

IGNASI DE LOIOLA (1491-1556)

UNA APROXIMACIÓ

Ramon ALCOBERRO

1. *Avís a navegants*
2. *L'ordre i l'orde*
3. *De la contradicció entre "filosofia" i "religió"*
4. *Una espiritualitat*
5. *Per què Ignasi?*
6. *Els «tres homes» d' Ignasi*
7. *La sensibilitat ignaciana*
8. *El Credo ignasià*
9. *«Agere contra»*
10. *Que el blanc sigui negre si m'ho manen*
11. *A manera de resum*

1. Avís a navegants

S'atribueix a Einstein una frase que diu: «l'anàlisi química de la sopa de peix no té gust a sopa de peix». En la mateixa lògica cal avisar que l'anàlisi filosòfica d'una teoria espiritual, que és el que intentem aquí, tindrà poc gust a espiritualitat. Vet ací el risc i la limitació que d'entrada cal acceptar quan es vol una aproximació a la peculiar figura del fundador de la Companyia de Jesús, l'orde religiós més important del món catòlic. Un Ignasi "filosofable" a ell mateix l'hauria sorprès; resulta unilateral d'entrada i obliga a passar per alt molts elements significatius del personatge en tant que home de fe i iniciador d'una tradició d'espiritualitat que és, potser la més significativa del cristianisme catòlic. El que es proposa aquí és, tan sols, una passejada entre uns pocs textos significatius d'una tradició per tal d'entendre el peculiar racionalisme de l'espiritualitat jesuïta –sense entrar, però, en el complicat tema de si «ignasià» i «jesuïta» són estrictament mots sinònims. Els textos triats (de l'edició d'OBRAS de la Biblioteca de Autores Cristianos, BAC, Madrid, 1991) podrien ser, òbviament, uns altres i potser se n'han passat per alt molts de ben significatius que –per què no?– ens haurien portat per altres viaranyes. En tot cas són els que teníem a mà i els que ens han semblat més significatius en un moment donat.

Ignasi fou un home ben concret del seu segle XVI contrareformista; però ens sembla necessari afegir que la seva figura i la seva obra són també intel·lectualment valuoses

–o això ens sembla– per la seva aportació al pensament, al menys en la mesura que el jesuïtisme constitueix un ingredient significatiu i peculiar entre els que configuren el racionalisme occidental.

No hem volgut descriure l'evolució del pensament ignasià (caldrà diferenciar, per exemple, el Pelegrí del General, l'home de Manresa del de París i del de Roma...), sinó que ens limitarem a mostrar –tan subjectivament com calgui– algunes constants que configuren el que, amb millor o pitjor raó, hem anomenat el "jesuïtisme", com a model conceptual i no tant com a praxi vital. Proposem, doncs, una síntesi filosofable i insuficient, que segurament caldrà complementar amb una visió històrica, i molt més complexa, del personatge i el seu temps. Entre la munió de llibres i de planes web dedicades a Ignasi de Loiola segur que en trobareu de més informatives i més aprofundides; aquesta és mínima i "filosòfica" per opció. Considerarem aquí el jesuïtisme com una espiritualitat que proposa i orienta una determinada concepció de la vida cristiana. Si "ser un jesuïta" és, com deia algú, «dominar l'art de viure en lletra cursiva», val a dir que m'hi apunto i que ho reivindico: la cursiva (el domini del metallenguatge i de la referència indirecta) constitueix una forma de civilització.

