (fig. 3) nos ayuda a ubicar algunas de estas obras de lectura durante este periodo de renovación:

²⁸ Valabek. “*Devotio Moderna*”, 561.

²⁹ Cf. Andrés Martín, 153.

³⁰ El autor utiliza una manera particular para citar los textos que ha seleccionado de la época: «Abrevio los nombres de ciudades más conocidas: Mad(rid), Barc(elona), Val(encia), Vall(adolid), Alcalá (de Henares), Medina (del Campo), Sev(illa), Burg(os), Zar(agoza), Méx(ico), Mur(cia), Sal(amanca). Asimismo: edcs(ediciones), trad(ucción), ital(iano), franc(és), alem(án), hol(andés), port(ugués), lat(in). Repito que se trata de un ensayo necesario y suficiente para esta historia». Cf. Andrés Martín, 153-157.

1487	Abad Isaac, <i>De religione, o De vati Contemplativa</i> , Sev. Alfonso de Cartagena, <i>Tratado llamado oracional</i> , Murc.
1488	Tomás de Kempis, <i>Imitación de Cristo</i> , Burg. (1488-1491), 4edcs. incunables en castellano y dos en catalán.
1491	Dionisio de Rijkel (<i>el Cartujano</i>), <i>Cordial o libro de las cuatro cosas postrimeras</i> , Zar., dos edcs. Rodrigo Sánchez de Arévalo, <i>Espejo de la Vida humana</i> , Zar., 1481 y 1491
1493	Pedro Ximénez de Préxamo, <i>Lucero de la vida cristiana</i> , Sal., 7 edcs. incunables, trad. al catalán.
1494	Jacobo de Varazze (<i>de la Vorágine</i>), <i>Flos Sanctorum</i> , varias edcs. 1495
1495	Girolamo Savonarola, <i>Devotísima exposición sobre... el Miserere</i> , Sev., c. 1495.
1496	Ludolfo de Sajonia (el Cartujano), <i>Vita Christi, Lo premier Cartoxá. Lo segon...</i> , Val. 1496-1500. Francisco Ximénez (<i>Eiximenis</i>), <i>Primer volumen de la Vita Christi</i> , corregida y añadida por Hernando de Talavera, Granada.
1497	San Buenaventura y (Pseudo-Buenaventura), <i>De instructione novitiorum</i> , que contiene seis obras en cast., Sev. Isabel de Villena, <i>Vita Christi</i> , en valenciano, Val. 1513.
1499	San Buenaventura, <i>Meditaciones vitae Christi</i> , Barc. y Montserrat.
1500	Raimundo Sabunde, <i>Viola animae</i> , resumen en latín hecho por el cartujo Pedro Dortland, Toledo. García de Cisneros, <i>Eixercitatorio de la vida espiritual</i> , Montserrat (1500), 7 edes. en cast., 14 en lat., 3en franc., 2en ingl., una en cat., ital. y alem.; 13 edcs. del compendio en cast., dos en ital. y port., una en franc. <i>Directorio de las horas canónicas</i> , Montserrat (150), 2edcs. en cast., 31 en lat., una en catalán, ital, franc., e ingl. Gómez García, <i>Carro de dos vidas</i> , Sev., 2 edcs.
1502	Ludolfo de Sajonia, <i>Vida de Cristo</i> , trad. ed Ambrosio de Montesino, Alcalá (1502-1503).
1504	San Juan Climaco, <i>Tablas y escalera espiritual por donde han de subir al estado de perfección</i> , Toledo, 2 edcs.
1510	San Buenaventura, <i>Doctrina de a la vida cristiana</i> , Sev. San Vicente Ferrer, <i>Tratado de vida espiritual</i> , Val. Casiano, <i>Collationes Patrum Abreviatae...</i> , Y <i>Speculum Religiosorum</i> , Zar. Pedro Padilla, <i>Vita Christi</i> , Sev.
1520	Pedro de Covarrubias, <i>Memorial de pecados e aviso de vida cristiana...</i> , Sev., 3 edcs.
1522	Ignacio de Loyola compone en Manresa el núcleo fundamental de los <i>Ejercicios Espirituales</i> .

[Fig. 3. Resumen de libros de *Devotio Moderna* entre 1487-1522]

La bibliografía antes citada muestra lo que sería la llamada democratización de la vida de perfección que anteriormente comentábamos. En el caso de Ignacio afirman los historiadores que este de seguro «había tenido acceso a la biblioteca de Juan de Velázquez, muchos de cuyos libros estaban relacionados con la vida espiritual de entonces»³¹. También tuvo acceso a,

³¹ García Hernán. *Ignacio de Loyola*, 109.

«otros libros piadosos, como *De imitatione Christi de Kempis* (o Gersoncito, como él lo llamó), que leyó más tarde en Manresa, o el espejo de la cruz (Sevilla, 1492) y la Reformación de las fuerzas de ánimo de Gerardo Zerbolt de Zutphen, que García de Cisneros utilizó en su *Excercitatorio* de la vida espiritual»³².

Por tanto, no es solo una cuestión de simple lectura, sino más bien, en un sentido práctico, el dejarse llevar también, por lo que trae consigo su contexto. Esto, sin lugar a duda, delata el carácter seglar (laical) de estos escritos que llegan a la mano de Ignacio, hecho que muchas veces pasa desapercibido y sobre todo que estos libros están al alcance de todo creyente. Es, por tanto, indeleble huella de Dios que abre la lectura en la vida cristiana.

En concreto, todo lo que aporta la *Devotio Moderna* va en beneficio de que el creyente crezca en su fe. Esto nos hace pensar que el siglo de oro de la espiritualidad española sentó las bases para que Ignacio fuera en post de una búsqueda mayor de lo que Dios quiere para él. A esta reflexión añadimos para cerrar esta parte lo que nos dice García Villoslada sobre esto que Ignacio con respecto a la *Devotio Moderna*,

«al sorber aquellos divinos jugos espirituales supo completarlos y enriquecerlos. El concepto recoleto de la vida religiosa los sustituyó por el ímpetu apostólico y conquistador, encendido en el trato continuo con Dios. La interioridad de la Devoción Moderna, quizá demasiado individualista, la perfeccionó con el sentido de perfecta obediencia y de servicio a la Iglesia jerárquica. Y el tímido recelo contra la ciencia humana lo sofocó, procurando santificar la misma ciencia, santificarse en ella y enderezarla a la mayor gloria de Dios»³³.

En suma, la *Devotio Moderna*, y lo que trae su contexto, para el caldo de cultivo de lo que son la vida y obras de Ignacio en la Iglesia universal. Un tema pendiente que no desarrollaremos es la influencia de los estudios en París y sobre todo del *modus Parisiensis*. Esta a su vez, «ponía el acento en la discreción, en la moderación, en una vida regular basada en un horario razonable que todos pudieran seguir. No era amiga de entusiasmos; valoraba más bien los métodos probados»³⁴. En concreto, el camino que hemos trazado nos ayuda a comprender cómo el contexto y la *Devotio Moderna* en Ignacio fundamentan la discreta caridad y la *discretio spiritualis* que encontramos tanto en los *Ej* como en las *Co* de la *Cj*.

1.1.3. La noción de *discretio spiritualis* y discreta caridad en Ignacio de Loyola

La *discretio* o discreción pertenece a un camino señalado desde la tradición de la Iglesia, la historia y la espiritualidad como una vía que ayuda a la vivencia de la fe creyente. Es decir, que detrás de la *discretio spiritualis* y discreta caridad existe toda una tradición histórica y eclesial que es garante de estas dos nociones. La larga tradición (bíblica, patrística y de maestros de espiritualidad) la fundamenta y la constituye. Por tanto, ahora abordaremos lo que significan estos dos conceptos a partir de la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola.

³² *Ibíd.*, 110.

³³ García Villoslada. “La espiritualidad ignaciana y la *Devotio Moderna*”, 316.

³⁴ Valabek. “*Devotio Moderna*”, 562.

Bajo estos presupuestos nos acercamos ahora a una breve descripción de ambos términos de la vida cristiana.

1.1.3.1. La *discretio spiritualis* presente en la vida cristiana

El *DRae* define el uso del adjetivo discreto como «dotado de discreción»³⁵ o «prudencia, sensatez para formar juicio y tacto para hablar u obrar»³⁶. Esto quitando toda la dimensión cristiana que este concepto posee. Es importante recordar que *discretio* «pertenece a un campo semántico del cual “discernir”, “discreción” y “discreto” constituyen la base»³⁷.

Para la historia de la fe cristiana la discreción ha estado siempre presente como parte del dilema sobre la búsqueda de la voluntad de Dios. Ha formado parte de la historia de salvación del Pueblo de Dios en su aspecto comunitario, místico y ascético. Esta breve descripción nos lleva a situar nuestro trabajo bajo la sombra de la tradición cristiana de lo que se entiende por *discretio spiritualis*. Nos dirá Arzubialde que para su estudio desde una perspectiva ignaciana habría que retomar a fondo,

«la evolución histórica de este tema tradicional, asumiendo del amplio patrimonio el testimonio de cuatro autores emblemáticos de dicha tradición monacal, previos a la escolástica, que tratan el tema desde el punto de vista de la experiencia espiritual – Juan Casiano, Benito de Nursia, Bernardo de Clairvaux y Ricardo de San Víctor—, para terminar con la interpretación teológica de Sto. Tomás de Aquino. Tenemos aquí cinco períodos diversos: el patrístico, la época carolingia, la edad media, el periodo de la escolástica y la figura de Sto. Tomás»³⁸.

Este discernimiento de espíritus en la vida cristiana se va dando a lo largo de la historia con la intención de ayudar al creyente en su camino de fe y compromiso. Esta articulación se entiende como una «iluminación interior que posibilita verificar la procedencia de los movimientos interiores, que actúan a modo de motivaciones de la voluntad, los que provienen de Dios y los que provienen de las sinuosidades de la naturaleza humana»³⁹. Es el Espíritu en cuanto tiene a Dios y la búsqueda de su voluntad salvífica como fin. En este sentido, todo tiene su origen, fundamento y validez en cuanto es parte del proyecto del reino de Dios.

Esto hace que el concepto de *discretio* venga de la mano de los *Ej* que, siendo fieles a la tradición ascética cristiana, nos dicen que esta se puede describir como «la distinción de la procedencia de las diversas mociones [*Ej* 32], que son el presupuesto del ejercicio de la libertad»⁴⁰. Otro aspecto que conviene destacar sería que un primer nivel ascético espiritual es «como medio indispensable del “equilibrio interior” en el camino a recorrer por entre los

³⁵ “Discreto”, en *DRae* I, 832.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Kolvenbach, Peter-Hans. “*Discreta Caritas*”. *CIS* 113 (2010), 10.

³⁸ Arzubialde, Santiago. “Discreto”, en *DEI* I, 624.

³⁹ *Ibíd.*, 617.

⁴⁰ *Ibíd.*, 635.

vectores que emanan de la consolación o la desolación [*Ej* 318-321]»⁴¹. Para los fines de esta investigación situamos este concepto a partir de Arzubialde: «Una ciencia práctica, fruto de la experiencia, síntesis de razón natural y sabiduría superior, el don, que, guiado por la caridad, busca lo mejor, el mayor bien adaptado a las circunstancias, y se materializa en el acto concreto de la perfección de la virtud»⁴².

La *discretio spiritualis*, en efecto, es una invitación profundamente cristiana que busca establecer un encuentro sin trampa con Dios. Es volver a las fuentes y a los elementos de la fe que conectan al creyente con el designio salvífico. Es una apuesta que reconoce y valora la tradición espiritual cristiana que hunde sus raíces en la búsqueda de la voluntad de Dios para servir en su viña.

1.1.3.2. La discreta caridad: la acción movida por el Espíritu

Ahora bien, la discreta caridad pertenece a la novedad ignaciana al ser «expresión de cuño enteramente ignaciano en cuanto a su contenido, a su construcción y al ámbito de su utilización. Recurrente de modo particular en contextos de toma de decisiones, de gobierno religioso y de elección personal»⁴³. Está como expresión literal se encuentra unas «cuatro veces en las Constituciones [209.237.269.582] y veinticuatro en el epistolario. Es expresión de la cual giran otras afines o complementarias»⁴⁴. La discreta caridad implica un aspecto de vivencia personal de la fe y otro que ayuda al cuerpo apostólico; para «“buscar y hallar la voluntad de Dios” como paso necesario para cooperar con Él, realizándola, es decir, “amando y sirviendo en todo” [*Ej* 233]»⁴⁵.

El *DRae* nos trae una definición de *caritas* nombrándola como «actitud solidaria con el sufrimiento ajeno»⁴⁶ y, por otro lado, denominándola como «virtud teologal que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a uno mismo»⁴⁷. Desde la perspectiva ignaciana se refiere a la caridad (*caritas*) «más bien como la “virtud” del amor; mientras que el amor designa el “acto” de amar»⁴⁸. Por tanto, aquí la caridad está orientada a su sentido «más puro y original, el del “amor que inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (Rm 5,5), o “la fuerza de lo alto” (Hech 1, 8; Jn 3, 3.7) que para Ignacio “desciende de arriba”»⁴⁹. Dicho esto,

«caridad y discreción no son en Ignacio realidades yuxtapuestas, sino interdependientes e interactivas. La caridad, por un lado, es fuente de iluminación de la discreción (*Flp* 1-9), al

⁴¹ *Ibíd.*, 636.

⁴² *Ibíd.*, 635.

⁴³ Iglesias, Ignacio. “*Discreta Caritas*”, en *DEI I*, 616.

⁴⁴ *Ibíd.*, 616.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ “*Caritas*”, en *DRae I*, 455.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ García Rodríguez, J. Antonio. “Amor”, en *DEI I*, 149.

⁴⁹ Iglesias, 617.

tiempo que, por otro, es su terminal operativo. Lo esencial para Ignacio es garantizar la idisolubilidad de ambas: que “el amor que me mueve descienda de arriba” [Ej 233]»⁵⁰.

Por un lado, “discreta” como adjetivo «cualifica a la caridad, no como moderación, sino como iluminación [...] como un nuevo modo, el más penetrante, de conocimiento y discernimiento de las cosas de Dios (Flp 1, 9)»⁵¹. Esto nos hace ver que «“la discreción” mantiene la connotación de todo discernimiento de los espíritus y la “discretas caritas” es entonces una caridad que sabe distinguir entre los espíritus que nos asechan, el bien y el mal, un menor del bien mayor, el amor de la mayor gloria de Dios»⁵². Es una invitación a seguir profundizando en la necesaria relación entre la discreta caridad y la *discretio spiritualis* y, en cómo estas nos abren a la búsqueda de la voluntad de Dios. En ese mismo tenor, para Kolvenbach

«la “discreción” busca entre deseos y temores, posibilidades e imposibilidades, capacidades y límites, espíritus buenos y malos, teniendo en cuenta personas y circunstancias, tiempos y lugares, para llegar a ese punto que, como la aguja de una balanza, todo está dispuesto para la intervención de la “caridad” para seguir por la “*discreta caritas*” lo que percibe como dirigido más a la gloria y alabanza de Dios nuestro Señor»⁵³.

Quisiéramos finalizar el acercamiento a nuestro concepto ignaciano apuntando que es «en sí misma una dinámica de discernimiento permanente con la que el individuo se ha familiarizado; un hábito consciente de preguntar a Dios, como Ignacio: “*Quid agendum?*” [Au 50], “¿dónde me queréis, Señor llevar?” [De 113]»⁵⁴. Será, por tanto, una propuesta y clave de lectura de la vida cristiana que «pone al individuo de cara a Dios y es la vinculación personal más directa con su voluntad convocante, ha de serlo también, y a la vez, con los convocados entre sí»⁵⁵.

1.2. Ignacio de Loyola: de la *discretio spiritualis* a la discreta caridad

La *Au* será el texto que nos ayudará a ver cómo Ignacio en su entorno cultural, político, formativo y religioso va progresando de la *discretio spiritualis* a la discreta caridad. Así, en términos generales, la *Au* articula una vida ordenada a la voluntad de Dios. Constituye una narrativa sobre la discreción de espíritus como ayuda para forjar el hombre teológico que sin aún pasar por una academia o el *modus parisiensis* vive una profunda transformación interior. En este sentido, nos dice García Mateo que Ignacio,

«se llevó también algo más que un conjunto de valores mundanos, de recuerdos y vivencias entrañables; mucho más que un aprendizaje en el manejo de las armas y una afición por la música y la lectura. Adquirió una formación cortesano-caballeresca con sus grandes ideales y su triste realidad; y no consistió solo en comunicarle aquel fondo de cortesía y señoril

⁵⁰ *Ibíd.*, 616.

⁵¹ *Ibíd.*, 618.

⁵² Kolvenbach. “*Discreta Caritas*”, 11-12.

⁵³ *Ibíd.*, 17.

⁵⁴ Iglesias, 621.

⁵⁵ *Ibíd.*

elegancia, iniciado ya junto a sus padres en la Casa-torre, que purificado más tarde de toda a la escoria mundana se reveló tan regiamente en sus cartas al duque de Gandía, a Juan II y a obispos y príncipes de toda Europa; y no menos en su aprecio del tratar y conversar para ganar las almas»⁵⁶.

López Hortelano se refiere a esta etapa como aquella que configura «la personalidad de Ignacio, tanto en un plano afectivo y emocional como en el de la formación cultural y afectiva»⁵⁷. Estas dos perspectivas nos ayudarán a configurar cómo Ignacio va dando paso en su historia de fe al camino de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Sin lugar a duda, será un camino que vendrá acompañado de una fuerte experiencia de Dios que ayudará al peregrino a mejor seguir a Cristo nuestro Señor.

1.2.1. De Pamplona a Loyola: de la lucha exterior a la lucha interior

Comienza a formarse en la *discretio* a partir de lo que se espera de un caballero, por su formación en la corte y de lo que tiene de parte de su educación religiosa. Es puesto en sus años mozos al servicio del «mismo contador mayor de Castilla, Juan Velázquez de Cuellar, cuya mujer tenía un cierto grado de parentesco con la del Señor de Loyola, le pidió a este que le enviara uno de sus hijos para tenerlo como suyo»⁵⁸.

Así, el trato con la corte y aprender los buenos modales (baile, caligrafía, lectura y música) fueron parte de su formación. Esto lo encontramos en la *Au* que se refiere a este tiempo con la famosa frase: «Hasta los 26 años fue dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con grande y vano deseo de ganar honra» (*Au* 1). Así mismo, Polanco describe este primer momento como una etapa donde el joven Loyola antes del tiempo de la bala de cañón:

«aunque era aficionado a la fe, no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre. Con todo ello dejaba conocer en sí muchas virtudes naturales» (*Sum. hisp* 4).

En este contexto de formación (cortesana-caballeresca) de Castilla durante 13 o 14 años en el palacio de los Velázquez de Cuéllar en Arévalo, que forja en él ideales y una manera de relacionarse con el mundo. Durante su tiempo en la corte será testigo del descalabro de los Velázquez que comienza con la muerte del rey Fernando el 23 de enero 1516, junto con la de su protector Don Juan. Esto culmina con la noble familia del contador, siendo marginada por el nuevo príncipe Don Carlos. En medio de esta situación, es ayudado por la viuda Doña María de Velasco, quien le remite con cartas de recomendación y regalándole dos caballos y

⁵⁶ García Mateo, Rogelio. “La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad”. *Man* 58 (1986), 382.

⁵⁷ López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53), 132.

⁵⁸ Rambla Blanch, Josep. *El Peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. 2ª ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015, 33.

la suma de 100 ducados al Duque de Nájera, Don Antonio Manrique de Lara, Virrey de Navarra desde 1516⁵⁹.

Así, en la batalla de Pamplona se dará un episodio que marcará la vida de Ignacio para siempre, haciéndole pasar de la herida exterior a la herida interior. Esto se dará en un clima de camaradería caballeresca, donde Ignacio «dio tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra el parecer de todos los caballeros, los cuales se confortaban con su ánimo y esfuerzo» (*Au* 1). O más bien como los describe Polanco: «primeramente, era de su persona recio y valiente, y más aún animoso para acometer grandes cosas» (*Sum. hisp* 4). Esta fase del Ignacio que dialoga y quiere persuadirse a sí mismo y a los demás, algo que es propio de los valores de la época. Pero que sin lugar a duda nos revela,

«ese interés obsesivo y férreo es anterior a la bombarda, nos habla de la dureza de pensamientos, sin discernimiento, sin escucha a quienes entendían de la materia, por ese valor caballeresco de la vanagloria o la honra de sí mismo. Algo que, de igual manera traduce en los primeros momentos de su convalecencia»⁶⁰.

Este primer momento, sin embargo, se muestra a un Ignacio que algo tiene de experiencia de Dios. Pues detrás del relato del caballero que desea tozudamente luchar, nos encontramos con el que nos dicen «se confesó con uno de aquellos sus compañeros de armas» (*Au* 1). Pretendiendo lo peor «consecuente con su fe y la práctica habitual, en señal de arrepentimiento y ante la falta de un confesor, se confesó sus pecados. [...] Tenía miedo, no tanto de perder la vida como de condenar el alma»⁶¹.

La experiencia de la conversión religiosa en Íñigo no comienza cuando le «le acertó a él una bombarda en una pierna, quebrándosela toda» (*Au* 1). En ese mismo tenor para García Villoslada su gran cambio no vendrá exclusivamente del fracaso en Pamplona. Sino que «la conversión religiosa se hallaba aún lejana, ¿pero no estaría ya empollándose en lo más secreto de su corazón?». Responderá de igual manera López Hortelano situando esta etapa de su vida como el primer momento de,

«la incubación o malestar inicial, que se urde con la herida de Pamplona (mayo de 1521). En efecto, “la herida a través de la carne” provoca un desplazamiento del hogar habitual en nuestra estructura física, psíquica y espiritual. Es suficiente con que esta separación o ruptura desencadene un itinerario que va de lo cerrado a lo abierto, de lo velado a lo revelado, del aislamiento a la experiencia de Dios»⁶².

La convalecencia será clave para despertar su mundo interior, siendo caldo de cultivo para ejercitar la discreción espiritual. Así, la experiencia de Dios y, por tanto, el primer contacto con su mundo interior vendrá mediado por las lecturas, pues, «en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron una *Vita Christi* y un libro de la vida de los

⁵⁹ Cf. Tellechea Idígoras, Ignacio. *Ignacio de Loyola: solo y a pie*. Madrid: Cristiandad. 1986, 67-68.

⁶⁰ López Hortelano, Eduard. “Ignacio de Loyola: el camino de la experiencia de Dios”, en *Santidad, misión y experiencia de Dios: Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador y Felipe Neri* (Sancho Fermín, Francisco Javier., ed). Monte Carmelo: Burgos 2023, 211.

⁶¹ García Hernán. *Ignacio de Loyola*, 92.

⁶² López Hortelano. “Ignacio de Loyola: el camino de la experiencia de Dios”, 209.

santos en romance» (*Au* 5). Teniendo estas lecturas Ignacio se «aboco al conocimiento interno y al examen del discurso de los pensamientos»⁶³. Así, «leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: - ¿Qué sería sí, yo hiciese esto que hizo san Francisco y esto que hizo santo Domingo?» (*Au* 7). Esto según Polanco lo hacía Ignacio,

«sacando dellas los puntos que le parecían de mayor santidad para imitarlos; teniendo más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias que a otras cosas internas, las cuales aún no entendía; pareciéndole que la perfección se había medir por la aspereza exterior, de manera que aquel que más austera penitencia hiciese, le parecía que sería delante de Dios nuestro Señor más santo; y esto le hacía tomar propósitos de hacer vida, muy áspera» (*Sum. hisp* 10).

Por otro lado, «cuando pensaba aquello del mundo, se deleitaba mucho; más, cuando después de cansado lo dejabaja, hayase seco y descontento» (*Au* 8). Por lo que estos pensamientos surgen en Ignacio como opuestos que van delatando en él, las primeras luces espirituales en su nuevo camino de conversión. Así estas lecturas junto con la experiencia de la herida provocan unas nuevas coordenadas para expresar su vivencia interior de fe y en un sentido práctico le ayudaban a leer su vida en esta primera etapa. En estos pensamientos le van enseñando a Ignacio el discernimiento, pues durante esta experiencia «no solamente se consolaba cuando estaba en tales pensamientos, más aún después de dejado, quedaba contento y alegre» (*Au* 8). Así mismo el Láinez sostiene lo dicho en la *Au* destacando que al santo Padre Ignacio:

«Algunas veces era movido y tirado a cosas grandes y grandemente vanas en el mundo; otras se sentían animar de nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio. Y no siendo práctico en estos movimientos, al fin cayó en que estos movimientos del Señor, allende de ser buenos le dexaban la mente consolada y harta; y los otros al fin vacía y desconsolada; y así, con la gracia del Señor más por una sencilla intención y buena voluntad que lumbre de entendimiento de las cosas divinas, poco a poco en su convalecencia se iba resolviendo» (*Epístola* n. 3).

Gracias a esta experiencia primera al convaleciente se le abrieron un poco los ojos del entendimiento y con esto empezó «poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios» (Cf. *Au* 8). A raíz de la convalecencia, se abre en Ignacio el deseo del seguimiento de los santos, que mediado por las lecturas espirituales, las prácticas litúrgicas y por lo experimentado con el ejercicio de volver a los pensamientos, sobre todo a las cosas desde Dios. Cabe tener en cuenta que estas mediaciones serán más adelante claves para entender la espiritualidad de Ignacio y la manera en cómo este se refiere a la Santísima Trinidad, a Jesús, a Nuestra Señora y a Dios como creador. Mostrando esto las claras referencias a la teología que este manejaba en ese momento de su vida. Será clave el entender, como bien nos afirma Ramírez Fueyo que

«los años de la formación de Ignacio como gentilhomme y cortesano, y durante los tiempos de su conversión y proceso espiritual que se inicia en Loyola y se consolida en Manresa, son años de florecimiento de la cultura teológica y bíblica, y de su difusión por medios impresos... Ignacio no solo tuvo o pudo tener acceso, no, a una, sino, a varias *vitae Christi*,

⁶³ *Ibíd.*, 212.

especialmente el Cartujano y la primera parte de la Vida de Eiximenes, traducida por Hernando de Talavera. A disposición estaban también las varias ediciones de leccionarios, que con el nombre de Evangelios y Epístolas o Epístolas y Evangelios se difundieron en romance desde finales del siglo XV»⁶⁴.

Ignacio en su camino inicial de peregrinación pasa por diversos lugares, como el santuario de nuestra Señora de Aránzazu, en su camino a Montserrat, se tropieza con un moro con el que discute, estando allí, se confiesa por amor a Dios, le deja sus ropas a un mendigo, vela las armas ante la Virgen de Montserrat (Cf. *Au* 13-18) todas estas prácticas propias del *humus* cultural medieval devocional:

«En este camino acaeció una cosa que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese; y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agrandar y placer a Dios. [...] Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los santos, se proponía de hacer la misma y aún más. Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar, ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia» (*Au* 14).

Destacamos de esta primera etapa peregrina, un episodio que ilumina mucho la incubación de la *discretio*. Se trata de la disputa por la virginidad de María con el moro; dicha discusión describe a un Ignacio que le vienen «unas mociones que hacían en su ánima, descontentamiento, [...] indignación» pensando que no había defendido la honra de la Virgen, «viniéndole deseos de ir a buscar al moro y darle de puñaladas» (*Au* 15). Esto evidencia que siguen en él latentes los ideales caballerescos de defender a la dama en peligro y no hay, por tanto, un ejercicio de la discreción. Esto sin lugar a duda describe su estado actual y cómo aún le queda mucho por aprender a examinar sus pensamientos y acciones:

«Y así, después de cansado de examinar, lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a que determinarse, se determinó hacer esto, *scilicet*, de dejar ir la mula con la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían los caminos; y que, si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría al moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo queda» (*Au* 16).

Pamplona y Loyola son para Ignacio, en esta etapa de su vida, una cartografía de incubación o base para adentrarse en el mundo del discernimiento de espíritus y de la búsqueda verdadera de la voluntad de Dios (sin estudios teológicos). Así, esta primera vivencia interior o discernimiento rudimentario se querrá concretar en imitar a los santos, pero esto al no funcionar le moverán a abrirse a otras experiencias que le ayuden a vivir más la discreción. Esto sabiendo que «Ignacio descubre un nuevo modo de amor o piedad reverencial, aún no planificado, en tanto que los medios se alinean hacia un mayor servicio, y el fin no es otro que la alabanza a su Divina Majestad»⁶⁵.

⁶⁴ Ramírez Fueyo, 73-74.

⁶⁵ López Hortelano. "Ignacio de Loyola: el camino de la experiencia de Dios", 215.

En efecto, y como hemos mencionado antes esta primera etapa de cercanía con las cosas de Dios (devociones), le tocará ahora pasar de la imitación de los santos a seguir cultivando su modo de discreción/discernimiento, ahora «determinado a dejar sus vestidos y vestirse de las armas de Cristo» (*Au* 17). Se pone en camino hacia Manresa, lugar que será para él cómo «escuela de Dios»⁶⁶. Esto último supone según, García de Castro expresa que

«esta conversión ha afectado al mundo de sus deseos, de sus sueños, de sus proyectos, pero todavía no al mundo de sus preconcepciones; el cambio de objeto ha afectado a lo que Ignacio quiere ser a partir de ahora, pero no ha afectado a las estructuras de posibilidad de su propia personalidad que le favorezcan alcanzarlo»⁶⁷.

1.2.2. De Loyola a Manresa: de la imitación exterior a la *discretio spiritualis*

Manresa significa en la vida del peregrino un lugar de profundos cambios interiores. Se da aquí una determinación que va mediada por el Ignacio, que busca imitar la vida de los santos, junto con la del que busca purificar su vida del pecado pasado. Comienza ahora a fraguarse en él más prudencia y conciencia. Si bien «lo hieren y rompen su identidad en Pamplona. Manresa da una identidad abierta y flexible a Ignacio. La dinámica del discernimiento lo conduce a desvelar los engaños y a confirmar sus verdades consolaciones que marcan la honra en búsqueda»⁶⁸. Con esto el ejercicio de examinar la vida y los pensamientos será más incisivo y le hará pasar de la superficialidad de la vida a experimentar la fuerza transformadora de Dios, teniendo ahora la *discretio spiritualis* como ayuda idónea.

Ciertamente, continúa con las actividades propias de un peregrino medieval: vivía en el hospital, demanda limosna cada día, no comía carne, no bebía vino, se deja crecer el cabello sin peinarlo ni cortarlo, sin cubrirlo. Se deja crecer las uñas de los pies y de las manos, pues era muy curioso en esto, lo que muestra su lucha contra la vanidad. Fue, también, un tiempo de gran prueba para el peregrino, que viviendo en el hospital experimenta una diversidad de pensamientos (*Au* 19). Esta etapa abre a Ignacio a dejarse llevar más por Dios, desde una *discretio* que atiende a las consolaciones y a las desolaciones⁶⁹. Un ejemplo de esto lo encontramos con la imagen de la serpiente (*Au* 19) que «se inscribe en el marco de una consolación aparente»⁷⁰ y representa

«el movimiento de los espíritus en el self de Ignacio (cf. *Au* 19) y el conocimiento de aquello «que se solía aparecer» a la luz de Cristo (cf. *Au* 31). De aquí se deduce que su función es «mostrar mostrando» la discreción de espíritus, el autoescrutinio y el conocimiento de sí; función que responde a la ratio tríplice de la imaginación (mnemónica, didáctica, afectiva)»⁷¹.

⁶⁶ Rambla. *El peregrino*, 61.

⁶⁷ García de Castro Valdés, José. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*. Santander: Sal Terrae, 2001, 226.

⁶⁸ López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53), 204.

⁶⁹ Más adelante dedicaremos algunas palabras para describir estos conceptos: *Infra*, 2.4.

⁷⁰ López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53), 254.

⁷¹ *Ibíd.*, 253.

Por lo que «en Manresa le vinieron grandes consolaciones, pero pronto empezó a sentir grandes agitaciones en su ánimo: resistencias, “¿qué nueva vida es esta que comenzamos?” (Au 21)»⁷². Será importante destacar que el nombrar estas agitaciones interiores ayudará a Ignacio en su camino de seguir configurando su vida ahora desde la *discretio spiritualis*. Muestra de este crecimiento es lo narrado en la *Au* que no recuerda que,

«toda esa semana perseveró sin comer, no dejando de hacer los sólitos ejercicios, aun de ir a los oficios divinos, y de hacer su oración de rodillas, aun a media noche, etc. ... El confesor le mandó que rompiese aquella abstinencia; y aunque él se hallaba con fuerzas todavía, obedeció al confesor, y se halló aquel día y el otro libre de los escrúpulos; y así, como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesallos. Más en el fin, destos pensamientos le vinieron unos disgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia» (Au 25).

La empresa del peregrino busca, a través de la oración y del trato con Dios, ordenar el mundo de deseos y pensamientos que le salen al encuentro. En este sentido, es plausible en él que tras dicho cambio vea su vida con otro horizonte, ahora quizá más sosegado y consciente de su mundo interior pues su deseo,

«que antes estaba dislocado porque apuntaba hacia un santo objeto desde una motivación mundana, comienza ahora lentamente a ajustarse. Ideal y realidad, proyecto y determinación empiezan a mirar hacia el mismo punto, aunque todavía se encuentren existencialmente muy distantes. Se trata de mirar hacia un objeto religioso desde una motivación, a su manera, pero religiosa también. El sentido hacia el cual apuntan las acciones de Ignacio empieza a orientarse hacia el sentido que otorgaron los santos a sus austeridades»⁷³.

Por lo que al salir del bucle de las confesiones escrupulosas y abriéndose a la misericordia y a la *discretio* espiritual se traza un camino para llegar a Dios, «lo que Ignacio vive en Manresa, en un segundo momento (abhorrecimiento de su vida pasada, escrúpulos y engaños), produce un estallido crítico en su vida, pero que se anuncia como hora de Dios»⁷⁴. Esto sin salirse de su primer deseo, que es el seguimiento a Cristo, pero ahora sirviendo y ayudando a las almas que le iban a buscar en cosas espirituales (Au 26). Nos dice, además, la *Au* que durante «este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela, trata a un niño» (Au 27). Es lo que García de Castro llama el nuevo despertar donde Ignacio descubre no solo que Dios le lleva, sino que es la apertura para reconocer que en él emerge algo nuevo que no es «una llamada misteriosa de un Ser Superior, sino una nueva manera de querer ser fiel a sí mismo. En definitiva, el inicio del despertar del deseo de una nueva manera de ser ante Dios, que no puede ser sino nueva manera de estar en el mundo»⁷⁵. Así mismo, esta manera de estar y ser en el mundo implica en el un volver abrir los ojos ante Dios como

⁷² *Ibid.*, 256.

⁷³ García de Castro Valdés, José. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 231.

⁷⁴ López Hortelano. «Imaginando...» (Ej 53), 209.

