



EIDES

El discernimiento en común. Aportación ignaciana a la sinodalidad

Francisco José Ruiz SJ

Presentación de John Dardis SJ

EL DISCERNIMIENTO EN COMÚN. APORTACIÓN IGNACIANA A LA SINODALIDAD

Francisco José Ruiz SJ

Presentación. Discernimiento comunitario: un camino a seguir	3
<i>John Dardis SJ</i>	
Introducción: propuesta de enfoque	5
El discernimiento comunitario en la vida de san Ignacio	9
«Adiciones» para mejor hacer el discernimiento en común	17
Una consideración final	27
Notas	28

Francisco José Ruiz SJ. Nació en Santa Cruz de La Palma en 1961 y entró en la Compañía de Jesús en 1981. Fue docente en teología dogmática en la Facultad de Teología de Granada entre 1998 y 2004, para asumir después tareas de gobierno dentro de la orden. Desde 2018 es profesor de la Facultad de Teología de Deusto. Preside el Consejo de Gobierno de la universidad desde 2025.

Esta publicación se distribuye gratuitamente. Colabora y únete a las personas que lo hacen posible.

- Bizum código: 05291
- Transferencia: ES23 2100 3205 1225 0002 4607
- www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
+34 93 317 23 38, info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. Depósito Legal: B 6155-2026
ISBN: 978-84-9730-575-4 , ISSN: 2014-6531, ISSN (virtual): 2014-6558
Edición: Anna Barba Codina y Santi Torres
Corrección del texto: Cristina Illamola
Maquetación: Pilar Rubio Tugas. Marzo del 2026

PRESENTACIÓN. DISCERNIMIENTO COMUNITARIO: UN CAMINO A SEGUIR

John Dardis SJ

Como consejero general de la Compañía de Jesús, con responsabilidad especial en el Discernimiento y la Planificación Apostólica, una de mis mayores fuentes de consuelo es participar en iniciativas que promueven el discernimiento común en la Iglesia. Considero un privilegio presentar esta guía, escrita por un compañero jesuita a quien aprecio mucho por su experiencia y sabiduría. Nos ofrece un valioso instrumento para comprender mejor la acción del Espíritu en la Iglesia y en el mundo. El texto no solo es para leer, sino que puede llevarnos a un diálogo existencial.

Vivimos en un mundo polarizado, confuso, violento y socialmente fragmentado, que genera un enorme sufrimiento en muchas partes de nuestro planeta y, en otras, un angustioso vacío existencial. Dada la magnitud de esas heridas y los retos que nos plantean como seguidores de Jesús, podemos sentirnos abrumados. Sin embargo, sabemos que el Espíritu está entre nosotros, nos muestra el camino y nos brinda la fuerza para recorrerlo. Juntos, como comunidad, podemos afrontar estos retos, guiados por el Espíritu para acoger los caminos del Señor.

En este cuaderno, el autor describe cómo la irrupción disruptiva de Dios

en la vida de una persona es el auténtico punto de partida para una nueva forma de vivir. Con el tiempo, esta experiencia continua de Dios se integra, impulsándonos a ser compañeros en la comunidad cristiana. Tal fue el camino de Ignacio de Loyola cuando fue de Loyola a Manresa y de allí a La Storta.

Asimismo, describe cómo la extensión del discernimiento personal a la esfera comunitaria tiene consecuencias eclesiales: la autoridad en la comunidad cristiana deviene clave, la comunidad se convierte en un sujeto colectivo de desolaciones y consolaciones, el crecimiento en la fe de cada uno se

ve ayudado por el acompañamiento espiritual de los demás, mientras que la planificación pastoral se enriquece con esta escucha común de la voz del Espíritu.

En el primer capítulo, el autor muestra la íntima conexión entre el liderazgo ignaciano y el discernimiento en común. También establece importantes conexiones con la sinodalidad. En el segundo capítulo, se nos presentan las actitudes que crean la posibilidad del discernimiento en común; las «adiciones» del segundo capítulo son tan prácticas como profundas.

A veces podemos pensar que el discernimiento en común y la sinodalidad serán un proceso pacífico, pero cuando, inevitablemente, hallamos problemas en el camino, esa expectativa puede llevar a la desilusión e, incluso, a la desolación. Así, destaca que «el

movimiento hacia una mayor apreciación de la comunidad no es pacífico» y se refiere a «la tentación de recurrir a esquemas pragmáticos de toma de decisiones sin tener en cuenta una participación mayor y más mesurada». Indica cómo la práctica de la conversación espiritual puede ser una ayuda importante para superar estos retos.

En sus párrafos finales, el autor hace referencia al diálogo de Pedro con Jesús en el capítulo 21 del Evangelio de Juan. Allí, los protagonistas no entran en detalles, sino que mantienen un diálogo profundo. Esta es también la invitación para nuestro discernimiento comunitario: entrar en ese murmullo de conversación que conduce a la conversión, la sanación y la renovación. Es de ese diálogo de confianza con Jesús resucitado de donde brota la generosa dedicación al Reino de Dios.

INTRODUCCIÓN: PROPUESTA DE ENFOQUE

¿Cuál podría decirse que es hoy el impacto más significativo de la espiritualidad ignaciana, aquella dimensión que está traducándose en un fuerte empuje eclesial? El presente cuaderno de EIDES recopila algunos aportes que demuestran que *lo ignaciano es revalorado por su contribución a la sinodalidad*: aunque, ni mucho menos, es el único, el carisma de san Ignacio aporta bases sólidas para el ejercicio del *discernimiento comunitario*, crucial para la dinámica sinodal.

La sinodalidad promocionada por la Iglesia contemporánea es el catalizador que ha auspiciado el interés por practicar el discernimiento comunitario. El hecho coincide con la sensación de que el mundo actual arrostra frentes obstinadamente confusos en áreas como la política internacional, las relaciones económicas y el tejido social. Todo problema difiere su desenlace para otra ocasión sin fecha, mientras se desprecian las vías institucionales para resolver conflictos. Se habita en una especie de transición interminable, en la que las disrupciones son continuas. Como consecuencia, se palpa el cansancio cultural. Justo en este escenario, la sinodalidad quiere ser un punto de luz eclesial con la mejor de las intenciones. El carisma ignaciano se ha

traído a colación porque, a través del discernimiento en común, constituye una palanca para la sinodalidad.

La progresiva concienciación de la Compañía

Muchos, sin embargo, no han estado de acuerdo con apelar a lo ignaciano. Insisten en que el carisma se mueve en el ámbito de la experiencia religiosa del individuo, pero no lo trasvasa. Quien se deja guiar por él es conducido a la fuente de las opciones radicales de la vida, allí donde la libertad se pregunta por el sentido. La espiritualidad ignaciana ayuda a discernir seguimientos cristianos, una vez que la gracia detecta y desactiva los afectos desorde-

nados. Es cuando se da el salto desde el nivel del «juicio y razón» [EE 96] a otro únicamente imaginable a partir de la oblación de «mayor estima y momento» [EE 97]. No son pocos quienes creen que este *magis*, que separa los cristianismos éticos y voluntaristas de los cristianismos cristocéntricos y relacionales, se ciñe al ámbito de lo estrictamente individual. He ahí la fortaleza de la espiritualidad ignaciana. Pero, según ellos, no hay más...

Son otros muchos, en cambio, los que reconocen que el carisma ignaciano conduce no solo al discernimiento personal, sino también al comunitario. En particular, las dos últimas congregaciones generales (CC. GG.) de la Compañía de Jesús trazan un camino por el que se palpa el valor creciente ganado por el discernimiento en común:

a) Es preciso remontarse a la CG35. En ella se subrayó, de un modo un tanto inédito, la necesidad de redimensionar el liderazgo en la vida apostólica de la Compañía. El decreto cinco, «Gobierno al servicio de una misión universal», introduce una visión nueva de ejercer el gobierno de la orden. Si la Compañía persigue llevar a cabo una misión *universal*, el ejercicio de la autoridad ha de redimensionarse conforme al modo con que hoy se presenta esa universalidad. En la CG35 se argumentará que «nuestras estructuras de gobierno y nuestros modos de proceder deben ser concebidos desde una mayor universalidad [...]. [Con ello] se responde al ritmo acelerado de la globalización, a la dimensión transnacional y multicultural de los retos afrontados por la Iglesia y a nuestros deseos de colaborar más en la Com-

pañía universal» (d. 5, n. 1a). El foco de este cambio se pone aún en quienes desempeñan puestos de liderazgo:

La responsabilidad de gobierno es hoy día un ministerio muy exigente. La necesidad de colaboración internacional, las nuevas estructuras de asociación con otros y las crecientes expectativas sobre la calidad de la vida comunitaria son solamente algunos de los factores que reclaman nuevas actitudes y habilidades en los superiores y directores de obra en todos los niveles de Gobierno. Los jesuitas y los colaboradores en puestos de liderazgo necesitan una formación específica. (d. 5, n. 30)

El resultado es que se propone un programa formativo concienzudo para la formación en liderazgo (cf. d. 5, n. 31).