Convé no oblidar tampoc que la Companyia de Jesús constitueix una família espiritual amb 20.000 sacerdots, germans i estudiants arreu del món amb un gran nombre d'escoles, universitats i serveis diversos (des de l'ajuda als refugiats fins a hospitals) que treballen amb i per centenars de mils persones de tota mena, creients i no creients i ho fan arreu del món «inculturant-se», com els agrada de dir, en àmbits prou diversos. Com totes les organitzacions ha pogut tenir, i segurament té, secrets, insuficiències, errades i mancances; però alhora –i quasi sempre amb el mateix braó que cal posar en les tasques impossibles– els jesuïtes han perdurat gairebé cinc-cents anys, volent estar «al cor del món»; laborant alhora «ad maiorem Dei gloriam» i per al progrés de la ciència (activitats ambdues estrictament inseparables per a un jesuïta). Voler fer-se «contemplatiu en l'acció», frase que resumeix molt certerament el que s'espera del jesuïta, em sembla, senzillament, una forma radical i perfectament seriosa d'entendre la vida.

Per sobre de les vides particulars i sovint peculiars de cada membre de l'orde, es relativament fàcil copsar un estil comú de vida jesuític: un sentit de seriositat profunda i de «fe racional» que convindria no perdre de vista, sobretot ara quan es parla amb massa facilitat de la crisi de la religió i de la mort de la filosofia. És clar que trobaríem

alguns jesuïtes que figuren per mèrits propis als rengles de la història universal de la infàmia (els meus "predilectes" entre els ocellots més negres que ha produït la Companyia són l'acusador de Galileu i el redactor del codi de censura cinematogràfica a Nord-Amèrica als anys 30). Però l'estil jesuïta vol dir, per sobre de tot, optar per una determinada "manera" d'entendre el món i d'encarnar la fe en la cultura i en la societat; es tracta d'un mode d'espiritualització del coneixement, alhora que un coneixement de l'espiritualitat.

La Companyia expressa un peculiar tarannà moral, un estil o un «êthos», en el sentit tècnic (de "caràcter" o "costum") que es dóna en filosofia al mot. L'êthos del jesuïta es caracteritza sobretot per la seva capacitat de no condemnar el món i de fer-se'l seu per a la fe, assumint-lo tal com és (i per tant amb les seves imperfeccions). Mentre la fe rigorista viscuda des de la posició d'un Pascal condemna el món per pecador –per no estar, al cap i a la fi, a l'alçada de les esperances sublimes del món de les Idees– la Companyia de Jesús ha tingut durant més de 450 anys la característica de "fer-se al món", de negar-se a condemnar-lo pel simple fet d'estar "mal construït" (de ser injust, de ser feble...). Més aviat al contrari, és la constatació que el món està mal fet la que ens impulsa a canviar-lo. Ignasi no hauria pogut dir mai (com va dir Pascal) que totes les desgràcies del món provenen de què la gent no se sap quedar quieta, asseguda a la seva cadira. Al revés: si cal anar a l'Índia i al Japó s'hi va, si cal bastir "reducciones" al Paraguai, es construeixen. I si cal estar al Raval de Barcelona amb els immigrants paquistanesos, s'hi està. Tot, però, «a major Glòria de Déu», l'únic que realment mereix la pena. I no estarà de més observar que la fórmula jesuítica és un «magis» ["més"]; no es tracta d'obrar per a "la Glòria", sinó per a la "major Glòria", que no s'hauria d'entendre en el sentit del rècord esportiu, sinó en el de l'aprofundiment en el món. Sant Ireneu havia dit que «la Glòria de Déu és que l'home visqui.» I el jesuïtisme assumirà en profunditat aquesta exigència com a pedra de toc de la fe.

En aquest text s'ha prescindit, ja ho avisàvem, del context històric i això té segurament conseqüències empobridores per a l'exposició, perquè una característica de la Companyia és posseir una autoconsciència molt arrelada. Potser hauria resultat molt més didàctic mostrar algunes biografies de jesuïtes quasi arquetípiques sense fer-ne gaire comentari; però m'interessa molt més acostar-me d'una manera més "conceptual" –i tan parcial com calgui– a una vivència racionalista de la fe catòlica caracteritzada per reivindicar que "fe", "cultura" "modernitat" i "societat" no es poden separar; convençuda que per a evitar el dramàtic divorci entre raó i fe cal (i no tan sols

“convé”) copsar les coses del món amb un peculiar «ordo mentis»... En el fons la tesi d'aquest text és que la crisi de la religió catòlica a l'època postmoderna no té altra sortida que la de recollir el gest jesuïta i que, en conseqüència, el model de sacralitat integrista i resclosit, incapaç de dialogar amb el món, està perfectament acabat. Sense recuperar l'obertura al món de l'opció jesuïta el cristianisme catòlic tindrà un difícil aterratge al món que s'acosta. plural i dispers, però apassionant.