⁷⁵ García de Castro. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 228.

un acto renovador. Esto traerá con consigo que la incubación interior se exprese en un Ignacio despojado de la confianza en lo exterior y abierto el corazón a Dios, como en la iluminación del Cardoner (Cf. *Au* 30). La cual es una ilustración que en palabras de García de Castro es de carácter intelectual donde

«se trata de una experiencia de entender y conocer. Su naturaleza es por tanto intelectual. Llama la atención la abundancia de términos y expresiones relacionados con el ámbito de lo intelectual en un párrafo tan breve: “ojos del entendimiento”; “entendiendo y conociendo muchas cosas”; “cosas de la fe y de letras”; “particulares que entendió”; “claridad en el entendimiento”; “y todas cuantas cosas ha sabido”; “entendimiento ilustrado”; “y tuviese otro intelecto”. Es, por tanto, una experiencia distinta a las que acontecen en Ignacio entre los números [27] y [31] del relato. Antes se ha referido a visiones y representaciones. Ahora insiste “y no que viese alguna visión”, “sino entendiendo y conociendo”»⁷⁶.

Es también lo que Melloni llamara como el tercer ojo del entendimiento, el ojo del espíritu. Toca puntos de la fe: el dogma de la Trinidad; la creación; la humanidad de Cristo y el misterio de la eucaristía⁷⁷. Este nuevo despertar como antes hemos afirmado lleva a Ignacio a seguir abriendo aún más los ojos, es decir, a seguir conociendo y entendiendo la realidad desde Dios. Lo que sin lugar a duda sitúa al Cardoner una nueva lumbré que «implica claridad acerca de las cosas del mundo y claridad con todo aquello que pretende distorsionar lo real por medio del engaño o la mentira»⁷⁸. Es una suerte de clarividencia que acompaña al peregrino. Por lo que entendemos que ella es también lucidez que

«le permite vivir el combate espiritual no desde la pasividad, sino siendo protagonista en la escucha de los movimientos internos, al caer en la cuenta de que hay un acusador que inquiera con falsas razones y sutilezas, y que impide vivir desde el ser criatura y desde la acción de gracias»⁷⁹.

Es un Ignacio que se va acostumbrando a escuchar su interior y sobre todo a «mucho advertir el discurso o proceso de los pensamientos» (*Ej* 333). Esta experiencia de iluminación, sin lugar a duda, «le va a proporcionar una transformación interior profunda, no solo en su entendimiento, sino también en su voluntad, es decir, en todo el mundo de sus afectos»⁸⁰. Habrá ahora una sensibilidad interior que abraza todo el quehacer de Ignacio, que le lleva paulatinamente al ejercicio interno del examen particular de los pensamientos. Esto en clave de *discretio* se convertirá, más adelante en, preguntarse por ¿cuál es la voluntad de Dios? Lo que le lleva adoptar «la práctica del examen espiritual cotidiano como una excelente manera de mantenerse en sintonía con Dios durante toda la jornada, es decir, como una preciosa ayuda para quien, de ahora en adelante, tratará siempre de vivir como un verdadero *contemplativus in actione*»⁸¹. Esto como parte de su proceso donde percibe «su dimensión salvadora a través de Jesús y su seguimiento, y María deja de ser la dama del caballero para

⁷⁶ *Ibid.*, 314.

⁷⁷ Cf. Melloni, Javier. “Cardoner”, en *DEI I*, 283-284.

⁷⁸ García de Castro. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 317.

⁷⁹ López Hortelano. “Ignacio de Loyola: el camino de la experiencia de Dios”, 225.

⁸⁰ Araujo Santos, Adelson. «Más él examinándolo bien...» (*Au* 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2016 148.

⁸¹ *Ibid.*, 149.

erigirse como mediadora. La bisagra de esa redirección o mudanza del ojo interior del self hacia lo teologal es la *discretio* espiritual»⁸².

En definitiva, esta apertura al mundo de la *discretio spiritualis* le lleva a ponerse no solo en las manos de Dios, sino que le mueve a tener en cuenta más al prójimo. Así, en Manresa, comienza a «ayudar algunas almas que allí le venían a buscar» (*Au* 26), ve el fruto que hace en ellas (*Au* 29) en conversaciones sobre cosas espirituales (*Au* 34). Es apertura que ayudará a configurar la discreta caridad en su vida y futuros ministerios.

1.2.3. De Manresa a Jerusalén: camino de la *discretio spiritualis*

Tierra Santa en la vida de Ignacio a nivel espiritual es experiencia clave para comprender su crecimiento. Es un tiempo de vuelta a sus primeros propósitos y, «cuando en ir a Jerusalén descalzo y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en tales pensamientos, más aún después de dejado, quedaba contento y alegre» (*Au* 8). Esto ahora, gracias a la experiencia de Manresa, será camino que le ayude a pasar de la imitación al seguimiento de Cristo en total confianza y abandono.

Este relato, «de la peregrinación de Ignacio, desde su salida de Manresa hasta su regreso a Barcelona, ocupa casi veinte números del total de ciento uno que tiene la Autobiografía, es decir, casi una quinta parte»⁸³. La *Au* la describe como el tiempo en que Ignacio se ejercita en una *discretio* que busca acercarse a la búsqueda de la voluntad de Dios desde el seguimiento de Jesús. Desde los inicios del plan de viaje el peregrino se niega a tener compañía, pues deseaba tener «tres virtudes: caridad y fe y esperanza [...] y esta confianza y afición y esperanza la quería tener solo en Dios» (*Au* 35). Es así como en Venecia surge en él una «gran certidumbre en su alma, que Dios le había de dar modo para ir a Jerusalén; y esta le confirmaba tanto, que ningunas de las razones y miedos que le ponían le hacían dudar» (*Au* 42). Peregrinar se convertirá para Ignacio en una forma de empezar a dejarse guiar por Dios. Así, primero, al llegar a Jerusalén y estar en la tierra del Jesús histórico: «tuvo el pelegrino grande consolación. [...] visitando siempre aquellos lugares santos» (*Au* 45). Lo segundo fue quedarse allí y tener «el propósito, ultra de esta devoción, de ayudar a las ánimas» (*Au* 45).

Esto nos lleva a un momento clave que será cuando al peregrino los franciscanos le prohíben quedarse en Jerusalén y este obedece (Cf. *Au* 47). Esta decisión asombra pues «ver juntas la terquedad de Ignacio en su propósito firmísimo, y la docilidad con que cede al requerimiento oficial»⁸⁴. Será esta primera vez que aparece en la *Au* una expresión propia de *discretio* que verá: «que no era voluntad de Nuestro Señor que él se quedase en aquellos santos lugares» (*Au* 47).

⁸² López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53), 257.

⁸³ Martín-Moreno, Juan. «Jerusalén», en *DEI* II, 1064.

⁸⁴ *Ibíd.*, 1069.

Este episodio también nos presenta a un Ignacio que objeta, pero, finalmente, obedece muestra de que busca encontrar lo mejor de cada situación. En definitiva, ahora, «aquel iluminado renuncia a las luces e intimaciones interiores del Espíritu, para dejarse conducir más por la palabra de Dios que le llega a través de los representantes oficiales de la Iglesia»⁸⁵. Esto, de igual modo, nos revela algunas claves que vehiculan en Ignacio un nuevo modo de escucha y, por tanto, de *discretio*. Por lo que su estancia en Jerusalén lo abre ahora a «ayudar a las ánimas» (*Au* 45) desde el deseo de seguir a Cristo en su Iglesia bajo el romano Pontífice. Lo que posibilita el camino hacia la discreta caridad.

1.2.4. Barcelona, Alcalá y Salamanca: la *discretio* «para ayudar a las ánimas» (*Au* 45)

El camino para llegar a París y establecer este lugar como espacio de formación supuso en Ignacio el comienzo de la vida de formación para «ayudar a las ánimas» (*Au* 45). En esta etapa inicial el peregrino se convierte en estudiante pasando por la academia en Barcelona, Alcalá, Salamanca y París. La decisión de formarse para los demás, junto con la movilidad de lugares, trae consigo una nueva mirada que abre la vida de Ignacio al otro, haciéndole salir del yo y paulatinamente abriéndole a un futuro apostólico con la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como referente.

Nos encontramos con que el peregrino se encuentra ahora por Barcelona, en lo que sería su segundo ⁸⁶ paso por tierras catalanas. Será este tiempo distinto al de la primera estancia, pues ahora se dispone a «abandonar su desaliño, moderar sus penitencias y alternar oración con el estudio»⁸⁷. Este nuevo camino comienza cuando Ignacio se da cuenta de que, «si quería hacer el bien a las almas, necesitaba de un rigor científico en que estructurar sus experiencias místicas. El primer paso era el estudio del latín»⁸⁸.

La *Au* destaca de este tiempo el crecimiento de Ignacio. En esta ocasión él vuelve a experimentar movimientos interiores, pero estos no van acordes con lo que el peregrino se ha dispuesto. Aquí entra, se da en él con mayor madurez el examen de los pensamientos y, por tanto, un ejercicio más consiente de la *dicretio* que le acompañará durante toda su vida. Esta irrupción de estos nuevos pensamientos describe que al peregrino.

«Más impediame mucho una cosa, y era que, cuando comenzaba a decorar, como es necesario en los principios de la gramática, le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos, y esto con tanta manera, que no podía decorar, ni por mucho que repugnase las podía hechar. Y así pensando muchas veces sobre esto, decía consigo: Ni cuando yo me pongo en oración y estoy en misa no me vienen estas inteligencias tan vivas —y así poco a poco vino a conocer que aquello era tentación» (*Au* 54-55).

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ «Su primera estancia. A mediados de febrero (el 7 u 8 de 1523) llegó a la ciudad con su hábito de peregrino y con un gran cruz colgando de su cuello; sobre su corazón, una imagen de la Dolorosa». Borrás, Pere. “Barcelona”, en *DEI I*, 221.

⁸⁷ *Ibíd.*, 222.

⁸⁸ *Ibíd.*, 222-223.

Al final del tiempo de estudios en Barcelona nos dice que «acabados dos años de estudiar, en los cuales, según le decían, había harto aprovechado, le decía su maestro que ya podía oír artes, y que se fuese a Alcalá» (Au 56). Lo que destaca esta etapa es su deseo profundo de seguirse formando en el Señor, un latente ejercicio de la *discretio* y que tenía algunos compañeros⁸⁹ (Cf. Au 56). Menciona también el texto que Ignacio y estos compañeros eran conocidos como los ensayados (Cf Au 59).

El peregrino «llegó a Alcalá en 1526, probablemente hacia marzo. Permaneció en esta ciudad universitaria hasta el 21 de junio de 1527, es decir, poco más de un año: “quasi año y medio” apunta la Autobiografía [Au 57]»⁹⁰. Si bien la universidad de Alcalá, «de reciente creación por el cardenal Cisneros, era entonces un centro de gran ebullición intelectual y religiosa»⁹¹. Algo que llama la atención que «en los números de la Au en los que narra su estancia en Alcalá [Au 56-63] dedica poco más de una línea a sus estudios y el resto a otras actividades»⁹². Alcalá, si bien es lugar de formación, será para Ignacio espacio donde le saldrán al encuentro nuevos desafíos que serán oportunidad para seguir creciendo en la *discretio* ahora de cara «ayudar a las ánimas» (Au 45).

Estas actividades “pastorales” abren a Ignacio al mundo del apostolado con la intención de compartir sus intuiciones espirituales, por lo que Alcalá se convierte en lugar donde Ignacio: «se ejercitaba en dar ejercicios, en declarar doctrina cristiana y con esto se hacía fruto de la gloria de Dios» (Au 57). Estas pláticas y este «dar ejercicios» (Au 57) —por primera vez— sería más bien uno: «dar instrucción sobre los mandamientos, la confesión y comunión semanal, los artículos de la fe, oración con los cinco sentidos y las tres potencias del alma, es decir, lo básico de los Ejercicios para rudos de que habla la anotación 18»⁹³. Dentro de este quehacer apostólico se puede situar de manera muy clara que Ignacio se valió del examen espiritual como uno de los ejercicios que proponía para ayudar a las almas. Reconoce en este sentido, Adelson Araujo que la propuesta del examen formaba parte del modo en que Ignacio predicaba y de alguna manera acompañaba a la gente en las cosas de Dios como es el caso «de Mencía de Benavente, que en los procesos que se vio sometido el Peregrino, testimoniando ante la inquisición, declaró el 6 de marzo de 1527»⁹⁴.

«... que Íñigo había tenido conversación en casa de ella y habló con algunas mujeres [...] enseñándoles los mandamientos y los pecados mortales, y los cinco sentidos y las potencias del alma [...] y dijo que cada día tenía que hacer examen de conciencia dos veces al día, trayendo a la memoria en que pecaron [...] y les aconsejaba que se confesasen de ocho en ocho días y recibiesen el sacramento, en el mismo tiempo»⁹⁵.

⁸⁹ Rambla en sus notas nos dice que: «Efectivamente, desde Barcelona ya contaba con tres compañeros: Calixto de Sa, Lope de Cáceres y Juan de Arteaga». Rambla. *El peregrino*, 95.

⁹⁰ Sanz de Diego, Rafael. “Alcalá de Henares”, en *DEII*, 113.

⁹¹ Rambla. *El peregrino*, 97.

⁹² Sanz de Diego, 114.

⁹³ *Ibíd.*, 115.

⁹⁴ Araujo Santos. «Más él examinándolo bien...» (Au 27), 163.

⁹⁵ *Ibíd.* Esta cita también se puede encontrar en: C. De Dalmases (ed.), «*Processus complutenses de Sancti Ignatii sociorumque vita et doctrina*», en *Monumenta Ignatiana*, Series Quarta, Fontes Documentales de S. Ignacio, Romae 1977, 3. (MHSI 115), 32.

Este modo de vivir y de acercarse a al prójimo en su ayuda material y espiritual lo que trae consigo que se le acuse por el tribunal de la Santa Inquisición por ser estos llamados «ensayalados, y creo que alumbrados» (*Au* 58). Esto debido a que Ignacio, por el modo en que vestía, junto con las prácticas devocionales, causaba escándalo y confusión para los eclesiásticos del lugar. Rambla nos ayuda a desenredar esta confusa acusación que le hacen al peregrino argumentando lo siguiente:

«Unos meses antes de la llegada de Iñigo a Alcalá, la Inquisición de Toledo había promulgado un edicto condenatorio de 48 proposiciones de los alumbrados. Estos constituían un movimiento espiritual marcado por un intimismo subjetivista, expuesto, en consecuencia, a desviaciones doctrinales y a la relajación moral. Dadas estas características y lo indefinido de sus contornos, no es raro que este movimiento fuese objeto de continuas sospechas, lo mismo que las personas que tenían relación con él o presentaban ciertas afinidades, aunque fueran superficiales, con la forma de comportarse de los alumbrados. Por lo que se refiere a estos, Ignacio escribiría al rey de Portugal, Juan III, «nunca los converse ni los conocí» (FN, I, 53, Obras, p, 778). Sin embargo, es probable que Ignacio tuviera contacto con la mística ortodoxa de recogimiento, muy floreciente en Alcalá. Se trata de un movimiento que buscaba en la experiencia espiritual, despojada de todo lo material, la plena unidad de todo el ser y la apertura a Dios. Pero, además, el peregrino, con su predicación y comportamiento (formas de vestir, conversaciones espirituales, reuniones piadosas, etc.), presentaba ciertas semejanzas con algunas manifestaciones de alumbrados»⁹⁶.

Lo antes citado denota la efervescencia religiosa del momento y como Ignacio es también parte del cambio religioso y de esta ola de *Devotio Moderna*. A esto se suma que autores como el historiador García Hernán defienden que el peregrino fue influenciado directamente por los alumbrados, esto cuando el habla de la «nueva vida alumbrada» de Ignacio⁹⁷. Nos dirá Rambla con respecto a esta obra que «a pesar de sus innegables valores historiográficos, defiende sin fundamento suficiente una gran dependencia de Ignacio con respecto a los alumbrados»⁹⁸. Sin embargo, no profundizaremos en esta polémica y pasaremos de largo de ella. Lo que sí destacamos de este tiempo es que ya se va gestando el paso de la *discretio spiritualis* a la discreta caridad. Por lo que de esta parte de la *Au* que narra Alcalá, en palabras de Sanz de Diego, este se resume en tres dimensiones que ayudan a comprender cómo el peregrino,

«creció en primer lugar, en conocimiento del mundo al que quería ayudar. Tuvo su primer contacto con la universidad, con movimientos religiosos nuevos (mesianismo, erasmismo, alumbradismo) y con la Iglesia jerárquica a través de la Inquisición. En segundo lugar, maduró su proyecto apostólico. Aunque ya en Manresa comienza hablar de cosas espirituales (cf. [*Au* 74-76]), en Alcalá comienza a dar Ejercicios, aunque limitados por el auditorio que se le acerca [...] Creció, finalmente, en su evolución personal. Quizá se concretó en estos meses su vocación específicamente sacerdotal al comprobar que solo podría ayudar a las almas como él quería, con misión eclesial [...] Ignacio salió del Alcalá más hecho espiritual y humanamente, ya que no intelectualmente»⁹⁹.

⁹⁶ Rambla. *El peregrino*, 99.

⁹⁷ Cf. García Hernán. *Ignacio de Loyola*, 113-138.

⁹⁸ Rambla. *El peregrino*, 99.

⁹⁹ Sanz de Diego. “Alcalá de Henares”, 115-116.

El proyecto fallido de estudios, junto con las controversias con la inquisición, donde después de finalizado uno de sus procesos le dicen que «no hablasen de cosas de fe dentro de cuatro años que hubiesen más estudiado, pues no sabían de letras. Porque, a la verdad, el peregrino era el que sabía más, y ellas eran con poco fundamento» (Au 62). Así, con esta única razón, «le tapaban la puerta para aprovechar a las ánimas, no le dando causa ninguna que, sino porque no había estudiado» (Au 63). Tras este impasse con la Inquisición, en consecuencia, Ignacio «decidió trasladarse Salamanca; confiado en los ofrecimientos que le hizo en Valladolid el arzobispo toledano Alfonso de Fonseca, tratando de evitar así una apelación, a lo que parece aludir la frase de la Autobiografía “poner la cosa en sus manos” [Au 63]»¹⁰⁰. Ahora en Salamanca, en una nueva jurisdicción eclesiástica, donde el peregrino va con la esperanza de seguir su camino, para ayudar a las almas, pero seguirán las dudas de parte de los eclesiásticos que por su labor pastoral sin estudios le siguen contrastando una vez más:

«¿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; cuando de un vicio, cuando de otro, y reprendiendo. Vosotros sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y vicios; y desto ninguno puede hablar, sino en una de dos maneras: o por letras, o por Espíritu Santo. No por letras; luego Espíritu Santo [Y esto que es del Espíritu Santo es lo que queríamos saber] [...] Pues agora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros, que han engañado al mundo, no queréis declarar lo que decís» (Au 65).

Recibe junto a esta reprimenda otra vez estando preso unos 22 días y sin encontrarle nada de que acusarle le liberan (Cf. Au 70). Este será un punto de inflexión que llevará a al peregrino frente a las dificultades encontradas en Barcelona, Alcalá y Salamanca determinarse «de ir a París para estudiar» (Au 71). Esto de cara a una formación académica que le permitiese hablar de Dios y a su vez traer ciencia teológica que fundamente su experiencia de Dios. Será este paso para nosotros vehículo para que Ignacio se ejercite no solo en la *discretio spiritualis*, sino que le abra las puertas para una discreta caridad que será fundamento del modo de ejercer el apostolado.

1.2.5. París: academia, oración, compañeros y Montmartre

La ida del peregrino a París significa una apuesta por la intuición de «ayudar a las ánimas» (Au 45). Por lo que «se partió a París solo y a pie, y llegó a París por el mes de febrero, poco más o menos; según me cuenta, esto fue el año de 1528 o de 27» (Au 73). Aquí la academia juega un papel vital, pues, Ignacio «hallábase muy falto de fundamentos; y estudiaba con los niños, pasando por la orden y manera de París» (Au 73). Este nuevo orden de vida junto con lo que aporta una ciudad cosmopolita como lo era París¹⁰¹ a principios del siglo XVI.

En este sentido, la «universidad será definitiva. El *modus parisiensis*, propio del renacimiento, abre el campo del binomio «virtud y letras» y lo redirige hacia un espacio

¹⁰⁰ Martínez de la Escalera, José. “Salamanca”, en *DEI* II, 1598.

¹⁰¹ La ciudad de París era el centro de la formación académica: Era París en tiempos de Ignacio de unos «3000.000 habitantes –una de las mayores de Europa–, que atraía en gran parte por su Universidad. Los estudiantes pasaban de 4.000.00». Rambla. *El peregrino*, 111.

público, la vida de Cristo, la nueva imagen del cuerpo apostólico»¹⁰². Así, estando en París, centro de la vida intelectual de la época, entre libros de latín y clases magistrales, será punto de partida para que Ignacio comience a germinar la *discretio* desde un contexto más abierto y organizado que aporta la vida universitaria del tiempo.

París será también lugar donde dará inicio a grupo estable que se va a ir consolidando y aumentando gracias al compartir casa, estudios y oración (los *Ej*). La *Au* pone de relieve que este grupo se gesta también desde la práctica habitual de Ignacio de hablar de cosas de Dios y relata que el peregrino por este tiempo «conversaba con el maestro Pedro Fabro y con maestro Francisco Javier, a los cuales ganó después para el servicio de Dios, gracias a los Ejercicios» (*Au* 82). Este tiempo es clave en la concepción del futuro proyecto comunitario que llevará la misión de ser germen; así,

«el grupo comienza a configurarse en torno a la persona de Ignacio, quien el 2 de febrero de 1528 entraba en París para retomar con seriedad sus estudios de Artes y Teología a sus treinta y ocho años. Tres años antes, en 1525, ya habían llegado a París Pedro Fabro y Francisco Javier y nueve años más tarde vendrían a sumarse los dos últimos»¹⁰³.

En este proceso de configuración comunitaria quisiéramos destacar algunos puntos clave del grupo de los primeros de París: el elemento relacional humano que implica un tiempo durable; el contexto universitario de París; la conversación como forja de relaciones estables; el liderazgo de Ignacio maestro; las experiencias de cohesión del grupo (oraciones comunes, ayunos, vivencia de la pobreza y confianza en Dios); la dispersión como oportunidad para definir el grupo y por último la mística común que brota de la experiencia de los *Ej*.¹⁰⁴ Esto nos describe un grupo que de la mano de Ignacio va configurando un nosotros comunitario abierto al servicio. Primero desde una *discretio spiritualis* personal y después siendo movido hacia la discreta caridad como manera de vivir el apostolado en la santa madre Iglesia. Por tanto, a raíz de esta experiencia de vivencia de formación académica, servicio a los pobres, oración y compartir comunitario son las que constituyen para nosotros el grupo.

La *Au* nos sigue revelando los momentos claves que aluden a un grupo o comunidad constituida que ya empieza a deliberar y, por tanto, a discernir cada situación que afecte al nuevo grupo y su futuro. Para Rambla, «la deliberación común será un rasgo que definirá el estilo espiritual del grupo [...] En su vida comunitaria, las decisiones se convierten en un momento fuerte de la experiencia de la fe del grupo: búsqueda en común de la voluntad de Dios»¹⁰⁵. Esto, por ejemplo, se da cuando

«los médicos dijeron que no quedaba otro remedio que el de intentar curarse con aires natales. Los compañeros le aconsejaron lo mismo y le insistieron que fuera a su tierra. Por este tiempo ya habían decidido lo que iban a hacer: ir a Venecia y a Jerusalén y gastar su vida en provecho de las almas; y si no obtuvieran el permiso para permanecer en Jerusalén, volverían a Roma y se presentarían al Vicario de Cristo, para que los emplease donde considerase que fuese mayor gloria de Dios y provecho de las almas. Habían determinado también esperar un año

¹⁰² López Hortelano. «Imaginando...» (*Ej* 53), 166.

¹⁰³ García de Castro, José. “Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta”. *Man* 78 (2006), 257.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 261-269.

¹⁰⁵ Rambla. *El peregrino*, 125.

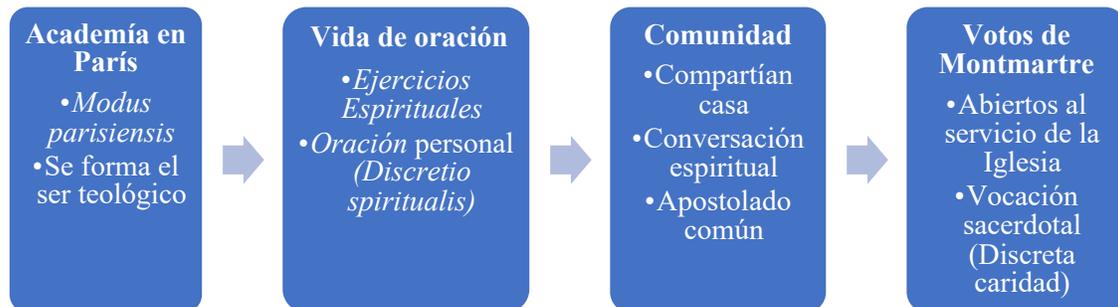
la embarcación en Venecia y que, si aquel año no salían naves para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa, etc. [Au. 85]»¹⁰⁶.

Surge así el germen de la discreta caridad de cara al apostolado se hace presente cuando el 15 de agosto de 1534, en la capilla parisina de Montmartre, el grupo ya constituido celebraron los votos en Montmartre ¹⁰⁷. La frase que versa: «Por este tiempo ya habían decidido lo que iban hacer» (Au 85). Esto es una clara señal de que ya habían realizado dicho voto, cosa que expresa la unión de ánimos en ellos y de manera evidente un ejercicio de *discretio spiritualis* junto con otro de discreta caridad. Así, Montmartre será de acuerdo con Kolvenbach como un firme paso en la constitución del grupo de amigos en el Señor.

«Supone sin duda la opción por un estado de vida concreto: el sacerdocio, por un género de vida concreto: «predicar en pobreza»: y por un proyecto apostólico concreto: «Jerusalén». Pero «habiendo sido ganados para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios Espirituales», los primeros compañeros con estos deseos no pretendían más que llegar a conocer el deseo del Señor de realizar el misterio pascual, que la Eucaristía hace presente (Lc 22,14)»¹⁰⁸.

El momento de los votos en Montmartre refleja la noción de que el grupo practicó la *discretio* y que, por tanto, no es ajeno preguntarse por la voluntad de Dios. Así, el valor de Montmartre radicará en reafirmar el sentido de proyecto común. Por lo que en París (fig. 4) los compañeros cada vez más se van encaminando hacia una mayor conciencia de grupo llamado a discernir su misión, como bien expresa el teólogo francés al comentar que Montmartre:

«No es, pues, el acto fundador de la Compañía de Jesús, pero contiene en germen sus determinaciones mayores: liga definitivamente a los hombres que, cinco años más tarde, decidirán unirse juntos en un solo cuerpo, confirma el proyecto común de pobreza, a la manera de los apóstoles, con el fin de seguir mejor a Cristo Señor; los lleva, en fin al servicio de la Iglesia militante, bajo la autoridad del de su jefe visible, en el mismo movimiento que les ha llevado a ofrecer toda su persona al Señor»¹⁰⁹.



[Fig. 4. Primeros pasos de los de París]

¹⁰⁶ *Ibid.*, 125-126.

¹⁰⁷ Lécivain, Philippe. “Montmartre”, en *DEI* II, 1287-1291.

¹⁰⁸ Kolvenbach Peter-Hans. *Selección de escritos* (1983-1990). “En el 450 aniversario de los votos de Montmartre”. Madrid: Provincia de España, 1992, 33.

¹⁰⁹ Lécivain. “Montmartre”, 1291.

Finalmente, tras no ir a Jerusalén será París junto con los votos de Montmartre y el tiempo de espera en Venecia lo que propiciará en el grupo la discreta caridad. Así, esta se configura con: el modo de París, la llegada de los nuevos compañeros, la introducción a la vida espiritual con la vivencia de los *Ej* y el profundo deseo de querer caminar juntos para servir a la Iglesia. Por lo que el tiempo de París será el caldo de cultivo que ayuda a forjar el nosotros apostólico que va ejercitándose movidos por la discreta caridad. Esto a modo de resumen lo describe Lécivain como un camino que toma en cuenta ambas discreciones al reconocer que:

«En el proyecto de los primeros compañeros, Jerusalén no se opone a Roma, como la Edad Media a los tiempos modernos. Cuando eligen Jerusalén, al estilo de Ignacio y “sin dudar”, siguen el deseo interior que Dios les inspira, pero cuando se dirigen a Roma para confiar en el Papa, entenderán “usar libremente” [sus] facultades naturales. Así por caminos diferentes, uno experimental y otro más reflexivo, el mismo Espíritu impulsa a los compañeros de 1534. El camino experimental – el de las consolaciones experimentadas en la oración y verificado por el discernimiento de espíritus– es considerado por Ignacio como el más seguro porque procede más inmediatamente de Dios, pero debe ser confirmado por la autoridad de la Iglesia. El camino más reflexivo, recurre a las “potencias naturales”, lleva desde el comienzo a los compañeros hacia la Iglesia romana. En cualquier caso, su deliberación conduce a una resolución: juntos partirían hacia Jerusalén, se queden o vuelvan...»¹¹⁰.

1.2.6. Roma. Ignacio y sus compañeros de cara a la misión: *Deliberaciones de 1539*, ejercicio de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad

En la narrativa de la *Au* se va imponiendo, tanto en Ignacio como en sus primeros compañeros, el deseo de seguir creciendo en la *discretio* siempre de cara a «ayudar a las ánimas» (*Au* 45). Este giro implica una fuerte concepción de que lo que se gesta en la vida interior está al servicio y el cuidado de las ánimas. Así, el peregrino en Venecia «se ejercitaba por aquel tiempo en dar los ejercicios y en otras conversaciones espirituales» (*Au* 92). Continúa Ignacio y los compañeros con estas prácticas (apostolado) hasta que «después, al acabar el año y no encontrar pasaje para Jerusalén, decidieron ir a Roma; y esta vez también el peregrino» (*Au* 96).

Los compañeros «llegados a Venecia en 1537, y después de haber esperado durante más de una se ofrecieron al Papa, como lo atestigua Fabro en una carta de 23 de noviembre de 1538 [Epp I,132]»¹¹¹. Roma, por tanto, discierne el lugar donde se vehicula para Ignacio y los primeros compañeros la discreta caridad. Aquí se propiciará un genuino clima y proceso de deliberación comunitario que tendrá la impronta de Ignacio, lo vivido por los compañeros en los *Ej* y un profundo deseo de servir a Dios. Es un ejercicio que implica,

«emprender la tarea de discernir juntos si debía formar una orden religiosa, los primeros compañeros siguieron el método que los había llevado otro tiempo a la unánime decisión de pronunciar el voto de Montmartre en 1534. Era, en esencia, una trasposición del método de

¹¹⁰ Lécivain, Philippe. *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2018, 155.

¹¹¹ Conwell, Joseph. “Deliberaciones de 1539”, en *DEI I*, 549.

la Elección de los Ejercicios Espirituales al mutuo discernimiento de espíritus realizado por el grupo con vistas a poder llegar a una decisión común»¹¹².

La *Au* se fija en un momento particular en el que Ignacio sintió que el Señor le confirmaba que «también Roma es Jerusalén»¹¹³. Gracias a que sintió «tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con su Hijo» (*Au* 96). Esta experiencia interior le va a confirmar en su deseo de ayudar a las almas en compañía de otros. Así, el siempre estar abandonado a la voluntad del Señor será una de las características que describan el modo de proceder del grupo. Por lo que este ponerse a disposición del Romano Pontífice responde a la identidad comunitaria que de estos va surgiendo. En este sentido, activa el sentido de discreta caridad y *discretio spiritualis* en los compañeros la obediencia a lo prometido, así,

«el, siguiente 19 de marzo, cuando estaban todos inmersos en su trabajo en Roma, predicando y oyendo confesiones, el Papa Pablo III envió a Pascasio Broët, y a otro compañero de su elección, en misión a Siena, dejando las fechas abiertas a sus posibilidades, para reformar allí un monasterio (MBr 201-203). Esta separación repentina para cumplir el encargo papal hizo que se preguntasen así mismos, si a pesar de la dispersión, no deberían de algún modo permanecer unidos y de qué forma»¹¹⁴.

La misión encomendada por el Papa desencadena en los compañeros las *Deliberatio primorum patrum de 1539*¹¹⁵. Este camino espiritual se puede describir como «un proceso intencional y metódico de búsqueda en común en el Señor, que pretende llegar a una opción sobre una determinada materia en la que luego es asumida por todos»¹¹⁶. Esto hace que miremos este proceso como un camino hacia la discreta caridad. Es camino en cuanto intenta trazar en ellos rutas claras para servir a la Iglesia, al prójimo, con el criterio de la *discretio* como base. Ese mismo tenor ve que las deliberaciones de los primeros compañeros son clave para lo que la *Cj* como proceso espiritual de elección apostólica indica al expresar que,

«el documento ofrece respuesta a dos preguntas que constituían el objetivo de la reunión: ¿habrían de permanecer juntos o dispersarse? Y en el caso de permanecer juntos, ¿deberían prestar obediencia a alguno de ellos? Para intentar responde a estas preguntas, intentando, buscar y hallar la voluntad de Dios en todo, desarrollaron un método que implicaba activamente a todos los miembros del grupo e inspirado en su mayor parte en el tercer tiempo de elección de los Ejercicios [178-183], buscando razones a favor y razones en contra para cada una de las preguntas»¹¹⁷.

¹¹² Carroll, John. *El discernimiento Espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1984, 69.

¹¹³ Cf. Tellechea, 305-400.

¹¹⁴ *Ibid.*, 549-550.

¹¹⁵ «La deliberación de los primeros compañeros, que tuvo decisiva influencia en la historia y vida de la Iglesia, es todavía hoy de gran importancia como modelo de discernimiento comunitario para conocer la voluntad de Dios. La expresión "deliberación de los primeros compañeros" se refiere a un hecho y a un documento en latín, que narra sucintamente ese hecho (MCo I, 1-7) El documento se titula *Deliberatio primorum patrum* (L1), y es el documento más antiguo entre los que se consideran como antecedentes de las Constituciones de la Compañía de Jesús, fundamento de todos ellos». Conwell. "Deliberaciones de 1539", 549.

¹¹⁶ Mercieca, Edward. "Discernimiento comunitario", en *DEI I*, 612.

¹¹⁷ Grupo de Espiritualidad Ignaciana. *Escritos esenciales de los primeros jesuitas*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2017, 43.

Javier Osuna nos describe el tiempo de las *Deliberaciones* como un espacio de «un clima de diálogo comunitario, preparado por intensa oración y meditación, madura reflexión individual y una actitud sincera de buscar la voluntad de Dios, pudieron llegar finalmente a decisiones unánimes»¹¹⁸. A continuación, nos vamos a acercar al texto con la intención de presentar los elementos que este aporta para la discreta caridad y la *discretio spiritualis*. Por lo que nuestra intensión será la de describir que hay de *discretio* en dicho proceso. En este sentido, las *Deliberaciones* son escuela de discreta caridad, que abre al sujeto a la misión compartida y discernida.