b) La CG36 avanza un paso más. Se celebra ocho años después de la CG35, cuando la globalización estaba mostrando su ambigüedad y la consiguiente exigencia de ser menos ingenuos con su deriva. En efecto:

El discernimiento, la colaboración y el trabajo en red ofrecen tres importantes perspectivas en nuestro actual modo de proceder. Dado que la Compañía de Jesús es un «cuerpo internacional y multicultural» en un complejo «mundo fragmentado y dividido», la atención a estas perspectivas ayuda a perfilar el gobierno, haciéndolo más flexible y apostólicamente más efectivo. (d. 2, n. 3)

No es que sea *útil* que jesuitas y laicos se formen en liderazgo... Es que deben formarse en un liderazgo reno-

vado «para nuestro *actual* modo de proceder», entre otras cosas, enriquecido de discernimiento, colaboración y trabajo en red. Se insinúa así la necesidad de impulsar una *conciencia colectiva*, inserta en un mundo descentrado y desigual, llamada a la corresponsabilidad. No basta con disponer de buenos líderes –aunque los necesitamos–, ni con un discernimiento personal cuidado –aunque lo necesitamos–. En esa encrucijada, la CG36 se dio cuenta de la oportunidad histórica del discernimiento en común.¹

Propósito de este cuaderno

La Compañía no es una excepción en esa convicción. Ya hemos presenciado cómo la Iglesia entera propició el discernimiento como el modo de proceder de las dos sesiones de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos de 2023 y 2024. En suma, se está a favor de crecer en el recurso al discernimiento en común. Se quieren potenciar procesos de liderazgo más holísticos, impulsores de discernimientos supraindividuales. De esquemas decisionales bastante sencillos y pegados a lo local, pasamos a otros cargados de una complejidad mayor y nueva. Intentaré abundar en esta tesis por dos vías complementarias:

Por un lado, recordando que san Ignacio aterrizó su discernimiento en el espacio de lo comunitario. Ese es su punto de llegada y en él permanecerá. Aunque no consuele mucho decirlo, san Ignacio no vivió una época más fácil que la nuestra. Si le hubiéramos llevado nuestras cuitas contemporáneas, nos habría mostrado las suyas. El siglo

xvi europeo fue una bisagra frágil de nuestra historia continental. La sufrió la misma Iglesia, que se partió en dos en su esfuerzo por encajar las tensiones internas de su tiempo. Por eso, sorprende el modo con el que san Ignacio se planta espiritualmente ante su momento. Por muy complicado que fuera lo que tenía ante sí, se preguntó *qué podía hacer él* en aquel contexto. No lo supo exactamente desde el principio y necesitó años para darse su propia respuesta. Pero aquella pregunta –¿qué puedo hacer yo?– no lo abandonaría y dinamizaría su búsqueda espiritual. Lo interesante es que fue un colectivo, la Compañía de Jesús, la respuesta a esa pregunta incómoda, llena de fe en el Dios providente que necesita de un *no-sotros*.

Por otro lado, recopilando conclusiones sacadas de la praxis del discernimiento comunitario desde premisas ignacianas y a partir de contextos ligados al gobierno y apostolado de la Compañía de Jesús. Esa experiencia confirma que la espiritualidad ignaciana establece un punto de partida consistente para discernir comunitariamente. Al mismo tiempo, avisa de que el discernimiento comunitario posee sus propias reglas y no se solapa totalmente con el discernimiento personal.

Lo que está en juego sobrepasa completamente este trabajo. La extensión del discernimiento personal al ámbito comunitario arrastra consigo consecuencias eclesiales –todas de mucho calado–. El discernimiento comunitario recalcaría que la autoridad en la Iglesia es un elemento clave, aunque no el único, en la búsqueda corresponsable de la voluntad de Dios. Realzaría la dimensión comunitaria de

la fe al valorar el papel de la comunidad como sujeto colectivo de consolaciones y desolaciones significativas para definir la misión. Promovería que el crecimiento en la fe de cada creyente ha de pasar por el acompañamiento espiritual ofrecido por otros creyentes, idóneo en los procesos personales de

discernimiento. Enriquecería la metodología de planificación pastoral de las actuales estructuras eclesiales, al incorporar, sin miedos, instancias de discernimiento más numerosas y horizontales. Y así, sucesivamente.

Por esa razón, es casi simbólico lo que se ofrece a continuación.²

EL DISCERNIMIENTO COMUNITARIO EN LA VIDA DE SAN IGNACIO

San Ignacio no puede ser considerado un precursor del *discernimiento sinodal*, tal y como lo llegamos a entender actualmente. De lo contrario, estaríamos practicando una especie de concordismo entre su espiritualidad y el énfasis de la eclesiología actual efectuado en el Sínodo sobre la Sinodalidad (2021-2024).

Aun así, no cabe duda de que la espiritualidad ignaciana, igualmente, tiene trazos que participan en la recuperación del discernimiento en común que hoy se está produciendo en la Iglesia. Esos trazos poseen algo genuino y específico, y justifican que se consulte el carisma de san Ignacio para detectar fundamentos a un camino sinodal aún incipiente, aunque no inédito. Hay hitos biográficos ignacianos, luego refrendados en sus escritos y su obra institucional, que conectan claramente con el liderazgo ejercido sobre la base del discernimiento en común. Decir mucho más sería una actualización oportunista, un tanto forzada y posiblemente fraudulenta.

Exploremos esos hitos. Selecciono tres hitos reconocidos por sus lugares de referencia: Loyola, Manresa y La

Storta.³ Cada uno de ellos da cuenta de cómo san Ignacio se las ve con un Dios que se le manifiesta desplegándose con una novedad progresivamente más envolvente. Dios es llamada, conversión y comunidad —es decir, *instante*, *proceso* y *cuerpo*—. Transforma a Íñigo en san Ignacio: en un creyente que cree en la medida en que discierne y que, simultáneamente a esa transformación, asume elementos para un liderazgo de servicio, enriquecido por el discernimiento común —y, por supuesto, *mutatis mutandis*, sinodal—.

Loyola: la experiencia del Dios disruptivo

La curación en su casa familiar de Loyola representa para san Ignacio acce-

der a una profundidad teologal, cuya secuela persiste hasta el final de su vida y determina su forma de valorar el discernimiento espiritual. Por plantearlo sintéticamente: durante su convalecencia en Loyola –desde el 20 de junio de 1521 hasta finales de febrero de 1522–, al aún Íñigo se le hizo patente un Dios que, por ser identificado como Creador, se permite acceder a la persona *imprevisiblemente*. Ese Dios inesperado se le pone delante para guiarlo en la reconstrucción de su historia personal.⁴

El Dios *disruptivo* abre dos ángulos nuevos para la vida espiritual en la que el convaleciente está entrando por entonces, extrapolables a otros momentos:

Iniciativa del Dios transformador

El sinsentido es el abismo al que se asoma el gentilhomme malherido en la defensa de Pamplona ante el ataque orquestado por Enrique II de Albret, con el apoyo de Francisco I de Francia. Su lucha entre la vida y la muerte no es solo corporal. Íñigo presiente la amenaza de derrumbe de su mundo meritocrático. Hasta ese momento, nada había hecho prever un escenario tan catastrófico. Lo insinúa bien la forma lacónica en que Cámara bosqueja la preconversión de san Ignacio: «Hasta los 26 años de su edad fué hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en exercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra» [Au 1]. Lo que se describe es una cosmovisión clausurada, con patrones valóricos al uso, sobre los que no caben expectativas de mutación alguna.⁵

De pronto, «un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance» [Au 5] obran el milagro: leyéndolos, «algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito» [Au 6]. Ese afecto desconocido, no registrado antes, era la primera manifestación de un horizonte existencial por estrenar. Cámara refiere con detalle el proceso de clarificación que pasa Íñigo hasta objetivar lo que está experimentando: «[S]e le abrieron un poco los ojos», para entonces «hacer reflexión [...]», «cogiendo por experiencia» y «viniendo a conocer la diversidad de espíritus» [Au 8]. A partir de ahí, se dispara una dinámica que ya no se detendrá: «Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della» [Au 9].

Hay discontinuidad entre este registro interior y lo que hasta entonces había experimentado espiritualmente en su recuperación. De hecho, Cámara anota que «este fue el *primer* discurso que hizo en las cosas de Dios» [Au 8].⁶ Es un momento cero: no tiene parangón. Íñigo es particularmente consciente de que es Dios quien ha tomado la iniciativa. Confiesa que «empezó a *maravillarse* desta diversidad» [Au 8]: tal sorpresa delataba que no era él, sino Dios el que había dado el paso inaugural. El estilo divino es *in recto*: denota una proactividad que pone al descubierto su libertad soberana.