2. L'ordre i l'orde

El jesuïtisme és un tipus de religiositat racionalista, aplicada a la vida en el món comú: un racionalisme constructivista –i no un fideisme naturalista- que intenta “fer-se” amb la cosa més irracional que hi ha en els humans, que és la “fe”, és a dir l'absoluta confiança i el lliurament de la pròpia vida en Déu. Amb un joc de paraules podríem dir que la proposta jesuïta consisteix a “fer-se des de la fe”. La fe per a Ignasi significa: «amarle [a Déu] en todas las cosas, poniendo, no en parte mas en todo, todo vuestro amor y querer en el mismo Señor, y por él en todas las creaturas» (Carta a la seva germana, Magdalena de 24 de maig 1541). Però no és cap amor naturalista, desordenat i anàrquic, purament passiu, sinó «contemplatiu en l'acció».

L'opció jesuítica de fe és basada en l'acció perquè com deia Ignasi «más aprueba procurar en todas las cosas que el hombre hace hallar a Dios que dar mucho tiempo a ella [a l'oració]» (Carta al P. Urbano Fernandes, 1 de juny 1551). Els jesuïtes, a través d'una llarga i complexa història, sempre s'han considerat a ells mateixos com l'orde d'avantguarda de la fe al món; creients fermes però d'acció estratègica, ordenada, i adreçada a la glòria de Déu a diferència d'altres estratègies (la dels franciscans o la de les ordes contemplatives, per exemple), més propers a l'emotivisme.

Per a l'estil jesuític de cristianisme, la fe s'ha de viure en una estratègia ordenada, quasi arquitectònica o quasi militar i en la perspectiva autoexigent del «magis», del “fer més”. La mateixa denominació de l'orde, «Companyia de Jesús», palesa aquesta tensió essencial entre la fe entesa com a sentiment compartit i “acompanyat” i la fe resolta com a autoexigència quasi militar. «Companyia» és una paraula que fa al·lusió tant als companys que Ignasi havia anat trobant per compartir la fe (especialment al nucli que Ignasi reuneix a la Universitat de París), i que són la referència primària de la comunitat espiritual, com a l'ideal militar que el soldat biscaí Loiola portava molt arrelat interiorment i amb el que es van desplegar arreu del món com a força de xoc

del Catolicisme. En la tradició jesuítica, la racionalitat no es dibuixa com un "camí" dret i segur per anar al Cel, sinó una cruïlla de quatre elements contraposats o complementaris dos a dos: teoria/pràctica i natura/història, davant la qual s'ha de fer una opció de fe. I la resolució d'aquesta contradicció sempre tindrà un punt d'estratègic i de provisional.

Aquesta concepció de l'estratègic –o del simbòlic– resultà molt clara des del primer moment en la història de la Companyia de Jesús. No hi ha dubte que les dues significacions del mot «Companyia» aparegueren succesivament; de primer, Ignasi a l'època de París pensava haver trobat "companys", homes que s'acompanyaven mútuament en la fe «para ayudar a las almas». Però és també un fet que, com a mínim d'ençà que Ignasi envià Francesc Xavier al Japó, la "Companyia" estava ja prou jerarquitzada, si no es vol dir militaritzada I és que un antic soldat de l'exèrcit castellà malferit i coix com Ignasi difícilment podia deixar de pensar en termes d'estratègies i ordres de batalla... En la famosa «ordenatio mentis» que s'exigeix –¿o s'exigia?– al jesuïta ressona alhora l'ordre escolàstic del sil·logisme i l'esperit de l'estratègia militar al servei de la fe.