En la primera parte del proceso, el texto de las deliberaciones describe al grupo en su diversidad y unidad: «teníamos acerca de nuestro estado variedad de pareceres y opiniones, si bien todos con una misma intención y voluntad de buscar la beneplácita y perfecta voluntad de Dios, según el fin de nuestra vocación»¹¹⁹. Para Jean-Cloude Dôthel este primer paso dado por los compañeros es vital, ya que «no hay una deliberación comunitaria, sino que se plantea un asunto comunitario que reclame una respuesta comunitaria»¹²⁰.

Un elemento importante de esta primera parte del proceso que destacan los compañeros es la invitación a «instar con mayor fervor de lo acostumbrado a la oración, sacrificios y meditaciones; y después de aplicada de nuestra parte alguna diligencia, dejamos nuestros pensamientos en el Señor, esperando en Él»¹²¹. Esto supone que, desde el principio, el proceso, el interés o el objetivo de este, disponerse la búsqueda de la voluntad de Dios, siempre orientado en un clima comunitario espiritual.

Lo segundo es el orden del día que los compañeros lo describen así: «Comenzamos, pues, a esforzarnos y a poner entre nosotros algunas dudas dignas de diligente y madura consideración y providencia. Sobre las que solíamos meditar durante el día»¹²². Esto nos dice que la materia a discernir siempre sobre un tema concreto de gran valor y que implique a todo el grupo. A esto se suma que se compartía todas las noches lo vivido en el ejercicio, siempre atendiendo a «todos abrazasen uniformes la sentencia más verdadera, examinada y probada por el mayor número de votos y por las razones más eficaces»¹²³.

La tercera parte del texto consiste en el planteamiento de la materia a discernir. En el caso de los compañeros, como hemos dicho más arriba, el asunto era: separarse enviados por el Papa o permanecer unidos. Los compañeros, en un ejercicio de poner razones a favor y razones en contra, se comienzan a preguntar: «¿Debemos quedar los demás con cuidado de los que allá fueren y tenerlos ellos de nosotros y mantener conocimiento mutuo, o no hemos de cuidar más de ellos que de los otros que están fuera de la Compañía?»¹²⁴.

Ante esta materia concreta a discernir (ejercicio de la discreta caridad y la *discretio spiritualis*), los compañeros responden afirmativamente y reconocen, están unidos por Dios

¹¹⁸ Osuna, Javier. *Amigos en el Señor*. Santander: Sal Terrae, 1998, 161.

¹¹⁹ *Escritos esenciales de los primeros jesuitas*, 44.

¹²⁰ Dôthel, Jean Cloude. *Discernir en común. Guía práctica del discernimiento comunitario*. Santander: Sal Terrae, 1989, 22.

¹²¹ *Escritos esenciales de los primeros jesuitas*, 45.

¹²² *Ibid.*, 45.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, 46.

y no por ellos mismos. A esto agregan los compañeros que, a pesar de llegar a esta primera deliberación, ellos permanecen en un espíritu de apertura y en actitud indiferente a saber: «Más todas las cosas que ya se han dicho, y que se dirán después, queremos se entiendan de tal suerte que nada afirmemos por nuestro propio capricho y espíritu, sino solamente lo que el Señor inspiraré (sea lo que fuese) y confirmaré y aprobaré la Sede Apostólica»¹²⁵.

La cuarta parte describe la segunda materia discernir: ¿Debemos ofrecer obediencia a alguno del grupo? A lo que procedieron del mismo que en la primera materia aceptando la obediencia. Gracias a este ejercicio los compañeros ven la obediencia como un medio y ayuda para seguir ofreciendo: «a quien gustosísimamente habíamos ofrecido todas nuestras cosas, la voluntad, el entendimiento, el poder y la hacienda»¹²⁶. Mientras que en la quinta parte nos describe otra materia concreta: si adentrarse al desierto 30 o 40 días o si convenía quedarse en Roma, dedicando así tiempo a la oración, meditación y los acostumbrados ejercicios propios de un presbítero¹²⁷.

La sexta parte presenta a los compañeros que ya han examinado y visto prudente quedarse en Roma para evitar ser juzgados de poco firmes y el no malograr el apostolado que les desbordaba. En Roma, ya instalados y decididos, se disponen a preparar el método de la deliberación. Lo primero que hacen es disponerse a la oración, meditación y sacrificios, para procurarse conseguir el gozo del Espíritu Santo acerca de la obediencia. Lo segundo consiste en que no hablasen entre ellos o se pidieran razones, para que ninguna persuasión ajena le distrajesen. Lo tercero que procuran es imaginarse como extraño de esta congregación para con esto sentirse en libertad de expresar su sentir acerca del propósito, obedecer siempre buscando el mayor servicio a Dios¹²⁸.

En la séptima parte presenta la aplicación del método con las razones a favor y las razones en contra con respecto de la materia a deliberar. Esto se hace concretamente ponderando la materia ya orada y meditada a través del diálogo y la puesta en común. En esta parte del proceso se ejercita mucho: la escucha, el diálogo atento y la apertura a la voluntad de Dios de parte de todos los participantes. Se ponderan en el diálogo cosas tales como: «Si queremos vivir debajo de obediencia, quizá nos forzará el Santo Padre a vivir debajo de otra regla ya hecha y establecida»¹²⁹. Así mismo, otro compañero afirmará que «la obediencia produce actos y virtudes heroicas y continuas»¹³⁰.

La parte octava del texto de las *Deliberaciones* nos describe cómo el método mueve al grupo por el auxilio divino y no por concordancia de votos a obedecer a alguno del grupo. La parte nueve, nos recordará que las *Deliberaciones* expresan la madurez espiritual del grupo, junto con el deseo profundo de conservar la unidad alcanzada hasta el momento que felizmente concluye: «Ese día se acabaron de establecer suavemente y con consentimiento concorde de ánimos todas estas cosas, no sin graves desvelos y oraciones y trabajos del alma y cuerpo,

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., 47.

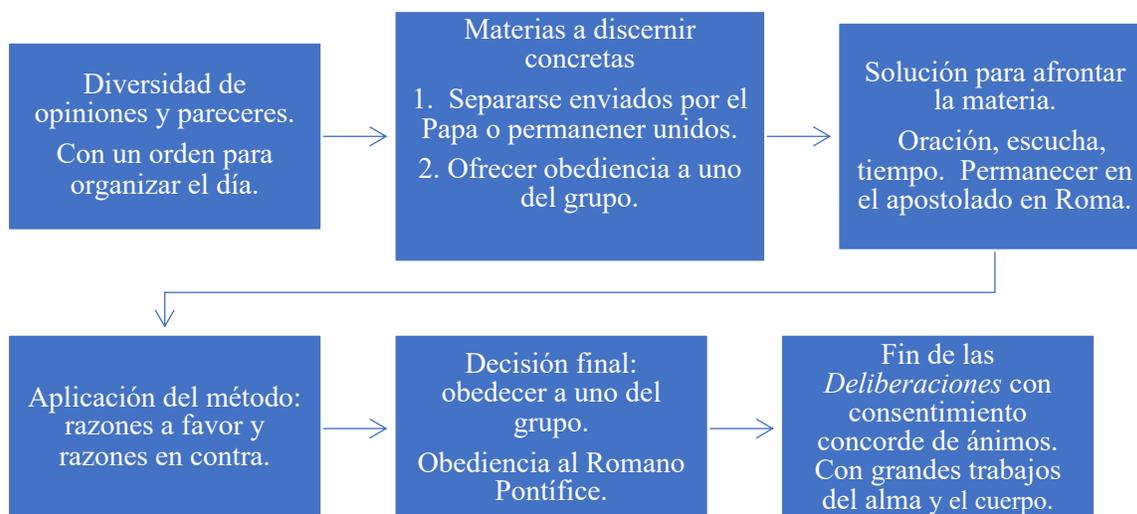
¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., 48.

¹²⁹ Ibid., 49.

¹³⁰ Ibid.

que precedieron a la definición y deliberación»¹³¹. El siguiente gráfico (fig. 5) describe a modo de resumen la propuesta de *discretio* que nos regalan las *Deliberaciones*.



[Fig. 5. Síntesis de las *Deliberaciones* de 1539]

Las *Deliberaciones* vienen a ser el germen de la discreta caridad y la *discretio spiritualis*. En ellas se hace latente este camino de discreción marcado por la oración personal (examen), la puesta en común, la conexión del proceso con el apostolado entre los pobres y siempre procurando estar al servicio de la Iglesia. Por tanto, lo que se propone aquí es un camino de *discretio spiritualis* y una discreta caridad que acoja el nosotros comunitario. Por lo que describe el proceso personal de discernimiento, junto con el del grupo ya constituido. Es *discretio* que abre a Ignacio y sus compañeros a la oración y a un fin apostólico universal. En fin, habiendo palpado el proceso de elaboración de este proceso de discernimiento espiritual comunitario ignaciano a la luz este modo de proceder, recapitulamos que la *discretio* en esta situación vendría a ser

«un modelo de discernimiento en común, y sumario vivió de la espiritualidad ignaciano-jesuitica, que se funda en *los Ejercicios Espirituales*. Dios trabaja en el mundo [Ej 236] y la disposición debida de todo tiempo es la aceptación total y generosa de la voluntad de Dios»¹³².

A lo dicho por Conwell agregamos que los primeros compañeros jesuitas responden también a un proceso interno grupal de querer dejarse afectar por el Señor. Proceso que pasa indudablemente por la experiencia personal de Ignacio de la *discretio* y en sus compañeros. Es te camino llevará siempre la impronta, por ser un proceso espiritual, siempre abierto al soplo del Espíritu Santo y de cara a la misión de la Iglesia. Ese estar abiertos a Dios y su

¹³¹ *Ibid.*, 51.

¹³² Conwell. “*Deliberaciones de 1539*”, 553.

misericordia será vital en la de configuración de la *discretio* al modo de Ignacio. Así, el proceso abre la *discretio* a todo creyente. En este sentido, la experiencia de Dios en Ignacio es algo que trasciende y que es válido como proceso para otros; una muestra de esto es que

«Ignacio da un paso del «yo ideal al ideal del yo», acompañado de la voluntad divina, en el que juega un papel fundamental esa «lumbre» progresiva que exige una topología nueva, lugares nuevos, que irán transformando al sujeto a partir de las experiencias realizadas (Aránzazu, Montserrat, Manresa, Jerusalén, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Venecia, Roma, por nombrar principales). En consecuencia, «la diversidad de espíritus» o la «lumbre» es fruto de la función creativa de la imaginación vinculada con el discernimiento, el examen o el autoexamen»¹³³.

* * *

La llegada de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en Ignacio a la luz de la *Au* la podemos describir como una mutación o la lenta recuperación de lo que significa la conversión, las mociones y el examen de los pensamientos en búsqueda de la voluntad de Dios. Es decir, una *discretio* que se va gestando en un contexto donde vemos en Ignacio «ese humus y el homo, la base cultural caballerescas de sus años juveniles y el proceso de transformación insuflado por su experiencia de Dios desde Loyola hasta sus años en Roma»¹³⁴.

Las prácticas devocionales llevan a Ignacio a sentirse parte del contexto de cambio político y en consonancia con la emergente espiritualidad que se fija en la vivencia personal de cada sujeto. Así, una clave que nos ayuda a entender su paso a la *discretio spiritualis* será, por un lado, lo que implicó Loyola (formación y contexto) y por otro la convalecencia (lecturas, devociones y pensamientos). Esto será un pasar, en primer lugar, por la devoción e imitación de los santos (entre lo medieval y moderno). Es decir, pasar de las penitencias exteriores o santidad narcisista, a los ojos del entendimiento y a la ponderación de los pensamientos, desde la *discretio* que distingue: consolación y desolación.

Es, en definitiva, una novedad que ilustra la vida de Ignacio de un modo singular (fig. 6), donde no es «que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto espirituales, como de cosas de fe y letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (*Au* 30). A partir de esta experiencia íntima de encuentro con Dios en Manresa seguirán latentes en Ignacio los deseos de ir a Tierra Santa, el seguir examinando la vida, la práctica de la caridad, la oración personal, la apertura a lo comunitario y el deseo de servir a la Iglesia. En suma, se traza un camino hacia la *discretio spiritualis* y la discreta caridad.

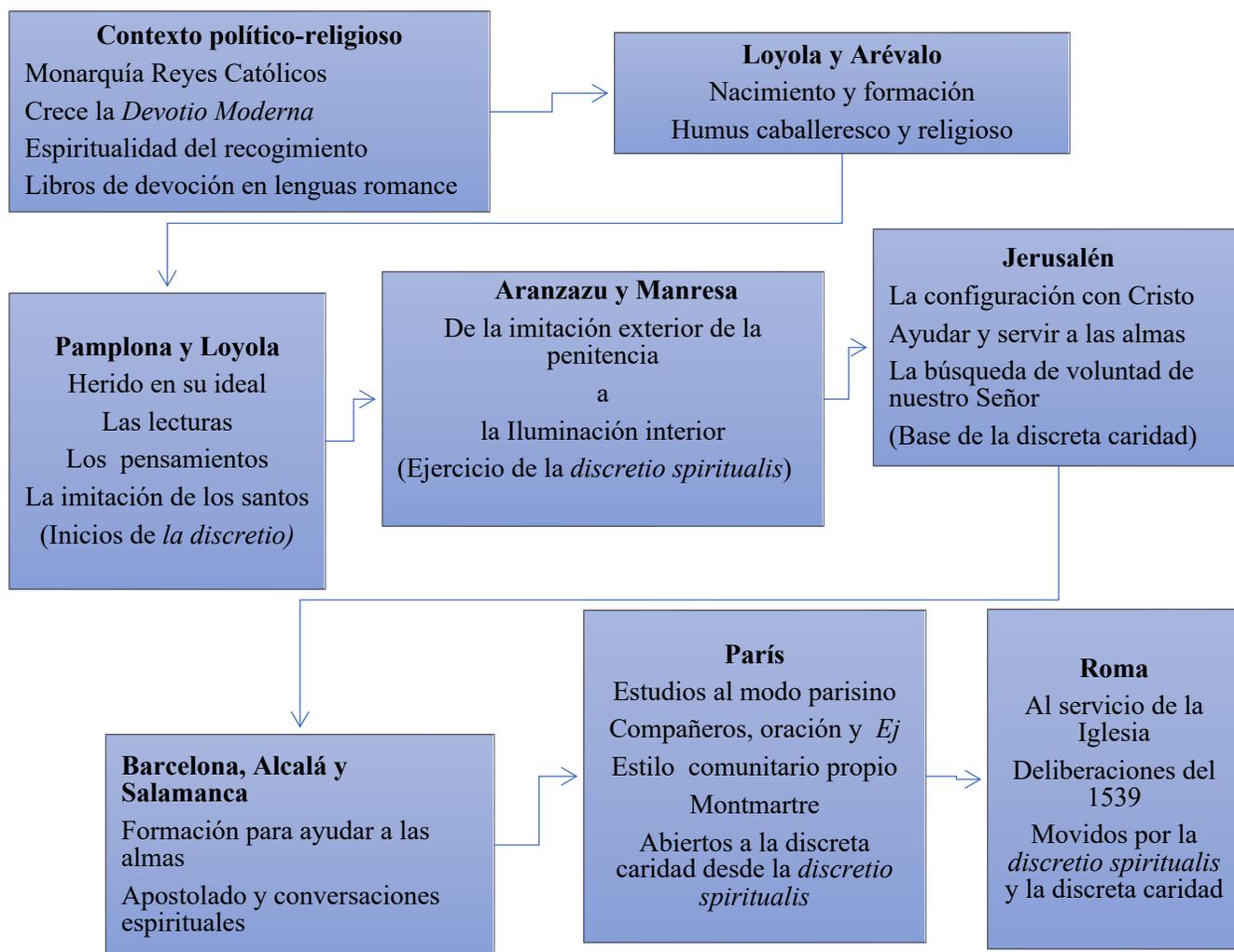
En efecto, el contexto de Castilla, la *Devotio Moderna* y la narrativa de la *Au* nos ayudan a consolidar y a comprender cómo llega a Ignacio la *discretio spiritualis* a la discreta caridad. En este sentido, se nos relata la historia de un sujeto que a partir de su vivencia interior con

¹³³ López Hotelano. «Imaginando...» (*Ej* 53), 247-248.

¹³⁴ *Ibid.*, 166.

el Señor nos da un nuevo modo de acercarnos al misterio de la Santísima Trinidad. Dicho esto, la vida del peregrino abre un camino que comienza con el conocimiento interno de sí mismo en relación con Dios y que se va a ir concretando en ese deseo profundo de descubrir dónde nos quiere el Señor en su viña.

Esto se traduce en una espiritualidad totalmente cristocéntrica, que pone al sujeto de cara a la misión de la Iglesia, siempre en una aptitud *de discretio spiritualis* y discreta caridad. Reflejo de esto es «el método que tenía para redactar las Constituciones era decir misa cada día, presentar a Dios el punto que trataba y hacer oración sobre ello» (Au 101). Abrirse a la misión al trabajo en la viña del Señor será determinante para entender el sentido de la discreta caridad y la *discretio spiritualis*.



[Fig. 6. Cartografía del proceso de la *discretio*]

CAPÍTULO 2.

Eje espiritual: vida en la *discretio spiritualis* y en la discreta caridad

2.1. Los *Ejercicios Espirituales*, guía para la *discretio spiritualis* y la discreta caridad

Los *Ej* se definen como «todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras *spirituales* operaciones» (*Ej* 1). Junto a esta primera descripción se agrega además que pretenden guiar al ejercitante en su camino interior de búsqueda de la voluntad de Dios. Siendo ellos, en resumen: «Todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima» (*Ej* 1).

Por tanto, ellos como guía para el ejercitante «tienen como finalidad generar en el ejercitante una dinámica espiritual y vital que le lleve a “vencer a sí mismo y ordenar la vida” [EE 21], eligiendo y asumiendo las decisiones necesarias para ello [...] pretenden transformaciones concretas y palpables en la vida»¹. Lo que para nosotros los hace un camino que guía y ayuda al creyente a concretar la *discretio spiritualis* y la discreta caridad.

2.1.1. «Anotaciones para tomar alguna inteligencia» (*Ej* 1-20). ¿Qué pretenden los *Ejercicios Espirituales* ignacianos?

La propuesta de cuatro semanas constituye un camino interior para el ejercitante. Sin embargo, dentro de la dinámica que proponen estas semanas nos encontramos con las anotaciones que, según el mismo texto, son para: «Tomar alguna inteligencia en los *Ejercicios Espirituales* que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir» (*Ej* 1). Arzubialde las describe en general como

¹ Català, Toni; Melloni, Javier; Mollà, Darío. *Considerar cómo la divinidad se esconde*. Barcelona: Eides 35 2001, 15.

«los veinte primeros números del libro de los *Ejercicios* forman un bloque compacto, no herméticamente cerrado, dado que existen determinados elementos, diseminados por todo el libro, que pertenecen por su misma naturaleza a este pequeño directorio; un bloque férreamente delimitado mediante una gran «inclusión» que se define lo que son los Ejercicios y la finalidad a la que toda la experiencia se ordena»².

Arzubialde habla de ellas como propias para el que da los *Ej* y también las sitúa como disposiciones que se requieren de parte del que se ejercita, refiriéndose especialmente a la anotación quinta (*Ej 5*)³. En ese mismo tenor, el *DEI* nos explica que estas veinte anotaciones con las que los *Ej* comienzan (*Ej 1-20*) «forman un pequeño Directorio con el cual se abre el libro de los Ejercicios. Forman un bloque completo con una apertura y un cierre que define lo que son los Ejercicios y su finalidad»⁴.

Es importante destacar que no vamos a describir la dinámica que estas implican tanto para el ejercitante como para el que da los *Ej*. En este sentido, lo que rescatamos de ellas nos ayudan a dar respuesta a la pregunta sobre: ¿Cuál es la finalidad de los *Ej*? y ¿de qué forma orientan para mejor comprender la discreción espiritual? La respuesta a estas dos preguntas se puede encontrar en lo que nos dice Arzubialde al recordarnos que en la

«anotación I y el nº 21: y fijara el objetivo de la experiencia. «Todo modo» de llegar a este nivel radical de libertad, en que el hombre le deja a Dios actuar inmediate [*Ej 15*] sobre su ser y sobre la disposición de su vida, se llama *Ejercicios Espirituales*. Y éstos, a un tiempo, serán siempre superación de la pasión, y búsqueda apasionada de la voluntad divina [*Ej 1*]»⁵.

Ellas, en efecto, aunque no pertenecen al cuerpo de las cuatro semanas ofrecen al describirlos dos claves que sitúan al que los da. A saber: disponer el ánimo para quitar las afecciones desordenadas y buscar hallar la voluntad divina (Cf. *Ej 1*). Donde el ordenar la vida para la búsqueda libre de la voluntad de Dios se da «como resultado de una experiencia habida de Dios. Por la cual, y a partir de ella, busca sólo a Dios, y no otras cosas “además”. El hombre está ordenado cuando sus motivaciones están unificadas por el cumplimiento de la voluntad divina»⁶. En cuanto a quitar las afecciones desordenadas (Cf. *Ej 1, 3*), se podría definir como «la resistencia de la naturaleza, resultado del estado de alejamiento de Dios en que se halla el hombre, por la cual la libre disposición de sí pierde aquella capacidad original de adherirse a la voluntad divina»⁷. Por lo que en palabras de García Domínguez las afecciones desordenadas en la vida del ejercitante son un lastre que,

«dificulta el crecimiento espiritual porque impide la internalización de los valores cristianos, que el sujeto desea, proclama y confiesa abiertamente. Por esta razón san Ignacio pide quitar estas afecciones antes de la elección. Y por eso es inútil proseguir procesos de discernimiento si no está superada esta situación, pues el resultado saldrá viciado a pesar de la buena voluntad y fe del sujeto»⁸.

² Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 73.

³ *Ibid.*, 89.

⁴ González Magaña, Emilio. “Anotaciones”, en *DEI I*, 170.

⁵ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, 87.

⁶ *Ibid.*, 89.

⁷ *Ibid.*, 91.

⁸ García Domínguez, Luis María. *Las afecciones desordenadas*. 2ª ed. Santander: Mensajero, 1997 163.

Por lo que de acuerdo con estas «dos definiciones inclusivas, los Ejercicios son una práctica, un método muy amplio (“todo modo”), que se ordena a una finalidad bien concreta y determinada: que el hombre se venza a sí mismo y supere todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad para Dios»⁹. Esta finalidad se resume para Fiorito en «buscar y hallar la voluntad de Dios» (*Ej 1*) lo que conduce a una doble tarea:

«La acción de una serie de meditaciones y contemplaciones “y de otras operaciones” (EE 1) y simultáneamente con esta, otra acción más interior mediante la cual, con la ayuda del que da los Ejercicios...” (EE 2 y *passim*), se esfuerza por tomar conciencia de las mociones que su alma experimenta, a fin de conocer la voluntad de Dios por su medio»¹⁰.

Ahora bien, si consideramos la estructura que ofrece López Hortelano «Ignacio lega al guía espiritual una visión y una estructura que podríamos denominar helicoidal si partimos del siguiente criterio radial: la agitación de espíritus que conduce a la discreción (*diakrisis*)»¹¹. Como bien sabemos, las anotaciones son para quien da los *Ej*. En este sentido, cabe destacar que en su contenido son una ayuda para comprender y a situar algunos elementos que configuran el tema de la *discretio* que el que da los *Ej* debe tomar en cuenta durante todo el proceso, pues los «números 6-10 configuran una unidad, al menos semántica, que gira en torno a la “agitación de espíritus” para aprender a “ponderar las cosas y dar a cada una su lugar”»¹². Por ejemplo, el *Ej 6* nos recuerda, que durante la entrevista el acompañante «quando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, assí como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios *spíritus*, mucho le debe interrogar cerca los ejercicios» (*Ej 6*).

Entran a escena cuatro elementos claves que vertebran la *discretio*. El primero (*Ej 6*) tiene que ver con que «las mociones (desolación y consolación) son objeto de una actividad (examinar y discernir) para la cual se necesita una gracia regalada de Dios»¹³. El segundo, «la discreción de espíritus define buena parte de la experiencia orante que, quien los da debe “notar”, advertir y señalar al ejercitante, como su principal misión, según el modo ignaciano»¹⁴.

Un tercer elemento (*Ej 7*), «la “prudencia y doctrina” caracteriza el proceder de quien los da en la discreción de espíritus del ejercitante»¹⁵. Prudencia que se vincula con acompañar el proceso cuidando de no influir o incidir en el camino interior que va haciendo el ejercitante. El cuarto y último lugar (*Ej 8*) indica que «la discreción de espíritus cultiva la inexcusable moderación frente a cualquier exceso en las prácticas devocionales o espirituales y en la acción moral del ejercitante, por lo que ayuda a la adquisición del buen juicio y de la moderación»¹⁶.

⁹ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, 88.

¹⁰ Fiorito, Miguel Ángel. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*. Bilbao: Mensajero, 2013, 19.

¹¹ López Hortelano, Eduard. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”. *Estudios eclesiásticos* 364 (2018), 139.

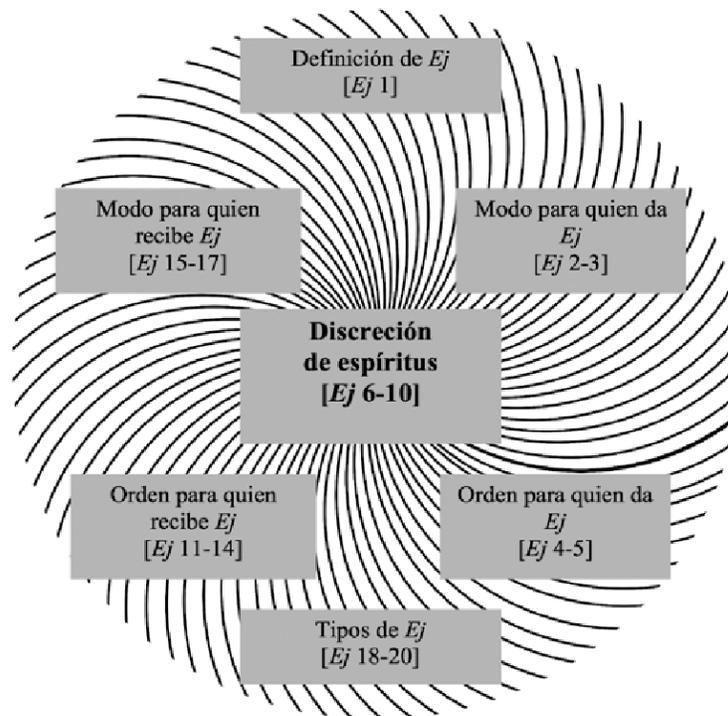
¹² *Ibíd.*, 140.

¹³ *Ibíd.*, 141.

¹⁴ *Ibíd.*, 142.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*, 143.



[Fig. 7. Estructura helicoidal de las anotaciones (*Ej* 1-20) de López Hortelano¹⁷]

Por lo que dicho criterio ayuda a entender que la intención de estas (las anotaciones) van en camino a establecer un orden que sirva de orientación para adentrarse tanto en el acompañamiento como en la vivencia de la experiencia Espiritual. Por tanto, será para López Hortelano la discreción de espíritus presente en los números 6-10 como el centro o hélice (fig. 7) para entender las anotaciones, pues

«resulta una pieza clave en la disposición textual y pone de relieve la función mediadora de quien los da en su misión eclesial como agente («actúa en nombre de») y como sujeto (dando se es dador). será también el relejo de una pneumatología tanto en su tarea de «dar los puntos», las meditaciones o las contemplaciones, como en ofrecer pautas para comprender, esclarecer y ejercitarse en la vida en el espíritu. en definitiva, la estructura retórico-literaria de las anotaciones muestra una exposición sistemática al servicio de un orden práctico en el cual se equilibra experiencia y norma de la fe cristiana»¹⁸.

2.1.2. Estructura general de los *Ejercicios Espirituales*

Los *Ej* de san Ignacio a simple vista se estructuran en “Cuatro Semanas” que bien diferenciadas trazan un camino interior espiritual que suscita en el ejercitante una profunda experiencia de Dios. No entraremos en los detalles de la redacción ni tampoco en la génesis

¹⁷ *Ibíd.*, 141.

¹⁸ *Ibíd.*, 146.

del texto. Si no, quisiéramos atender que este en su estructura responde a una tradición que le llega gracias a una serie de fuentes.

«La escuela espiritual de García de Cisneros (1455-1510), abad de Montserrat desde 1493 hasta 1510. Sus dos obras principales son el Ejercitatorio de vida espiritual y el Directorio de las Horas Canónicas, compuestas en 1500. Ambas consisten en una recopilación de autores medievales y de la *Devotio Moderna*. De S. Buenaventura y Hugo de Balma tomó el esquema clásico de las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva); de Gersón, muchos de los consejos y de las consideraciones sobre la oración y la vida contemplativa; de Zupthen y Mombaer, la presentación metódica de la vida espiritual, según el estilo de la *Devotio Moderna*»¹⁹.

Lo dicho antes por Melloni nos ayuda a entender que Ignacio se valió de las pautas que le ofrecía su contexto para articular su vida de oración. Por ejemplo, cuando en la *Au* se destaca que «no dejando de hacer los sólitos ejercicios, aún de ir a los oficios divinos, y de hacer su oración de rodillas, aún a medianoche» (*Au* 25). Por lo que su experiencia de configuración de camino espiritual pasó por el filtro de unos modos de hacer oración, presentes en su época y que marcan sin lugar a duda sus *Ej*. Por lo que se podría decir que, siendo fiel a la tradición recibida y su propia novedad,

«las cuatro Semanas de los Ejercicios están incorporadas las tres vías clásicas de un modo nuevo: Primera Semana Vía Purgativa [*Ej* 10]; Segunda Semana Vía Iluminativa [*Ej* 10], donde se busca el conocimiento interno del Señor y el discernimiento de la propia llamada; Tercera y Cuarta Semanas Vía unitiva, dirigidas aquí hacia el corazón, la acción y la contemplación del mundo. Así, el carácter ascendente de la espiritualidad monástica se transforma en un descenso hacia la historia y el mundo por medio del discernimiento de la llamada elección y de la identificación con el Señor pobre y humilde»²⁰.

Con esto nos queda claro que «desde las generaciones posteriores a san Ignacio, se suscitó un interés acuciante por comprender el desarrollo de los Ejercicios a partir de la clásica interpretación del camino espiritual según las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva)»²¹. En el caso de nuestra investigación seguiremos lo planteado por López Hortelano que presenta una estructura (fig. 8) los *Ej* que gira «más en torno a un proceso textual (que no redaccional) con dos vectores determinantes: la discreción de espíritus y la conformación con Cristo»²². Este proceso a su vez «contempla dos actores, quien los da y quien los recibe (el ejercitante) en el encuentro principal de dos libertades, la del ejercitante y la de Dios»²³. En efecto, el proceso textual aborda los *Ej* «como una imagen trazada por tres grandes círculos: hermenéutico, figurativo y místico»²⁴.

¹⁹ Melloni, Javier. “Ejercicios Espirituales: el texto”, en *DEI* I, 686-687.

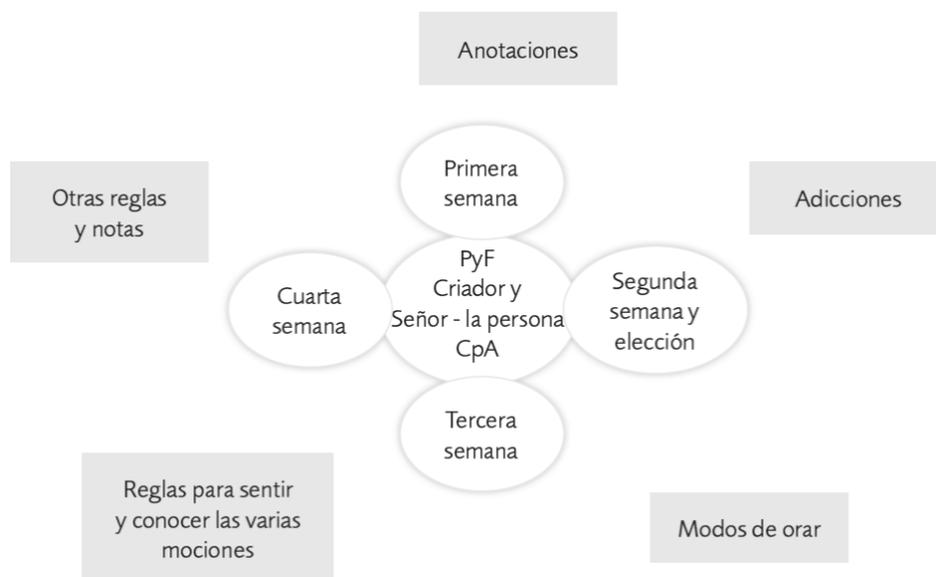
²⁰ *Ibíd.*, 689.

²¹ López Hortelano. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 134.

²² *Ibíd.*, 134.

²³ *Ibíd.*, 135.

²⁴ *Ibíd.*



[Fig. 8. Estructura de los *Ej* de López Hortelano²⁵]

El primer círculo es el hermenéutico o metodológico que, para el teólogo español, «introduce las ayudas prestadas al «hombre discernidor» en su proceso de objetivación de la experiencia espiritual en un modo y orden concretos»²⁶. Así mismo este «forja una metodología pneumatológica que constituye ya de per se una fecunda operación o actividad espiritual basada en la confianza y credibilidad en la relación espiritual»²⁷. Esta la encontramos como una órbita exterior en: las anotaciones, las adicciones, las reglas y otras reglas y notas.

El círculo figurativo sistematiza un camino desde y con Cristo por su carácter plástico y altamente imaginativo. Donde el proceso o desarrollo textual de las cuatro semanas de *Ej* será llamado «especular o en forma de espejo [...] Se ofrece un camino que transparente el rostro de Cristo en la vida del ejercitante y su crecido afecto por él»²⁸. Aquí se puede hablar de las cuatro semanas como «dos espejos: la tercera semana ilumina la primera y la cuarta da claridad a lo experimentado en segunda»²⁹.

El tercero y último es el círculo místico que se caracteriza «por la unión del simbolizante (Dios, Criador y Señor) y del simbolizado (la criatura o el ejercitante)»³⁰. Este, para el autor en cuestión, se va a ir construyendo por medio de la relación entre el Dios Creador y la persona. Esto teniendo en cuenta que «dos piezas claves de esta antropología teológica emergen del Principio y Fundamento (*Ej* 23) y de la Contemplación para alcanzar amor (*Ej* 230-237)»³¹. Piezas que constituyen, en este caso, por el inicio y el final de todo el proceso.

²⁵ *Ibíd.*, 136.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, 137.

²⁸ *Ibíd.*, 146.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*, 138.