La interioridad se constituye así en espacio relacional con el Creador. El convaleciente se percata de que Dios mora en él, le es inmediato, lo nota como alteridad. Es presencia expresiva y cordial. El periodo de Loyola convence a Íñigo de que Dios no necesita

el rodeo para comunicarse con su creatura. Lo hace *directamente*. El Dios disruptivo es el Dios próximo, íntimo, capaz de entablar contacto con la creatura sin necesidad de terceros.⁷

Inmediatez a discernir

De sobra es conocido el componente yoico de la personalidad de san Ignacio. Hasta el incidente de Pamplona, su identidad se ha elaborado sobre supuestas fortalezas propias, nunca trascendidas ni tampoco comprendidas relacionamente. De un mundo de autorreferencias, Íñigo es reubicado en otro, articulado por una iniciativa ajena y dialogante, a la vez.

Esa inmediatez, sin embargo, se produce en un contexto interior de ambigüedad. Sin negar para nada la familiaridad del Creador a su creatura, Íñigo testimonia un dato inquietante: la «*diversidad* de los espíritus» [Au 8]. Por lo tanto, la tarea del discernimiento se le manifiesta como obligada ya en el mismo instante en que hace incursión en la profundidad espiritual.⁸

En los principios de sus escarceos con la incertidumbre, es notable el nivel de desesperación que sufre Íñigo por carecer de claves de discernimiento para orientarse:

[...] [M]as en todos ellos no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos, siendo pasados muchos meses que le atormentaban; y una vez, de muy atribulado dellos, se puso en oración, con el fervor de la qual començó a dar gritos a Dios vocalmente, diciendo: «Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que si yo pensase de poderlo

hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré». [Au 23]

Sucede lo mismo después. Los ejemplos que refrendan su creciente convicción de que el discernimiento es el modo de acceder a la realidad se esparcen en la *Autobiografía*. Un denominador común a todos ellos es el constante careo que san Ignacio ha de tener con la duda. Desde que tuviera su patética discusión mariológica con un musulmán [cf. Au 15],⁹ el peregrino se ve internamente constreñido a dilucidar alternativas para elegir alguna de ellas, la que posee valor de verdad. La biografía de san Ignacio es la descripción de la ejecución de ese principio.

Manresa: la experiencia del Dios procesual

La espiritualidad ignaciana posee una particular presteza en la gestión del tiempo. Para san Ignacio, es imposible medir la gracia con un cronómetro. No es exactamente un momento; tampoco va de experiencias singulares. La gracia no se ciñe a un instante de especial intensidad moviente. Se resiste a ser asociada exclusivamente a unos cuantos incidentes de nuestra biografía, tengan la forma que tengan.¹⁰

Manresa es una fase espiritual diferente de Loyola, deudora de lo que Íñigo ha descubierto a lo largo de su recuperación [cf. Au 26 y 99]. La estancia en su casa familiar fue solo un primer boceto de la transformación que estaba en curso, todavía muy incompleto. El

peregrino es llevado en Manresa a tomar un sendero más complejo, siempre hacia niveles de una densidad teologal más honda. Acumula nuevos aprendizajes en relación con el tiempo y la secuencialidad, con las que se despliega la experiencia espiritual. La gracia deja de ser irrupción momentánea y se torna en acontecimiento dilatado. En Manresa, Dios tiene para Íñigo una narrativa de mayor amplitud que la que le ofreció en Loyola. Es una narrativa que incluye desolación y consolación, pero captadas en sucesión, no separadamente; que delinea etapas –las posteriormente, «Semanas» de Ejercicios– de conocimiento cristocéntrico; que abre a un ámbito de elección desde una libertad cada vez más madura; que ilumina el acceso existencial al misterio pascual de Jesús; y que, finalmente, posibilita la visión resucitada de la realidad.

Tiempo resignificado

A diferencia de Loyola, en Manresa no se produce una convalecencia forzada por las circunstancias. Es parada voluntaria de quien ya no se concibe como un militar fracasado. Ahora es un peregrino, subyugado por una iniciativa trascendente y mayor. De suyo, la estancia en Manresa iba a ser breve, pero se prolongará mucho más de lo previsto [cf. Au 18]. Acabará suponiendo un episodio de aproximadamente un año –desde el 25 de marzo de 1522 hasta mediados de febrero de 1523–. Fue claro que el peregrino ya no se permitía adelantar a Dios mismo.

En Loyola, aunque embrionariamente, Íñigo descubre la dimensión *kairótica* de la gracia. Capta que en el

tiempo emerge el significado de la experiencia teologal, no aparte de él. Da así un salto cualitativo de consciencia.¹¹ En Manresa avanza en esa línea. La alteridad teologal se le hace a Íñigo palpable. El tiempo adquiere un genitivo: es «de Dios». Desde ese valor relacional, el peregrino entiende que el tiempo deja de ser suyo y que no puede manejarlo de cualquier modo. Dios objetiva la experiencia interna, impide caer en subjetivismos.

Destaquemos únicamente un par de muestras de cómo san Ignacio resignifica el tiempo ya en Manresa. La primera merece ser reproducida textualmente:

Mas quando se iba acostar, muchas veces le venían grandes noticias, grandes consolaciones espirituales, de modo que le hacían perder mucho del tiempo que él tenía destinado para dormir, que no era mucho; y *mirando él algunas veces por esto, vino a pensar consigo que tenía tanto tiempo determinado para tratar con Dios, y después todo el resto del día; y por aquí [...] vino a concluir consigo que era mejor dexallas, y dormir el tiempo destinado, y lo hizo así.* [Au 26]¹²

La segunda es el discernimiento que Íñigo realizó de la visión enigmática de la «serpiente» en la cruz del Tort [cf. Au 19]. En aquella ocasión, no es en el primer momento cuando puede clarificarse internamente, sino después, avanzada su estancia en Manresa [cf. Au 31]. La conclusión fue obvia: si Dios es quien posee realmente el tiempo, entonces lo que queda es estar atentos al cómo y cuándo se manifiesta.¹³

Tiempo secuenciado

Manresa es igualmente tiempo en secuencia. En la forma de narrar que san Ignacio utiliza en su dictado a Câmara, se separan etapas, se distinguen naturalezas de experiencias, se reconocen en ellas ciertos patrones, se sustancian criterios para diferenciarlos. El tiempo de Dios responde a cesuras.

El peregrino lo admite en los compases iniciales de Manresa. Puede asegurar que, antes de lo que le iba a acontecer enseguida, su experiencia espiritual había sido uniforme: «Hasta este tiempo siempre había perseverado quasi en un mismo estado interior con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales» [Au 20]. A partir de ahí, se interna en otra fase, para él en absoluto conocida previamente:

Mas luego después de la susodicha tentación empecó a tener grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese; y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habérsele quitado la tristeza y desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno. Y aquí se empecó a espantar destas variedades, que nunca antes había probado. [Au 21]

Las experiencias puntuales empiezan a migrar a un plano de comprensión diferente, con una sintaxis nueva. El periodo de escrúpulos por el que atraviesa el peregrino es una estación necesaria, con no pocas incidencias; pero también alcanza un límite, tras el

cual se inaugura otro momento espiritual:

Mas en la fin destos pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dexalla; 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, empecó 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 instantaneidad de la experiencia de Dios se va transformando en relato. Dios se desvela solo progresivamente. La gracia es pedagógica, como admite san Ignacio al hacer balance de su estancia manresana: «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» [Au 27]. Eso le facilita saber enumerar los cinco núcleos fuertes de su experiencia teologal vivida entonces [cf. Au 28-30]. Él mismo se interpreta procesualmente y puede calibrar el impacto de cuanto aconteció entonces a la vista de toda su vida.

La Storta: la experiencia del Dios comunitario

La aventura espiritual ignaciana finaliza en un *nosotros* eclesial. La Storta lo simboliza especialmente. Para que sea

así, coinciden en la biografía de san Ignacio dos líneas que se complementan mutuamente. Por una parte, modula su experiencia espiritual sin olvidarse de la necesidad de la *objetivación*, llevada a cabo últimamente por la Iglesia.¹⁴ Por otra, san Ignacio acaba convenciéndose de que su conversión lo transporta a una *comunidad*. En pocas palabras: la subjetividad nunca se desnaturaliza en individualismo, sino en seguimiento del Cristo pobre y humilde, materializado eclesialmente.

Eclesialidad primera

San Ignacio es muy consciente de la entidad no solo de su conversión, sino también del impacto que esta puede tener para otros. En sus primeros pasos en Loyola, tiene la certeza de la novedad en que se ha metido existencialmente. Su «¿qué nueva vida es esta, que agora començamos?» [Au 21] aún carece de aval, pero es suficiente por sí misma. Lo confirma la seguridad que, de su propia experiencia, tiene en Manresa acorde con lo que describe al final de su vida:

Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto. [Au 29]¹⁵

Pero ese acento subjetivo de su proceso sitúa al peregrino en un terreno resbaladizo.¹⁶ En su *Autobiografía* se puede detectar un área constante de conflictividad con la autoridad eclesial a raíz de la necesidad de garantizar el

fundamento de su espiritualidad. Solo después del ofrecimiento en 1538 al papa Paulo III, en coherencia con el voto de Montmartre, se serenan las sospechas. Mientras, todo ha sido una constante búsqueda de plausibilidad para obtener carta de ciudadanía en la Iglesia de entonces –en diferentes grados: desde la viabilidad de su proyecto jerosolimitano, pasando por la necesidad de formación teológica, hasta el encaje de la naciente Compañía en la Iglesia romana–.