Considerar estratègicament que al món hi ha dues banderes «la una de Cristo, sumo capitán y Señor nuestro; la otra la de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura», com es proposa reflexionar ja del quart dia dels EXERCICIS [136] implica, sembla innegable des dels textos, que un element nuclear del jesuïtisme és l'exigència d'un ordre que impedeix la dispersió de la raó.

En conseqüència, no hauria d'estranyar ningú que un exalumne de la Companyia com René Descartes identifiqués la racionalitat amb la construcció d'una ciutat bastida a priori, a partir d'un planell, perquè aquesta perspectiva arquitectònica global –ordenada, meticulosa, jeràrquica– de treball alhora en la ciència i en el món (entès i estimat com un peculiar "llibre de Déu") és allò que distingeix l'espiritualitat jesuítica respecte a la d'altres ordes catòliques (franciscans) o a imitacions tardanes del model (Opus).

La frase predilecta d'un vell filòsof jesuïta que vaig conèixer era: «Un poco de ciencia, confunde». I és que el jesuïtisme ha mantingut a través dels segles una peculiar convicció sobre la relació entre ciència i fe; per a la tradició jesuítica quan hom coneix "tota" la ciència (o quan es coneix "bé"), s'ha d'acabar convenent que les coses del

món no són ni absurdes, ni estranyes, ni desendregades: la ciència explica el llibre del món i per al jesuïtisme el món està marcat per la racionalitat en tant que raó i món són obra divina. La voluntat divina ha fet un món que és expressió de l'ordre; i aquest ordre suprem palesa, a més, la glòria de Déu. En aquest sentit tenir por a la ciència és tenir por a llegir la meravella de la creació divina. La tradició espiritual dels jesuïtes expressa la concepció cristiana d'una modernitat autoconscient i d'un racionalisme "dur", de la mateixa manera que Pascal simbolitza o prefigura una modernitat cristiana descarnada, preexistencialista.

Ignasi i Pascal (o per ser més estrictes, les tradicions que ells enceten i que en deriven) són el símbol, encara avui, de les dues opcions fonamentals del catolicisme davant el repte que representa la civilització moderna. O es pren una opció per l'ordre i per la ciència –confiant que el món ben llegit és també el llibre de Déu– o es tria un subjectivisme existencial pascalià que finalment tendeix a una explosió emotivista i de conseqüències nihilistes.

Ignasi de Loiola sembla haver estat personalment un personatge obsessionat per l'ordre, i fins i tot en el MEMORIAL de Luis González de Camara (1519-1575) un excel·lent recull d'anècdotes biogràfiques s'explica que: «Como en una ocasión cambiase yo de tema de conversación sin previo aviso y sin pedirle permiso, el Padre estuvo mucho tiempo sin responderme. Y esto es algo que se advierte continuamente en él: que nunca cambia de tema sin previo aviso, ni sus interlocutores lo hacen sin pedirle permiso; porque es tan ordenado en su hablar que no dice nada a la buena de Dios, sino después de considerarlo todo bien. Y por eso todas sus palabras son como reglas y están en conformidad unas con otras, aunque hayan sido dichas en diversos tiempos y sobre diversos temas». I als mateixos EXERCICIS, ja en la primera setmana [62], Ignasi vol que l'exercitant faci una meditació per tal que cadascú «... sienta el desorden de mis operaciones, para que aborresciendo, me enmiende y me ordene». Es l'ordre, característic del desplegament de la raó, el que ens haurà de portar també al desplegament de la fe.

Molts treballs sobre Ignasi han posat com a característica de la seva espiritualitat la importància central de la imaginació visual o, en vocabulari més tècnic, de la «composición viendo el lugar» i qualsevol que entri en la lectura ignasiana, o que hagi escoltat algun cop sermons de jesuïtes o hagi assistit a classes de professors formats en l'òrbita de la Companyia de Jesús, sap prou bé que posar exemples, excitar la

imaginació i esforçar-se a fer pedagogia des de la imatge (sovint des d'una imatgeria francament cruel i retorçada) és marca de la casa.