³¹ *Ibíd.*

Esta estructura especular o en forma de espejo trazada por estos tres grandes círculos, antes mencionados, nos ayuda a comprender como los *Ej* «propician la experiencia de Dios, la acompañan, la orientan y la pautan; relejan, lo que es, en definitiva, la relación recíproca del Criador y Señor con su creatura»³². Por tanto, situaremos en adelante el esquema o la estructura de los *Ej* a partir de esta perspectiva donde «la tercera semana de los Ejercicios ilumina la primera y la irradiación pascual de la cuarta da claridad a lo experimentado en segunda semana»³³. Acogiendo esta estructura pretendemos dar cuenta de los elementos que ayudan al ejercitante a forjar en ellos la vida en la *discretio spiritualis* y en la discreta caridad.

2.2. El Crucificado, clave de bóveda para sentir y conocer con exclamación admirativa el amor divino

En nuestro camino por describir los elementos de los *Ej* que constituyen la *discretio spiritualis* y la discreta caridad retomaremos la perspectiva especular de López Hortelano. Por lo que nos acercaremos al contenido de los *Ej* desde una lectura que contempla como la Tercera Semana ilumina a la Primera Semana. Es decir, cómo el camino espiritual propuesto por ambas ayudas al ejercitante a conocer y sentir el amor divino.

La Primera Semana de *Ej* «por un lado, expone el Principio y Fundamento (*Ej* 23), una suerte de operaciones espirituales (*Ej* 24-44), cinco ejercicios (*Ej* 45-71) y el modo y el orden para esta semana (*Ej* 72-90)»³⁴. En ella, grosso modo, se da una suerte de vuelta a la persona que busca examinarse y conocerse de cara a desenmascarar el pecado en su vida, experimentar en la meditación del infierno el sin sentido del mal y dejarse arropar por la misericordia restauradora de Dios.

La Tercera Semana «constituida por los misterios de la pasión de Cristo (*Ej* 190- 209 y 289-298) [...] además, se prevé la consideración de toda la pasión, la separación del cuerpo y del ánimo de Cristo y el dolor de María y de los discípulos»³⁵. En esta la dinámica está centrada en sentir con Cristo y experimentar las consecuencias del pecado junto con la fuerza que este transmite para enfrentar esta situación asumiéndola como entrega que cumple con la voluntad del Padre.

Por tanto, esta clave de lectura, especular de ambas semanas, de cara a nuestra investigación, planteará cómo la presencia del Crucificado es clave fundamental para poder sentir y conocer el amor de Dios. Más aún para recordarnos que la *discretio* atraviesa y ayuda a que el sentir y conocer aproveche, y configure desde la misericordia la vida del ejercitante.

³² *Ibíd.*, 159.

³³ *Ibíd.*, 135.

³⁴ *Ibíd.*, 149.

³⁵ *Ibíd.*, 149.

2.2.1. El discípulo engañado: desenmascarar por amor a Cristo

El ejercitante se encuentra en los *Ej* ante una gran empresa que es la de «disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas» (*Ej* 1). La *discretio* tanto *spiritualis* como la discreta caridad tienen como una de sus bases ayudar a enfrentar los engaños y desenmascararlos. Para esta tarea la Primera y la Cuarta Semana de *Ej* nos dan pistas de cómo responder y enfrentar lo que produce desorden en la vida del ejercitante. Así, en ambas semanas se enfrenta el pecado y se desenmascara todo el entramado del mal desde el amor incondicional de Cristo.

Entrando en materia la «primera semana se centra en la invisibilidad del pecado, mientras que en tercera semana la centralidad viene dada por la visibilidad de la pasión de Cristo: el objeto de la contemplación es Cristo, su dolor y quebranto “por mí” (cf. *Ej* 203)»³⁶. Lo que nos refleja que en ambas semanas se da lo especular al estar centrada la Primera en examinar el pecado y la Tercera en contemplar a Jesús que sufre y se entrega por mi pecado.

En este sentido, el dejarse tocar por el dolor de los pecados junto con la contemplación del sufrir de Jesús están impresas las claves de que hay que conocer y pedir el dejarse afectar por el pecado de manera pedagógica para desenmascarar su intención depravada. Por lo que la *discretio* se hace presente en estas dos semanas en cuanto ambas mueven al ejercitante a que «“conocer” también necesariamente “los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor” [EE 206], como necesidad ineludible para ser pleno y auténtico, y para generar un seguimiento que sea verdadero»³⁷.

El ejercicio de contemplación, de Tercera Semana, moverá al ejercitante a «considerar cómo todo esto padece por mis pecados; y qué debo yo hacer y padecer por él» (*Ej* 197). Así mismo, las meditaciones de la Primera Semana le moverán a «ver con la vista imaginativa y considerar mi ánimo ser encarcelada en este cuerpo corruptible, y todo el compósito en este valle como desterrado entre brutos animales» (*Ej* 47). Aquí el pecado se desenmascara con la ayuda de la fuerza del amor de Dios que en su misericordia le salva.

Esto será para nosotros desde la perspectiva de la discreta caridad y la *discretio spiritualis*, por un lado, no dejarse envolver por la dinámica del pecado que enmascara la realidad y por otro, no dejarse guiar por el fatalismo que ve la entrega de Jesús en la cruz como mero sufrimiento. Todo lo desenmascara el amor a Jesús que «cómo de Criador es venido a hacerse hombre y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados» (*Ej* 53).

³⁶ *Ibid.*, 149.

³⁷ Català, Toni; Melloni, Javier; Mollà, Darío. *Considerar cómo la divinidad se esconde*, 15.

2.2.2. El pecado y sus consecuencias: el no ser de la *discretio spiritualis*

Las consecuencias del pecado en la Primera y Tercera Semana tienen que ver con el destruir la relación con Dios. Es sacar de la ecuación todo ápice de misericordia donde solo reine el resentimiento y la amargura. Es en este sentido «el pecado significa, por consiguiente, un impedimento o un rechazo de la comunicación, de la relación personal con Dios»³⁸. La consecuencia del pecado es, por tanto, el rechazar la acción de Dios en la vida junto con dejarse arrastrar por el mal y sus tentaciones.

En los *Ej* en la Primera Semana «el mal y el pecado constituyen un entorno que le precede y envuelve, hasta el punto de ser su víctima antes de convertirse en su actor (*Ej* 45-54)»³⁹. Mientras que en la Tercera Semana se contempla lo que García Estébanez llama como «la personalización de la Pasión: “... por mis pecados...” [*Ej* 197]. Por mis pecados, en un doble sentido: por un “por” causal -por mi causa- y por un “por” a favor a favor mío»⁴⁰. Aquí si bien, el pecado se halla presente en la traición, la humillación, los maltratos y en el padecer de Cristo. (Cf. *Ej* 191, 196 y 201). Por lo que los *Ej* procuran que el ejercitante no se deje llenar el corazón del mal, de un no-ser, sino que se adhiera a Cristo en total libertad. Entendiendo con esto que, en Primera Semana, en definitiva, que «no se trata del no-ser de la criatura como tal, es decir, de lo contingente, sino del No-ser de la libertad que se afirma autónoma en el pecado, es decir, que redobla al no-ser de la continencia»⁴¹.

En este sentido, el paso «del no-ser al ser se opera de este modo pasando progresivamente del pecado personal en acto a la inclinación del corazón y a las estructuras sociales, para aceptar finalmente, por un acto de plena libertad, la redención operada por Cristo en la cruz»⁴². Esto nos lleva a reconocer que para el ejercitante «ante la cruz, la conciencia de su propio pecado excava en él el lugar único de Cristo como quien le hace vivir al arrancarle del no-ser y quien transforma la historia del mal en historia de salvación».⁴³ En este sentido, si bien, la realidad de pecado que envuelve al ejercitante haciéndolo pecador sólo puede ser enfrentada por la gracia de la misericordia. Sin embargo,

«la eliminación del pecado no significa, de ninguna manera, la condena del pecador o de la pecadora, como muestra el ejemplo bíblico de María Magdalena (Ec 7, 36-50), que Ignacio introduce en el proceso de los Ejercicios [*Ej* 282]. El perdón de los pecados significa, más que nada, una “consolación” del pecador en forma de aumento de esperanza, fe y caridad [cf. *Ej* 316]»⁴⁴.

Por tanto, reconocer los efectos del pecado, es puerta de entrada, para ver cómo se refleja el camino de la conversión y de la misericordia en el ejercitante. Este reconocer se hace presente

³⁸ Sievernich, Michael. “Pecado”, en *DEI* II, 1421.

³⁹ Émonet, Pierre. “Primera semana”, en *DEI* II, 1477.

⁴⁰ García Estébanez, Albino. “Tercera semana”, en *DEI* II, 1702.

⁴¹ Fessard, Gastón. *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010, 59.

⁴² Émonet. “Primera semana”, 1478.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Sievernich, Michael. “Pecado”, en *DEI* II, 1421.

la *discretio spiritualis* como ayuda para enfrentar el no ser que transmite el pecado y sus engaños. Esto forjando con la luz del perdón una vida nueva llena de esperanza y sobre todo atenta a lo que separa a la criatura de su criador o lo que sería desde esta clave:

«Toda esta representación del fracaso tiene por objetivo transformar al hombre pecador que trata de vivir sin comunicación con Dios, en hombre apto para dar gracias a Dios. Este agradecimiento se articula en una “exclamación admirativa” [Ej 60] y conducirá, al final de los Ejercicios, al deseo “para alcanzar amor” [Ej 234], es decir, a la comunicación con Dios»⁴⁵.

La *discretio spiritualis* se hace presente moviendo al ejercitante en Primera Semana a comparar ponderativamente la envergadura del pecado frente a la sobreabundante misericordia. Mientras que la Tercera refuerza la noción del carácter oblativo y salvífico del sacrificio de Jesús. Ambas conectan al ejercitante con la fuerza y la renovación interior del perdón junto con el valor salvífico pedagógico que genera el contemplar toda la pasión.

2.2.3. La misericordia y la oblación, claves de la *discretio*

La misericordia junto con el camino de entrega del Señor (oblación) se hacen presente como claves de lectura para la Primera y la Tercera semana de *Ej*. Estas también ayudan a entender cómo actúa Dios con sus criaturas siendo misericordioso entregando su vida por el perdón de los pecados. En este sentido, nos encontramos ante dos grandes llamadas: una que va de la mano del lenguaje de la misericordia, lo propio de Dios y la otra que tiene que ver con la entrega de Jesús en la cruz como expresión de que el amor de Dios por la humanidad no tiene límites. Este «amor absoluto de Dios se manifiesta, su poder, se manifiesta así, en las estructuras de la debilidad, propias de lo humano, para posibilitar al hombre el libre acceso a Dios»⁴⁶.

Esto nos ayuda a comprender que Jesús padece por amor y en libertad, respondiendo al llamado de Dios. Aquí será la cruz el engarce clave para dar «una nueva lectura del mundo y de su historia personal. Profundamente conmovido al constatar que los elementos, las plantas, las aves, los peces, los animales, los santos y los Ángeles le manifiestan la bondad del Creador, exclama *admirative*: se le abre un porvenir [Ej 60]»⁴⁷. Lo que refleja que ahora el ejercitante podrá resignificar lo vivido desde el Dios creador que le ayuda leer la vida desde su bondad infinita. Así para López Hortelano,

la primera semana se tiñe de la sobreabundancia de la gracia, de la acción de gracias y de una proyección escatológica. El coloquio del segundo ejercicio, ahora sí se nombra como «coloquio de misericordia», insistirá en esto mismo: «porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante» (Ej 61). en cierto sentido, la tercera

⁴⁵ *Ibíd.*, 1423.

⁴⁶ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 430.

⁴⁷ Émonet, Pierre. “Primera semana”, en *DEI* II, 1479.

semana plenifica el «crecido afecto» de la mano del triple coloquio: ser alcanzados por la gracia (cf. *Ej* 63, 199)⁴⁸.

Lo que nos deja ver a un Jesús que nos ayuda a enfrentar la vida con esperanza y confirma una elección, gracias a la libertad con la que él asume la suya. Así, el hombre «discierne la parte de la cruz que le ha tocado, para ver si la acepta, sin amargura ni resentimientos, sino como medio más apto y eficaz de identificación con Cristo»⁴⁹. Es decir, que «padecer con Cristo purifica y discierne la imagen que el hombre se ha forjado de Dios»⁵⁰. Lo mismo que el recorrer la historia del pecado le lleva a descubrir que la misericordia de Dios es perdón que le lleva: «Así como un amigo habla a otro o un siervo a su Señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas» (*Ej* 54).

Dicho esto, misericordia y oblación entran como claves para la *discretio* en cuanto para ambas «la oferta salvífica de la cruz en clave de amor extremo y la oblación de la propia vida del ejercitante ante la abundancia del don recibido por Cristo»⁵¹. Ambas desde esta perspectiva ayudan a centrar la vida interior desde una *discretio spiritualis* que no es ajena a la importancia del conocimiento del pecado, la fuerza del perdón y sobre todo «considerar cómo todo esto padece por mis pecados, etc., y qué debo yo hacer y padecer por él» (*Ej* 197).

2.3. La identificación con Cristo: ser elegidos y determinarse por Él

El camino hacia la *discretio spiritualis* y la discreta caridad pasa necesariamente por el deseo de configurar la vida con Cristo y con su proyecto salvífico, por lo que la Cuarta Semana ilumina la Segunda ejerciendo un poder «retroactivo y recapitulador abriendo los ojos del entendimiento al ejercitante mediante cuatro signos o marcas pascales: el abajamiento o *kénosis* (*Ej* 110 y 219), el anuncio (*Ej* 101 y 219, 300), el llamamiento o convocación (*Ej* 91 y 304, 305) y la misión apostólica (*Ej* 145, 146 y 306)»⁵².

Estos signos nos ayudaran a dar cuenta de cómo se hace presente la *discretio spiritualis* anuncia y fortalece la discreta caridad. Donde podemos ubicar la Segunda Semana como el período más extenso en los *Ej* que se centra en el conocimiento interno de los misterios de Cristo. Este lo podríamos describir, en palabras de Lamarthée Estrade como uno que

«favorece la relación afectiva y vivencial con Dios tan buscada por estos estilos o figuraciones espirituales predominantes [...] Nos ofrece acercarnos a la persona de Jesús de la experiencia personal y sentida, transitando un camino contemplativo, y, así llegar al “conocimiento interno del Señor” [*Ej* 104]. Y también nos sugiere el “cognoscimiento interno de tanto bien recibido”

⁴⁸ López Hortelano. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 151.

⁴⁹ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 430.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ López Hortelano. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 151.

⁵² *Ibíd.*, 152.

[Ej 233] para que terminemos encontrando a Dios en nuestra realidad circundante y cotidiana, sosteniendo todas las cosas, y de esta forma, podamos descubrirnos y sentirnos unidos a él a través de todas ellas»⁵³.

Es un conocimiento interno que nos ayuda a descubrir y lograr una mayor identificación y ser elegidos y determinados por él. Lo que plantea en el ejercitante la cuestión sobre «¿cómo hacer suya la intención de Cristo en sus elecciones, desmarcándose de la que persigue el enemigo de natura humana?»⁵⁴.

La Cuarta Semana, por su lado, despliega un proceso de ampliación con Jesús desde las apariciones personales a María (Ej 218) y colectivas (Ej 300 - 312) que traen consigo impresa un énfasis expansivo hacia la misión. Por lo que el creyente necesita «participar en el gozo y la alegría de Cristo resucitado, que le animará a seguir a Cristo crucificado»⁵⁵. Desde esta perspectiva el conocimiento interno se convierte en una propuesta que sostiene la vida del ejercitante. Así el «cognoscimiento interno de tanto bien recibido» (Ej 233) pasa ser un reconocer la presencia de Dios en todas las cosas, es decir, que todo lo valoramos y queremos porque nos viene de él. En ese mismo tenor para Arzubialde la Cuarta Semana,

«al igual que la Tercera, responde a la vía unitiva. Mira también a la confirmación de la elección hecha. Si la elección se ha realizado en la Segunda Semana, la Tercera ha puesto ante el ejercitante la realidad de la pasión como elemento ineludible del seguimiento de Jesús en la elección hecha. Pero la Cuarta Semana le confirma con la participación en el gozo de Cristo resucitado, que es quien llama y alienta en el seguimiento»⁵⁶.

La *discretio* pasa por el filtro de ambas semanas donde una como espejo de la otra refleja y confirma la elección hecha por Cristo y su seguimiento. En este sentido, la dinámica conducirá al ejercitante al desarrollo de un nosotros eclesial, donde la contemplación de «la resurrección convocará de nuevo a la comunidad, que quedará reconstruida en el Señor. En la comunidad de la Iglesia, Cristo vive y se manifiesta»⁵⁷. López Hortelano en ese mismo tenor nos dice que la

«resurrección de Cristo hace rebrotar el seguimiento recarismatizándolo y abriéndolo a cuatro marcas pascuales que determinan, califican y constituyen al ejercitante en apóstol: *kénosis* o abajamiento (estilo de vida), anuncio (eclesialidad), vocación con otros (colaboración) y proyección apostólica (misión)»⁵⁸.

La *discretio* brota en estas dos semanas llevando al ejercitante a vivir su elección por Cristo desde una caridad discreta que le proyecta al servicio de la viña del Señor. Por lo que las marcas pascuales, antes mencionadas, abren y confirman en el ejercitante que el seguimiento de Cristo se traduce en un camino en que se opta libremente a ser elegidos y a determinarse por Él. Así al contemplar sus misterios nos dice Gabino Uríbarri «se deduce un tenor

⁵³ Lamarthée Estrade, Pablo. *Conocimiento interno*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2020, 21-22.

⁵⁴ Gervais, Pierre. “Segunda Semana”, en *DEI* II, 1625.

⁵⁵ Tejera, Manuel. “Cuarta Semana”, en *DEI* I, 513.

⁵⁶ *Ibíd.*, 511-512.

⁵⁷ Tejera, 512.

⁵⁸ López Hortelano. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 157.

sacramental de lo que acontece en la contemplación, que explica tanto el carácter de conformación con Cristo, elemento performativo, como el sentido revelatorio, epifánico»⁵⁹.

2.3.1. Contemplar al Resucitado que se encarnó para consolar

El camino de la configuración con Cristo comienza en la Segunda Semana con el ejercicio de «el llamamiento del Rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey eterno» (*Ej* 91). Sin embargo, este llamamiento pone de relieve «ver a Cristo, nuestro Señor, rey eterno» (*Ej* 95). Como bien nos dice Arzubialde que Ignacio, en este ejercicio, «fusiona dos horizontes hermenéuticos: “código ético medieval de la caballería andante” y el propiamente “cristológico”»⁶⁰. Desde esa misma perspectiva nos dice el mismo autor que este ejercicio:

«desempeña la función de clave de lectura cristológica o de Principio y Fundamento de todas las contemplaciones de la vida de Cristo nuestro Señor. Explicita el tema del servicio a Dios, la vocación del hombre que apareció en el nº [23]. Y por ello es, en cierto sentido, la pieza equivalente al P. y F. de las etapas que se encaminan a la Elección. Una ulterior penetración cristológica en el misterio que encerraba el P.y F»⁶¹.

Entendiendo que la parábola del llamamiento sirve como punto de partida para las contemplaciones de todas las semanas. Por lo que nos encontramos ante un primer supuesto que nos ayuda a comprender el camino de las *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Esto en la medida que sea «una oración dinámica, que parte del estado interior personal del ejercitante y le hace afrontar con realismo las condiciones del seguimiento en el compromiso por el reino»⁶². Así tener presente el «contemplar la vida del Rey eterno» (*Ej* 91) nos ayuda contemplar al Señor que se encarna en María (Lc 1, 26- 38) y el que resucita de entre los muertos (Cf. Lc 24, 1-5).

En los *Ej* se presentan, por un lado, con la contemplación de la Encarnación (*Ej* 101-109) y la del Nacimiento (*Ej* 110-126) y la segunda en la «que Cristo espiró en la cruz y el cuerpo quedo separado del ánima [...] y viniendo al sepulcro, resucitado, apareció a su bendita Madre» (*Ej* 219). Así ellos proponen contemplar desde los ojos de María la encarnación y la resurrección como parte de un mismo camino de identificación y seguimiento de Cristo.

En este sentido situamos su presencia en estas dos semanas como clave de interpretación del camino de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. En primer lugar, ella siendo mujer creyente nos invita a ser testigos «del Eterno Señor de todas las cosas» (*Ej* 98) y con esto nos mueve a confiar en la voluntad del Señor. En segundo lugar, al presentala Ignacio como fiel

⁵⁹ Uríbarri Bilbao, Gabino. ««...Juntamente contemplando su vida» [*Ej* 135]. Los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios”, en *Dogmática Ignaciana*. «Buscar y hallar la voluntad divina» [*Ej* 1]. (Uríbarri Bilbao, Gabino ed.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 177.

⁶⁰ Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 222.

⁶¹ *Ibíd.*, 222.

⁶² Rambla, Josep. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio De Loyola. Una Relectura del texto (6)*. Barcelona: Eides 81, 2016, 7.

testigo de la resurrección nos ayuda a confirmar «el mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, y como unos amigos suele consolar a otros» (*Ej* 224).

Entendemos con esto que ambas contemplaciones una como reflejo de la otra muestran que a través de la Encarnación en María se puede acceder al Resucitado y a los efectos que este genera en el ejercitante. Así, de cara a contemplar los misterios de la vida de Cristo ambas semanas mueven a una discreta caridad que acoge la encarnación y la resurrección de cara a comprometerse por el Reino:

«Mientras que en la encarnación y en el nacimiento, al verbo de Dios se le conoce –y por lo tanto se le contempla en pobreza y en humildad (signos del discípulo), ahora al resucitado se le reconoce por el ministerio o el oficio de consolar que trae Cristo con su resurrección (signo del apóstol), lo cual ya sugiere una proyección apostólica determinante para el ejercitante»⁶³.

Por tanto, Segunda y Tercera Semana nos ayudan a reconocer dos claves importantísimas de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. La primera es que contemplar la encarnación es camino de encuentro e identificación con el Señor que «por mí se ha hecho hombre, para que más le amé y le siga» (*Ej* 103). La segunda clave es mover a considerar es «cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección» (*Ej* 103).

2.3.2. La *discretio spiritualis*, balanza para determinarse en el seguimiento

El camino de búsqueda de la *discretio spiritualis* nos lleva a contemplando su vida «a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir a su divina majestad» (*Ej* 103). Esto en suma conexión con el resucitado que en su acción de consolar nos abre el camino para vivir en la discreta caridad. El punto de partida será el contemplar los misterios de la vida de Jesús desde la discreción ahora como «ayuda para guardarme (de los engaños) y gracia para imitar (la vida de Cristo)» (*Ej* 139). Un imitar que desde la espiritualidad ignaciana donde

«no se trata de imitar un modelo externo, ni simplemente de un ejercicio ascético-moral, sino de una comunión real de vida con Cristo, pobre y humillado como expresión de su amor salvífico, hasta el extremo de estar dispuesto a ser tenido por loco o por un pobre idiota (Lc 23, 11; Mt 27, 27-31), participando así profundamente en la cruz que conduce a la gloria de la resurrección, “porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria” [Ej 95]»⁶⁴.

Así mismo, en los *Ej* Ignacio invita a contemplar al Jesús que se encarna y resucita. Es decir, al Jesús de Nazaret que los apóstoles siguieron y el mismo que les deja el encargo de seguir su camino. Lo que nos trae a pensar que el seguimiento o seguir a Cristo es clave dentro de la espiritualidad ignaciana. Esto nos lo recuerda José María Castillo a apuntar que «en la

⁶³ López Hortelano. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 154.

⁶⁴ García Mateo, Rogelio. “Imitación de Cristo” en *DEI* II, 1000.

mentalidad de Ignacio, no hay más posibilidad de unirse a la “persona” de Jesús que asumiendo y haciendo propio el “proyecto” de Jesús»⁶⁵.

Es lo que los mismos *Ej* invitan cuando mueven al ejercitante a «demandar conocimiento interno del Señor... para que más le ame y le siga» (*Ej* 104). Con esto la idea de fondo es ir preparando al ejercitante para que su camino de seguimiento se traduzca en una elección sana que le mueva a determinarse libremente por él. Entendiendo que en dentro del vocabulario ignaciano,

«se determinan por una parte las personas, especialmente cuando se usa el reflexivo “determinarse”, pero también los asuntos o cuestiones. Objeto de determinación puede ser tanto la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad [*Ej* 102] como quedarse en un hospital de Manresa por algunos días [*Au* 18], declarar qué es pecado mortal y qué es venial [*Au* 68]»⁶⁶.

El escenario desde el cual los *Ej* proponen este determinarse comienza en el 4º día de la Segunda Semana, este actúa poniendo de relieve las meditaciones de las Dos Banderas y Tres Binarios (*Ej* 136-157) y la consideración de Tres maneras de humildad (*Ej* 164-168). Estas meditaciones tienen la intención de ir preparando el camino de la elección y de ofrecer ayudas para mejor determinarse. Esto a partir de las tres meditaciones antes mencionadas, las mismas que en diversos estudios,

«tradicionalmente ha ido asentándose la opinión de que los ejercicios ignacianos del cuarto día de la segunda semana, que preparan de cerca el proceso de la elección, se orientan a disponer las facultades superiores humanas para que sean buenos instrumentos de elección, en este orden concreto: Dos banderas se dirigen más al entendimiento. Binarios se dirigen más a la voluntad. Maneras de humildad se dirigen más a la afectividad, de forma que, entre las tres, todo el hombre interior conoce el camino por donde elegir bien, se siente libre para decidirse a recorrerlo, y desea llegar hasta el final vislumbrado del recorrido»⁶⁷.

Por lo que, si bien el 4º día marca el comienzo del proceso de la elección, no pretende que se obtengan todas las gracias. Lo que sí hace es servir y preparar para que entre los días 5º y 12º el ejercitante pueda contemplar los misterios de la vida de Jesús. Estas se ofrecerán según el directorio interno de los *Ej* «según que cada uno quiere poner tiempo o según que se aprovechare, puede alongar o abreviar» (*Ej* 158). Esto con la intención de que el ejercitante tenga mayor libertad para realizar una sana elección. A continuación, nos fijaremos en algunos aspectos que creemos sirven de balanza al ejercitante en su camino de búsqueda de la *discretio spiritualis* a partir de estas tres.

Por un lado, las Dos Banderas (*Ej* 136-148) nos sitúan ante el campo de batalla que es la vida interior misma donde «la intención de Cristo Nuestro Señor y, por el contrario, la de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura» (*Ej* 136). La batalla interior será clave para ayudar a configurar el camino a seguir que va de la mano de la petición de que el ejercitante «sea

⁶⁵ Castillo, José María. “Seguimiento de Cristo” en *DEI* II, 1620.

⁶⁶ Hortal Alonso, Augusto. “Determinación” en *DEI* I, 580.

⁶⁷ Corella, Jesús. “Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de espíritu” en, *Ejercicios Espirituales en el mundo de hoy*. (García Lomas, Juan Manuel [ed.]). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1997, 155.

recibido debajo su bandera, y primero en suma pobreza espiritual y, si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir» (*Ej* 147). Por lo que, de cara a la elección, la meditación de las banderas como propuesta ignaciana,

«no pretende introducir un discernimiento cualquiera sino el típico de la Segunda Semana. No se trata aquí solamente de distinguir en un plano puramente moral aquello que está claramente bien de aquello que está claramente mal. La situación concreta se presenta para el ejercitante ambivalente. Bajo la apariencia de neutralidad o incluso de bondad se pueden mover en el ejercitante sentimientos y pensamientos que conducen veladamente a resultados malignos»⁶⁸.

En la meditación de Tres Binarios (*Ej* 149-157) nos ayuda a poner atención en «pedir la gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud del ánima sea» (*Ej* 152). Nos dice Arzubialde que Ignacio «con el fin de ayudar al candidato a la elección a liberarse de los condicionamientos afectivos de sus posiciones tomadas, fundamentalmente contra su tendencia a buscar la seguridad natural de la posesión y no aquella que proviene de hallarse en las manos de Dios»⁶⁹. Esto poniendo foco en quitar el afecto que en «S. Ignacio suele influir en las decisiones que se tomen, sean éstas importantes y decisivas, como es la elección de estado de vida, sean más pequeñas o coyunturales, como sería todo lo referido a la reforma de vida»⁷⁰. Por lo que «si el afecto forma parte del apego natural y de la inclinación que se puede desordenar»⁷¹ convirtiéndose en un impedimento a la hora de elegir. Siendo parte de su finalidad la de en concreto mirar «el mundo de los afectos en el que se ultima la decisión. Porque es de capital importancia medir el grado real de transformación logrado por los deseos antes de pasar a la elección»⁷².

En ese mismo tenor, nos encontramos ahora con las contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo y antes de entrar en las elecciones Ignacio invita al ejercitante a meditar las Tres maneras de humildad (*Ej* 164-168). Esto para que el «para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir» (*Ej* 164). Este afectarse va de la mano de la consideración de estas tres maneras de humildad, entendiendo desde la perspectiva ignaciana que esto supone para el ejercitante: «una afectividad integrada y ordenada en todo, un afecto inclinado, una implicación afectiva libre en la oración y en la contemplación creyente de las cosas»⁷³. Así mismo nos queda claro que estas tres maneras a su vez,

«describen la visión panorámica de todo el camino espiritual que es capaz de recorrer la libertad en su retorno a Dios, e invitan a que el que se ejercita, mida el tramo que lleva caminado, el que le queda por andar y, sobre todo, el punto en que se encuentra en orden a su elección. Son una sucesión de situaciones espirituales, con las que el individuo se compara, con el fin de lograr reconocer en cuál de ellas se encuentra, para que después proceda en consecuencia»⁷⁴.

⁶⁸ Costa, Maurizio. “Banderas”, en *DEI* I, 215.

⁶⁹ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 403.

⁷⁰ García Domínguez, Luis María. “Afecto”, en *DEI* I, 100.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 405.

⁷³ García Domínguez. “Afecto”, 101.

⁷⁴ *Ibíd.*, 433.

A modo de resumen, lo explicado antes refleja que el camino de preparación para la elección que proponen los *Ej*, debe pasar por tres meditaciones que ayudan a situar al ejercitante ante su realidad interior. Siendo ellos puerta de entrada o camino de discreción que da paso a lo que Ignacio llamará: «Preámbulo para hacer elección» (*Ej* 169-174) y de manera concreta los «Tres tiempos para hacer sana y buena elección» (*Ej* 175-188). Es decir, que lo vivido a partir del 4º día ofrece pautas para entrar con mayor conciencia en una *discretio* que lleve al ejercitante a vivir en plenitud el «quiero y deseo y es mi determinación deliberada de imitaros» (*Ej* 98). Es la aventura interior de buscar y elegir con mayor discreción al Cristo para servir y dar generosamente la vida por el Reino.

2.3.3. Elegir con el resucitado en clave de indiferencia

En el proceso de ir dilucidando los caminos de la *discretio* que nos ofrecen los *Ej* nos encontramos ahora con una de sus claves; los «Tres tiempos para hacer sana y buena elección» (*Ej* 175-188) que junto con los «Preámbulo para hacer elección» (*Ej* 169-174). En este sentido nos corresponde analizar cómo el contenido de la discreción de espíritus se va articulando de manera más meticulosa. Esto nos planea que de cara a toda buena elección que el «ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima» (*Ej* 169).

En este sentido, entendemos que una buena elección «significa escoger desde la experiencia del amor divino que ordena los afectos y mueve solo a desear y elegir aquello que más conduce a responder con generosidad al amor recibido»⁷⁵. Sin embargo, para acceder a lo que Ignacio en los *Ej* llama buena elección se plantean tres preámbulos o escenarios personales que describen los requisitos para entrar sanamente al camino de la elección ignaciana. Estos para Peralta Núñez vienen a ser la puerta de entrada para esta, pues con ellos:

«Se busca poner claro aquellas disposiciones con las que el ejercitante ha de reconocer si está verdaderamente preparado para hacer una buena elección. Dicho de otro modo, las condiciones indispensables que ha de cumplir toda elección para ser considerada como buena: 1) el ojo de la intención ha de ser simple, en conformidad con el Principio y Fundamento [*Ej* 223]; 2) no confundiendo medios con fines; para que 3) aquello que se escoja tenga como objetivo el mayor servicio y alabanza a Dios y la salvación eterna del alma del ejercitante»⁷⁶.

La idea de fondo es que Ignacio pretende con ellos situar al ejercitante, como bien explica Peralta, ofreciéndolos como pórtico de lo que implicará disponerse para ser elección. No son elección, pero propician y preparan el ambiente para que esta se pueda dar saludablemente. Así, lo dicho antes refleja que el proceso ignaciano de búsqueda de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad, busca que el ejercitante sepa distinguir el más bien universal y sobre todo «poner por objeto querer servir a Dios, que es el fin» (*Ej* 169). Por ello, el Preámbulo nos ayuda a comprender que la elección va de la mano de la *discretio*. Que en su propuesta nos

⁷⁵ Peralta Núñez, Cristian R. *Elegir en tiempos de incertidumbre. Decidir ignacianamente en la cultura contemporánea*. Mensajero-Sal Terrae: Madrid, 2020, 61.

⁷⁶ *Ibíd.*, 60.

recuerda: que la intención sea simple, esto «no ordenando ni trayendo el fin al medio, más el medio al fin» (Ej 169).

Hace mención de que es un proceso que implica indiferenciade cara a lo indiscreto que se representa aquellas personas que «hacen del fin medio y del medio fin» (Ej 169). Esta indiferencia «con respecto del objeto es condición indispensable para poder moderar adecuadamente el deseo del mismo y ordenarlo positivamente a este fin y para poder ser libres para elegir lo más conducente a él»⁷⁷.

Estos a su vez vienen de la mano de cuatro puntos y una nota aclaratoria (Cf. Ej 170 - 174) que buscan ser las pautas para seguir en cuanto a la materia sobre la cual se va a hacer elección. Estos sin lugar a duda, «describen la disposición correcta y fundamental desde la que elegir»⁷⁸ o como el mismo texto los describe: una ayuda «para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección» (Ej 170). Por lo que son pautas o claves de *discretio spiritualis* y de la discreta caridad que ayudan a ubicar al sujeto, siendo condiciones que dan solidez al proceso de elección.

A continuación, ofrecemos un cuadro (fig. 9) explicativo donde buscaremos relacionar lo de discreta caridad y *discretio spiritualis* que hay presente en estos cuatro puntos antes mencionados.