Para lo que pretendemos, no deja de ser realmente notable el marco de objetivación eclesial al que, a la postre, san Ignacio somete a su propia experiencia teologal y a la que promueve en otros. Es sintomático que los Ejercicios ofrezcan ese marco de objetivación a lo largo de la experiencia del ejercitante –el acompañamiento asume el papel de una referencia eclesial ineludible–, en su medio –la opción por un estado o una reforma de vida dentro de la Iglesia– y en su final –las coordinadas eclesiales de las reglas «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener» [EE 352 y ss.]–.

Eclesialidad segunda

La Storta suele aceptarse como uno de los hitos que condensan la creciente eclesialidad ignaciana [cf. Au 96].¹⁷ San Ignacio se ve asociado al Cristo Resucitado y Crucificado ante cuanto le queda por delante para hacer realidad el proyecto de la Compañía de Jesús.

Con La Storta se asciende una escala en la objetivación que san Ignacio asimila progresivamente. No es su conversión personal el foco sobre el que se

centra ahora su experiencia teologal. En La Storta san Ignacio tiene conciencia de un *nosotros* para él ya totalmente identitario: es un «compañero» junto a otros. Nada que ver con lo que en 1523 imaginaba que tenía que ser su preparación para viajar a Roma tras su paso por Manresa. San Ignacio entonces «no quiso ir sino solo; que toda su cosa era tener a solo Dios por refugio» [Au 35]. Rechaza cualquier asociación

porque él deseaba tener tres virtudes: caridad y fe y esperanza; y llevando un compañero, quando tuviese hambre esperaba ayuda dél; y quando cayese, que le ayudaría a levantar; y así también se confiara dél y le tenía afición por estos respectos; y que esta confianza y afición y esperanza la quería tener en solo Dios. [Au 35]

Años después, en 1537, el grupo que san Ignacio reunió en París no tiene reparos en concebirse como «Compañía de Jesús» en Vicenza, un nombre que le fue ya incuestionable.¹⁸ En cierto modo, se puede decir que el san Ignacio de La Storta ora en plural y pide por ese plural para que la Iglesia en Roma opere la objetivación que falta para una experiencia teologal que se había hecho colectiva. La Iglesia tenía que reconocer lo que acontecía con aquel grupo como un carisma merecedor de institucionalización.

La visión la tuvo san Ignacio a mediados de noviembre de 1537. A partir de ella, se precipitan los pasos de progresiva cristalización del proyecto. 1539 será el año decisivo de ese proceso, primero, con las deliberaciones en torno a la constitución de una orden religiosa hasta junio¹⁹ y, después,

en septiembre, con la aprobación de la fórmula del Instituto por parte de Paulo III. Se alcanza con ello una eclesialidad de otro cariz, que completa la que se ha ido manifestando a lo largo de la biografía ignaciana. El Dios sorpresivo y procesal conduce a su Iglesia.

Conclusión

Recompongamos el cuadro dibujado hasta aquí. Subrayaría tres ejes característicos que conectan el itinerario biográfico ignaciano con el discernimiento comunitario:

La experiencia teologal propia como base primera de cualquier discernimiento

El discernimiento comunitario no puede prescindir de la experiencia individual de quienes participan. Al contrario: ha de considerar esa experiencia como su auténtico punto de partida. San Ignacio refrenda, con su biografía, que todo empezó al hacerse consciente de la presencia de Dios en él. Se trataba de una libertad soberana y trascendente que se le adelantó. A partir de ese momento, el peregrino no paró de aprender a captarla en el mundo.

Esa inmediatez del Creador para con su creatura dignifica cuanto se descubre de huella del Espíritu en nuestra interioridad. Ningún discernimiento comunitario debería sortear al Dios sorprendente que interviene a través de la persona. La sinodalidad presupone ese modo de actuar, cuya estela es la aparición de *mociones*. Con ellas, el creyente ha de habérselas siempre en primera instancia.

El factor tiempo en todo discernimiento

La biografía espiritual ignaciana señala que la experiencia de Dios es procesual. Su revelación tiene duración. Es en el fluir del tiempo donde se delata el significado del paso del Espíritu y de nuestras resistencias. Usando los hitos que hemos destacado de la vida de san Ignacio, para el peregrino de los inicios no es evidente, ni mucho menos, que Loyola pronostique que La Storta vaya a suceder más adelante. Por medio se precisa aún de Manresa. Igualmente, san Ignacio juzga al final de su vida que Manresa llegó a culminar en La Storta: será entonces, y no antes, cuando vislumbre hasta dónde pretendía llegar Dios en su itinerario. Ninguna fase era previsible por sí misma. El Espíritu estaba en todas ellas, pero exigió encontrarlo en cada una sucesivamente. El discernimiento se constituye, de ese modo, en eje transversal de la experiencia creyente.

Por eso, el liderazgo eclesial que se apoye en el discernimiento sinodal cuenta con la temporalidad. No puede apresurarse en la toma de decisiones, ni optar por atajos inventados. Ha de saber de tiempos *kairóticos*. El liderazgo que sale de esa convicción es genuino y manifiestamente contracultural. Asume, entre otras cosas, que ningún plan apostólico estratégico puede diseñarse según una periodificación excesivamente estricta, ni puede evaluar su impacto con plena exactitud.

La edificación de la Iglesia como resultado neto de todo discernimiento

Releyendo su singladura en la *Autobiografía*, se deduce que en san Ignacio convergen en una dirección varios procesos de conversión. Su paulatina profundidad teológica lo lleva del yo al nosotros, de un cierto solipsismo soteriológico al discipulado, del «solo y a pie» [Au 73] a la «Compañía de Jesús», de un peregrinaje descontextualizado a un proyecto eclesial. En suma, se trata de ser Iglesia. La experiencia de Dios redundará en su edificación. Y eso de tal manera que, acorde con la *Autobiografía*, si esa experiencia se hubiera detenido en un punto previo a La Storta, abortando el seguimiento dentro y para bien de la Iglesia, estaríamos hablando de otra espiritualidad.

El liderazgo dotado de discernimiento sinodal debe ser, a la postre, favorecedor de la unidad. Sin duda, como hemos visto, ha de contener una dosis importante de autoconocimiento personal y ha de desarrollarse sobre la base irrenunciable del discernimiento... Pero su destino último es la comunidad eclesial. Si la buena sinodalidad implica asociarse a los demás en la historia de salvación, liderar discerniendo sinodalmente propiciará el *ir juntos*.

Tal fue el aprendizaje de un creyente de hace cinco siglos al sentirse liderado por un Dios que con él fue especialmente disruptivo, procesual y comunitario.

«ADICIONES» PARA MEJOR HACER EL DISCERNIMIENTO EN COMÚN²⁰

Punto de partida del discernimiento comunitario

Es útil que por un instante delimitemos lo que toca directamente el discernimiento comunitario. Obviamos las matizaciones de escuela, de forma que no entramos ahora en si es la mejor denominación para lo que san Ignacio de Loyola prefería llamar «deliberación en común». Sugiero los siguientes distinguos, con objeto de centrar el término especialmente en lo que se refiere a su dimensión comunitaria. Es justamente esa dimensión la que determina la especificidad de tal discernimiento:

Comunitario, no individual

En general, hablamos de procesos de discernimiento donde obligatoriamente están involucrados colectivos –comunidades, equipos apostólicos, consejos o capítulos, provincias religiosas, diócesis, congregaciones..., todo lo

que se sobreentiende por «órganos de gobierno no unipersonales»—. Posiblemente, ese es el primer punto esencial para entender de qué proceso espiritual estamos tratando al mirar por el discernimiento en común. El salto de lo individual a lo plural es de cualidad, no solo de cantidad. Aquí se cumple que el *todo es mayor que las partes*. Las decisiones que se toman por un colectivo tienen repercusiones de calibre diferente a las que nacen en un discernimiento estrictamente personal.

Comunitario, no uniforme

El discernimiento en común no *homogeniza* en el peor sentido de este término. La diversidad es una dimensión de lo real. No hay realidad sin diversidad. Somos en la diversidad, somos por la diversidad. Nada ni nadie, por muy reales que sean, contienen en sí toda la realidad. Eso coloca a cada actor de la realidad en la tesitura de comple-

mentarse para ser verdaderamente lo que es. Somos diversos y, por lo tanto, estamos destinados a la relación. La diversidad eclesial necesita de procesos comunitarios de discernimiento para responder a la realidad y recrearla. Una cosa así es pensable solo partiendo de una conciencia muy clara de la alteridad.

Comunitario y, por eso, espiritual

El Espíritu se manifiesta trayendo hacia sí esa diversidad y la conforma como una unión, donde Dios manifiesta su vida. Dios mismo, en la concepción cristiana, es comunidad trinitaria, diversidad relacionada. La humanidad refleja esa comunitariedad por la acción del Espíritu. Los hitos clave de la Iglesia remiten a discernimientos en común. Con cierto atrevimiento, puede decirse que la Iglesia es originariamente fruto de un primer impulso, el de Jesús de Nazaret, pero se consolida en el tiempo también por efecto de un discernimiento comunitario continuo, iniciado por Pedro y Pablo, en el Espíritu que edifica.