La mateixa imatge de l'Església evocada amb la doble metàfora femenina («Esposa i Mare») és d'una potència emocional molt impressionant. Però tota imatge és purament instrumental i està al servei de l'ordre mental i de la concentració en el realment important. Que Ignasi prohibís el cant coral (fou el primer fundador d'un ordre religiosa a fer-ho) segurament és explicable també perquè amb la música l'irracional entra molt més fàcilment que amb la pintura –al capdavant necessitada de composició– o amb les altres arts figuratives.

No em sembla que es pugui comprendre d'una manera adient la filosofia de la modernitat, fins i tot en el que té de càlcul i estratègia, sense el peculiar racionalisme catòlic que a través de la *RATIO STUDIORUM* imprimiren els jesuïtes en alumnes seus que es digueren, per exemple, Descartes, Voltaire o Diderot (o Charles de Gaulle o Fidel Castro...). El jesuïtisme ha estat una lectura peculiar de la relació raó/fe (i viceversa) feta per homes de fe que, alhora, eren pedagogs, arquitectes, consellers de reis, músics, metges o exploradors geogràfics – és a dir per homes de fe que havien pres aquesta opció sense deixar de viure plenament al seu segle i que havien optat per una «vita activa» sense lloc per al nihilisme. L'ordre mental és la garantia d'una fe racional i conseqüent perquè, com sap tot lector dels *EXERCICIS*, Déu entra d'imprevist en la vida però per tal que la seva petja pugui ser perdurable ha de ser ordenada i racionalitzada; el desordre és símbol del mal i «... si en el discurso de los pensamientos que trae acaba en alguna cosa mala o distractiva (...) o la enflaquece, o inquieta o conturba a la ánima, quitándole su paz, tranquilidad o quietud, clara señal es proceder de mal espíritu» [EE, 333]

Entenem-nos: no estic posant els dos elements (ordre racional i fe espiritual) al mateix nivell, perquè psicològicament tota fe (si és seriosament viscuda) sempre té quelcom de "bogeria" en el sentit que Sant Pau va donar a aquest mot –o de "dèria" profundament assumida. A més, en tota concepció seriosament creient d'antuvi hi ha la fe (que per a tot creient és un "do", no una deducció) i després hom troba el seu «llibre», la seva forma d'expressió racionalitzada, que la fa significativa, és a dir, que li mostra un camí a seguir. Com deia Ignasi al P. Andrés Iseren: «no hay que creer a todo espíritu (...) el mejor modo de examinar si el espíritu viene o no de Dios, es ver si

le sería duro molesto someterlo a la obediencia» (Carta del 2 de desembre de 1549) i només en l'ordre metòdic de la fe es troba sentit a l'obediència.

El jesuïta hauria de ser l'individu que a través de l'experiència d'una fe ordenada i racional pot fer un absolut lliurament de la pròpia vida. Llavors, i només llavors, tindrà sentit preguntar, com Ignasi al DIARIO ESPIRITUAL [113] «Dónde me queréis, Señor, llevar» i tirar pel dret; convençut que, de la mà de Déu, no pots anar mai enlloc on Ell no hi sigui. I precisament perquè ha fet l'experiència d'un món d'ordre racional, el jesuïta podrà acceptar la –tot cal dir-ho bastant tòpica- obediència de cadàver («perinde ac cadaver») que la tradició anticlerical atribueix al jesuïta.