<p>La indiferencia ante la materia a elegir (Ej 170)</p> <p>Que la materia milite dentro de la Iglesia. (Ej 170)</p>	<p>Materia de elección inmutable: sacerdocio, matrimonio, etc. (Ej 171)</p> <p>Materia de elección mutable: tomar beneficios o dejarlos, tomar bienes temporales o lanzarlos. (Ej 171)</p>
<p>Si ha hecho elección ordenadamente, no hay por qué hacer elección otra vez. (Ej 173)</p> <p>Si ha hecho elección desordenadamente procure hacer buena elección. (Ej 174)</p>	<p>En la elección inmutable, si ha hecho buena elección ordenadamente no hay porque elegir nuevamente. Si es desordenada procure hacer buena vida. (Ej 172)</p>

[Fig. 9. Condiciones para la elección desde la *discretio spiritualis* y discreta caridad (Ej 170-174)]

Una de las primeras condiciones para la elección que plantea el texto, es la indiferencia ya presente en el Principio y Fundamento (Ej 23) «donde las cosas se usan en “tanto cuanto” ayuden para el fin para el que hemos sido creados. Que las cosas sean indiferentes indica una cualidad existencial a la que debe llegar el ejercitante para poder elegir de manera sana»⁷⁹.

Aquí situamos la indiferencia del lado de la *discretio spiritualis* por ser esta una invitación a totalmente dejarse llevar por Dios, en el sentido de que las cosas o la materia a elegir no incline la voluntad. Es una operación interior donde «se trata de amar a las demás criaturas por ser obra de Dios y solamente se usará de ellas en cuanto se revelan como conducentes a

⁷⁷ Valero Agúndez, Urbano. “Ambición”, en *DEI I* 138.

⁷⁸ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 457.

⁷⁹ Peralta Núñez. *Elegir en tiempos de incertidumbre*, 66.

alcanzar el fin último de su propio ser creatural»⁸⁰. Por otro lado, situamos, la militancia en la Iglesia desde la perspectiva de la discreta caridad entendiendo que hacer sana elección implica ignacianamente que: aquello que discierne el cuerpo eclesial, a través de la historia, se convierte en criterio de elección para el creyente que desea ser fiel al fin para el que fue creado»⁸¹.

La segunda condición para abrir al ejercitante a la elección es sobre materia mutable e inmutable (*Ej* 171-172). Estas se pueden describir en dos niveles ya que ambas reflejan que por su contenido que en la vida las personas se ven en la obligación de elegir cosas que les vinculan de manera definitiva y otras de manera más parcial. En nuestro trabajo situamos a las inmutables en el espectro de la *discretio spiritualis* pues son elecciones que implican opciones de vida fundamentales; mientras que ponemos a las que tienen que ver con lo mutable o temporal de lado de la discreta caridad en cuando estas sirven para ayudar al fin de la primera.

Finalmente, los dos últimos números se refieren al orden y desorden que surge en la forma para plantearse la elección. Con esto entendemos, se frece en concreto las bases para que se pueda vivir un proceso de *discretio*. Así estos puntos buscan en gran medida clarificar la materia sobre la cual se hace elección es una ayuda clave para la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Pues al conducir al sujeto a definir la materia de elección da criterios para que la *discretio* pueda situarse y a su vez concretarse como discreta caridad.

En ese mismo tenor, se proponen «Tres tiempos para hacer sana y buena elección en cada uno de ellos» (*Ej* 175-187). Es importante recordar que la buena elección que estos buscan va muy de la mano de la consolación⁸² espiritual, la indiferencia y discreción como claves de lectura. Esto sabiendo que esta es una experiencia que Peralta recoge con aquella que se,

«caracteriza por ser un encuentro entre dos voluntades, la de Dios y la del ejercitante, en la que la voluntad del segundo cede al paso a la del primero como fruto de la honda certeza de que la propuesta que le atrae es camino cierto para alcanzar el fin de su ser creatural. Es la experiencia fundante de ser elegidos, de forma gratuita e inesperada por parte de Dios para algo»⁸³.

El primero se vive cuando Dios «mueve y atrae la voluntad, que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado» (*Ej* 175). Mientras que el segundo se da cuando por «experiencia de consolación y desolación, y por experiencia de discreción de espíritus» (*Ej* 176), en este se hace muy presente la lucha espíritus donde la balanza tenderá al triunfo de la consolación. Por último, el tercer tiempo que el texto denominado como tranquilo o «cuando el ánima no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales líbera y tranquilamente» (*Ej* 177). Más en concreto es el tiempo donde «se confía en el uso de la razón, iluminada por la fe, para dilucidar la voluntad de Dios»⁸⁴.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*, 67.

⁸² Más adelante nos referiremos al concepto consolación en las reglas de discernimiento ignaciana. *Infra*, 2.4.2.

⁸³ Peralta Núñez. *Elegir en tiempos de incertidumbre*, 75.

⁸⁴ García Hirschfeld, Carlos. “Las reglas de discreción de primera semana”. *Man* 61 (1989), 25.

Primer modo según el tercer tiempo de elección (Ej 178-183)	Segundo modo según el tercer tiempo de elección Ej 184 -188
1- Proponer delante la cosa sobre que quiero hacer elección.	1- Que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa descienda del amor de Dios.
2- Tener por objeto el fin para que soy criado. Revisar cómo anda mi indiferencia entre aquello que voy a elegir.	2- Imaginar a un hombre que nunca he visto ni conocido. Considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios.
3- Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima [...] eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad.	3- Imagina como si estuvieses en el artículo de la muerte. Cómo te gustaría haber actuado frente a la elección hecha.
4- Considerar, racionalmente ¿qué me ayuda o no de cada una de las opciones que tengo que alcanzar para el fin que he sido creado?	4- Considerando cómo me hallaré el día del juicio, pensar cómo entonces querría haber deliberado acerca la cosa presente; y la regla que entonces querría haber tenido.
5- Mirar dónde más la razón se inclina [...] y no moción alguna sensual.	
6- Hecha la elección o deliberación delante de Dios. Ofrecerla al Señor para que él la reciba y confirme.	

[Fig. 10. Relación *discretio* del primer y segundo modo del tercer tiempo de elección]

Así mismo, de estos tres tiempos hay dos que presentan algunas pautas de discreción que ayudan a centrar más el momento de la elección para que este se viva con genuina libertad. El texto nos dice que «el primer modo para hacer sana elección contiene seis puntos» (Ej 178-183). Mientras que el segundo modo para hacer sana y buena elección contiene en sí cuatro reglas y una nota» (Ej 184 -188). Con esto entendemos que se pretende potenciar el ejercicio de la libertad, contrastar lo vivido interiormente con seriedad y en última instancia dejarse conducir por Dios no ingenuamente. Ignacio en su genialidad describe en estos dos modos (fig. 10) una forma de cuidar en el ejercitante examinando, la libertad y la vocación primera de la persona siempre en camino hacia la unión con Dios.

Es la espera de la confirmación final donde el Señor Resucitado al revelársenos en su misión de consolar confirma que nos elige para su viña. Por lo que la presencia del resucitado entre los discípulos es el criterio de autenticidad que garantiza que la alegría recibida en la consolación es verdadera. Esto al final lo refleja la nota que para estas nos dice que: «Tomadas las reglas sobredichas para mi salud y quietud eterna, haré mi elección y oblación a Dios nuestro Señor» (Ej 188). Lo que hace de estos modos de hacer elección un camino de *discretio* que lleva al ejercitante a pensar que «tanto se aprovechará en todas las cosas espirituales, cuanto más salga de su propio amor querer o interés» (Ej 188). Será entonces, la discreción como una

«primera consecuencia: el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe apartarse de ellas cuanto para ello le impidan. Es la regla de oro que expresa la discreción ignaciana y que habría que tener en cuenta cuando se haga la elección (EE169 ss.) o reforma de vida (EE 189). Discreción es el procedimiento mediante el cual se conoce la

voluntad de Dios y que se basa en el discernimiento de la variedad de espíritus que nos mueven, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malol (EE 32)»⁸⁵.

2.4. Las reglas ignacianas: camino para la *discretio spiritualis* y la discreta caridad

En los *Ej* Ignacio presenta una serie de reglas con la idea de ayudar tanto al ejercitante como al que da los *Ej* a vivir una experiencia espiritual libre de afectos desordenados. En nuestra investigación nos vamos a fijar en cuatro tipos de reglas. En primer lugar, las reglas de Primera y Segunda Semana de *Ej*. En segundo lugar, la reglas para sentir con la Iglesia y las reglas para el ministerio de distribuir limosnas. Esto situando las primeras desde la *discretio spiritualis* y en el segundo grupo haciendo énfasis ellas como ayudas para la discreta caridad.

Estas se aplican cuando el director «siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado de varios espíritus, mucho le debe interrogar cerca los ejercicios, si los hace a sus tiempos destinados y cómo» (*Ej* 6). Si bien ellas no forman parte de cuerpo estructural de los *Ej*, ayudan a que estos se puedan vivir con un orden. Esto teniendo en cuenta que como camino «la discreción de espíritus cultiva la inexcusable moderación frente a cualquier exceso en las prácticas devocionales o espirituales y en la acción moral del ejercitante, por lo que ayuda a la adquisición del buen juicio y de la moderación»⁸⁶.

2.4.1. La *discretio* del que da las reglas ignacianas

Ignacio en las anotaciones nos dice que estas reglas de discreción se ofrecen en los *Ej* según el parecer de quien los da. Así el que da las reglas es en los *Ej* vendría a ser «la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar» (*Ej* 2). Esto, de acuerdo con «la necesidad que sintiere en el que los recibe, cerca de las desolaciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones, podrá platicarle las reglas de la primera y segunda semana, que son para conocer varios espíritus [313-327 y 328-336]» (*Ej* 8). El texto nos recordara que, si bien ambos grupos de reglas ayudan al ejercitante a poner nombre a sus movimientos interiores, cada una responde a un tipo de experiencia espiritual. Por esta razón, «si es tentado grosera y abiertamente, así como mostrando impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor» (*Ej* 8).

En otro tanto, las reglas para sentir con la Iglesia buscan ser ayudas para la discreta caridad en cuanto ellas se abren al ejercitante al servicio de la Iglesia esposa de Cristo. Ellas por su carácter eclesial son también llamadas «reglas discernimiento específico de la 4ª Semana, que se debe prolongar después, como actitud, a lo largo de toda la vida»⁸⁷. Siendo estas

⁸⁵ Fiorito. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, 79.

⁸⁶ López Hortelano. “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 143.

⁸⁷ Arzubalde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 917.

ofrecidas al ejercitante para ayudar a acompañar con discreción su militar en «nuestra santa madre la Iglesia jerárquica» (*Ej* 353). Son reglas en cuanto pautas que el que da los *Ej* invita.

Es de vital importancia que la persona que da los *Ej* sea consciente del uso discreto de las reglas para que estas puedan servir para mejor vivir la experiencia. Por ejemplo, «no debe mover al que los recibe más pobreza ni a promesa que a sus a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir que a otro» (*Ej* 15). En definitiva, en los *Ej* Dios no nos deja solos

«En los Ejercicios debemos agradecerle a Dios las diversas “ayudas” que el que los da presta al que los hace, dándole “puntos” (temas de oración, EE 2), oyéndolo (EE 6, 7...), explicándole las reglas de discernir (EE 8, 9, 10...). Pero la ayuda más importante del que da los Ejercicios consiste en “ayudar a discernir los efectos del bueno y del mal espíritu” (Directorio autógrafo, 19). Por esta última ayuda, la más importante de todas, los Ejercicios los hace una persona “a solas con Dios” (EE 15), pero “en presencia” de un “acompañante” que presta todas estas “ayudas”; sobre todo la última: “ayudar a discernir los efectos del bueno y del mal espíritu”»⁸⁸.

Por tanto, al ofrecer las reglas en medio de esta experiencia es fundamental el saber que los *Ej* implican que se «deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*Ej* 15). Este inmediate tiene que ver con dejar claro que los *Ej*, como bien apunta Reus, «son una experiencia personal de Dios que se sustenta en el encuentro inmediato del Creador con la criatura. Respondía a la necesidad de personalizar la vida cristiana, de no reducirla a prácticas externas, quizá el mayor desafío al que hoy debe hacer frente la Iglesia»⁸⁹.

En cierto, sentido que el que da los *Ej* deje «que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota» (*Ej* 15). Esto refleja que este es un camino interior donde las reglas y las propuestas deben ser asumidas e integradas por el ejercitante en total libertad. Es lo que Reus llama «el acercamiento libre y amoroso de Dios a sus criaturas»⁹⁰. Con esto buscamos fundamentar la idea de que quien da tanto *Ej* como Reglas es testigo del paso de Dios desde una amistad que de cara al ejercitante «no es intimista, ni nos aliena de la realidad, sino que nos confronta con nuestra forma de vivir la realidad misma desde la autenticidad y la verdad, de vivirnos como hijos de Dios y hermanos los unos de otros»⁹¹.

2.4.2. Pautas para la *discretio* en las reglas de Primera y Segunda Semana de *Ejercicios*

Las *discretio* forma parte importante en la vida cristiana y nos viene no sólo de Ignacio sino, de toda una tradición de fe que busca en ella una manera de encontrar la voluntad de Dios. Esta como concepto la podemos encontrar en Casiano que la sitúa como «camino a recorrer entre los extremos desordenados que dan al traste con la moderación, Ignacio hace del

⁸⁸ Fiorito. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, 101.

⁸⁹ Reus Canals, Manuel. «Deje inmediate obrar al Criador con la criatura» [*Ej* 15]. La experiencia inmediata de Dios”, en *Dogmática Ignaciana*, 329.

⁹⁰ *Ibíd.*, 332.

⁹¹ *Ibíd.*

lenguaje de Dios la piedra de toque de la verdadera libertad»⁹². En este sentido, la espiritualidad ignaciana entiende a partir de la *discretio* presente en las reglas el lenguaje de los espíritus que está

«siempre referido al camino, debido a que aquellos acomodan el influjo de su actividad tanto a la dirección del movimiento (progreso o retroceso) como a las disposiciones del individuo en su trayectoria de superación. Por ello ni es uniforme ni es ni siempre igual, sino que varía. Lo que nunca varía en ellos es su intencionalidad»⁹³.

Las reglas entran para ayudar a que el ejercitante pueda descifrar cómo Dios le habla al corazón, así como también le ayuda a advertir la presencia del Mal espíritu. Es un lenguaje que necesariamente se debe manejar en los *Ej* ya que siempre nos saldrán al encuentro movimientos interiores que en mayor o menor intensidad habrá «en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar, y son más propias para la primera semana» (*Ej* 313) y en las de Segunda Semana que son «para el mismo efecto con mayor discreción de espíritus, y conducen más para la segunda semana» (*Ej* 328).

En la Primera Semana resuena un «para sentir y conocer» (*Ej* 313), mientras en las de Segunda se presentan con la fórmula «con mayor discreción de espíritus» (*Ej* 328). Esto desde la perspectiva del conocimiento de interno de Lamarthée Estrade se podría entender como que en las Reglas se da un tipo de concommendo donde el objeto y la atención de este estará «dirigida hacia los movimientos interiores que, en definitiva, son los que indican hacia dónde va la voluntad de Dios. Estos movimientos deberán ser notados, examinados, investigados, discriminados y conocidos»⁹⁴. Lo citado antes revela la importancia como camino serio y profundo de *discretio spiritualis*.

Así mismo, ellas en palabras de Fiorito «esclarecen esta concepción de la historia como un drama, como una lucha, como un combate y entrañan la necesidad del discernimiento (que también es afirmada en el Principio y fundamento, cuando se habla del tanto... cuanto)»⁹⁵. En este sentido son también reglas

«para sentir y conocer las varias mociones: las buenas para recibir, las malas para lanzar. Se señalan así los tres niveles o etapas de un discernimiento de espíritus: el primero es sentir, es decir, caer en la cuenta de que se tiene un sentimiento (EE 62,65...) o pensamiento (EE 17, 32, 33,34...) o moción (EE 6, 227...) o como quiera llamarse a la experiencia interior que se ha de discernir. El segundo es conocer su malicia o bondad espiritual (como diremos enseguida, no su origen, sino su sentido). En tercero y último lugar, actuando en consecuencia del discernimiento que hasta el momento se ha hecho (o sea, recibiendo la buena moción y actuando según ella y rechazando tanto la moción como lo que ella me sugiere)»⁹⁶.

⁹² Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 718-719.

⁹³ *Ibíd.*, 711.

⁹⁴ Lamarthée Estrade. *Conocimiento interno*, 126.

⁹⁵ Fiorito. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, 491.

⁹⁶ *Ibíd.*, 569.

Por lo que estos dos grupos de reglas atienden a una serie de conceptos o criterios espirituales que aclaran el camino del ejercitante. Forman parte de la semántica de la *discretio spiritualis*, pues ellos ayudan a que se pueda dar cuenta de los movimientos interiores. Así estas buscan encaminar la experiencia «del sentir la moción, conocer de dónde viene (o mejor, a dónde va, porque interesa más el sentido que el origen de la moción) y actuar en consecuencia, siguiendo la buena moción y rechazando más aun, actuando contra la mala moción»⁹⁷.

Dicho esto, vemos que las reglas atienden a los movimientos interiores o lo que Ignacio llama mociones que para Fiorito es «la realidad concreta, subjetiva, que experimentamos dentro de nosotros, como pensamientos (EE 32), deseos, gustos, sentimientos, etc»⁹⁸. En ese mismo tenor García de Castro nos ayuda situar las mociones como algo propio del ser humano consciente y libre pues esta,

«consiste principalmente en pensamientos (cf. [Au 7.8.10.14.17. 20.24.28...; Ej 33-36.332-334.347]), si bien, hemos de tener en cuenta que pensamiento en Ignacio es un término con un espectro semántico más amplio que el estrictamente racional que consiste en la elaboración de ideas; incluye la imaginación, la fantasía o los contenidos actualizados de la memoria, como lo muestra la *Autobiografía* donde en ocasiones intercambia los términos [Au 7]»⁹⁹.

Por lo que inferimos de la mano de García Domínguez que «la moción ignaciana es una emoción que recuerda e imagina, que suscita pensamientos y reflexiones, que inclina alguna decisión y mueve a obrar, y que es suscitada por Dios o por el propio psiquismo»¹⁰⁰. Siendo en este sentido, dos movimientos espirituales que junto con el espíritu propio de la libertad humana serían «uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo» (Ej 32). Más en concreto, unas que vienen de Dios y otros que surgen del tentador o «enemigo de natura humana» (Ej 7). En este punto nos parece prudente el destacar que

«Ignacio hace una presentación bastante detallada de dos mociones que son muy relevantes en su espiritualidad: la consolación y la desolación, explicadas en las reglas de discernimiento de espíritus de primera semana [Ej 316-317] y en otros textos; aunque conviene recordar una vez más que Ignacio se interesa mucho más por la consolación que por la desolación»¹⁰¹.

Así al reconocer la acción del Mal espíritu y del Buen Espíritu el ejercitante ayuda a situar ante el ejercicio lo que viene de Dios y lo que tiene su origen en el maligno. Es decir, que el Buen Espíritu da consolación y que el Mal espíritu produce desolación. Esto en definitiva significa que ambas mociones dentro de la dinámica de los *Ej* ayudan a allanar el proceso o camino espiritual para profundizar y avanzar en la vida cristiana de cara discernir al ayudar a nombrar lo que pasa en el interior de la oración de la persona. Así estas no buscan

«atribuir algo al buen espíritu o al malo no es sino expresar, personificando un proceso en el que han prevalecido la verdad sobre la mentira o viceversa. Se personifica, nombrando, para

⁹⁷ *Ibid.*, 593.

⁹⁸ *Ibid.*, 21.

⁹⁹ García de Castro, José. “Moción”, en *DEI* II, 1265.

¹⁰⁰ García Domínguez, Luis María. “El Concepto de Moción en los textos ignacianos”, en *Psicología y Ejercicios Espirituales*. (García de Castro, José; Prieto, María y García, Ana, eds.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2021, 242.

¹⁰¹ *Ibid.*, 229.

identificar, esto es, para dominar una experiencia que, sin la palabra, no acabaría de ser lúcida, pero lo que es claro para nosotros es que ‘buen/mal espíritu’ no identifica a un personaje sino a una experiencia con una orientación fundamental determinada»¹⁰².

Las mociones se hacen presente en todo el desarrollo de la experiencia de los *Ej*. Por lo que será en parte misión de las reglas, acogerlas como pautas necesarias para la *discretio spiritualis*. Esto sabiendo que tanto el Buen espíritu como el Mal espíritu actúan de forma diferente. Mientras que en Primera Semana el enemigo actúa de manera más descarada proponiendo «placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales» (*Ej* 314). Por otro lado, en Segunda es más sutil como el «Ángel malo, que se forma sub *angelo lucis*» (*Ej* 332) o como el «enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce» (*Ej* 334).

En este sentido, mientras que el Mal espíritu paraliza el movimiento de «conservar y aumentar, haciendo que el hombre no pase adelante. Para ello se sirve principalmente de la inercia emocional que proviene de la situación pecaminosa en que el individuo se encuentra, así como del influjo ambiental sobre su mundo imaginativo-sensible»¹⁰³. El Buen Espíritu «por el contrario, apela a la «recta razón» de la conciencia (la sindéresis). Ejerce su influjo sobre aquella parte más sana de la naturaleza humana que se halla ordenada al bien, sin mezcla de mal, en coherencia con el fondo de su ser»¹⁰⁴. A continuación, presentamos en tres esquemas cómo las reglas de Primera y Segunda Semana de los *Ej* ayudan al ejercitante en su camino de ir conociendo las mociones que ayudan a configurar el camino de la *discretio*.

Reglas de Primera Semana	Pautas para la <i>discretio</i> (Conocer y advertir)
En pecado mortal (<i>Ej</i> 314)	El mal espíritu atrae con discursos placenteros para conservar y aumentar pecado.
	El buen espíritu remuerde la conciencia por el sinderése de la razón.
En la purgación del pecado (<i>Ej</i> 315)	Propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones.
	Propio del bueno es dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quitando todos impedimento.
Consolación espiritual (<i>Ej</i> 316)	Es aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales.
Desolación espiritual (<i>Ej</i> 317)	Es oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas.

[Fig. 11. Primer paso en el camino de la *discretio*]

La idea de fondo con este primer esquema es la de recordar que el primer camino que nos brinda la *discretio spiritualis* es el de conocer y advertir lo que pasa en el interior. Por eso en nos encontramos con un primer esquema (fig. 11) donde Ignacio siendo fiel a la tradición espiritual de su tiempo nombra lo propio del mal espíritu y lo propio del buen espíritu. Así

¹⁰² García de Castro Valdés. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, 77-78.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 712.

también haciendo mención en cómo estos pueden suscitar en el ejercitante, en una primera etapa espiritual de discreción, a saber: desolación o consolación como antes hemos citado.

Así mismo, estas reglas de Primera Semana ofrecen también pautas exclusivas para el que se encuentra en franca lucha interior. Estas apuntan a luchar contra la desolación espiritual como vemos en el segundo esquema (fig. 12). La pretensión de estas es la de desenmascarar las mociones del mal espíritu poniendo una serie de pautas o prácticas espiritual que veremos a continuación.

Reglas de Primera Semana	Pautas para la <i>discretio</i> en la desolación espiritual (Enfrentar y desenmascarar)
¿Qué hacer en desolación? (Ej 318)	Nunca hacer mudanza, más estar firme y constante en los propósitos.
Contra la desolación (Ej 319)	Enfrentarla instando más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia.
Considerarla como una prueba (Ej 320)	Resistir las varias agitaciones y tentaciones del enemigo. Recuerde que mucho puede con el auxilio divino.
Trabajar la paciencia (Ej 321)	Piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación.
Causas de la desolación (Ej 322)	1-Tibieza, pereza y negligencia interior. 2- Para probarnos sin consolaciones. 3- Para que sintamos que no es de nosotros traer consolación.
Vigilancia (Ej 323-324)	El que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación.
EL Agere Contra (Ej 324)	El que está consolado procure humillarse y bajarse cuanto puede. El que está en desolación piense lo mucho puede con la gracia para resistir, tomando fuerzas en su Criador y Señor.
Enfrentar la tentación (Ej 325)	Ante la ira y la ferocidad de la tentación hay que enfrentarla sin encogerse de ánimos.
Como vano enamorado (Ej 326)	Con la desolación no podemos negociar, ni dejarnos envolver por su discurso.
Como un gran caudillo (Ej 327)	Hay que cuidar los puntos flacos, pues por ellos seremos atacados.

[Fig. 12. Pautas para de luchar contra desolación desde la *discretio*]

Las reglas de Primera Semana ayudan a enfrentar la desolación y también regalan al ejercitante, en medio de los *Ej*, una serie de criterios de *discretio spiritualis*. Sin embargo, la búsqueda de la *discretio* para Ignacio no se detiene sólo con saber distinguir entre lo que es del mal espíritu o del buen espíritu, ni tampoco se cierra en las maneras que presenta para enfrentar la desolación. En este sentido la *discretio* será reforzada con las reglas de Segunda Semana que ponen de relieve tres temas:

«La actividad inmediata de Dios en el alma contrapuesta cualitativamente a todo otro género y especie de moción; la tentación «sub angelo lucis», a la que se ven sometidos especialmente los hombres más avezados en la vida espiritual; y el discernimiento por con- naturalidad que distingue el origen de donde proceden las mociones por el impacto afectivo que provocan en el espíritu humano según la diferente situación anímica (la «disposición») en que se encuentre la persona espiritual. Con estos tres elementos Ignacio crea una obra perfecta»¹⁰⁵.

Con las Reglas de Primera Semana nos queda la idea de que las mociones ignacianas de consolación y desolación aportan al ejercicio del discernimiento una gran riqueza semántica. Esto nos revela la «pertinencia del recurso ignaciano de la palabra “moción” y del entender el discernimiento como discernimiento de las mociones»¹⁰⁶. Lo que hace necesario que la noción de moción sea conocida y experimentada por aquellos que se adentran en los caminos de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Es materia imprescindible y sin ellas no existe el ejercicio de la *discretio*.

En lo que respecta a las Reglas de Segunda Semana cabe destacar que estas se refieren «en general, a la consolación con causa que proviene del mal espíritu; salvo la última, que se vuelve a referir -como la primera y la tercera- a la acción de ambos espíritus -el bueno y el malo-, marcando sus diferencias»¹⁰⁷.

Lo que se refiere a que ellas implican en el ejercitante un paso más en el camino de búsqueda de la voluntad de Dios. Por tanto, su propuesta de discreción no solo afronta las desolaciones manifiestas. Es lo que Fiorito describe como un no llevar «a la persona espiritual a engaños manifiestos “como lo hacía en la Primera semana”, sino a sus engaños todavía “cubiertos”, como es propio de las tentaciones sobre todo de la Segunda semana, “cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa” (EE 10)»¹⁰⁸. A continuación, recogemos lo que el texto de los *Ej* cita sobre estas (fig. 13).

¹⁰⁵ *Ibid.*, 797.

¹⁰⁶ Robert, Sylvie. “El discernimiento ignaciano: discernimiento de las «mociones», discernimiento teológico” en, *Psicología y Ejercicios Espirituales*, 378.

¹⁰⁷ Fiorito. *Buscar y hallar la voluntad de Dios*, 598.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Reglas de Segunda Semana	Pautas para una mayor <i>discretio</i> (La verdadera consolación)
Dios y sus Ángeles (Ej 329)	En sus mociones, dan verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce.
Lo propio del enemigo (Ej 329)	Es militar contra la tal alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias.
Dios da consolación sin causa (Ej 330)	Esto, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obyecto por el cual venga la tal consolación.
Puede consolar el buen ángel (Ej 331)	Por provecho del ánima, para que crezca y suba de bien en mejor.
Puede Consolar el mal ángel (Ej 331)	Para el contrario, y adelante, para traerla a su dañada intención y malicia.
El sub <i>angelo lucis</i> (Ej 332)	Entra como ángel de bueno trayendo pensamientos santos. Luego lleva ala ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones.
Advertir el discurso de los pensamientos (Ej 333)	El principio, medio y fin de los pensamientos debe ser bueno.
La cola serpentina (Ej 334)	El mal se aprovecha de la tentación conocida.
El toque del buen y del mal ángel (Ej 335)	El primero toca el alma con suavidad (esponja). Mientras que el mal ángel toca agudamente causando sonido e inquietud (piedra).
Discernir siempre la consolación (Ej 336)	Con mucha vigilancia y atención mirar y discernir la tal consolación.

[Fig. 13. Pautas para una mayor *discretio*: reglas de Segunda Semana]

Por tanto, estas en su estructura nos ofrecen valiosas luces para para seguir profundizando para movernos hacia una «mayor discreción de espíritus» (Ej 328). Ante este nuevo escenario de mayor profundidad espiritual, el ejercitante tendrá en estas nuevas herramientas para adentrarse en el mundo interior atendiendo a las sutilezas y los engaños del «ángel malo, que se forma *sub angelo lucis*» (Ej 332). Por lo que en medio de este nuevo panorama espiritual de mociones

«se debe discernir la consolación con causa, porque puede ser del mal espíritu [Ej 331-334]; y también hay que examinar mucho el segundo tiempo posterior a la consolación sin causa precedente, porque en ese segundo tiempo pueden mover e inclinar causas que no son de Dios [Ej 336]. Parece que a san Ignacio le preocupan las decisiones tomadas después de las mociones, no esos sentimientos en sí»¹⁰⁹.

Así mismo, ambas reglas aportan mayor discreción y ponen su centro en la discreción de las mociones espirituales. Primero propiciando un lenguaje que ayuda al ejercitante y al creyente para nombrar lo que acontece en su oración y para nombrar, conocer los movimientos interiores. Por lo que estas pretenden a última instancia en ser un discernimiento «de alegrías, verdaderas y falsas, para que el hombre reconozca con evidencia aquella que es la auténtica

¹⁰⁹ García Domínguez. “El Concepto de Moción en los textos ignacianos”, 235-236.

y “verdadera”, y camine siempre hacia adelante movido por la sintonía o connaturalidad con la moción que es propia del Espíritu de Dios [335]»¹¹⁰.

Finalmente, no se trata con esto de buscar objetivar la vida espiritual y los movimientos interiores que se dan en la persona. Lo que pretendemos es advertir la importancia de que se observen y conozcan y nombren las nociones. Es por tanto la vivencia de ambas reglas una invitación y un llamado para fortalecer la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Estas son una herramienta que la cual los *Ej* para ayudar mejor al ejercitante en su camino de búsqueda de una mayor *discretio spiritualis* y discreta caridad.

2.4.3. Pautas para la discreta caridad en las reglas para sentir con la Iglesia

En términos generales, estas reglas pretenden ayudar al ejercitante que ya ha pasado por la Cuarta Semana de *Ej*. Son reglas de discernimiento espiritual en cuanto ayudan al «ejercitante a sentir y entender el buen espíritu, para “recibir sus mociones”, lanzando fuera las contrarias [313]. Solo que el campo de aplicación de estas Reglas no es ya únicamente el interior de cada uno, sino la Iglesia»¹¹¹. Así mismo el jesuita Santiago Madrigal apunta que estas Reglas para el sentido verdadero de Iglesia en su «acuñación más original, habla de la experiencia de identificación eclesial, es decir, el proceso por el que el cristiano se siente Iglesia, miembro activo de su vida, apropiándose de esa realidad objetiva que le precede»¹¹². Esto, recordando que ellas las líneas trazadas en la dinámica de los *Ej* de sentir con la Iglesia. Dicho esto resaltamos que ellas mueven al ejercitante desde una perspectiva espiritual clave donde para Ignacio,

«el problema del discernimiento pasa por la Iglesia. Él nunca es una pura cuestión personal, y menos aún, de tipo intimista. Si solo fuera eso el discernimiento, siempre quedaría abierta la puerta al iluminismo y al subjetivismo. El elemento personal es imprescindible, pero debe ser bien equilibrado con un componente discernidor social, en la comunidad de la Iglesia»¹¹³.

Por su contexto estas tendrán en la vida del ejercitante un papel práctico pastoral que concreta lo vivido en la experiencia espiritual. Así la discreta caridad se verá reflejada en estas como una suerte de búsqueda de una *discretio* que busca responder a ella guardando una serie de reglas, para militar en ella, cuidándola en: lo doctrinal, lo teológico y lo pastoral. Esto se debe a que

«no puede darse un amor personal a Jesús que no sea, al mismo tiempo, fidelidad a la realidad histórica en que éste se halla encarnado, la Iglesia jerárquica guiada por el Espíritu. Ignacio va a ver ahora a la Iglesia desde dentro, desde su amor personal a Cristo, desde su etapa romana de conversión a la Eclesialidad y desde su experiencia personal de Pentecostés»¹¹⁴.

¹¹⁰ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 804.

¹¹¹ Corella, Jesús. *Sentir la Iglesia*. Bilbao: Mensajero, 1995, 55.

¹¹² Madrigal, Santiago. “Reglas sentir la Iglesia”, en *DEI II*, 1555.

¹¹³ Corella. *Sentir la Iglesia*, 57.

¹¹⁴ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 919

Al hablar del «sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener» (*Ej* 352). Será importantísimo entenderlas como «complemento y el desarrollo pneumatológico de la contemplación para alcanzar amor en su dimensión societaria e histórica de la Comunidad»¹¹⁵. Lo que hace que estas tengan un impacto fuerte en el que se decide por seguir a Cristo. Así desde la «experiencia espiritual del amor predispone para la obediencia que asume la tensión, inherente a determinadas confrontaciones teológicas o disciplinares, en el consuelo que a cambio recibe de Dios»¹¹⁶. Así, encontramos en esta refleja tanto para el ejercitante y el creyente un

«modo existencial de vivir la vida filial de Jesús y la búsqueda incansable de la voluntad del Padre; el modo dinámico de vivir la identificación con la forma de ser de Jesús. Y, por otra parte, es el modo ideal de amar a Cristo en su mediación histórica que es la Iglesia, al abrigo de todo posible error proveniente del amor propio o del condicionamiento ambiental. Donde está la Iglesia allí también está Cristo»¹¹⁷.

Reglas sentir con la Iglesia	Pautas para la discreta caridad
Deponer todo juicio (<i>Ej</i> 353)	Eliminar los prejuicios y disponernos para la escucha desde la obediencia.
Alabanza de lo propio de la Iglesia (<i>Ej</i> 354-361 y 363)	Estima respetuosa de la tradición, teológica, moral, sacramental y ascética de la Iglesia.
Más prontos para alabar y abonar (<i>Ej</i> 362)	Cuidado al alabar y ojo al rechazar lo que se vive en la Iglesia.
Guardarse de comparaciones (<i>Ej</i> 364)	No idealizar a nadie en la Iglesia.
Para en todo acertar (<i>Ej</i> 365)	Mantener las instancias en las que el Espíritu actúa.
Tratan problemas teológicos de la época (<i>Ej</i> 366-370)	Enfrentar los problemas teológicos de la época con el auxilio divino.