Sin embargo, no todo vale para acometer discernimiento en común. Tampoco todo lo facilita, mucho menos, cuando en él, de alguna forma, nos jugamos la propia vida. En la espiritualidad ignaciana, se recurre continuamente a la sabiduría de que no cualquier actitud, ni circunstancia, ni momento personal o grupal posibilitan la experiencia espiritual. Aun así, cabe dotarse de un instrumental que ayude a facilitar que la experiencia espiritual, en principio, sea posible. En los *Ejercicios Espirituales* ignacianos se proporcionan «adiciones». No son meto-

dologías de oración, que se suman a las que incorporan ya los Ejercicios. Son indicaciones para potenciar esas metodologías, siempre dentro del equilibrio fundamental que ha de mantener la experiencia cristiana de Dios: respeto a la autonomía de la gracia, por un lado, y corresponsabilidad humana para con ella, por otro.

Mi propuesta es traducir la pedagogía de las «adiciones» ignacianas al discernimiento en común. Sería algo así como presentar un *vademécum* que redunde en la disposición más idónea para que, si así finalmente sucede, se produzca comunitariamente el discernimiento.

Focos de profundización

Al calor de la intuición de fondo de las «adiciones», queremos responder a preguntas que ayuden a enfrentarnos con procesos de decisión que precisen de discernimiento en común. A saber:

a) ¿En qué grado aceptamos que cuanto podemos ser y hacer tiene una dimensión fundamentalmente comunitaria? Lo que conecta con otras cuestiones: ¿qué entidad tiene lo comunitario en la percepción de nuestra identidad?, ¿qué vemos que tiene lo común que es *distinto y mayor* que lo individual, para bien del Evangelio?

b) ¿Qué temas creemos que son merecedores del discernimiento en común? ¿Cómo diferenciarlo de otros procesos también comunitarios, pero que no exigen discernimiento? ¿Podrían tipificarse?

c) ¿Qué condiciones requiere el discernimiento comunitario? ¿Cuándo realmente se puede hacer y cuándo no? ¿Cómo evitar una inflación del discer-

nimiento comunitario que lo despres-
tigie?

d) ¿En qué medida ayudan ciertas distinciones terminológicas para enfocar bien el discernimiento comunitario? ¿Es lo mismo una «urgencia apostólica» que una «llamada»? ¿Agota una decisión el potencial de una llamada a la misión? ¿Existen etapas diferentes en el proceso de discernimiento comunitario? ¿Cuáles son las instancias intervinientes para que estemos verdaderamente ante un discernimiento comunitario con garantías? ¿Se puede hablar de «tiempos distintos de discernimiento»?

e) ¿Cómo captar las *mociones* de un grupo? ¿Cómo nombrarlas e interpretarlas en un proceso de discernimiento comunitario?

«Adiciones» para discernir en procesos espirituales colectivos

Vamos a proponer «adiciones» sacadas de la práctica del discernimiento en común. No obstante, las presentaremos conforme a un esquema teológico de fondo, del que no podemos realmente salir si cuanto se quiere presentar es, después de todo, *discernimiento espiritual cristiano en común* y no una deliberación colectiva sin ánimo de lucro. La propuesta es asimilar ese discernimiento al proceso de Encarnación.

La Encarnación actúa como un patrón para todo discernimiento personal y comunitario, que se articula según una secuencia en tres momentos: 1) de la posibilidad que, en su Encarnación, Dios siempre alberga respecto a la transformación de la realidad; 2)

Dios mismo apelará a que el ser humano sea responsable, a que quede incumbido por la transformación que quiere promover; y 3) será finalmente el compromiso concreto de quien discernie lo que traducirá esa asunción de responsabilidad.

Posibilidad del cambio, asunción de la responsabilidad y definición del compromiso son tres momentos de la Encarnación que se reflejan en todo proceso de discernimiento en común. Para cada uno de esos tres momentos, elaboramos algunas «adiciones» extraídas de la experiencia directa de discernimientos practicados comunitariamente a partir de premisas ignacianas.

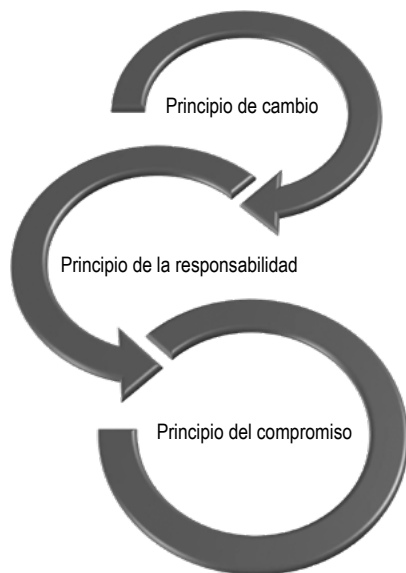


Fig. 1. Principios de la Encarnación en los procesos de discernimiento en común. Elaboración propia.

Posibilidad del cambio: «adiciones» sobre *transformación*

La realidad, escenario de transformación

En buena teología creacional, se debe aceptar que el crecimiento es la tensión interna de la Creación. Creciendo es como la creatura es. En la gracia hay una potencia de desarrollo y despliegue que, además de asegurar la libertad, la lleva a una realización mayor. La libertad cristiana pretende ser libertad plena. La *salus* es resultado de ese desarrollo y despliegue.

Por ese motivo, aunque las crisis sean tan temidas y defenestradas, de suyo pertenecen a la narrativa de la salvación que Dios manifiesta querer para nosotros. Si así se aceptara, estaríamos más dispuestos a encajar la convivencia con cuestiones inacabadas, dudas no finiquitadas y problemas penúltimos. En otras palabras, la Creación está tocada de *magis*; su consolidación es siempre paradójicamente una constante inestabilidad *hacia arriba*.

La Encarnación viene a abundar en esa dirección. El Dios encarnado, en definitiva, sugiere aceptar que *la realidad es ámbito de transformación*. Casi se podría decir que no hay realidad que no sea en evolución. La Encarnación sucede porque la realidad soporta el cambio. La Encarnación apunta a que el mundo es abierto, no cerrado; es apertura en positivo, no en falso. El mundo puede ser mejor. La realidad está fecundada, por eso, de esperanza. La Encarnación no es acto abocado al fracaso. La realidad es *encarnable*, porque es capaz de transformarse. Es apta para el cambio en el sentido que el

cristianismo le proporciona a ese cambio: Dios comunica al mundo novedad creándolo, pero también recreándolo.

Puede formularse así la primera de las «adiciones» que proponemos:

Adición

[I] Para poder discernir comunitariamente, hay que admitir que la realidad está esperanzada, que es susceptible de *transformación*. Se discierne propiamente un cambio que es *posible*.

Si no es así, estamos ante meros deseos de cambio y estériles análisis de la realidad. En esa clave, las utopías no son motivos de discernimiento, si por utopía entendemos lo que nunca se podrá alcanzar.

Ningún liderazgo, mucho menos si es eclesial, es eficaz sin la presunción de que la transformación es factible. Esta «adición» reclama el cultivo de una concepción de fe por la que somos llamados a mirar la realidad como proceso: como una narración que precisa tiempo para explicitar su sentido. Dejamos así de exigir que las cosas sean lo que ahora mismo no pueden ser. Comprendemos mejor que lo que estamos viendo no es necesariamente lo que tiene que ser. Encajamos que lo importante de la vida no se halla bajo nuestro control.

*De la transformación cuantitativa
a la cualitativa: el magis compasivo*

La transformación de la realidad solo es posible desde la misericordia, a

partir de un sentido especial de «compasión». En la compasión es donde la realidad se transforma. Discernir tiene todo de compasión, de entraña para con los bordes dolorosos e incongruentes de la realidad. Solemos invisibilizar al vulnerable. Nuestro egoísmo oculta consciente o inconscientemente ciertas perspectivas y datos de la realidad. Hacemos lecturas deformadas y parciales de cuanto sucede. Apartamos de nuestro foco de interés lo que no confirma nuestras expectativas. Negamos hechos y personas si no están alineados con lo que nos importa. Sin embargo, la experiencia cristiana de la realidad detecta siempre al pobre y lo necesita de realización evangélica.