No és, però, que el jesuïta obeeixi com a norma, ni tan sols que suposadament la regla més important de les CONSTITUCIONES sigui la de l'obediència. Més aviat l'obediència apareix com un antídoto a l'escepticisme i així tendeix a valorar-la Ignasi en la seva correspondència quan diu per exemple als Pares i germans de Portugal (26 de març de 1553) que el Superior de l'ordre no ha de ser obeït perquè sigui bo, i ni tan sols perquè estigui molt qualificat, sinó perquè representa ni més ni menys que l'inefable sapiència. Mentre la característica bàsica de la modernitat és l'escepticisme, la característica bàsica del jesuïtisme serà la confiança en el món, finalment expressió d'un peculiar ordre diví, ni que de vegades sigui descobert a través de les llàgrimes (llàgrimes que per a Ignasi, per cert, eren un do, un regal diví).

En resum: la potent intuïció ignasiana de l'ordre lògic –i finalment també de l'ordre en l'enteniment científic– constitueix una especialitat de l'espiritualitat dels jesuïtes i sense la petja que ha deixat aquesta intuïció no es pot entendre una de les versions de la ment moderna: la que s'expressà en el racionalisme, en el psicologisme continental i, paradoxalment, fins i tot en l'ateisme científicista.

3. De la contradicció entre "filosofia" i "religió"

No tinc prou arguments –potser no en té ningú– per jutjar si hi pot haver una experiència "filosòfica" del Cristianisme; però m'inclino a pensar que, al menys a un nivell primari, la resposta hauria de ser forçosament negativa. I això és així perquè el filòsof és l'home de les preguntes, mentre el creient considera (potser ingènuament –o potser no!) que "sap" –o més modestament, que "intueix"– les respostes, ni que sigui

a un nivell emotiu. Aquest "saber" és l'acte de la fe. Però és obvi que el tipus de preguntes que planteja la fe religiosa tampoc no poden ser resoltes des de la filosofia (al menys en el sentit "postmetafísic" –és a dir, "contemporani"– del concepte), ni es poden donar tan fàcilment per no-significatives, amb un argument lingüístic.

Que el cristianisme no és una filosofia, significa que no s'expressa bàsicament a nivell de conceptes lògics sinó en forma d'adhesió a un individu («i vosaltres, qui dieu que sóc?»); Jesús és per al creient lliçó viva i no concepte gris. Segons la concepció cristiana, la resposta a les qüestions sobre el sentit de la vida no ens la pot oferir cap idea, o cap teoria, sinó Crist, com a "persona" que, per haver estat radicalment humà, és diví («Jo sóc la llum del món», «Jo sóc el camí, la veritat i la vida»). Que aquesta adhesió tingui molt d'emocional –el mateix Ignasi agràia a Déu que li hagués donat el "do de llàgrimes"– no la desvaloritza ni molt menys deixa de fer-la significativa, vist que les emocions sense ser estricta raó, en mostren alguna cosa.

Mentre que tota filosofia planteja una "crítica d'idees", el cristianisme exigeix l'adhesió a una persona i a un model de vida (el del Crist). Ras i curt: no resulta possible viure la fe religiosa "críticament", en el sentit postkantià del mot (quan això succeeix es parla d'heretgia i d'algú que se situa voluntàriament o no al marge de la comunitat creient).

Quan postulo que no hi pot haver experiència crítica de la fe cristiana, uso el mot en sentit tècnic, filosòfic; no vull negar, passin-me l'obvietat, que un cristià no pugui ser personalment crític i, fins i tot, criticaire. De fet, hom pot trobar una munió de cristians lliurats en cos i ànima a tasques crítiques i àdhuc criticones: des del fru-fru de les sotanes que malparlen del bisbe de torn fins al creient compromès que dóna testimoni al tercer món –generalment amb bitllet d'anada i tornada, tot cal dir-ho...– , i viu enfrontat a jerarquies i normes. Enfrontaments greus entre el Papa de Roma i el "Papa Negre" [nom que es dóna al General dels jesuïtes] n'hi ha hagut a pilons al llarg de segles. És prou sabut que els jesuïtes són tan aferrissadament papistes –en definitiva, tan partidaris de l'ordre!– que gairebé mai no han trobat prou perfecte cap Papa. I això es feu tremendament vigent en la vida i l'obra del General del jesuïtes Pedro Arrupe, un home que havia viscut "en directe" la bomba atòmica i que intel·lectualment, i en capacitat de valoració dels "signes del temps", estava molt per sobre dels Papes que li va tocar viure (Joan XXIII i Pau VI). Però es tracta d'unes experiències de "crítica" de

segon nivell (la que no posa en qüestió altra cosa que la forma –o “les formes”– i deixa intoccat el fons conceptual de la creença).