[Fig. 14. Pautas para la discreta caridad en las reglas para sentir con la Iglesia]

Las reglas para sentir con la Iglesia apuntan a crear en el ejercitante una actitud madura en su praxis eclesial, sin identificaciones ni rechazos infantiles (fig. 14). Esto en un clima de oración donde la *discretio* tiene una relevancia necesaria para no caer en la tentación de la superficialidad. Así mismo, las reglas de la 354-361 *Ej* son, en palabras de Madrigal una suerte de «compendio de naturaleza catequética y sacramental (recepción de sacramentos, votos de religión, preceptos de la Iglesia, devociones), que alaban y recomiendan cosas atacadas por los oponentes de la Iglesia»¹¹⁸. Por lo que estas reglas nos llevan a plantearnos como nos situamos en la realidad no solo a nivel pastoral sino, con todos los sentidos: oír, tocar, oler, ver. Así, en resumidas cuentas, desde la perspectiva ignaciana,

«todos los *preceptos de la Iglesia* y las tradiciones que provocan en nosotros la sintonía de la comunión eclesial [361a]. S. Ignacio presenta un modelo de actitud profundamente humana e integradora frente a cualquier tensión. Es el fruto maduro de su «peregrinación interior»,

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, 928.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Madrigal. «Reglas sentir la Iglesia», 1559.

que precisamente en Roma, su nueva Jerusalén, hallará la consumación: la expresión definitiva de su donación total por el voto de disponibilidad al Papa para la misión»¹¹⁹.

Finalmente, el sentir con la Iglesia tiene que ver con sentido de dejarse afectar por Cristo asumiendo que él está presente habitándola. Así las Reglas nos mueven a discernir en ella y como bien apunta la CG 34ª llama a que se manifiesten los «vínculos de afecto que nos hacen amarla y adherinos a ella como fuente de vida, consuelo y salud, como autoridad interna para la genuina experiencia religiosa y como la matriz de nuestros valores más profundos» (CG 34ª. D 11. No 26). Esto manifiesta de acuerdo con Valentín Menéndez «que la espiritualidad ignaciana es experiencia cristológica y trinitaria, muy íntima, pero que se expresa en un compromiso histórico de seguimiento apostólico de Cristo y su causa hoy»¹²⁰.

2.5. Alcanzados por su gracia y movidos para la misión

A partir de la estructura de los *Ej* que plantea López Hortelano (fig. 8) donde el Principio y Fundamento (*Ej* 23) y la Contemplación para alcanzar Amor (*Ej* 230-237) se sitúan en el centro de toda la experiencia, centro de gravedad que se resalta la constante interrelación entre el Creador y su criatura: el inicio y el final de todo el camino teológico y espiritual. Siendo una apertura y un cierre de experiencia que se caracteriza en un tercer círculo donde,

«la unión del simbolizante (Dios, Criador y Señor) y del simbolizado (la criatura o el ejercitante): el círculo místico. este se construye mediante la relación entre Criador y Señor y la persona. Dos piezas claves de esta antropología teológica emergen del Principio y Fundamento (*Ej* 23) y de la Contemplación para alcanzar amor (*Ej* 230-237)»¹²¹.

De igual modo y con otra imagen Iglesias nos recordará que ambas piezas «son como el reverso y anverso de un tapiz. Los hilos son los mismos, pero el trenzado, la combinación de colores, el dibujo, que se adivinan en el reverso (P y F), adquieren su plena significación en el anverso (CAA)»¹²². Por lo que ambas piezas buscan conducir al ejercitante a experimentar que la relación con el Creador es fundamento que le mueve a comprometerse, después de un serio camino de *discretio spiritualis* a la misión en la Iglesia.

¹¹⁹ *Ibid.*, 931.

¹²⁰ Menéndez, Valentín. “Eclesialidad desde la experiencia de la Congregación General XXXIV”. *Man* 67 (1995), 252.

¹²¹ López Hortelano, “Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Análisis del texto como proceso helicoidal y especular”, 138.

¹²² Iglesias, Ignacio. “La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, *Man* 59 (1987), 375.

2.5.1. El Dios creador centro de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad

El Principio y Fundamento y la Contemplación para alcanzar amor traen consigo claves que centran al ejercitante en la *discretio* tanto *spiritualis* como la discreta caridad. El Principio y Fundamento busca por su lado «describe lo que es un hombre libre y ordenado sólo por la voluntad divina, el fin, ínsito en su ser creatural dependiente de Dios, llamado al servicio y adoración, por los cuales alcanza la plena madurez de su libertad y la comunión con Dios, su salvación»¹²³. La Contemplación para alcanzar amor describe al ejercitante cerrando la experiencia trayendo «a la memoria los beneficios recibidos de la creación» (*Ej* 234) y siendo llamado a pueda «en todo amar y servir» (*Ej* 233). A pesar de que ambas estén ubicadas una como apertura a los *Ej* y la otra como una suerte de cierre, existe

«un estrecho vínculo (una gran inclusión de apertura y cierre) entre el P. y F. y la Contemplación para alcanzar amor, a) Si el P y F. versa sobre la relación del hombre a la creación en función de la dependencia de Dios, la C. para alcanzar Amor trata de la relación de la creación al hombre a partir del amor mismo de Dios. Mientras el P y F apunta a un proceso (antropológico) que va del hombre a Dios a través del uso ordenado de las cosas como ámbito de adoración (alabar, hacer reverencia y servir), la C. para alcanzar amor nos habla de la relación entre la Infinitud divina y lo creado en el Verbo (Logos) y en el dinamismo del Amor (el Espíritu), del ámbito trinitario en el que el ser humano, movido por el amor recibido, puede en todo amar y servir a su divina Majestad y quedar así divinizado»¹²⁴.

Si bien el Principio y Fundamento va de la mano de «la pura dependencia creatural se sigue que la relación ordenada del hombre a las cosas, por el recto uso de ellas, es el orden que se pretende, el necesario para el perfecto cumplimiento de su fin: la alabanza, la reverencia y el servicio a Dios»¹²⁵. Así mismo, la Contemplación para alcanzar amor «es contemplación por doble motivo: por ser una mirada sobre la creación y la historia, y por ser el afecto que “emana de la caridad recibida”, origen de toda contemplación»¹²⁶.

Por lo que, para Arzubialde, «el Principio y Fundamento y la Contemplación para alcanzar amor equivaldrían a los dos goznes extremos entre los que quedaría incluido todo el desarrollo del designio tanto creacional como salvífico de Dios»¹²⁷. Lo que hace que exista una unidad donde la experiencia de los *Ej* queda fundamentada y orientada al Dios creador dueño de la historia.

Así, el Principio y Fundamento abre la experiencia de los *Ej* poniendo las bases antropológicas que ayudan al recorrido las Cuatro Semanas de *Ej*. Por otro lado, la Contemplación para Alcanzar la experiencia de encuentro con el Señor a la realidad. Lo que propicia que estos dentro de la estructura de los *Ej* sean vías de entrada y salida para el reconocer que: «mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor

¹²³ Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de san. Ignacio. Historia y análisis*, 111.

¹²⁴ *Ibid.*, 560.

¹²⁵ *Ibid.*, 116.

¹²⁶ *Ibid.*, 559.

¹²⁷ *Ibid.*, 124.

se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» (Ej 15).

2.5.2. Una vida desde la *discretio spiritualis* y la discreta caridad

A continuación, haremos referencia a algunos elementos que nos parecen centrales para entender la Contemplación para alcanzar amor y el Principio y Fundamento en clave de *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Esto con la intención de evidenciar cómo ambas contienen una serie de criterios que desde la vivencia de los *Ej* ayudan a centrar la vida cristiana para que se pueda «en todo amar y servir a su divina majestad» (Ej 233). Con esto pretendemos mostrar cómo desde el camino de entrada de los *Ej*, hasta la Contemplación para alcanzar amor Ignacio ofrece una serie de ayudas o criterios para la *discretio* (fig.16).

Principio y Fundamento (Ej 23) Criterios para la <i>discretio spiritualis</i>	Contemplación para alcanzar amor (Ej 230-237) Criterios para la discreta caridad
El ser humano es creación de Dios	Dios habita en las criaturas (Ej 235); Trabaja y labora por mí (Ej 236) y Todos los bienes y dones descienden de arriba. (Ej 237).
El Tanto cuanto le ayuden para el fin que ha sido cridado.	Conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir. (Ej 233)
Hacernos indiferentes.	Traer a la memoria los beneficios recibidos de la creación. (Ej 234)
Desear y elegir lo que más conduce para el fin que hemos sido creado.	Ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene.

[Fig. 15. Criterios para la *discretio spiritualis* y la discreta caridad]

Los criterios antes citados reflejan que el camino de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad hunde sus raíces y se sostiene en el deseo de búsqueda de la voluntad de Dios. Por tanto, será necesario caer en la cuenta de que para conseguir la *discretio* el ejercitante debe ser consciente de estos como principios y llamadas que la fundamentan. Así, tanto el Principio y Fundamento como la Contemplación para alcanzar amor forjan en el ejercitante un yo interior que de cara a Dios vive la *discretio spiritualis* y un yo que de cara a Dios es movido por la discreta caridad a la misión considerando...» (Ej 233).

La espiritualidad ignaciana al reconocer y defender que, para la búsqueda de la voluntad de Dios, y en definitiva de la *discretio* será imprescindible «que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza» (Ej 15). Sin embargo, también advierte que esta comunicación es «de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene» (Ej 231). Por lo que la vivencia y los criterios para la *discretio spiritualis* y la discreta caridad desde la perspectiva de la espiritualidad ignaciana se pivotan en un sano conocimiento y vivencia experiencial de los *Ej*.

* * *

Las cuatro semanas ayudan a forjar en la vida cristiana un sentido de pertenencia a Dios junto con el deseo de buscar su voluntad salvífica. Esta búsqueda viene marcada por el ejercicio de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad, no como una meta a cumplir sino como un camino para ayudar a configurar la vida con Dios. Es así, como vemos en los *Ej*, que no solo se ofrece una experiencia de Dios, sino que también un método que busca concentrar un caudal de sabiduría y tradición espiritual de toda Iglesia a lo largo de su historia. Por lo que se puede decir que

«los ejercicios o prácticas que se realizan tienen una finalidad próxima o inmediata: «quitar de sí todas las afecciones desordenadas» [EE 1,3] con el objetivo de «buscar y hallar la voluntad divina» [EE 1,4], realizando una elección y alcanzando así la máxima identificación con Cristo»¹²⁸.

Por tanto, el camino de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad que proponen los *Ej* va tejiendo en lo profundo del ejercitante una suerte de intuición de atender al mundo interior y sus desórdenes. Todo este camino es reflejo de un dejarse afectar y mover por un Dios que nos ofrece caminos para servir en su viña y comprometerse por la causa del Reino. Es, por tanto, lo vivido en estas cuatro semanas una escuela que enseña desde la *discretio spiritualis* que acoge y ayuda a ordenar lo más íntimo del ejercitante poniéndolo de frente a Dios. Mueven también los *Ej* a dejarse llevar por la misericordia y la discreta caridad que acoge el encuentro con el Señor transformando en servicio y compromiso lo experimentado interiormente. Por lo que *discretio spiritualis* y la discreta caridad dejan claro que los *Ej* no pretender ser un mero interiorizar, sino que llevan al sujeto a ponerse en camino para servir y comprometerse con el «Eterno Señor de todas las cosas (*Ej* 98).

¹²⁸ Rambla. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola una relectura del texto* (3), 5.

CAPÍTULO 3.

Eje apostólico: constituidos para la viña del Señor

3.1. Germen espiritual de las Constituciones de la Compañía de Jesús

Arrupe definió las *Co* «como una “versión institucional” de los Ejercicios y describió su espiritualidad en términos del amor cristiano, la caridad»¹. En este sentido, nos vamos ahora a fijar en su germen espiritual. Por un lado, recordando que ellas vienen a ser también, «leyes propias por las que se rigen los institutos de vida consagrada han recibido diversos nombres a lo largo de la historia de la vida religiosa»². Por otro, sin caer en la tentación de subordinar su riqueza a la experiencia de los *Ej*. O más en concreto, nos preguntamos: «¿Qué novedad pueden añadir las Constituciones a este dinamismo de los Ejercicios, si no aspectos jurídicos y normativos que regulan la institución de la Compañía como orden religiosa en la Iglesia?»³.

Si bien las *Co* al ser expresión del carisma del cuerpo apostólico de la *Cj*, esto no evita que se reconozca «que la naturaleza y el carisma de la Compañía de Jesús tiene su origen en los Ejercicios Espirituales hechos por el santo Padre Ignacio y sus Compañeros. Esta experiencia espiritual los llevo a formar un grupo apostólico...» (*Nc* 2). De igual modo el proemio recoge que el fin de ellas es «ayudar todo el cuerpo de la Compañía y particulares de ella a su conservación y aumento a gloria divina y bien universal de la Iglesia» (*Co* 136). Por lo que, ellas tienen la necesaria misión de organizar el quehacer y ser inspiración que conserve la originalidad del cuerpo junto con el cuidado de sus miembros. Por tanto, nos queda claro que

«entre Ejercicios y Constituciones hay una clarísima interrelación histórica y espiritual, una continuidad que procede del dinamismo interior que les anima, pero es necesario hacer notar que preceden de dos experiencias, que, sin ser absolutamente distintas, no pueden considerarse idénticas; están dirigidos a dos clases de personas bien diversas, y pretenden dos objetivos claramente diferentes»⁴.

¹ Coupeau, José Carlos. “Constituciones”, en *DEII*, 444.

² Álvarez Gómez, Jesús. “Constituciones”, en *DTNT*, 445.

³ Royón, Elías. “Las Constituciones en el cuerpo de la Compañía”. *Man* 78, (2006), 392.

⁴ *Ibíd.*, 393.

Dicho esto, apuntamos que la importancia del estudio de las *Co* radica no solo en que estas nacen a partir de la experiencia de los *Ej*, sino que también hay un componente comunitario y eclesial que forma parte de su construcción. Es decir, que el trasfondo espiritual que está detrás de las *Co* es la de un grupo de hombres que desean servir mejor a la Iglesia como cuerpo apostólico al servicio del Papa. Por tanto, rescatar la dimensión espiritual de las Constituciones implica en la actualidad recordar que estas también inspiran al cuerpo apostólico universal de la *Cj*. Así, lo que parece a simple vista un documento jurídico, se va descubriendo como un texto que inspira y mueve también a «buscar y hallar la voluntad de Dios» (*Ej* 1).

Así mismo, Royón nos habla de que las *Co* invitan al jesuita a la vivencia de un gobierno apostólico espiritual, dando fuerza a la dimensión inspiradora que estas tienen para el cuerpo que las constituye⁵. Recordando que estas ayudan a ser fieles al carisma y proporcionan un orden clave para vivir la misión y la identidad de la *Cj*. Desde el Proemio de Declaraciones advierte que «siendo el fin de las *Co*, ayudar todo el cuerpo de la Compañía y particulares de ella a su conservación y aumento a gloria divina y bien de la Iglesia Universal» (*Co* 136). Con esto se percibe que las *Co* en su génesis son una ayuda actual para la misión y conservación del carisma original⁶. Nos recordará Ribadeneira, en ese mismo tenor, que en

«las Constituciones, pues, se contiene, la nervatura de nuestra Compañía, sus fundamentos, la trabazón, que conjunta y compacta todo su cuerpo, para que permanezcan en él el espíritu y la gracia: en ellos estriba la verdadera vida religiosa. Aquí hallaremos el modelo que imitar, el camino que andar, la luz que seguir, la perfección a que aspirar, el espejo al que mirar para ver el ideal de nuestra vida. Cada uno debe hacer visible y viva, con la santidad de su conducta, esta imagen perfecta de todas las virtudes que nos dibujan las Constituciones»⁷.

Las *Co* en su elaboración inicial supusieron para los primeros compañeros el ejercicio de una profunda deliberación espiritual comunitaria. Camino de igual modo muy marcado por la vivencia de los *Ej* y el nuevo panorama apostólico que les ponía al servicio de la Iglesia. Por lo que este documento presenta desde su génesis un fuerte componente de espiritual que sin lugar a duda teje en ella una suerte de espiritualidad que Coupeau describe como:

«a) es conservativa porque prescribe el cuidado del cuerpo, porque conserva y aumenta el don de la caridad (ley interna); b) es dinámica, sin embargo, ya que robustece este espíritu mediante el ejercicio de las virtudes, el entendimiento y los afectos según un proceso encarnativo; también lo es porque dispersa y congrega a sus miembros buscando la mayor gloria de Dios; c) está ordenada porque persigue un fin común desde el principio y, consecuentemente, exige que los miembros mantengan una intención recta; d) es sostenible en el tiempo si los superiores aprenden a adaptar con amor sus principios a los casos particulares, en los superiores descansa el equilibrio entre el bien de cada miembro y el bien del cuerpo; e) es, como complemento a lo anterior, unitiva hasta un tercer grado, cuando la acción de gracias a Dios se transforma en colaboración con mediadores; f) es netamente

⁵ Cf. Royón, Elías. “Un gobierno espiritual y apostólico”. *Man* 66, 1994, 294.

⁶ Cf. Royón. “Las Constituciones en el cuerpo de la Compañía”, 390.

⁷ «Prólogo que precedía a la primera edición de las Constituciones atribuido al P. Ribadeneira. Constituciones de la Compañía de Jesús, anotadas por la Congregación General XXIV, y Normas Complementarias, aprobadas por la misma Congregación, Roma, 1995, 21». *Ibíd.*

apostólica en su gratitud y expansiva de sí, optimista; g) es entregada a la caridad, hasta la oblación»⁸.

A pesar del inicio inspirador, históricamente para muchos jesuitas en el pasado, entendían que las *Co* funcionaron como un código a observar. Es decir, unas reglas a cumplir que en definitiva limitaban el contenido espiritual de estas. En este sentido se corre el peligro de que el texto se pueda «convertir en letra muerta, si es que no se mantiene maleable y abierto, gracias a la unción del Espíritu Santo “que Dios nuestro Señor comunica a quienes tienen su confianza puesta en su divina majestad”»⁹. Lo que se traduce en la actualidad de parte del cuerpo apostólico de la *Cj* como un reconocer y diferenciar «tanto la naturaleza espiritual permanente como la jurídica transitoria de las *Constituciones*, subrayando así su continuidad con el espíritu en que se escribió el documento. En ese mismo tenor nos dice Coupeau que ellas pueden ser consideradas como un clásico de la espiritualidad cristiana, esto haciendo eco de que, si bien estas se nutrieron de las reglas religiosas anteriores¹⁰ ellas representan un cambio:

«Las *Constituciones* de los jesuitas representan un hito en la historia de la espiritualidad cristiana occidental. David Knowles consideraba que las *Constituciones* eran el último paso en la historia de la evolución de los órdenes religiosos en cuanto que instituciones. Knowles mostraba cómo la vida religiosa organizada nació, creció y alcanzó su madurez en el intervalo que va entre el monje y Pacomio e Ignacio de Loyola. Se refirió a los jesuitas como la “última palabra” en dicho proceso, y a las *Constituciones* como el “término de un proceso de desarrollo lógico a partir de las reglas monásticas”, el resultado final de un abandono de la vida religiosa de tipo enclaustrado»¹¹.

En consecuencia, las *Co* invitan al jesuita a la vivencia de un gobierno apostólico espiritual, dando fuerza a la dimensión inspiradora que estas tienen para el cuerpo que las constituye¹². Recordando que estas nos ayudan a ser fieles al carisma y proporcionan un orden clave para vivir la misión y la identidad de *Cj*. Siendo hoy día han sido redescubiertas como testimonio escrito de una experiencia fundante y un contundente ejemplo de discernimiento¹³. Esto lo explicita de Jaer al decir que las *Co* se pueden considerar en su conjunto como,

«predominantemente “un libro de discernimiento”, puesto que sirven ante todo para ayudar a quienes de diversos modos y con diferentes competencias corresponda a tomar, en el transcurso del tiempo, por medio del discernimiento, las decisiones necesarias para la consecución del fin de la Compañía y para promover su conservación y crecimiento y los de la vocación de cada uno de sus miembros»¹⁴.

⁸ Coupeau. “Constituciones”, 444.

⁹ Dumeige, Gervais. “La unión de los «Amigos en el Señor» y la unión de la «Compañía de Jesús»”, en *Ejercicios y Constituciones unidad vital. Congreso Ignaciano. Loyola. Septiembre 1974*. (Iturrioz, J. ed.) Facultad de Teología- Universidad de Deusto. Bilbao: Mensajero, 30.

¹⁰ Cf. Coupeau, José Carlos. *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2014, 24.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. Royón. “Un gobierno espiritual y apostólico”, 294.

¹³ Coupeau. “Constituciones”, 436.

¹⁴ De Jaer, Andrés. *Formar un cuerpo para la misión. Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2011, 14.

3.1.1. Origen comunitario y carismático

Ciertamente, estamos ante un documento que institucionaliza el carisma de un grupo que desde París comienzan a sentirse movidos por la experiencia de los *Ej* a ser compañeros de Jesús junto con Ignacio¹⁵. Así este «grupo de 10 estudiantes universitarios que coincidieron en la universidad de París entre los años 1528 (al llegar Ignacio) y 1536 y que formaron el primer grupo de Jesuitas de la Compañía de Jesús aprobada en 1540»¹⁶. Son los que en la *Au* se describen como los que «ganó para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios» (*Au* 82). Ellos en sus distintas vivencias comunitarias pasan de,

«considerarse uno compañeros de estudios, que se ayudan incluso en lo material, a los que Ignacio quiere ganar para el servicio del Rey Eterno y Señor universal, se pasó a compartir un mismo ideal de vida, formulado en el voto de pobreza y castidad junto con la promesa de ir a Jerusalén, considerados por Ignacio como “amigos en el Señor”»¹⁷.

Esto nos delata que las *Co*, ante todo, forman parte de un camino histórico, espiritual y comunitario de unos “amigos en el Señor”. Este camino, llamado por nosotros, nos ayuda a recoger, el origen comunitario de las *Co*. Esto, tomando en cuenta la importancia de los *Ej*, el apostolado que hace que brote un nuevo modo de proceder, que, salvaguardando las tremendas cualidades del grupo, hace posible con la ayuda de Dios, que se concrete el carisma y la misión de la futura *Cj*. En más, al ser las *Co* una obra, como bien hemos afirmado, que «garantiza el fundamento de la identidad jesuítica, un texto interpretativo mediante el cual los jesuitas se hacen una idea correcta de su formación y se entregan a los ministerios apostólicos»¹⁸.

Por lo que este origen comunitario, espiritual y apostólico se da porque ellos como grupo «juntos experimentaron la pobreza, el gozo y los primeros ministerios»¹⁹. Esto nos lleva a la conclusión de que ellos optan, como grupo, por la costumbre de deliberar en común, generando así una unión especial que fructificará como antes hemos mencionado como algo propio del carisma de la *Cj*.

A continuación, recogemos (fig. 6) lo que estimamos son hitos comunitarios que expresan el camino o constitución del origen comunitario de las *Co*. Lo que pretendemos con esto es dar cuenta de que detrás de cada paso de concreción hay un sentido de comunidad que va acompañado del deseo profundo de seguir la voluntad de Dios en la Iglesia. Lo que hace en nuestro criterio que este sea un camino de construcción tanto espiritual como comunitario.

¹⁵ Cf. Dumeige, Gervais. “La unión de los «Amigos en el Señor» y la unión de la «Compañía de Jesús»”, 14-15.

¹⁶ García de Castro, José. “Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta”. *Man* 78, 2006, 256.

¹⁷ Royón. “Las Constituciones en el cuerpo de la Compañía”, 397.

¹⁸ Coupeau. *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, 25

¹⁹ Coupeau. “Constituciones”, 436.

Fechas	Hitos comunitarios	Proceso
1528-1534	En París Ignacio reúne compañeros y les da <i>los Ejercicios</i>	Comparten casa, estudio y apostolado. Se originan las bases del grupo, con un modo de proceder y una mística.
1534	En Montmartre, votos y promesa de ir juntos a Jerusalén.	Primera deliberación grupal apostólica
1537	Permiso Papal para ir a Jerusalén. Año de espera en Venecia.	Se reconocen como “amigos en el Señor”. Espiritualidad cristocéntrica.
1539	En Roma. Ponerse manos de Dios, del vicario de Cristo y de la Iglesia.	<i>Deliberatio primorum Patrum.</i>
1540	Fórmula del Instituto con la Bula “ <i>Regimini Militantis Ecclesiae</i> ”. Al servicio de la Iglesia	Aprobación para hacer las Constituciones del nuevo Instituto.
1544	<i>Exponi Nobis</i> (Por Paulo III)	Faculta admitir coadjutores
1550	<i>Exposcit debitum</i> (Por Julio III)	Confirmación de otros puntos del Instituto y declaración de indultos.
1540-1556	Se comienzan a elaborar las Constituciones (En medio del trabajo apostólico). Se confía esta misión a Ignacio, Codure y luego a Polanco.	Largo camino de oración, discernimiento, deliberación y consulta.
1594	La quinta CG aprueba el texto “D”, declarándolo el texto oficial de las <i>Co</i> .	Texto base que ha sido actualizado con las Normas complementarias.

[Fig. 16. Hitos comunitarios de cara a la configuración de las *Co*²⁰]

Estos hitos comunitarios nos ayudan a entender cómo el carisma fundacional hunde sus raíces en la experiencia espiritual transmitida por Ignacio y en el sentido comunitario de vivir amparados en la discreción espiritual. Esto, sin lugar a duda, va gestando en un cuerpo apostólico espiritual. Así vemos el esfuerzo de una gran deliberación, por parte del grupo, que va en busca de responder con más claridad la pregunta del cómo servir a Dios y al prójimo desde una marcada *discretio spiritualis*, teniendo como norte la discreta caridad. Reconocemos así, que el valor de la experiencia y del tiempo que se han tomado los compañeros en describir su identidad y su modo de proceder es parte indispensable que ayuda a la elaboración de ellas.

En este sentido, «como el texto de los Ejercicios, también el de las Constituciones, aparece al final de un camino jalonado de “experiencia” y “reflexión”, de hechos históricos y de trabajo de relectura, de interiorización y de discernimiento»²¹. Cosa que se podría traducir en que las *Co* como «fruto de una inspiración espiritual, son una constante invitación a discernir en el Señor, lo que ha de ser para su mayor gloria en determinadas circunstancias de tiempo, lugar y persona»²². Por lo que podríamos entender que las *Co*

²⁰ *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*. Arzubialde, Santiago; Corella, Jesús y García Lomas, Juan (eds.), 10-12.

²¹ Costa, Maurizio. “Ejercicios Espirituales y Constituciones”, Significado de la «experiencia» en la relación mutua entre ambos textos”. *Man* 63 (1991), 415.

²² Dumeige, Gervais. “La unión de los «Amigos en el Señor» y la unión de la «Compañía de Jesús»”, 30.

«se sitúan en un plano intermedio entre el puro orden espiritual-carismático y el orden jurídico-legal, entre los altos principios y la acción concreta, entre los elevados designios salvíficos de Dios y las concretas realizaciones de los mismos, a las que coopera la Compañía con su vida y apostolado. Entre estos diversos planes las Constituciones pretenden tender un puente de paso por medio del discernimiento que desencadenan y orienta»²³.

Finalmente, la experiencia comunitaria nos aclara el génesis de un nosotros apostólico, que, movido por el Espíritu, busca descubrir la mejor manera de servir a Dios y ayudar a las almas. Aquí, si bien se mantiene el liderazgo de Ignacio y lo que aporta la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*. Es de notar que el grupo apostólico de *amigos en el Señor* quiere y se determina a, «servirle a Él ayudando a las almas, o a “militar para Dios bajo el estandarte de la cruz, sirviendo solamente al Señor y a su Esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra” se va haciendo poco a poco letra en las Constituciones»²⁴. Por lo que este documento en su totalidad tiene la intención de ordenar y cuidar del cuerpo desde un modo de proceder marcado por la experiencia del primer grupo, que retrata

«unas actitudes interiores netamente características de la espiritualidad ignaciana. Estas pueden formularse así: sentido de mediación e integración entre Dios que va por delante y los medios humanos con los que se coopera a su acción, entre carisma fundacional y las necesidades históricas de cada momento; viva conciencia y convencimiento del primado de la acción de Dios en la vida de la Compañía y de cara a cada uno de sus miembros, con la firme esperanza que ahí deriva»²⁵.

3.1.2. La identidad formulada a partir de la base espiritual de un cuerpo apostólico

La elaboración inicial de las *Co* supuso para los primeros compañeros un ejercicio de profunda deliberación comunitaria marcada por la vivencia de los *Ej* y el celo apostólico. Así nos encontramos con la *Fórmula del Instituto de 1540*, que es descrita como «la expresión oficial del carisma institucionalizado de la Compañía de Jesús. Es su Regla fundamental, asumida, y aprobada por la Iglesia, y devuelta a la Compañía de Jesús en un documento papal, que la hace de Derecho Pontificio»²⁶. Recordamos además que «este documento no puede ser modificado ni siquiera por una Congregación General sin la autorización de la Santa Sede»²⁷. Pero esto no quita que esté formulado de forma abierta para bien de la misión universal:

«En vísperas de su profesión solemne, a guardar la bula, sin hipotecar el futuro, sin cerrar puertas a lo que la experiencia fuese aconsejando modificar. Intentan definir

²³ De Jaer. *Formar un cuerpo para la misión*, 14.

²⁴ Valero Agúndez, Urbano. “Del espíritu a la letra: de la letra al espíritu. (La renovación de las Constituciones de la Compañía de Jesús)”. *Man* 68 (1996), 130.

²⁵ De Jaer. *Formar un cuerpo para la misión*, 15.

²⁶ Corella, Jesús. “Fórmula del Instituto” en, *DEI I*, 892.

²⁷ De Jaer. *Formar un cuerpo para la misión*, 28.

una fidelidad que no colisione con la libertad necesaria precisamente para cumplir mejor los fines apostólicos previstos en la propia Fórmula»²⁸.

Dicho esto, destacamos que se presenta desde su génesis un fuerte componente de espiritualidad que junto con el comunitario y el apostólico van marcando las bases y la estructura de lo que se busca reflejar en las *Co* como identidad de la futura *Cj*. En ese sentido, el camino de construcción de las *Co* vendrá necesariamente vehiculado por la *Fórmula del Instituto* que históricamente

«constituyó la primera expresión del género de vida al que se sentían llamados los primeros compañeros. Se dedicaron a elaborarla una vez que en las *Deliberaciones* de la Cuaresma del año 39 decidieron constituirse en un cuerpo estable, orgánico, dando obediencia a un superior de entre ellos. Con esa decisión había que ir a la Santa Sede Apostólica, en busca de reconocimiento y aprobación. Y ello requerida una descripción de los rasgos fundamentales del carisma compartido, que les impulsaba como fuerza nacida del Espíritu»²⁹.

Es, por tanto, el camino que plantea la *Fórmula del Instituto* para las *Co* una suerte de formulación de la identidad del nuevo cuerpo apostólico. Así está al describir en cinco puntos lo que debe ser el *Instituto* pone las bases de lo que con más detalle las *Co* abordarían con más detalle. Estos puntos son: «I- El fin de la Compañía y su régimen fundamental; II- La obediencia especial al Sumo Pontífice; III- El ejercicio de gobierno y obediencia en la Compañía y IV- La pobreza de la Compañía y el régimen de escolares»³⁰. Por lo que este documento, expresa sin lugar duda, una identidad formulada a partir de la deliberación espiritual comunitaria y que se refleja de manera nítida en la *Fórmula del Instituto*.

3.1.3. Las Constituciones referente de la discreta caridad y *discretio spiritualis*

Las *Co* en múltiples ocasiones hacen referencia a la discreta caridad y *discretio spiritualis*. Estas alusiones aparecen en el texto según la Concordancia Ignaciana³¹ en al menos 55 ocasiones (fig. 17). Lo que significa que se verá vehiculada por varias palabras del campo semántico de lo que hemos anteriormente describimos como *discretio*³². Lo dicho antes se puede ubicar desde tres palabras que pertenecen al campo semántico de la discreción como lo son: el discernir presente en cuatro ocasiones; la discreción presente como adjetivo y pronombre aparece en cuarenta ocasiones y por último el concepto “discreto” que de las once veces unas cuatro se refiere como discreta caridad, lo que da cuenta de que la

«Discreta Caritas” pertenece a un campo semántico del cual “discernir”, “discreción” y “discreto” constituyen la base. El verbo “discernir”, hoy tan usado, no aparece más que tres veces en las Constituciones. Una sola vez (Const. 729), el texto menciona “discernir los

²⁸ Corella. “Fórmula del Instituto”, 892.

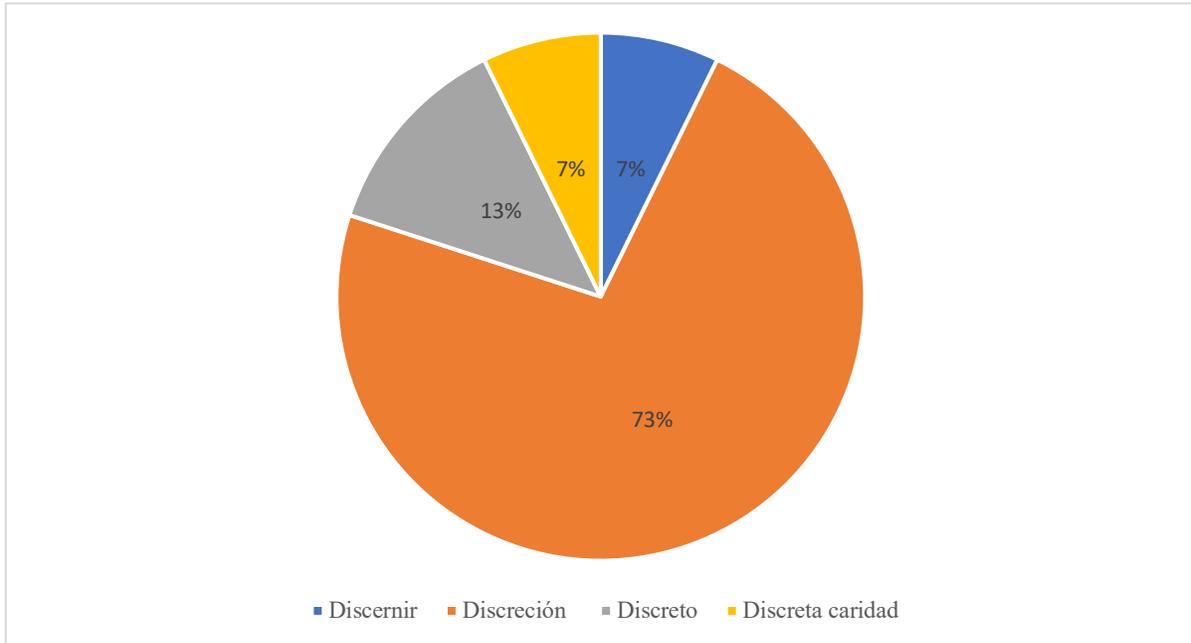
²⁹ *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, 11.

³⁰ *Ibid.*, 14.

³¹ Cf. COI, 387-390.

³² *Supra*, 1.1.3.

diversos espíritus”. El propósito general ha de ser un hombre de ciencia, porque encabeza a tantos hombres eruditos»³³.