La medida cristiana de esa compasión transformadora es Jesús. Únicamente mientras nos arrimemos a su compasión, se avanzará en Encarnación. La espiritualidad ignaciana lo expresa a través de resaltar un *magis* en el seguimiento cristiano, al que no debería perderse de vista en ninguna de las versiones que adopte tal seguimiento. Aparece prototípicamente en un instante esencial de los *Ejercicios Espirituales*, cuando el ejercitante ha de formular su adhesión al liderazgo compasivo del «Rey eterno»:

Los que quieran aspirar a *más* y *señalarse* en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán su persona al trabajo, sino que, obrando incluso contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de *mayor* valor y *mayor* importancia, diciendo: «Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bon-

dad y delante de vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial: que yo quiero, y deseo, y es de mi determinación deliberada, con tal de que sea vuestro *mayor* servicio y alabanza, imitaros en pasar toda clase de injurias, y todo menosprecio y toda pobreza, así actual como espiritual, si vuestra santísima majestad me quiere elegir y recibir en tal vida y estado». [EE 97-98; cf, 168]

La realidad expuesta por la perspectiva de este *magis* de compasión muestra toda su urdimbre de crucifixión: ante tales entrañas, se comprende que la realidad es crucificada –¡y crucificante!–. Y es precisamente así, ante esa realidad que se nos manifiesta, como se activa el discernimiento cristiano.

Por lo tanto:

Adición

[II] El tema del discernimiento comunitario incorpora manifestaciones de la necesidad humana y la fractura del mundo para las que se precisa la *compasión* que mostró Jesús en su continua proexistencia.

En caso de no ser así, estamos ante discernimientos que se asemejan más a decisiones funcionales, más o menos razonables, autorreferenciales y excesivamente basadas en expectativas de éxito.

Es importante no alejar el discernimiento de cuanto está necesitado de salvación. A un proceso de discernimiento en común se le tiene que notar su proyección compasiva. No se le requiere para otro fin. Sin embargo,

el sentido común objetaría que no se amortiza el enorme esfuerzo que supone ir detrás de lo que no responde a las mayorías. Por eso, preferimos construir realidades sociales desde ese principio y erigir un mundo caracterizado por sus fortalezas. Prospera casi en exclusividad cuanto se amolda a determinados patrones convencionales.

Dios, por el contrario, opta por un sobreesfuerzo para reincorporar lo perdido. El mundo está muy fragmentado y, con cada fragmentación económica, política, religiosa o cultural, aparecen nuevos desahuciados. Solo con unas entrañas semejantes a las que muestra Jesús en los Evangelios se toman opciones para recuperarlos. Los liderazgos eclesiales deberían comunicar la lógica extraña y sorprendente con la que procede el pastor de la oveja perdida o la dueña de la casa en busca de su moneda extraviada (cf. Lc 15,1-32).

Asunción de la responsabilidad: «adiciones» sobre vocación

Vocación personal

La Encarnación visiona la realidad como llena de posibilidades por las que recuperarla y plenificarla. Pero lo hace focalizando nuestra existencia: la historiza y la encauza hacia un horizonte de realización concreta. Esa focalización la solemos llamar «vocación».

La vocación expresa nuestro modo determinado de asumir evangélicamente la realidad. Es la dirección, en nosotros, de la Encarnación. Nuestras vidas vocacionadas son recorridos encarnatorios de la gracia, de ahí que en la vocación se suponga implícita siem-

pre una misión, la cual no es otra cosa que una participación personalizada en la construcción del Reino. La vocación nos convierte en argumento del proceso de transformación que Dios imprime al mundo.

Nuestra vocación no queda constreñida a un tiempo y lugar determinados en el pasado. Sigue siendo vocación: es decir, como llamada que es, no ha finalizado, no se ha detenido, plantea nuevos éxodos. Debemos permitir a la vocación que su itinerario en nosotros sea completo, sin obstáculos: que seamos aquello a lo que somos invitados constantemente. Dios continúa viniendo a nosotros, de tal manera que, transformándonos, nos hace mediadores de esperanza para otros. Hay una historia de salvación para cada uno. El Evangelio puede traducirse en un *para mí* del que tengo constancia y cuyo efecto puedo testificar. Estamos responsabilizados por esa gracia recibida. Es gracia que debemos acoger y cultivar.

En esa línea:

Adición

[III] El tema del discernimiento en común, por muy colectivo que sea, debería verse asociado a *mi responsabilidad*. Ha de incumbirme, tiene que conectar con algo propio. La batalla debe ser *mi* batalla. El proyecto colectivo prospera por estar alimentado de *implicaciones personales*.

Sin esa cuota de apelación personal, un proceso de discernimiento en común está seriamente hipotecado. El asunto será siempre de los demás, quienes creemos que son los supuestamente concernidos.

Vocación colectiva

La experiencia de Pentecostés es comunitaria: «Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar» (Hch 2,1). Con el Espíritu empezamos a hablar de las gestas de la Iglesia, no de francotiradores que vocean ideales por los caminos. El Espíritu alienta un cuerpo, lo hace vivo por agregación. Organiza, suma y estructura esfuerzos. En una palabra, el Espíritu «pluraliza»; esto es, incita a una experiencia fundamental de Dios que abre a eso tan extraordinariamente complejo que es la comunidad. Pentecostés ratifica que Dios tiene que ver con lo común.

Debemos convivir con la dimensión comunitaria del llamamiento evangélico y conocerla espiritualmente mejor. El seguimiento de Cristo nos emplaza con otros. Desgraciadamente, el singular ha predominado en exceso en la espiritualidad cristiana. El plural se ha topado con más trabas: raramente nos decimos que *nosotros* somos quienes seguimos al Señor, que «mi vocación tiene mucho de convocación».²¹

Para realizar el discernimiento comunitario que va asociado al liderazgo eclesial contemporáneo, hay que recuperar ese nosotros que somos. Hablamos de un sentido profundo de pertenencia con el que nos reconocemos formando sujetos comunitarios. En ellos aceptamos que aspectos fundamentales de la propia vida se pongan en juego y reciban impulso de Evangelio. Los formatos comunitarios pueden ser diversos. La Iglesia es un espacio muy creativo a la hora de definirlos. Lo importante es que acabemos diciéndonos que, de lo común, recibimos identidad y misión.

En figuras señeras de la historia de la Iglesia suele darse una conversión personal inicial. Activa un cambio de vida, que se va cristalizando en los pasos primeros de quien la ha experimentado. Pero, tarde o temprano, aparece una *conversión comunitaria* posterior, que ayuda a superar una fase de literal individualismo religioso. Es el momento en que brota el grupo, con su correspondiente conciencia de alianza y proyecto común. No se puede discernir comunitariamente sin tener noticia de esa experiencia biográfica y espiritual por la que pasamos a tener una conciencia diáfana de la comunidad. Se trata de esa experiencia que nos catapulta a un nosotros que relativizaba nuestro yo como antes nunca lo habíamos sentido. Es una experiencia que amplía nuestra identidad. Nos anima a decir más libremente que «¡somos parte!», que «no soy solo yo», que «existe algo más allá de mí misma», que «hay algo mayor que yo», que «¡con estas, sí!», que «me siento convocada», que «estoy para una misión», que «yo de acá ya no me puedo ir». Con esa experiencia, surge un nuevo imperativo: a partir de ahora, «¡construye tú!», no esperes exclusivamente la iniciativa de los demás, asume la responsabilidad, sé parte de la solución, deja de recibir y comienza a dar. La vocación sabe ya a acompañamiento mutuo y a fraternidad necesaria, sin posibilidad de marcha atrás.²²

Esa experiencia subrayaría que el discernimiento comunitario no es exactamente igual al personal. Es una búsqueda espiritual diferente. Los individuos concretos que realizan discernimiento en común son conscientes de la dimensión comunitaria de su propia identidad, a la que no pueden renunciar.

Incluso aceptan que lo nuclear de sus vidas no puede ser ajeno a lo común.

Adición

[IV] Para discernir con otros, es necesario haber experimentado alguna conversión comunitaria: esa experiencia que nos ha hecho conscientes de un nosotros capaz de una misión conjunta, de un proyecto compartido y de un destino común.

Carecer de la experiencia concreta de ese salto de conciencia comunitaria es altamente bloqueante para el discernimiento en común. Acaba interpretándose lo colectivo con una lógica individual.

El compromiso: «adiciones» sobre la decisión

Un considerando

El compromiso es el punto de llegada de la Encarnación. Resulta que Dios se encarna para que nosotros, análogamente, nos encarnemos. Eso supone el tránsito desde la conciencia de la responsabilidad hasta el compromiso concreto, expresado en una *decisión*. Se discierne para elegir. El discernimiento en común es un medio para iluminar la opción más procedente. La Encarnación no es ninguna operación estética, de mero trámite externo de Dios para con las cosas del mundo. Tampoco es una acción subcontratada, no presencial, impersonal y aséptica. Supone el compromiso, la puesta en juego de la propia vida. En la espiri-

tualidad ignaciana, la falta de decisión es un signo alarmante. San Ignacio de Loyola lo vivió personalmente y a esa situación crítica, la *duda*, la catalogó como un serio impedimento espiritual. Había que solicitar insistentemente la gracia para salir de él.

En ese sentido, el liderazgo eclesial que se ejerce realizando discernimiento en común debe gestionar el tramo final de ese proceso, el que tiene que ver con la decisión que se asume. Las «adiciones» que ahora se enumeran tratan de potenciar el liderazgo, precisamente, en la que puede ser la fase más crítica del discernimiento en común.