El concepte de “crítica”, entesa tal com s’ha establert el concepte des de les Llums, no es pot aplicar de cap manera al que feren els jesuïtes en temps d’Arrupe, que no era altra cosa que adaptar el missatge catòlic als temps de la tecnologia, amb tot el que el món de la tecnociència pot tenir de terrible. “Crítica filosòfica” significa fer l’experiència, ni que sigui purament mental, d’ensorrar les columnes de l’edifici i de viure, si cal, a la intempèrie. En aquest sentit “crítica” i “fe” són, tornem-ho a dir, experiències incompatibles: un creient en “crítica”, en el sentit de “crisi de fonamentació”, deixaria de ser creient, perquè la crítica és escepticisme.

El dubte (de vegades “tenebrós” i d’altres existencial i irònic, més que metòdic) marca la filosofia a foc –i sense anar a l’arrel del dubte no pot existir un capteniment filosòfic. Aquesta experiència cap cristià no pot fer-la fins al final perquè formar part del grup obliga a acceptar d’una manera total i absoluta l’única instància “significativa” –és a dir l’única dada de sentit– que no és cap idea o cap concepte o cap teoria, sinó una persona, la del Crist, situada fins i tot més enllà del Jesús de història. En altres paraules, la persona del Crist és resposta creient i no pregunta.

«Sé de qui m’he fiat» (expressió neotestamentària) és l’única resposta cristiana digna d’aquest nom; mentre que, en canvi, la primera de les quatre preguntes kantianes (“¿què puc conèixer?”) determina d’arrel l’únic capteniment filosòfic possible. Voler disminuir, apaivagar o fins i tot silenciar aquesta contradicció resulta letal alhora per a la filosofia i per a la fe religiosa. Que la fe només convingi racionalment els ja prèviament convençuts no ens sembla un argument significatiu: al cap i a la fi, l’enamorament convingi només els enamorats i la política convingi només els polítics...

Fins allà on puc jutjar-ho, només dues experiències personals han gosat, dins l’àmbit catòlic, anar a les fonts mateixes de la crítica i portar l’experiència arran mateix del precipici. Es tracta dels dos espirituals més profunds que ha donat el catolicisme romà: Ignasi de Loiola i de Pascal. Cap dels dos no manifestava una peculiar estimació personal per la filosofia, tot i que potser van dedicar més temps a estudiar-la que a cap altre entreteniment mundanal. I com se sap, Pascal detestava, a més, els fills espirituals d’Ignasi amb tota la força del seu esperit, per massa “estratègics”, mundanals i adaptatius, (vegi’s les CARTES D’UN PROVINCIA). Però aquí no s’intenta

ni fer història de l'Església, sinó una cosa molt més agosarada: preguntar-nos per la forma del coneixement religiós en la seva complexa relació amb el pensament filosòfic, en aquest cas concret en l'obra d'Ignasi de Loiola.

4. Una espiritualitat

El que aporta Ignasi, en tant que cristià, no és, doncs, una filosofia sinó una "espiritualitat" que resulta filosòficament significativa, al menys en el nivell que l'art o la passió poden ser filosòficament significatives. I en aquest sentit hauríem de començar per definir el concepte, amb l'ajuda de J-C Dhôtel.