[Fig. 17. Referencias a la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en las *Constituciones*]

El gráfico es un claro reflejo de la importancia que da el cuerpo apostólico de la *Cj* en las *Co* a la discreta caridad y *discretio spiritualis* en su modo de gobierno. En algunos casos refiriéndose en algunos números a lo que toca a la misión y en otros a lo que toca al cuidado o formación del cuerpo apostólico. También busca poner de manifiesto el sentido de cuerpo llamado a la discreción espiritual o *discretio spiritualis*, que es lo mismo que decir, un gobierno espiritual y apostólico regido por la discreta caridad. Con esto se asume que

«de aquí en las Constituciones un discernimiento para purificar nuestra caridad de toda inclinación desordenada, de toda exageración o precipitación irreflexiva. Esta caridad no es en absoluto “discreta” para limitarla en su ardor, porque es sin límite y supone un don de sí “de todo el corazón, de toda el alma, de todas las fuerzas” (Lc 10,27). Saber distinguir todos los espíritus que nos acechan a lo largo de ese camino de servicio a Dios por “puro amor” (EE 370) hace que nos mantengamos únicamente bajo la moción de la ley interior de la caridad y del amor que el Espíritu inscribe e imprime en los corazones»³⁴.

Así nos encontramos con que las *Co* ofrecen en lo que respecta al campo de la *discretio* una diversidad de acentos. Algunos de los cuales se centran en la discreción del superior, en la caridad discreta como criterio a guardar y la discreción espiritual personal. Esto nos sirve de ayuda para poder hablar del impacto de la *discretio* tanto a nivel personal como comunitario en la elaboración del documento, como antes hemos citado. Sin embargo, dicho antes nos deja muy claro Ignacio y sus compañeros al

³³ Kolvenbach. “*Discreta Caritas*”, 10.

³⁴ *Ibíd.*, 9.

«redactar las Constituciones, Ignacio no tenía la intención de escribir un manual de espiritualidad con una teoría consistente, fundada en conceptos bien precisos y palabras bien definidas: se sirve de la capacidad pluri-sémica de los términos para trazar un camino hacia Dios que pase por toda la complejidad de la existencia humana ante opciones que hacer, decisiones que tomar, juicios que dar»³⁵.

3.2. La caridad discernida: ¿criterio regulativo o pneumatológico?

Las *Co* junto con las *Nc* de la *Cj* son un texto de carácter jurídico, normativo y también espiritual que recoge en su diversidad de documentos los criterios por los cuales se rige dicho cuerpo apostólico. Así nos encontramos con que en las *Co* a lo largo de sus 10 partes van recogiendo el carisma de la *Cj* y dan una suerte de relevancia a la discreción, al discreto y a la discreta caridad. Sin embargo, esto nos hace preguntarnos desde qué perspectiva maneja el texto la *discretio* o más en concreto si es ¿criterio regulativo o pneumatológico? Con esto buscamos dejar en evidencia su relevancia. Para situarnos dentro del texto y responder a la pregunta, recorreremos el texto con la ayuda de la *COI* todo el texto de las *CO*, en busca del carácter regulativo o pneumatológico (fig. 18).

La caridad discernida en las <i>Co</i>		
<i>Co</i>	Criterio regulativo	Criterio pneumatológico
Examen	<i>Co</i> 19,1. Del que tiene cuidado.	<i>Co</i> 2, 3. Lo que dictase la discreción.
1ª	<i>Co</i> 142, 3. Para examinar los candidatos <i>Co</i> 149, 3 y 193, 4. Para el que tiene autoridad.	<i>Co</i> 154, 1. Discreción y buen juicio. <i>Co</i> 178, 3 y 202, 3. Discernir en la discreción del que tiene autoridad.
2ª	<i>Co</i> 213, 7. Discreción del Superior.	<i>Co</i> 209, 2; 211,3; 219, 3. La caridad y discreción de espíritu mostrará su modo.
3ª	<i>Co</i> 224,2; 232, 3; 236, 3; 238, 3; 249, 1; 267, 2; 270,1; 290, 2; 301, 2. Discreción del Superior.	<i>Co</i> 237,2; 269,1; 285, 2; 287,1. Lo que la discreta carida dictare. <i>Co</i> 279, 3; 298, 3. Práctica espiritual.
4ª	<i>Co</i> 343, 3; <i>Co</i> 355, 1; 367, 1; 370, 1; 382, 1; 423, 2; 423, 2. Del que esta a cargo.	<i>Co</i> 341, 2; 363, 3; 431, 1, 457, 6; 460, 2. Práctica espiritual de la discreción.
5ª	<i>Co</i> 534, 4; 534, 4. Del que esta a cargo	<i>Co</i> 522, 3. Práctica espiritual de la discreción.
6ª	<i>Co</i> 583, 2. Del que esta a cargo.	<i>Co</i> 582,3. Lo que la discreta caridad dictare.
7ª	<i>Co</i> 650, 6. Del superior.	<i>Co</i> 624, 6. Del gobierno espiritual y temporal.
8ª	<i>Co</i> 710, 1. Del superior.	
9ª	<i>Co</i> 779, 2. Del superior general.	<i>Co</i> 729, 2; 746, 3; 794, 2. Discrecion de los espíritus varios.
10ª		<i>Co</i> 825, 1. Uso de las gracias concedidas.

[Fig. 18. Esquema criterios regulativo y pneumatológico en las *Co*]

³⁵ *Ibíd.*, 11.

El esquema expresa la fuerte entrada en escena de la *discretio* en la vida de la *Cj* tanto como agente regulador y como criterio pneumatológico. Entendemos que ambos aportan mucha riqueza a la comprensión de la caridad que ayuda a regular el camino apostólico del que entra y asume el carisma de la *Cj*. En este sentido es importante que nos quede claro que

«el fin que pretenden las Constituciones es espiritual en sentido estricto. Buscan la sinergia o cooperación con la gracia. Pretenden “ayudar [a] todo el cuerpo de la Compañía y particulares de ella a su conservación y aumento”, donde por “conservación” debemos entender la custodia de un don valioso recibido [Co 790]. En efecto, las Constituciones atribuyen a la acción providente del Señor [Co 812] la institución de la Compañía de Jesús y se ocupan de cooperar con la providencia a mantenerla y aumentarla [Co 134]»³⁶.

Lo dicho anteriormente es una clara descripción de lo que buscan las *Co* y más aún de lo clave que es la dimensión espiritual para el cuerpo. Donde hay un fuerte componente apostólico que se alimenta de lo vivido interiormente en la oración. Desde esta perspectiva, cabe destacar que en las *Co* apenas se refieren al Espíritu Santo y más bien;

«lo ven vinculado especialmente con la caridad y la discreción (cf. [Co 134.219]). Las Constituciones regresan constantemente, sin embargo, al ámbito espiritual por dos avenidas complementarias: Por una, los dones, gracias y bienes del Espíritu, por la otra los trabajos, ejercicios, y obligaciones del hombre»³⁷.

Finalmente, la idea de que tanto lo regulador como lo pneumatológico forman parte del camino de construcción de las *Co*. Es decir, que llevan por dentro la impronta de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como serio criterio y modo para encarnar la misión junto con el carisma de la *Cj*. Lo que nos lleva a dar cuenta de que las *Co* consideran al sujeto (jesuita) integrado, por lo que no

«se comprometen con una antropología consistentemente bimembre o trimembre. El espíritu forma con el cuerpo un único todo (cf. [Co 298]). Entre la solicitud extrema y el abandono del cuerpo o su castigo, las Constituciones abrazan la discreta caritas, una vía media. Esta vía o modo de proceder no dejará que la inmoderación presente aborte el bien futuro mayor»³⁸.

3.2.1. La discreción y la caridad como núcleo de lo que toca al apóstol en la viña del Señor

Las *Co* al describir al cuerpo apostólico de la *Cj*, traspasado por la discreta caridad y la *discretio spiritualis* nos declara, de acuerdo con lo que nos explica la *Fórmula del Instituto* la *Cj* «necesita a sus hombres así ejercitados, no solo disponibles para aceptar, si se les manda, trabajos apostólicos de índole asistencial, sino capaces y decididos a trabajar así en

³⁶ Coupeau. “Constituciones”, 437.

³⁷ *Ibid.*, 439.

³⁸ *Ibid.*

la viña del Señor»³⁹. Con la imagen nuclear de la discreción y la caridad nos fijaremos en las partes de la 6ª a 8ª, en lo que respecta a lo que toca al jesuita ya constituido.

Estas tres partes tienen en común que forman un tríptico en lo que se refiere al cumplimiento de una misión y la vivencia de un carisma en concreto. En ellas se hace presente la impronta de la discreta caridad y la *discretio spiritualis* como un modo de proceder que imprime una particular manera de hacer apostolado. Se preocupan de cara a la misión desde tres perspectivas: «De lo que toca a los ya admitidos o incorporados» (Co 6ª); «Repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor» (Co 7ª) y «De lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí» (Co 8ª).

La 6ª parte trata de lo que toca a los ya «admitidos a profesión o por Coadjutores formados más fructuosamente puedan emplearse según nuestro Instituto en el divino servicio y ayuda de sus próximos, deben observar en sí mismos algunas cosas, que aunque las principales dellas se reducen a sus votos» (Co 547). Es lo que tiene que ver con el cuidado del cuerpo apostólico, en cuanto al sujeto ya integrado completamente a la misión,

«el jesuita formado, preparado para “proceder con espíritu de amor” [547] y descargado de lastre de egoísmos, “por su mayor abnegación y continua mortificación” [103], habrá de medir su libertad por la Gratuidad que es capaz de desarrollar en toda su vida y en todo en su vida. Esta Gratuidad será la clave utópica de comprensión, realización y evaluación de sus votos. Ignacio la resume aquí para quienes, sabiendo mucho por “largas probaciones”, pueden y deben, ya volar por sí mismos»⁴⁰.

Así, lo que toca a los ya admitidos, propuesto en la 6ª parte, se adentra en temas que van desde los cinco capítulos que este propone: Primero, «lo que toca a la obediencia» (Co 547-552); segundo «de lo que toca a la pobreza» (Co 553-581); tercero «de las cosas que deben ocuparse y en lo que no» (Co 582-594); cuarto «de la ayuda que se da en la muerte de los de la Compañía» (Co 595-601) y quinto «de que no traen las Constituciones obligación de pecado» (Co 602). Estos cinco capítulos a modo de compromiso llevan al jesuita a no cerrarse en ellos como conclusión de su misión, sino que mueven al ya admitido a estar en,

«una continua docilidad al Espíritu Santo, conforme a la gratuidad y a la “discreta caridad” [582], el jesuita se abre a horizontes insospechados que no se pueden encuadrar en leyes definidas a priori. En realidad, no se trata ya de “formación”, sino de una conformación cada vez más grande, nunca acabada, con Cristo. “Alcanzado por Cristo Jesús” (Flp. 3,12), sigue su carrera esperando aún ser alcanzado por la gratuidad de un amor que se entregado por la salvación del mundo»⁴¹.

La 7ª parte trata lo que tiene que ver con el cuidado del prójimo, cosa que es, «fin muy propio de nuestro Instituto, repartiéndose los de la Compañía en la viña de Cristo, para trabajar en la parte y obra de ella que les fuere cometida» (Co 603). Esta recoge lo que pone al admitido de cara a la misión y se centra en tres partes que recogen: primero: «El envío en misión por el Santo Padre» (Co 603-605); segundo: «El envío en misión por el superior de la Compañía»

³⁹ Corella. “Fórmula del Instituto”, 894.

⁴⁰ *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, 226.

⁴¹ De Jaer. *Formar un cuerpo para la misión*, 118.

(Co 618-632); tercero: «La libertad en los desplazamientos» (Co 633-635) y cuarto: «La ayuda del prójimo en las casas y en los colegios» (Co 636-635). La misión pasa a ser vista como un recurso que expresa el sentido de ese querer estar presto para servir en la viña del Señor.

Mirando el contenido de esta parte observamos que la centralidad de ayudar a servir en la misión. Esto recordando que en estos cuatro capítulos «el texto entra a recordar la intención de los primeros compañeros al ponerse a disposición del Romano Pontífice, con toda indiferencia, para ser enviados dondequiera fuera necesario para el servicio del Evangelio, “para mayor gloria divina y bien de las ánimas” [603]»⁴². La caridad y la discreción entran de lleno en esta 7ª parte como ayudas para centrar las energías en el cuidado y la ayuda al prójimo. Siendo así, la centralidad de esta parte lo que describe Ignasi Salvat como

«servir en misión es la vocación a que fueron llamados Ignacio y sus primeros compañeros. Sus primeros votos en París les comprometieron a vivirla en Jerusalén y, si no era esto posible, a ponerse a la obediencia del Romano Pontífice para que les enviara allá donde él viera que se podía cumplir mejor su vocación de discurrir por el mundo y realizar el mayor servicio»⁴³.

Lo que toca al apóstol tiene que ver también en lo que la 8ª parte llama: «De lo que ayuda para unir a los repartidos con su cabeza y entre sí» (Co 624). En esta parte se busca una suerte de armonía interior que haga brotar la unidad del cuerpo disperso en misión. Esta cuenta con dos grandes apartados que se pueden recoger en: primero, «lo que ayuda para la unión de los ánimos» (Co 655-678); segundo: «La unión de las personas en las Congregaciones» (Co 677-718). Lo que se invita en esta parte es a unirse en los ánimos, cosa que no separa lo espiritual de las cuestiones de gobierno. Esto lo afirma de Jaer cuando nos recuerda que, para Ignacio, «la fuerza de la vida fraterna y de la comunión de los corazones es la que pide y e impulsa el gobierno, hace confiar en él y le da su eficacia. Para que el cuerpo esté vivo, es necesario una inversión afectiva, un calor en la base y una confianza dada al otro»⁴⁴.

La discreción y la caridad son núcleo de estas tres partes en cuanto ayudan y se hacen presente, sustentando el camino, misionero del admitido a la *Cj*. Será así su camino una constante invitación interior a estar siempre dispuestos a trabajar «en la viña del Señor» (Mt 20). Lo que podemos también llamar como un cuerpo apostólico traspasado por la discreta caridad y la *discretio spiritualis*.

3.2.2. La imagen apostólica de la caridad discernida: cuerpo en misión

Las *Co* en las partes 9ª y 10ª dan cuenta de lo que es necesario para que se mantenga el vigor apostólico de la *Cj*. Recordándonos que no basta el conservar a los sujetos, sino, que estos se acomoden al estado religioso o al modo de proceder de la *Cj*⁴⁵. Siendo así que, nos

⁴² *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, 256.

⁴³ *Ibid.*, 261-262.

⁴⁴ De Jaer. *Formar un cuerpo para la misión*, 176.

⁴⁵ Cf. de Aldama, Antonio. “Iniciación al estudio de las Constituciones”. *CIS* (1979), 283.

aventuramos en ofrecer una suerte de “imagen apostólica de la caridad discernida” entre estas dos partes.

La primera es la que nos describe que debe haber «quien le tenga de todo el cuerpo de ella, cuyo fin sea el buen gobierno y conservación y aumento de todo el cuerpo de la Compañía, y este es el Preósito General» (Co 719). Es el General de la *Cj* lo que de Jaer describe como el «modelo de incorporación perfecta del sujeto de la Compañía; y está tan incorporado a ella que, prácticamente, se identifica con ella. Su vida está totalmente entregada a procurar la fecundidad del cuerpo»⁴⁶. Siendo el mismo modelo e imagen de la caridad discernida en cuanto el mismo está invitado a ejercer la *discretio spiritualis* y la discreta caridad a partir de cuatro invitaciones clave.

La primera es la vivencia y el uso de las cosas «espirituales e internas, para discernir los espíritus varios y aconsejar y remediar a tantos que tendrán necesidades espirituales; y así mismo la discreción en las cosas externas, y modo de tratar de cosas tan varias, y conversar con tan diversas personas» (Co 729). Una segunda es de cara al gobierno estar atento a «las personas, lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la Luz eterna le diere, mirando el fin de ellas, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este Instituto» (Co 746, 3). La tercera vendría a ser rodearse de personas con discreción, es decir; «personas de discreción y celo del bien de la Compañía, que estén cerca del Preósito» (Co 779, 2.) Por último, la invitación a dejarse guiar y enseñar por la discreción o *discretio* en sus asuntos (Co 794, 2). Lo que hace que la imagen apostólica, tanto del jesuita como de su misión, se vea rodeada por un crecido sentido apostólico de *discretio spiritualis* y discreta caridad en su horizonte.

Pasamos ahora a la parte 10ª que siendo la más breve, pues solo consta de un capítulo junto con trece párrafos y tres declaraciones (Co 812-827). Esta en palabras de Jaer esta «no trata ya de una etapa, un momento particular, del proceso de integración en el cuerpo, sino de echar una mirada sobre el conjunto de la vida del cuerpo»⁴⁷. Así mismo, no es un cierre de todo el documento, sino que,

«lejos de presentarse como una conclusión, es más bien un comienzo, una luz para el futuro. Contrariamente a las otras partes, los verbos de su título están en futuro. Ignacio no cierra las Constituciones, no las concluye. Las abre hacia la vida, al futuro, y da los criterios de discernimiento que podrán ayudar a vivirlo»⁴⁸.

Esta parte a su vez contiene tres temáticas que de Jaer describe. Primero: «En él solo poner la esperanza y buscar los medios» (Co 812-815). Segundo: «La vida interna de la Compañía, discernimiento de los medios espirituales (repetición y desarrollo de 813)» (Co 816- 822). Tercero: «La vida apostólica de la Compañía: Discernimiento de algunos medios humanos (repetición del (Co 814)), (Co 823-217)⁴⁹. La idea de fondo es preparar al apóstol para que pueda adentrarse en la misión con las herramientas, teológicas, espirituales y jurídicas que le sirvan de apoyo.

⁴⁶ De Jaer. *Formar un cuerpo para la misión*, 190.

⁴⁷ *Ibid.*, 203.

⁴⁸ *Ibid.*, 204.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 206.

Finalmente, notamos que la 10ª parte de las *Co* es una invitación espiritual, que en palabras de Royón es un «mantenerse en esa actitud de indiferencia y disponibilidad, de libertad interior que nos sitúa atentos a la voluntad de Dios para que aquella siempre sintamos y enteramente cumplamos»⁵⁰. Lo que hace que el ejercicio de la *discretio spiritualis* y de la discreta caridad fortalezcan de *Cj* hoy día.

3.3. La misión del cuerpo vertebrada por la discreta caridad y la *discretio spiritualis*

La *Cj* por medio de sus Congregaciones Generales (CG) mantienen en forma el modo de hacer y vivir la misión encomendada a los jesuitas en la Iglesia. Estas forman parte del cuerpo apostólico desde «la primera *Fórmula del Instituto*, presentada a Paulo III en 1539, se previó un órgano colectivo que eligiera al General y le diera normas para su actividad futura»⁵¹. Lo que nos deja claro que ella es de cara a la misión de la *Cj* es, por «consiguiente, la suprema instancia de gobierno, en cuanto tiene el poder legislativo, y en su caso también el judicial y administrativo»⁵². Por lo que ella en su misión trazas las pautas del camino a seguir de la orden. Así, a lo largo de la historia las CG ayudan a seguir configurando la misión de la *Cj* acorde con los desafíos de la época.

A la luz de lo dicho antes quisiéramos establecer, que si bien, las CG para el cuerpo apostólico son determinantes. Confiamos en que la misión del cuerpo está vertebrada por el ejercicio de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Donde ellas no representan el centro de la misión, sino, que ambas vertebran en el cuerpo claves de lectura que ayudan a la *Cj* a enfrentar los desafíos del mundo de hoy. Un mundo y una sociedad, que, en palabras de Lipovetsky, nos somete al

«clima de estimulación de los deseos, la euforia publicitaria, la imagen exuberante de las vacaciones, la sexualización de los signos de los cuerpos. Es un tipo de sociedad en el que la seducción reemplaza a la coerción, el hedonismo al deber, el gasto al ahorro, el humor a la solemnidad, la liberación a la represión, el presente a las promesas [...] La *affluent society* aparece como una época con hipertrofia de “creación de necesidades artificiales”, de “derroche” organizado, de tentaciones omnipresentes y estimulación inmoderada de los deseos»⁵³.

En medio de esta realidad tan compleja y cambiante que describen los sociólogos, la *Cj* entiende además que nos encontramos en medio una gran crisis que nos desafía a diversos niveles. Es una «crisis única, que subyace tanto la crisis social como la ambiental, tiene su origen en el modo como los seres humanos usamos y abusamos de la población y de las riquezas de la tierra. Es una crisis con profundas raíces espirituales» (CG 36ª. D 1. No 2).

⁵⁰ *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, 336.

⁵¹ Martínez de la Escalera, José. “Congregaciones”, en *DEI* I, 399.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2014, 31-32.

Entran en medio de esta realidad no solo social sino también apostólica, donde entra el ejercicio de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como clave de lectura para la misión. En este sentido, hablamos de que ellas vertebran la misión del cuerpo en cuanto son al modo de la imagen de los “huesos secos” que propone el profeta Ezequiel (Ez 37, 1-6.). Con la ayuda de esta nos acercaremos a la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en cuanto ellas vertebran la misión, siendo para el cuerpo desde tres perspectivas que apuntamos a continuación.

Primero en la CG 36^a como ese cuerpo unido que reflejan esos «huesos secos, escuchen la palabra del Yahvé» (Ez 37, 3-4). Segundo con las cuatro *Preferencias Apostólicas Universales* como el oxígeno o fuerza interior que viene de Dios y que va a «infundir en vosotros un espíritu que os hará vivir» (Ez 37, 5) y por último, los elementos de *discretio* presentes en la carta sobre el discernimiento comunitario de Sosa, entendidos como esa musculatura que da Dios que nos dice que al cubrir los huesos «de piel, os infundiré espíritu y viviréis» (Ez 37, 6).

3.3.1. La discreta caridad y la *discretio spiritualis*, esqueleto del cuerpo apostólico

El esqueleto o los huesos son los que forman la base para que los músculos y la fuerza del Espíritu de Dios les llene de vida (Cf. Ez 37, 1-7). Así, estos huesos que son el mundo y hombre de hoy con la ayuda de la discreta caridad y la *discretio spiritualis* pueden abrirse a Dios para «escuchar palabra del Yahvé» (Ez 37, 4). La CG 36^a se sitúa en medio de un «mundo fragmentado que requiere de nuevas formas de gobierno»⁵⁴. En esta ubicación como el esqueleto, el jesuita se ejercita en la discreta caridad y la *discretio spiritualis*.

El cuerpo apostólico de la *Cj* se concibe siempre de cara a la misión, sin ser ajeno a la realidad de en un mundo cada vez más globalizado. Como una forma de fortalecer el esqueleto apostólico de la CG 36^a se fija en tres «características esenciales del gobierno actual de la Compañía son el discernimiento, la colaboración y el trabajo en red»⁵⁵. En ellas tres se puede destacar que

«el discernimiento se concibe articulado con la planificación apostólica. La colaboración es propuesta como la forma de responder cabalmente a una misión que desborda las capacidades individuales e institucionales. Y el trabajo en red se ofrece como medio de organización que permite sostener el empeño local y reunir recursos para compromisos internacionales y globales»⁵⁶.

Al esqueleto, le será de suma importancia, el dejarse habitar por Dios y su espíritu. Lo que será claramente un ejercicio de apertura a la discreta caridad y la *discretio spiritualis*. Así, la CG 36^a da importancia a la *discretio*/discernir en su misión. Esto con la intención de propiciar en el cuerpo la disposición para dejarse guiar por la voz del Señor. Siendo el discernimiento,

⁵⁴ Congregación General 36 de la Compañía de Jesús. Bilbao: Mensajero, 2017, 12.

⁵⁵ *Ibid.*, 44.

⁵⁶ Álvarez de los Mozos, Patxi. “Congregación General 36: una oportunidad de renovar la vida y la misión”. *Razón y Fe* 1419 (20017), 40.

la discreción o la *discretio* para el esqueleto un «cómo apostólico de primer orden que ayuda a que el tríptico identidad-comunidad-misión esté conectado internamente. Identidad, comunidad y misión son referidos al discernimiento, personal y comunitario, en donde radica justamente su fuente de potenciación»⁵⁷.

Es notable el impacto de la *discretio* (fig. 19) en el esqueleto de la CG 36^a. Esto hace que sea más potente la idea de que los huesos sobre los que Dios actúa están abiertos a recibir el soplo divino. Es decir, que no es solo ser una institución que funcione como un cuerpo multinacional, sino que es un cuerpo que, en su estructura, da señales de estar abierto al soplo del Espíritu Santo.

Presencia del discernimiento o <i>discretio</i> en la CG 36^a	
D 1. No 8. D 2. No 3-7, 12-14, 20 (2), 25-26 y 28.	La presencia de la discreción en los orígenes de la <i>Cj</i> y como un elemento del modo de proceder de cuerpo (Personal y comunitario).
D 1. No 5 (1), 6.	La comunidad como espacio de discernimiento.
D 1. No 8. D 2. N 2, 20 y 22.	El discernimiento apostólico.
D 1. N 11-12.	El discernimiento comunitario.
D 1. N 37.	Discernimiento orante.

[Fig. 19. Presencia del discernimiento o *discretio* en la CG 36^a]

La *discretio spiritualis* y discreta caridad salen en este sistema vertebrador como forma de reconciliación. Es decir, que el ejercicio de estas pasa por la necesaria conciencia de que como cuerpo apostólico hay que procurar que hallan caminos de reconciliación que tengan en su interior la marca de la *discretio spiritualis* y discreta caridad. De ahí lo que Ruiz Pérez apunte que «el realce que la CG 36 concede a la reconciliación es consecuencia de la certeza de que el mundo estaba y estará alarmantemente *fragmentado*»⁵⁸.

3.3.2. La caridad discernida y la *discretio spiritualis*: el espíritu que oxigena la misión

La *Cj* siempre desde sus inicios ha estado abierta a la acción del Espíritu Santo para que guíe sus pasos. Así surgen las Preferencias Apostólicas Universales 2019-2029, que vienen a ser expresión del soplo de Dios, es decir de «un espíritu que os hará vivir» (Ez 37, 5). Es lo que va a oxigenar la misión abriéndola a nuevas fronteras apostólicas. Lo que nos lleva a situar a la discreta caridad junto con la *discretio spiritualis* parte importante del proceso, que hunde sus raíces en este dejarse guiar por el Espíritu teniendo su fuente en,

«los vientos de renovación eclesial que suscitó el Espíritu en el Concilio Ecuménico Vaticano II, presente y actuante también hoy en la Iglesia. Es el mismo Espíritu que ha actuado en las Congregaciones Generales 31 a 36, llevando a la Compañía a un exigente proceso de

⁵⁷ Ruiz Pérez, Francisco José. “La Congregación General 36 y su invitación al discernimiento en común”. *Man* 90 (2018), 23.

⁵⁸ Ruiz Pérez. “La Congregación General 36 y su invitación al discernimiento en común”, 18.

renovación espiritual y apostólica. Inspirados en la imagen de nuestros primeros compañeros en Venecia (1537), cuando se preguntaban a dónde los estaba guiando el Espíritu, la Congregación General 36 nos envió como compañeros en una misión de reconciliación y justicia»⁵⁹.

Dicho esto, las preferencias, «son un medio para seguir siendo guiados por el Espíritu»⁶⁰. Así, la guía y tutela de la fuerza del Espíritu Santo será la protagonista que llenará de entusiasmo y fuerza al cuerpo en su misión. Es decir, que hay una gran cuota de *discretio spiritualis* y caridad discernida al calor del Espíritu. De igual modo, ellas forman también parte del camino de escucha del espíritu. Así nos encontramos con ellas en su diversidad se

«ven, por tanto, no como un programa de acción sino como instrumento que nos ayude a permitir la acción de Dios en todas las dimensiones de nuestra vida. Las preferencias cobran sentido en la vivencia del misterio pascual, en el seguir a Jesús pobre y humilde en su entrega hasta la muerte en cruz que abre las puertas a la vida nueva en la resurrección»⁶¹.

En esta ocasión, las Preferencias Apostólicas Universales son cuatro y responden al sentido de cuerpo abierto, al espíritu y a la misión (fig. 20). Ellas vienen de un proceso de profundo abandono y de escucha del Espíritu que «no consiste en proporcionar una lista de asuntos o un esquema de retos clave. Implica, fundamentalmente, el pedir la gracia de mirar a nuestro mundo desde la perspectiva de la Trinidad [Ej 106] y, desde ahí, discernir preferencias apostólicas universales»⁶². Estas cuatro llamadas son, por tanto, fruto de un camino espiritual interior que busca recordarnos que el Espíritu Santo es lo que oxigena la misión del cuerpo apostólico de la *Cj*.

Preferencias Apostólicas Universales	Claves de lectura
Mostrar el camino hacia Dios mediante los Ejercicios Espirituales y el discernimiento.	La <i>discretio spiritualis</i> como recurso espiritual para encontrar a Dios.
Caminar junto a los pobres, los descartados del mundo, los vulnerados en su dignidad en una misión de reconciliación y justicia.	La caridad discreta como norma para acompañar procesos.
Acompañar a los jóvenes en la creación de un futuro esperanzador.	La <i>discretio spiritualis</i> y la caridad discreta como guías de ruta para los jóvenes.
Colaborar en el cuidado de la Casa Común.	<i>Discretio spiritualis</i> y la caridad discreta como generadores de la cultura del cuidado.

[Fig. 20. Preferencias Apostólicas Universales⁶³]

⁵⁹ Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús, 2019-2029. Tomado de <https://www.jesuits.global/es/uap/la-historia/> (Consultado el 5 de mayo de 2024).

⁶⁰ Sosa, Arturo. Documento tomado de <https://www.jesuits.global/es/uap/introduccion/>. Consultado el 5 de mayo de 2024.

⁶¹ Sosa Abascal. *De status Societatis Iesu 2023. Enviados a colaborar en la reconciliación de todas las cosas*. Madrid: Mensajero, 2023, 89.

⁶² Dardis, John. “Discernimiento en común: Una novedad basada en una tradición antigua”. *Man* 90 (2018), 12.

⁶³ Documento tomado de <https://www.jesuits.global/es/uap/introduccion/>. Consultado el 5 de mayo de 2024.

Las preferencias apostólicas universales de la *Cj* son puntos de referencia que llevan impreso el sentido de la *discretio spiritualis* y la caridad discreta. Esto en cuanto atienden al cuidado de la vida interior para acercarse a Dios y en cuanto retoma la realidad junto con sus desafíos con la debida discreta caridad. Por tanto, estas inspiran en la *Cj* un camino de «discernimiento en común y la planificación apostólica, a todos los niveles de nuestra vida-misión. Son, al mismo tiempo, guía para la restructuración del gobierno y el trabajo en redes entre nosotros y con otros, en la misma tarea de servir a la reconciliación»⁶⁴. Lo que se puede traducir en que ellas dentro del cuerpo «han sido recibidas mayoritariamente como un horizonte común y como instrumento orientador del discernimiento»⁶⁵.

3.3.3. La *discretio spiritualis* y la discreta caridad: musculatura que mueve al cuerpo para la misión

La imagen del Dios que sigue dando consistencia a los huesos secos, es decir, fuerza para mover la vida. Es saber que Dios no solo da el esqueleto e infunde su espíritu, sino que también nos capacita al recordarnos que el mismo que: «Os cubriré de nervios, haré crecer carne en vosotros, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis» (Ez 37, 6). Esta convicción de que Dios inspira y mueve la vida tranza con de que la *discretio spiritualis* y la discreta caridad también son instrumentos que ayudan al movimiento del cuerpo apostólico.

Esa musculatura que viene de Dios y que genera un cuerpo en movimiento, vendrá vehiculada por el camino de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Un signo claro de esto nos lo da la carta de Sosa a toda la *Cj* sobre el discernimiento en común (27 septiembre 2017). En ella nos traduce la importancia de atender a la *discretio* como camino que orienta en la misión. Así, con la convicción de que Dios actúa en la historia y que se comunica con sus criaturas (*Ej* 15), nos ayuda sostener la idea de que él nos da “musculatura al cuerpo para la misión”. Siendo la *discretio spiritualis* y la discreta caridad parte esencial en los movimientos que va dando la *Cj*. Es decir, que ellas son esos nervios que sostienen y generan que el cuerpo, no el activismo, sino un apostolado interiormente movido por la acción que Dios pide.

Así mismo, esta carta no es ajena a la importancia que el cuerpo en su historia ha dado al tema, pues, recalca «la imagen de los primeros compañeros en Venecia (1537) subraya la capacidad que han adquirido de deliberar en común, a la luz del Espíritu Santo, a pesar de ser un grupo culturalmente tan variado»⁶⁶. Lo que paulatinamente irá forjando un cuerpo sólido que busca siempre la voluntad de Dios. Aquí será clave el que dicho cuerpo procure siempre ir ejercitándose en la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Ambas como ejercicio sano de la búsqueda de la voluntad de Dios.

Por lo que esta carta, más que un mandato, es una disposición que busca «acoger y seguir al Espíritu que se comunica, evita los falsos discernimientos en común que solo buscan revestir

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Sosa. *De status Societatis Iesu 2023. Enviados a colaborar en la reconciliación de todas las cosas*, 91.

⁶⁶ Tomado de <https://www.flacsi.net/wp-content/uploads/2020/04/01-Sosa-Discernimiento-en-común-1.pdf> Consultado el 10 de mayo del 2024.

de lenguaje ignacianamente correcto, decisiones tomadas previamente con criterios del propio grupo»⁶⁷. Es, por tanto, una fuente inspiradora para a seguir la senda de Ignacio y sus compañeros de vivir la discreción como el musculo que da movilidad a la misión.

Así, esta carta tendrá la misión de ayudar a fortalecer e introducir como necesaria la cultura apostólica de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad tanto a nivel personal como comunitario al modo ignaciano. A continuación, nos acercamos a la propuesta que Sosa articula como propuesta de ejercicio de discernimiento en común. Siguiendo las pautas dadas por Sosa presentamos ahora a modo de esquema (fig. 21) los elementos del proceso de discernimiento en común ignaciano.

Presupuesto para el discernimiento en común
Escoger bien la materia (un asunto importante que no esté claro).
Saber quiénes y por qué participan.
Libertad interior. (Indiferencia ignaciana)
Que haya unión de ánimos. (Propósito compartido)
Conocimiento de cómo se discierne al modo ignaciano: Las dos banderas (<i>Ej</i> 136-148); tres binarios (<i>Ej</i> 149-157); las tres maneras de humildad (<i>Ej</i> 164-168); La elección (<i>Ej</i> 175-188) y las reglas de discreción (<i>Ej</i> 313-336).
Poner en común la oración. (Debe haber espacios de oración durante el proceso)
Conversación espiritual.
Práctica sistemática del examen.
Establecer cómo se toma la decisión final.