Preámbulos de la decisión

a) Tipo de decisión

El objeto que persigue el discernimiento en común precisa delimitación. Hay que saber qué es lo que se va a discernir. Si se carece de claridad en los términos de la pregunta primera, estaremos abocados a padecer paradas y regresiones, hasta poner en serio peligro el discernimiento mismo y, con él, el liderazgo. Formular mal el fin tras el que se está al discernir en común se convierte en infligir confusión y desconcierto al hilo conductor del discernimiento. Puede inducir soluciones precipitadas en relación con la metodología que se esté usando y, lo que es peor, deserciones.

Es importante que factores como el rango, el tiempo y el alcance de la decisión en juego sean meridianamente visibles desde el principio:

1. *Factor rango.* No es lo mismo diseñar un discernimiento en común para un tema con dimensiones macro

(p. ej., líneas de gobierno para la dirección general de una institución), que discernir un asunto que solo incida en lo micro (p. ej., el papel que puede desempeñar una obra apostólica en una zona pastoral de una congregación religiosa o una diócesis).

2. *Factor tiempo.* Los temas supuestamente objeto de discernimientos en común exigen tiempos distintos. El discernimiento que se plantee para decisiones de ejecución inmediata (p. ej., una respuesta colectiva a una emergencia pastoral sobrevenida) es diferente del que se realice para opciones transversales, cuya incidencia se prolongará notablemente (p. ej., un proyecto comunitario).
 3. *Factor alcance.* Las decisiones que se someten a discernimiento en común pueden incidir de forma distinta a tenor de los efectos de fondo que arrastran consigo. Elegir personas, crear o transformar estructuras, elaborar proyectos apostólicos o planes estratégicos, definir políticas institucionales; todo ello son ejemplos de objetos de discernimientos comunitarios con impactos muy diferentes, que precisan itinerarios de discernimiento también desemejantes.
- En suma:

Adición

[V] Para discernir en común, es preciso distinguir qué es lo que propiamente se discernirá. Hay que formular el tema de discernimiento con la mayor precisión posible, de manera que se puedan ver las encrucijadas –los nodos de decisión– a los que el proceso aboca.

De otro modo, se generará confusión sobre el rango, el tiempo y el alcance del tema de discernimiento en común, y automáticamente se deprecia el proceso.

b) Arquitectura del discernimiento en común

La complejidad creciente en que se sitúan los liderazgos eclesiales obliga a diseñar más nítidamente los discernimientos en común. La separación entre el nivel consultivo y el ejecutivo es crítica. El éxito del discernimiento en común depende notablemente de ella. Junto a ello, la claridad sobre quién asume la responsabilidad última de la decisión en juego debe ser igualmente incuestionable.

Adición

[VI] Para discernir en común, es preciso distinguir quién es quién. Hay que clarificar las instancias del proceso, de forma que se sepa

- **dónde se sitúan los puntos de discernimiento apostólico (nivel consultivo), y**
- **dónde se sitúa el punto de toma de decisión (nivel ejecutivo)**

El discernimiento en común puede fracasar por confusión, solapamiento o puenteo de las instancias que intervienen en él. Sin pautas establecidas ni estatuidas, los discernimientos en común se asemejan a una acumulación de opiniones que confirman la pluralidad, pero no la unidad, y ello pone en peligro la concreción. La tentación, en esos casos, es acudir a la lógica de las

mayorías para tomar decisiones, frente a la lógica alternativa del consenso en lo sustancial.

«Adiciones» para formular la decisión

La explicitación de la decisión es delicada por lo que exige, además de precisión, de calidad comunicativa. La práctica sugiere que tengamos en cuenta lo siguiente:

Adición

[VII] A la hora de formularla concretamente, la decisión que brote de un discernimiento en común es preciso que respete estas condiciones:

- **Fundamentación espiritual** (**¡obedecemos al Espíritu!**). La decisión no puede obviar una referencia a la identidad o el carisma genuinos que cohesionan al grupo que ha discernido. Su texto ha de transparentar que ha sido fruto de una *búsqueda espiritual* conectada con el núcleo identitario y carismático del sujeto discerniente.
 - **Claridad** (**¡sabemos qué debemos hacer y cómo debemos hacerlo!**). La formulación de la decisión ha de establecer *metas* suficientemente claras y *medios* para obtenerlas. La escasa precisión en unas y otros puede ser síntoma de un discernimiento en común inacabado.
 - **Humildad** (**¡podemos equivocarnos!**). La decisión debe mostrar que se presume que todo juicio es limitado, contextualizado, mediado...; también el que se está proponiendo!
-

«Adiciones» para el después

Una vez decididos, no entramos sin más titubeos en la certidumbre. El discernimiento, ya sea personal o en común, nos mantiene dentro de la perplejidad que lleva asociada cualquier opción cuando se ha tomado. La fe no nos abre a un mundo de seguridades históricas, sino a otro en el que cualquier certeza va de la mano de la confianza. En todo discernimiento, por eso, hay algo de absoluto y de relativo: hay que elegir y, sin embargo, la elección es defectible.

Nos introducimos así en un área, la evaluación, para la que no debería ser reacio el liderazgo eclesial, precisamente por lo que pretende impulsar.

Adición

[VIII] Después de tomar la decisión, es posible acceder a una luz mayor de discernimiento que ayude a distinguir mejor (p. ej., nuevas luces, otras posibilidades de elección, márgenes de mayor profundización de la decisión o, incluso, correcciones de la decisión primera). Hay que proveerse de mecanismos de examen que posibiliten revisar la decisión.

El discernimiento, como proceso en y del Espíritu, no es tecnología espiritual. ¡Se puede acertar y se puede fracasar! No obedece a protocolos rígidos que produzcan resultados previsibles.

UNA CONSIDERACIÓN FINAL

El movimiento hacia una valoración mayor de lo comunitario no es pacífico. El florecimiento del populismo y la ola actual de autoritarismos, con su correspondiente crisis de la democracia como modelo de convivencia, son síntomas de que el bien común no es evidente, por más común que sea...

Eso que es visible en el mundo político lo es igualmente en la Iglesia. También entre nuestras filas existe la tentación de echar mano a esquemas pragmáticos de toma de decisión, sin consideración alguna en favor de una participación mayor y más tamizada. Podemos sucumbir a esa tentación aun a costa de sumergirnos en el cómodo anonimato de la dejación de la propia responsabilidad.

Parte de la solución, si no toda, pasa por recuperar el hábito comunicativo de la *conversación espiritual*. El discernimiento en común se realiza a través de ella. Es en el intercambio de las mociones entre dos o más interlocutores donde trabaja especialmente el Espíritu con su creatividad para hacer emerger la novedad.

No es extraño que la cristología del Evangelio de Juan opte por un epílogo –la aparición del Resucitado junto

al lago–, que se despliega como una cadena con tres eslabones: una pesca milagrosa, una comida eucarística y un diálogo conclusivo (cf. Jn 21). En esa conversación sobran ya las referencias a los detalles concretos de la vida compartida con Jesús hasta su muerte. Jesús y Pedro quieren tratar solo de lo que queda de sustancial tras lo vivido, lo sufrido y lo resucitado. Y así, como diálogo sobre lo profundo, es la manera en que Pedro confiesa su moción fundamental hacia Jesús, la que auguraba un seguimiento ya inquebrantable.

En síntesis, el Evangelio acaba con el murmullo de una conversación... El discernimiento comunitario tiene ese mismo tono. Frente al ruido ensordecedor y distractivo que hoy envuelve nuestra comunicación social, quizás sea esa suavidad el contrapunto más profético de nuestro discernir con los demás.