[Fig. 21. Presupuesto para el discernimiento espiritual comunitario ignaciano⁶⁸]

Si bien estos elementos forman parte del camino de la *discretio* Sosa busca al presentarlos de esta manera que sean tomados en cuenta por su carácter apostólico. Es decir, que es un discernimiento que abre al sujeto a la discreta caridad, en cuanto ofrece un camino de *discretio spiritualis* para abordar la misión. Dentro de todos estos los elementos quisiéramos poner de relieve, lo importante que es para este proceso el «disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del Ánima. [Primera anotación EE. EE]»⁶⁹.

Uno de los elementos que consideramos valiosos dentro de este proceso es la conversación espiritual que la CG 36^a describe «como “un instrumento esencial que puede animar el discernimiento apostólico comunitario” [CG 36, d. 1, N. 12]. La Congregación tuvo esta convicción basada en su propia experiencia»⁷⁰. En este sentido la «conversación se nos manifiesta, así como un canal, una posibilidad privilegiada para comunicar la vida, verterla

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ Sosa, Arturo. *Carta sobre el discernimiento espiritual comunitario* (Roma, 27 de septiembre de 2017). Tomado de <https://www.flacsi.net/wp-content/uploads/2020/04/01-Sosa-Discernimiento-en-común-1.pdf>. Consultado el 10 de abril del 2024.

⁶⁹ Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 9.

⁷⁰ Dardis. “Discernimiento en común: Una novedad basada en una tradición antigua”, 10.

en la vida del otro a través de las palabras pronunciadas y escuchadas»⁷¹. Esta tiene como fin el generar de cara procesos de discernimiento espiritual un tipo de escucha activa y receptiva. Esto tomando en «en consideración los movimientos espirituales, individuales y comunitarios, con el fin de elegir el camino de la consolación que fortifica la fe, la esperanza y la caridad» (CG 36^a. D 1. N 12). Será vital durante este proceso caer en la cuenta de que «no puede darse auténtica conversación sin un consolidado ambiente de escucha [...] En ocasiones hablamos mucho, y no pocas conversaciones se frustran porque hay personas que hablan demasiado»⁷².

La carta nos transmite también lo vital y necesario que es el conocimiento del lenguaje espiritual ignaciano. Esto recordando que si una herramienta es mal utilizada puede atrofiar al músculo quitándole movilidad. Es decir, que la semántica que ampara el proceso muscular del cuerpo y, por tanto, de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad brota de la experiencia de los *Ej*. En este sentido, Sosa reconoce la importancia del conocer las bases del lenguaje ignaciano. Un ejemplo que corrobora esto es cuando confunden las mociones (Desolación y consolación) el desánimo o la euforia. A lo que la espiritualidad ignaciana dice que estas «no son estados de ánimo. Son efectos sensibles de los espíritus que tratan de mover la voluntad de las personas en una dirección o en otra»⁷³.

Finalmente, el ejercicio del discernimiento en común es una apuesta que busca dar cabida a la discreta caridad y la *discretio spiritualis* en la vida y misión de la *Cj*. Así, dicha propuesta espiritual refleja el esfuerzo de dicho cuerpo apostólico por recuperar la *discretio* ignaciana. A futuro el peligro de no comprender los tiempos puede estropear la experiencia, es saber la consideración constante del «a dónde voy y a qué» (*Ej* 206).

* * *

El camino de la discreta caridad y la *discretio spiritualis* a lo largo de la historia de la *Cj* se va tejiendo al mismo tiempo con los desafíos apostólicos de la Iglesia. En este sentido, volver a los *Ej* y al contexto desde el cual fue brotando la *Cj* es clave para comprender lo valioso, actual y renovador que es todo lo que envuelve el carisma de los jesuitas. Encontramos así que tanto en las *Co*, en las CG y en las últimas Preferencias Apostólicas Universales y en las cartas de la *Cj* el tema de la *discretio* cobra cada vez más relevancia. Como modo o método de proceder para enfrentar la misión apostólica.

Esto nos ayuda a situar a la discreta caridad y la *discretio spiritualis* como criterio fidedigno de apostolicidad para la *Cj* y sus obras. Esto implica que se retome con ella el ejercicio de la búsqueda de la voluntad de Dios retomando elementos que ofrece: el presupuesto espiritual

⁷¹ García de Castro, José. *La voz de tu saludo. Acompañar, conversar, discernir*. Santander: Sal Terrae, 2019, 46.

⁷² *Ibid.*, 150.

⁷³ Sosa Abascal. *Carta sobre el discernimiento espiritual comunitario* (Roma, 27 de septiembre de 2017). Tomado de <https://infosj.es/documentos/finish/12-curia-general/1658-carta-sobre-el-discernimiento-de-las-preferencias-apostolicas-universales-3-de-octubre-de-2017>. Consultado el 10 de abril del 2024.

de la experiencia los *Ej*; el camino de *discretio* personal de Ignacio y sus compañeros; lo vivido por el grupo en París y Montmartre; el camino de espera en Venecia junto con Roma y las *Deliberaciones* del 1539; lo expresado en la *Fórmula del Instituto* y finalmente todo lo propuesto en las *Co* y en las *CG*. Este recorrido posibilita que nos llegue una discreción con matices ignacianos que hacen que ella sea discreta caridad y *discretio spiritualis*, del corazón a la misión. Donde estas se integran al esqueleto del cuerpo apostólico de la *Cj* como musculatura que da consistencia a la misión.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, rescatamos la noción de que la *discretio spiritualis* y de la discreta caridad transitan de manera fluida entre la *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Es decir, que la *discretio* en cierto sentido, habita el proceso y la construcción del ser apostólico de la orden fundada por Ignacio y sus primeros compañeros. Siendo así, que la gran riqueza de la *discretio* para la Iglesia y para la *Cj*, radique en «la convicción de la necesidad de una “discreta caritas” para encontrar el justo camino hacia Dios en el servicio al prójimo, ella supone una madurez espiritual»¹. Que paulatinamente ayuda al cuerpo a seguir la senda de la búsqueda de la voluntad de Dios, trazada no solo por Ignacio y sus compañeros, sino por muchos otros hombres y mujeres de fe que a lo largo de la historia han sido fieles a la escucha de Dios y su voluntad. Por lo que traducimos este recorrido por la fisiología de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad como una apuesta por retomar el discernimiento o la práctica de la *discretio*, «como escucha de la voz de Dios, no solamente dirige hacia afuera, hacia los prójimos, como instrumento de apostolado, sino que vertebra la propia identidad y la propia vivencia de Dios y de la espiritualidad ignaciana»².

Esto se traduce para nosotros en lo que sería el carácter performativo de la *discretio spiritualis* y de la discreta caridad, en cuanto ambas implican en el sujeto un ser y un hacer que le conduce a comprometerse con otros en la misión de la Iglesia. Siendo así estas no solo parte de la historia de la espiritualidad ignaciana y del carisma jesuítico, sino un músculo que hace latente que todo cuerpo apostólico al servicio de la Iglesia necesita de ellas como inspiración, fuente y camino a seguir en la incansable búsqueda de la voluntad de Dios y la construcción de su Reino. Finalmente, que une tanto a las *Constituciones* como a los *Ejercicios Espirituales* es el dinamismo espiritual que acompaña ambas obras. La primera como fuerza interior que se consolida en la opción por el seguimiento de Cristo y la segunda como letra que se convierte en acción llena del Espíritu.

¹ Kolvenbach. “Discreta Caritas”, 12.

² Uríbarri Bilbao, Gabino. “A modo de conclusión. «Definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna» [Ej 363]. Arquitectura básica de la dogmática ignaciana”, en *Dogmática Ignaciana*, 513.

a) La discreción al modo ignaciano como *discretio spiritualis* y discreta caridad

La necesidad del cuidado de lo que significa ignacianamente la discreción y todo su campo semántico versa en defender que todo el proceso de construcción y camino hacia la *discretio spiritualis* y discreta caridad debe estar bajo el paraguas de las fuentes de la espiritualidad ignaciana. Es decir, que la *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* nos ofrecen las pautas y los criterios para profundizar y construir lo que significa la *discretio spiritualis* y la discreta caridad. Por tanto, al hablar de la necesidad del modo ignaciano, lo que deseamos hacer es advertir que se debe cuidar que tanto la *discretio spiritualis* como la discreta caridad se entienden desde el dinamismo espiritual que proponen los *Ej* y que se concreta en las *Co*.

Por lo que responder a la vida desde la *discretio spiritualis* y la discreta caridad supondrá el asumir los criterios que orientan dicho modo. No pretendemos menoscabar formulaciones de discernir la vida y la misión en la Iglesia. En este sentido, nos parece relevante el que se mantenga la *discretio spiritualis* que proponen los *Ej* pues ellos ayudan a releer la historia personal buscando en gran medida «ordenar la vida, lograr la indiferencia, estar a uno con el amor de Dios... Pero también la configuración con Cristo, la adquisición de la *forma Christi*»³. Todo esto desemboca para nosotros en un proceso profundo de preguntarnos dónde Dios nos quiere verdaderamente.

Entran las *Co* en este camino no como un texto ajeno al mundo espiritual, sino asumiendo y dando forma al bagaje interior que generan los *Ej* en los primeros compañeros. Con eso se entiende que ellas son ley interior que nos abre a «disfrutar de una ágil y maravillosa apertura a la libertad de Dios, las *Constituciones* constituirán un magnífico instrumento de discernimiento»⁴. Por lo que finalmente la

«*discretio* propiamente dicha cubre el espacio que va de la “subjetividad” de la moción recibida a la “realidad concreta” y en este tránsito es donde se decide la misión. Por este motivo puede ser bien individual (y entonces Ignacio la llama “discreta caritas”) o bien comunitaria, recibiendo en este segundo caso el nombre de “*deliberatio* apostólica comunitaria”. Pero hemos de tener en cuenta que tanto en un caso como en otro lo que se halla en juego es el bien espiritual más universal de las personas o el mayor fruto apostólico y en último término la mayor gloria de Dios»⁵.

b) Líneas teológico-espirituales que ayudan a su concreción

Esto procurando no hacer que ellas sean una camisa de fuerza, sino inspiración y brújula que continúan en línea con la tradición espiritual de la Iglesia que busca seguir la voluntad salvífica de Dios. Siendo una de las primeras líneas teológico-espirituales la apertura a Dios y su proyecto salvífico. Es decir, una clara y madura apertura para la búsqueda de la voluntad de Dios desde el contexto personal, comunitario e institucional. Es lo que también se podría

³ Uríbarri Bilbao. “A modo de conclusión. «Definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna» [Ej 363]. Arquitectura básica de la dogmática ignaciana”, 507.

⁴ Remolina, Gerardo. “La interior ley de la caridad y amor (CONST. 134)”. *Man* 68 (1996), 106.

⁵ Arzubialde, Santiago. “Discernimiento-Unción del Espíritu y *Discretio*. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de San Ignacio de Loyola”. *Man* 70 (1998), 260.

traducir como un estar abiertos a la escucha del Espíritu en la historia. Recordando que esta última es fundamental para lograr que se concrete la *discretio spiritualis* y discreta caridad al modo ignaciano.

Es importante señalar que ambas se dejan guiar por las Sagradas Escrituras, por los textos de la tradición de los Padres Espirituales y por el magisterio de la Iglesia. Lo que hace a grandes rasgos que la tradición histórico-teológica de la Iglesia sea en gran medida la que sostenga el ejercicio de la *discretio spiritualis* y discreta caridad. Esto a partir de la dogmática ignaciana, como un esqueleto en el cual se

«conjugan armónicamente teocentrismo (Dios se comunica), cristocentrismo (se vive en misión apostólica como Compañero de Jesús), antropocentrismo (el ser humano puede escuchar a Dios y seguir su voluntad), eclesiocentrismo (todo ello en el seno de la Iglesia visible y a su servicio) y cosmocentrismo (encontrado a Dios en todas las cosas)»⁶.

Finalmente, ellas, al estar línea con el magisterio y la tradición espiritual de la Iglesia garantiza la solidez de la *discretio*. Esto de igual manera, nos recuerda que es un proceso que se ha mantenido fiel y creativamente en su finalidad de ser herramienta pastoral y apostólica que ayuda a concretar la búsqueda y cumplimiento de la voluntad de Dios. Esto como intuición necesaria y propia para todo el que busca configurar su vida desde la *discretio spiritualis* y discreta caridad al modo ignaciano.

c) Los desafíos que plantea

Uno de los primeros desafíos es el peligro de ver las *Co* solo en su dimensión jurídica de cara al gobierno. Es decir, el privar de ella la dimensión espiritual haciéndolas solo gramática que tutela un modo de proceder. Letras para gobernar, sin evidenciar el fundamento espiritual que las sostiene. Así el desafío está en retomarlas como un documento inspirador que encierra en su génesis el deseo profundo de seguir el camino de la *discretio spiritualis* y de la discreta caridad para ayudar al cuerpo a discernir mejor.

Un segundo desafío radica en predicar una *discretio spiritualis* que desencarne al sujeto o a la institución de la realidad. Con esto recordamos que el camino que tanto la *discretio spiritualis* y la discreta caridad pretende forjar en el creyente y/o cualquier institución creyente, pretende responder y encarnarse en la realidad. Por lo que este camino de discreción necesariamente, si es ignaciano desemboca en un compromiso que tiende a llevarle a comprometerse por la causa del Reino.

Como tercer peligro es situar tanto la *Au*, las *Co* y los *Ej* como tres textos desligados, esto a ellos responder ámbitos de la vida. Aquí lo peligroso es seccionar la vida en lo que sucede a nivel interior, las situaciones externas y poner en otro registro la misión apostólica. Es decir, dividir la vida del creyente como si estos tres textos representaran tres tipos de personas. Nuestro estudio nos ayuda a concluir que existe una necesaria correlación entre ellos. Esto

⁶ Uríbarri Bilbao. “A modo de conclusión. «Definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna» [Ej 363]. Arquitectura básica de la dogmática ignaciana”, 503.

posibilita que se pueda articular ignacianamente la *discretio spiritualis* y la discreta caridad, teniendo a las fuentes como guías que orientan y garantizan la unidad del proceso.

El cuarto y último de los desafíos es la falta de profundidad para en el ejercicio o la vivencia de la *discretio spiritualis* y discreta caridad. Esto se puede dar cuando se quiere hacer de la *discretio* un ejercicio unidad de pareceres o suerte de democracia que discierne sin tomar en cuenta los cánones evangélicos. Aquí en definitiva el peligro está en abandonar lo genuino de la *discretio* que es la apertura a que Dios mueva, transforme o reforme la vida.

d) La discretio spiritualis y la discreta caridad, puertas de acceso a la misión de la Iglesia

El camino recorrido nos lleva a la convicción de que *discretio spiritualis* y la discreta caridad de la mano de los *Ejercicios Espirituales* y de las *Constituciones* son puertas de acceso para la sana vivencia de la fe cristiana y la misión en la Iglesia. Por lo que ellas nos ayudan a encontrar el modo adecuado en que Dios quiere que le sirvamos. Estas puertas desde diversos puntos de acceso nos ayudan a descifrar la manera de concretar el seguimiento de Jesús.

En los últimos años el Papa Francisco ha reconocido del valor de la *discretio spiritualis*. Con esto reconoce que para la *Cj* «el discernimiento es «lo que nos enraíza en la Iglesia, en la que el Espíritu actúa y reparte su diversidad de carismas para el bien común [Papa Francisco, *Discurso a la CG 36*, 24 de octubre del 2016]»⁷. Estas palabras más adelante se concretan en el llamado universal que el mismo papa hace a la Iglesia en sus catequesis⁸ sobre el discernimiento. En estas ofrece el Papa una serie de criterios de discernimiento que buscan abrir en el creyente la riqueza de la *discretio*/discernimiento presentándolo como una herramienta apostólica y pastoral al servicio de la Iglesia.

La *discretio spiritualis* y la discreta caridad abren también al cuerpo apostólico de la Compañía a de Jesús a seguir confiando en que Dios sigue moviendo la vida. Por lo que ellas posibilitan que la misión de jesuita se configure con la voluntad de Dios al servicio de la Iglesia. Esto hace que ambas sean de cara a la misión herramientas espirituales que trazan el camino a seguir en medio de las realidades complejas de nuestro tiempo. Abren la vida a la voz del Espíritu Santo, para que el creyente pueda «en todo amar y servir a su divina majestad» (*Ej 233*).

⁷ Lozano, Josep Ma y Rambla, Josep Ma. *El discernimiento comunitario Apostólico. Textos fundamentales de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019, 77.

⁸ Francisco. *El corazón nos habla de Dios. La importancia del discernimiento para la vida actual* (Costa, G, ed.). Bilbao: Mensajero, 2023.

* * *

En el caso de nuestra investigación, una línea de temática a trabajar, que no hemos abordado es la mistagógica. En concreto dos fuentes a las que no nos referimos, estas son los directorios de los *Ejercicios Espirituales*, el *Diario Espiritual* de Ignacio y sus cartas. Entendemos que estos tres documentos ofrecerían más elementos que pueden enriquecer nuestro estudio. Por motivos de extensión nos hemos visto en la necesidad de no referenciarlos. Lo mismo nos pasa con las Normas Complementarias, pues estas ofrecen una lectura y visión renovada tanto a nivel jurídico, canónico como en la semántica. Lo que hace que las notas que estas agregan a las *Constituciones* nos ofrezcan también elementos de comprensión para el estudio de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad en dicho documento.

Una línea de investigación que nos parece importante abordar sería la mistagógica con la intención de dialogar con otras denominaciones cristianas. Por ejemplo, la iglesia ortodoxa, la iglesia adventista y la iglesia bautista. Esto desde una perspectiva teológico-espiritual de diálogo que busque poner de relieve las semejanzas y los desencuentros que surjan en dicho estudio.

Al final de este recorrido, reconocemos que el abordar desde la *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* el tema de la *discretio spiritualis* y la discreta caridad fundamental para comprender que ellas surgen de un dinamismo que es de carácter cristocéntrico, interior, personal, comunitario, institucional y eclesial que lleva la vida a ser un constante «salir de su propio amor, querer e interés» (*Ej* 189), desde lo que «la discreta caridad, les dictare» (*Co* 582).

LISTADO DE FIGURAS

Figura 1.	Síntesis de las fuentes de la <i>discretio</i>	5
Figura 2.	Características de la <i>Devotio Moderna</i>	11
Figura 3.	Resumen de libros de <i>Devotio Moderna</i> entre 1487-1522.....	12
Figura 4.	Primeros pasos de los de París.....	30
Figura 5.	Síntesis de las <i>Deliberaciones</i> de 1539.....	35
Figura 6.	Cartografía del proceso de la <i>discretio</i>	37
Figura 7.	Estructura helicoidal de las anotaciones (<i>Ej</i> 1-20) de López Hortelano.....	42
Figura 8.	Estructura de los <i>Ej</i> de López Hortelano.....	44
Figura 9.	Condiciones para la elección desde la <i>discretio spiritualis</i> y discreta caridad (<i>Ej</i> 170-174).....	56
Figura 10.	Relación <i>discretio</i> del primer y segundo modo del tercer tiempo de elección.....	58
Figura 11.	Primer paso en el camino de la <i>discretio</i>	63
Figura 12.	Pautas para de luchar contra desolación desde la <i>discretio</i>	64
Figura 13.	Pautas para una mayor <i>discretio</i> : reglas de Segunda Semana.....	66
Figura 14.	Pautas para la discreta caridad en las reglas para sentir con la Iglesia.....	68
Figura 15.	Criterios para la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad.....	71
Figura 16.	Hitos comunitarios de cara a la configuración de las <i>Co</i>	77
Figura 17.	Referencias a la <i>discretio spiritualis</i> y la discreta caridad en las <i>Co</i>	80
Figura 18.	Esquema criterios regulativo y pneumatológico en las <i>Co</i>	81
Figura 19.	Presencia del discernimiento o <i>discretio</i> en la CG 36 ^a	88
Figura 20.	Preferencias Apostólicas Universales.....	89
Figura 21.	Presupuesto para el discernimiento espiritual comunitario ignaciano.....	91

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS

1.1. Fuentes ignacianas

2. FUENTES SECUNDARIAS

2.1. Libros

2.2. Artículos y capítulos de libros

3. DICCIONARIOS

4. DOCUMENTOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

1. FUENTES PRIMARIAS

1.1. Fuentes ignacianas

“Acta Patris Ignatii scripta a P. Luis. González de Câmara 1553-1555”. En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, Fernández Zapico, D. y Dalmases, Cándido de (eds.), 354-507. Roma, 1943 (MHSI 66).

Constituciones de la Compañía de Jesús. Monumenta Constitutionum II Textus Hispanus. Roma, 1936 (MHSI 64).

Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias, Roma: Curia del Preósito General de la Compañía de Jesús, 1995.

Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura. (Arzubialde, Santiago; Corella, Jesús y García Lomas, Juan. M^a (eds.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae. 1993.

Diego Laínez. “Epístola P. Lainni, Bologna 16 de junio de 1547”. En *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, editado por A. Albuquerque. Bilbao: Mensajero 2005, 124-212. En FN I, 154-145. Roma: 1943 (MHSI 66).

Ejercicios Espirituales. Ignacio de Loyola. (Arzubialde, Santiago, ed.) Santander: Sal Terrae, 2019.

Ejercicios Espirituales. Monumenta Exercitiae, Roma, 1969 (MHSI 100) (Iparraguirre, I. – Ruiz Jurado, M. eds.) *Obras Completas San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 2013.

Juan Alfonso de Polanco. “Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan. (1548-1549)”. En *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de San Ignacio*, (Albuquerque, Antonio, ed.). 124-212. Bilbao: Mensajero 2005.

Rambla Blanch, Josep M. *El Peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. 2^a ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2015.

2. FUENTES SECUNDARIAS

2.1. Libros

Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.

Araujo Santos, Adelson. «*Más él examinándolo bien...*» (Au 27). *El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2016.

Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, 2ª ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.

Arrupe, Pedro. *Carisma de Ignacio*, (Mollá, Darío, ed). Santander-Madrid: Mensajero-Sal Terrae -UPCO, 2015.

_____. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, (Mendizábal, Miguel, ed). Santander: Sal Terrae, 1981.

Bianchi, Enzo. *El arte de elegir. El discernimiento*. Santander: Sal Terrae, 2018.

Castillo, José M. *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Catalá, Toni; Melloni, Javier; Mollà, Darío. *Considerar cómo la divinidad se esconde*. Barcelona: Eides 35, 2001.

Corella, Jesús. *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 1996.

Coupeau, José Carlos. *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2014.

De Aldama, Antonio M. *Iniciación al estudio de las Constituciones*, Roma: CIS, 1979.

_____. *Repartiéndose en la viña del Señor*. Roma: CIS, 1973.

De Jaer, André. *Formar un cuerpo para la misión. Lectura sapiencial de la Constituciones de la Compañía de Jesús*. Madrid: Sal Terrae, 2011.

Dhôtel, Jean Claude. *Discernir en común. Guía práctica del discernimiento comunitario*. Santander: Sal Terrae, 1989.

- Fessard, Gaston. *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010.
- Fiorito, Miguel Ángel. *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero 2013.
- Futrell, John Carrol. *El discernimiento espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- García de Castro Valdés, José. *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- _____. *La voz de tu saludo. Acompañar, conversar, discernir*. Santander: Sal Terrae, 2019.
- García Domínguez, Luis María. *Las afecciones desordenadas*. 2ª ed. Santander: Mensajero, 1997.
- García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- García Villoslada, Ricardo. *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: BAC, 1986.
- _____. *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, 1979.
- Iturrioz, Jesús (ed.). *Congreso Ignaciano. Loyola. Septiembre 1974*. Facultad de Teología-Universidad de Deusto. Bilbao: Mensajero.
- Lamarthée Estrade, Pablo. *Conocimiento interno*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2020.
- Lécrivain, Philippe. *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*. Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2018.
- Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2014.
- López Hortelano. «Imaginando...» (Ej 53) *Sobre el ojo de la imaginación ignaciana*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2020.
- Lozano, Josep Ma y Rambla, Josep Ma. *El discernimiento comunitario Apostólico. Textos fundamentales de la Compañía de Jesús*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019.
- Osuna, Javier. *Amigos en el Señor*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Peralta Núñez, Cristian. *Elegir en tiempos de incertidumbre. Decidir ignacianamente en la cultura contemporánea*. Mensajero-Sal Terrae, 2020.
- Rambla, Josep. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio De Loyola. Una Relectura del texto (6)*. Barcelona: Eides 81, 2016.

Ramírez Fueyo, Francisco. *El evangelio según San Ignacio*. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2020.

Tellechea Idígoras, José. *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. Madrid: Cristiandad, 1986.

2.2. Artículos de revistas y capítulos de libro

Álvarez Gómez, Jesús. “Constituciones”, en Aparicio Rodríguez, Ángel. y Canals Casa, Joan M.a (dirs.). *Diccionario teológico de la vida consagrada*, 3ª ed. 444-453. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989.

Álvarez de los Mozos, Patxi. “Congregación General 36: una oportunidad de renovar la vida y la misión”. *Razón y Fe* 1419 (2017), 31-42.

Arroyo, José. “La Congregación General de la Compañía de Jesús, como Compañía en discernimiento”. *Manresa* 55 (1983), 211-224.

Arrupe, Pedro. “Carta a toda la Compañía sobre la pobreza, trabajo y vida en común (14. IV. 68)”, en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Mendizábal, Miguel (dir.), 139-159. Santander: Sal Terrae, 1981.

Arzubialde, Santiago. “Discretio”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 623 – 636. Bilbao: Mensajero, 2007.

_____. “Discernimiento-Unción del Espíritu y *Discretio*. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de San Ignacio de Loyola”. *Manresa* 70 (1998), 231- 267.

Borrás, Antoni. “Barcelona”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 221-226. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Buckley, Michael. “Discernimiento”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 607-611. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Cacho, Ignacio. “Ignacio de Loyola”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 975-985, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Castillo, José María. “Seguimiento de Cristo”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1619-1623. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- Conwell, Joseph. “Deliberaciones de 1539”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 549-553. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Corella, Jesús. “Consolación”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 413-424. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Fórmula del instituto”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 891-900. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de espíritu” en, *Ejercicios Espirituales en el mundo de hoy*. (García Lomas, Juan Manuel ed.) Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1997, 155-164.
- Costa, Maurizio. “Banderas”, En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 210-221. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Ejercicios Espirituales y Constituciones. Significado de la «experiencia» en la relación mutua entre ambos textos”. *Manresa* 63 (1991), 411-434.
- Coupeau, José Carlos. “Constituciones”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 435-444, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. y García Mateo, Rogelio. “Loyola”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1143-1149, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Dardis, John. “Discernimiento en común: Una novedad basada en una tradición antigua” *Manresa* 90 (2018), 5-13.
- Delgado, Feliciano. “Compañía de Jesús”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 347-350. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Dumeige, Gervais. “La unión de los «Amigos en el Señor» y la unión de la «Compañía de Jesús»”, en *Ejercicios y Constituciones unidad vital. Congreso Ignaciano. Loyola. Septiembre 1974*. (Iturrioz, J. ed.) Facultad de Teología- Universidad de Deusto. Bilbao: Mensajero, 14-15.
- Émonet, Pierre. “Primera Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1477-1480. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- García de Castro, José. “Consolación sin causa precedente”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 425-428. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Moción”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1265-1268. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta”. *Manresa* 78 (2006), 253-275.
- García Domínguez, Luis María. “El Concepto de Moción en los textos ignacianos”, en *Psicología y Ejercicios Espirituales*. (García de Castro, José; Prieto, María y García, Ana, eds.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2021, 219-246.
- _____. “Afecto”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 95-102. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007
- García Estébanez, Albino. “Tercera semana”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1701-1703. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- García Hirschfeld, Carlos. “Espíritus”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 820-826. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Las reglas de discreción de primera semana”. *Manresa* 61 (1989): 17-30.
- García Mateo, Rogelio. “Imitación de Cristo”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 994-1000. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad”. *Manresa* 58 (1986), 375-383.
- García Rodríguez, J. Antonio. “Amor”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 148-157. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- García Villoslada, Ricardo. “La espiritualidad ignaciana y la Devotio Moderna”. *Manresa* 28 (1956), 315-350.
- Gervais, Pierre. “Segunda Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1624-1630. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- González Magaña, Emilio. “Anotaciones”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 170-176. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Guiliano, Giuseppe. “Discreción”. En *Diccionario de Mística*, dirigido por L. Borriello y E. Caruana, 580-582. Madrid: San Pablo, 2002.
- Hortal Alonso, Augusto. “Determinación”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 580-584. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Huerga, Álvaro. “*Devotio Moderna*”. En *Diccionario de espiritualidad I*, editado por Ancilli, Ermanno 575-580. Barcelona: Herder, 1983.
- Iglesias, Ignacio. “Discreta caritas”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*. Editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 616-623. Bilbao: Mensajero, 2007.
- _____. “La discreta caridad de la observancia”. *Manresa* 68 (1996), 161-176.
- _____. “La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales”, *Man* 59 (1987), 373-387.
- Kolvenbach, Peter-Hans. “Discreta caritas”. *CIS* 113 (2010), 9-21.
- _____. “En el 450 aniversario de los votos de Montmartre (31 de Julio de 1984)”, en *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach. 1983-1990*. Curia del Provincial de España de la Compañía de Jesús (ed.), 33-36.
- Lécrivain, Philippe. “Montmartre”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1287-1291. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- López Hortelano, Eduard. “Ignacio de Loyola: El camino de la experiencia de Dios”, en *Santidad, misión y experiencia de Dios: Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador y Felipe Neri* (Sancho Fermín, Francisco Javier, ed). Burgos: Monte Carmelo, 2023, 207-233.
- _____. “El Tercer Abecedario Espiritual y los Ejercicios Espirituales de san Ignacio Observaciones comunes”. *Teología y Vida* 62 (2021), 253-273.
- Madrigal, Santiago. “Reglas sentir la Iglesia”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1555-1562. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Martínez de la Escalera, José. “Congregaciones”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 397-399. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

- _____. “Salamanca”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1596-1598. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Martín-Moreno, Juan. “Jerusalén”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1064-1070. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Melloni, Javier. “Cardoner”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 279-286. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Ejercicios Espirituales: el texto”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 685-689. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Manresa”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1192-1195. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Menéndez, Valentín. “Eclesialidad desde la experiencia de la Congregación General XXXIV”. *Manresa* 67 (1995), 249-262.
- Mercieca, Edward. “Discernimiento comunitario”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 611-615. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Remolina, Gerardo. “La interior ley de la caridad y amor (CONST. 134)”. *Manresa* 68 (1996), 101-114.
- Reus Canals, Manuel. “«Deje inmediata obrar al Criador con la criatura» [Ej 15]. La experiencia inmediata de Dios” en, *Dogmática Ignaciana. «Buscar y hallar la voluntad divina»* [Ej 1]. (Uríbarri Bilbao, Gabino, ed.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2018, 329-354.
- Robert, Sylvie. “El discernimiento ignaciano: discernimiento de las «mociones», discernimiento teologal” en, *Psicología y Ejercicios Espirituales*. (García de Castro, José; Prieto, María y García, Ana; eds.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2021, 371-384.
- Royón Lara, Elías. “Las Constituciones en el cuerpo de la Compañía”. *Manresa* 78 (2006), 389-402.
- _____. “Un gobierno espiritual y apostólico”. *Manresa* 66 (1994), 283-296.
- Ruiz Jurado, Manuel. “El Espíritu Santo en las Constituciones de la Compañía de Jesús”. *Manresa* 56 (1984), 219-223.

- _____. “Las Constituciones de la Compañía de Jesús y el discernimiento espiritual”. *Manresa* 47 (1975), 223-236.
- Ruiz Pérez, Francisco José. “La Congregación General 36 y su invitación al discernimiento en común”. *Manresa* 90 (2018) 17-26.
- Sanz de Diego, Rafael. “Alcalá de Henares”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 113-116. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Sievernich, Michael. “Pecado”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana II*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1419-1430. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Switek, Günter. “*Discretio Spirituum*”. *Cuardenos Monásticos* 91 (1989), 451-475.
- Tejera, Manuel. “Cuarta Semana”. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 511-515. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. “«...Juntamente contemplando su vida» [Ej 135]. Los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios”, en *Dogmática Ignaciana. «Buscar y hallar la voluntad divina»* [Ej 1]. (Uríbarri Bilbao, Gabino, ed.). Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2018, 177-204.
- Valabek, Redento. “*Devotio Moderna*”. En *Diccionario de Mística*, dirigido por Borriello, L. y Caruana, E. 560-562. Madrid: San Pablo, 2002.
- Valero, Urbano. “Ambición”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 138-143. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- _____. “Del espíritu a la letra: de la letra al espíritu”. *Manresa* 68 (1996), 115-131.
- Zas Friz, Rossano. “Espiritualidad ignaciana”. En *Diccionario de Espiritualidad ignaciana I*, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 811-819. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

3. DICCIONARIOS

Ancilli, Ermanno. (ed.). *Diccionario de espiritualidad* (3 vols.). Barcelona: Herder, 1983.

Aparicio Rodríguez, Ángel. y Canals Casa, Joan M.a (dirs.). *Diccionario teológico de la vida consagrada*, 3ª ed. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989.

Borriello, L. y Caruana, E. (dirs). *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002.

Coenen, Lothar, Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hand (dirs.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (4 vols.). Salamanca: Sígueme, 1985.

Corominas, J. y Pascual, J. A. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánica* (6 vols.). Madrid: Gredos, 1980.

De Fiores, S y Goffi, T, (eds.). *Nuevo diccionario de Espiritualidad*, Paulinas. Madrid, 1983.

Di Berardino, Angelo (dir.). *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana* (2 vols.). Salamanca: Sígueme, 1991.

Diccionario de Autoridades (3 vols.). Madrid: Gredos, 1990.

Diccionario de Espiritualidad ignaciana, dirigido por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, (2 vols.) Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

Diccionario de la lengua española. Real Academia Española (2 vols.) Madrid: Espasa Calpe, 2001. <https://www.rae.es>.

Echarte, Ignacio. (ed.). *Concordancia Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996.

Floristán, Casiano (dir.). *Nuevo diccionario de pastoral*. Madrid: San Pablo, 2002.

4. DOCUMENTOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Congregación General 34 de la Compañía de Jesús. 5 enero – 22 marzo 1995. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1995.

Congregación General 35 de la Compañía de Jesús. Roma. Del 7 de enero al 6 de marzo de 2008. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2008.

Congregación General 36 de la Compañía de Jesús. Documentos. Bilbao: Mensajero, 2017.

Sosa, Arturo. *De status Societatis Iesu 2023. Enviados a colaborar en la reconciliación de todas las cosas.* Madrid: Mensajero, 2023.

_____. “Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús, 2019-2029. A toda la Compañía. (Roma, 19 de febrero de 2019)”. Documento tomado de <https://www.jesuits.global/es/uap/introduccion/>. (Consultado el 5 de mayo de 2024).

_____. “*Carta a la Compañía de Jesús sobre el discernimiento en común.* A Toda la Compañía de Jesús. (Roma 2017). Tomado de <https://www.flacsi.net/wp-content/uploads/2020/04/01-Sosa-Discernimiento-en-común-1.pdf>. (Consultado el 10 de abril del 2024).