1. Y en un grado notable. Mientras que la CG35 editó un decreto sobre obediencia, la CG36 prefirió operativizar el voto como discernimiento: discernir «es “lo que nos enraíza en la Iglesia, en la que el Espíritu actúa y reparte su diversidad de carismas para el bien común” (Francisco). Según nuestro modo de proceder, el discernimiento es el fundamento para la toma de decisiones de toda autoridad legítima» (d. 2, n. 4). El efecto es que la CG36 menciona modos de ejercer la corresponsabilidad en el nivel más bajo de organización de la Compañía: «El liderazgo apostólico del Superior local está condicionado hoy por la importancia que se dé a la promoción del discernimiento, la colaboración y el trabajo en red» (d. 2, n. 25). En la base del planteamiento de las Preferencias Apostólicas Universales está tal convicción.
2. La mayor parte del contenido de lo que sigue procede de F. J. RUIZ PÉREZ, «Liderazgo de discernimiento sinodal y san Ignacio de Loyola. Conexiones biográficas», en *Manresa* 97 (2025) 7-19; y de F. J. ROMERO GALVÁN (ed.), *El liderazgo en la Iglesia* (XLVII Jornadas de Vicarios. Conferencia Episcopal Española), EDICE, Madrid, 2023.
3. Nos ceñiremos a la versión que, de esos tres hitos, ofrece la *Autobiografía* (cf. MHSI 66: *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Volumen I. Narrationes scriptae ante annum 1557*, Romae, 1943, 354-506).
4. La versión institucionalizada de esa primacía de Dios quedó incrustada en la *Fórmula*: «[El que quiera ser jesuita] procure, mientras viviere, poner delante de sus ojos ante todo a Dios [*primo Deum*], y luego el modo de ser de este su instituto, que es camino para ir a Él» (FI, 3).
5. Por esa razón, no extraña la reacción que en Montserrat provocan sus gestos de generosidad impulsiva como, por ejemplo, donar sus vestidos a un pobre [cf. Au 18]. Una conducta así disuena tanto que levanta la sospecha de que había sido asaltado. De un noble como él no se espera una metamorfosis de ese calado, de ahí la reacción de idealización que, por lo demás, provoca su comportamiento: «Mas por mucho que él huía la estimación, no pudo estar mucho en Manresa sin que las gentes dicesen grandes cosas, naciendo la opinión de lo de Monserrate; y luego creció la fama a decir más de lo que era: que había dexado tanta renta, et cetera» [Au 18].
6. Las cursivas en las citas de la *Autobiografía*, salvo mención explícita, son todas mías.
7. Loyola es la base para una convicción que san Ignacio expresará más cabalmente en sus Ejercicios: «Porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella [la ánima], trayéndola toda en amor de la su divina majestad» [EE 330; cf. 20]. Son ya un lugar común las palabras que Rahner pone en boca de san Ignacio a este respecto: «[...] estaba convencido de que [...] me había encontrado directamente con Dios y debía participar a los demás, en la medida de lo posible, dicha experiencia. Cuando afirmo haber tenido una experiencia inmediata de Dios [...], lo único que digo es que experimenté a Dios, al innombrable e insondable, al silencioso y, sin embargo, cercano, en la tridimensionalidad de su donación a mí [...]. A Él, que, cuando por su propia iniciativa se aproxima por la gracia, no puede ser confundido con ninguna otra cosa» (*Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1990, 6-7). Todo ello conecta con la cuestión clásica en Teología so-

bre la experiencia de la gracia –cf., para una visión de conjunto, J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, 394-402–. San Ignacio suscribiría la tesis de Ruiz de la Peña: «En línea de principio [...], a la pregunta de si la gracia puede –o incluso debe– ser objeto de experiencia, ha de responderse afirmativamente» (id., 395).

8. Cf. M. COSTA, *Aspetti dello stile di elezione di S. Ignazio nell'Autobiografia*, Centro Ignaziano di Spiritualità, Roma, 1974. En EE 32 prácticamente se calca Au 8 a la hora de describir la intuición ignaciana: mi «mera libertad y querer» se las tiene que haber con dos «pensamientos», «que vienen de fuera», que están ahí, ante mí, y con los que entro en relación. El yo dialoga derechamente con cuanto lo trasciende, pero es un diálogo en el que hay que discriminar el «buen espíritu» y el «malo».
9. Cf. J. R. DE RIVERA, *Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola*, Helmut Buske Verlag, Hamburg, 1978, 38.
10. En otros términos, la gracia *crece*, no se estanca. Cf. el estudio de esta visión de la gracia en toda la obra ignaciana: F. J. RUIZ PÉREZ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2000, 136-146.
11. La experiencia primera de discernimiento está llena de temporalidad, tan meticulosamente descrita por san Ignacio: «Había todavía esta diferencia: que *quando* pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas *quando después* de cansado lo dexaba, hallábase seco y descontento; y *quando* en ir a Jerusalem descalço, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba *quando* estaba en los tales pensamientos, mas aun *después* de dexado, quedaba contento y alegre» [Au 8].
12. Un eco parecido de cuanto entonces asimila se repite en su estudio de gramática en Barcelona [cf. Au 54-55].
13. Es ilustrativo de ello lo que transmite el gesto de Íñigo de visitar a quien malgastó el dinero que le había confiado en agosto-septiembre de 1529 [cf. Au 73]. El relato abunda en las

muchas resistencias interiores que se le suscitaban. Son neutralizadas por Quien le inspira a ser solidario: «Pasado aquel pueblo con este apuro espiritual, subiendo a un altozano, *le comenzó a dejar aquella cosa y le vino una gran consolación y esfuerzo espiritual*, con tanta alegría, que empezó a gritar por aquellos campos y hablar con Dios» [Au 79].

14. La cuestión cruza toda la historia de la Iglesia: «[E]l interrogante eclesiológico por antonomasia no es otro que la difícil relación entre la experiencia íntima con Dios del sujeto creyente y el carácter colectivo de la fe» (S. MADRIGAL, «Reglas “Sentir la Iglesia”», en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GEI), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana. II*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007, 1556-1557).
15. En esta clave puede entenderse su progresiva autonomización en la manera de hacerse consciente de su experiencia: «Y así, después de partido de Barcelona, perdió totalmente esta ansia de buscar personas espirituales» [Au 37].
16. «En el intento por la renovación de la Iglesia, muchos movimientos coinciden en la vuelta a los orígenes, la búsqueda de un cristianismo interior, de marcado carácter bíblico, la oposición a las formas tradicionales de religiosidad, la oposición a la vida religiosa y a la Teología Escolástica, sustrayéndose más o menos abiertamente de la autoridad de la Iglesia» (S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1991, 811, nota 12).
17. Cf. REDACCIÓN DE MANRESA, «La visión de la Storta en sus Fuentes», *Manresa* 84 (2012), 363-370. Corella entiende que san Ignacio emprende una peregrinación que lo conduce desde Jerusalén «a los pies de Paulo III» (J. CORELLA, *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Mensajero-Sal Terrae, 1996, 125). Jerusalén, París, La Storta y el Vicario de Cristo son los eslabones de esa cadena eclesial. La Storta «es la identificación con Jesús en servir y amar a la Iglesia actual de su tiempo, empezando por dar la vida [...]. Roma, la Iglesia romana, es la Iglesia universal, a la cual quieren servir de la forma más eficaz» (*op. cit.*, 126). Cf. también P.-H. KOLVENBACH, «Sentire cum ecclesia» (Loyola, 23 de septiembre de 2003),

en *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach (1991-2007)*, Curia del Provincial de España, Madrid, 2007, 162-169.

18. Cf. *Summarium hispanum de origine et progressu Soc. Iesu, auctores P. Ioanne de Polanco (1547/1548)*, en MHSI 66: *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Volumen I. Narrationes scriptae ante annum 1557*, Romae, 1943, 204.
19. Cuanto se ha presentado hasta ahora prefiere plasmar solo el itinerario personal de san Ignacio, el que lo lleva a las puertas del discernimiento en común. Un trabajo como el de C. COUPEAU DORRONSORO – A. NÚÑEZ FERNÁNDEZ, «Deliberaciones, Constituciones y Liderazgo Participativo» (en *Manresa* 97 (2025) 35-50) despliega más específicamente cómo ese discernimiento comunitario se integró en el modo de proceder de la Compañía.
20. Cuanto se expone a continuación se alimenta de mi aportación en FRANCISCO JULIÁN ROMERO GALVÁN (ed.), *El liderazgo en la Iglesia* (XLVII Jornadas de Vicarios. Conferencia Episcopal Española), EDICE, Madrid, 2023.
21. Como está dicho, se mueven en dos planos que siempre es preciso distinguir en términos de discernimiento. No pocas dificultades a la hora de entender el discernimiento colectivo derivan de negar esa distinción: la pobreza personal no es la comunitaria; las opciones apostólicas individuales no coinciden siempre con las que puede asumir un cuerpo apostólico; y así, sucesivamente. Sin embargo, todo lo que sucede de peso en la dinámica comunitaria marca decisivamente la dinámica personal. Nuestra realidad personal no puede desprenderse de la realidad comunitaria a la que pertenecemos o de la que nos hemos dejado inspirar.
22. Las citas hacen referencia a los testimonios directos de las participantes del *ACI Seminar on Discernment* (2020), en su trabajo sobre el perfil de esa «conciencia comunitaria» primera.

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús. Una de las áreas de trabajo del centro es la Escola Ignasiana d'Espiritualitat (EIDES). Fruto del trabajo de esta área nace la colección de cuadernos EIDES dedicada específicamente a dar a conocer una reflexión actualizada sobre la espiritualidad ignaciana.

Cuadernos EIDES

Últimos títulos

- 100. *Jóvenes y espiritualidad*. G. Andrés (coord.)
- 101. *La espiritualidad ignaciana, hoy*. M. López, J. Melloni
- 102. *El don de educar*. I. Giménez Beüt
- 103. *Comprensión del camino espiritual ignaciano*. A. Ruiz López de Soria
- 104. *Barcelona en la vida de Ignacio de Loyola (1524-1526)*. G. Andrés,
L. Rius, L. Ylla
- 105. *¿Es posible la experiencia espiritual?* L. Ylla
- 106. *El discernimiento en común. Aportación ignaciana a la sinodalidad*
F. J. Ruiz

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtamente los cuadernos EIDES. Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Lluïa, 13, 08010 Barcelona
93 317 23 38 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

También puede descargarlos en:
www.cristianismeijusticia.net/es/eides