Una espiritualitat inclou:

- Una manera de "parlar" sobre Déu, és a dir, d'expressar una vivència que – estrictament– no es pot "dir", sinó tan sols "mostrar". "Parlar" de Déu implica posar en joc una munió d'elements, que fan referència al cos, a la mirada, a l'estètica i a la revelació mateixa d'un missatge: és el que, en aquest cas, s'ha anomenat "estil ignasià".
- Una "pedagogia": és a dir, una forma de trametre un missatge. Això ho pretén la "Ratio studiorum" i s'ha interpretat com una forma de trametre el coneixement però implica, força més que això: tota pedagogia significa fer camí amb els qui aprenen, acompanyant-los en el seu creixement fins que se sentin preparats per a entendre un missatge que, com diem al punt anterior no es "diu" sinó que es "mostra".
- Una "família" o una "comunitat" que està implicada al voltant d'experiències compartides, sovint d'un alt contingut emocional, que pertany a l'ordre del "mostrar". En aquest nivell la "imitatio Christi" comuna a tots els creients es viu d'una peculiar forma quan es comparteix alguna espiritualitat que orienta l'acció.

La Cristiandat és ella sencera una "espiritualitat". Com diu Pau als Efeis: «Hi ha un sol Esperit com una és també l'esperança que us va obrir la seva crida» (Ef, 4, 4-6). L'Esperit diví, però, no es comprèn sense passar per l'experiència històrica concreta que és diversa (la d'Ignasi es produeix a la primera meitat del s. XVI) i que marca també una estètica i una manera de comprendre l'acció. Anomenarem "espiritualitat"

la forma de comprendre l'Esperit sota uns determinats paràmetres, que en el cas d'Ignasi es concreten en una sèrie de cartes, d'instruccions i de llibres, especialment EL PELEGRI (una mena de dietari espiritual) i ELS EXERCICIS ESPIRITUALS.

El concepte d'espiritualitat possiblement supera la concepció cristiana i catòlica per fer-se comú a totes les grans religions monoteistes (i també es troba explícitament al món musulmà). És important remarcar que aquesta idea, tot i no ser filosòfica tampoc no està gaire allunyada de moltes formes d'organització pròpies de sectes filosòfiques. Pitagòrics, estoics i epicuris no estarien tan lluny de poder-se identificar en les tres condicions que hem establert a l'espiritualitat. Però el que ara ens interessa és el peculiar mode de comprensió de l'espiritualitat d'Ignasi.

El concepte d'espiritualitat resulta més adient a l'hora de parlar d'Ignasi i del corrent jesuïta que no pas el de "mística", que després de l'estudi clàssic de William James sobre LES VARIETATS DE L'EXPERIÈNCIA RELIGIOSA (1902) ha quedat molt determinat conceptualment. Per a James la mística s'expressa en quatre senyals o qualitats (inefabilitat/ qualitat noètica/ transitorietat/ passivitat) i no és cap d'aquests trets el més significatiu d'Ignasi. Que ell tingués, personalment, un temperament místic és segurament una dada empírica. Però la seva experiència no és "inefable" sinó que pretén ser narrada i compartida, no és tampoc una "revelació" de l'enteniment perquè ell la considerava traduïble a qualsevol experiència catòlica, no és transitòria, ni molt menys, perquè no dura uns instants sinó tota una vida i finalment no és passiva ni paranormal sinó tot al contrari: il·lumina l'activitat quotidiana i es vol inserir en el més normal de l'activitat diària.

Més que de mística, l'itinerari ignasià està fet, per dir-ho en el seu peculiar vocabulari, de «consolaciones», moments de fe intensa i de gaudi espiritual, i de «desolaciones», moments de depressió i d'esfondrament. Totes dues són experiències que qualsevol humà una mica sensible pot haver experimentat. És molt significatiu que a les seves pròpies tendències místiques Ignasi mateix les anomeni ni més ni menys que «loqüela», o per dir-ho com al DIARIO [221], «don de loqüela divinitus concesso» amb un mot prou autoirònic. El que pretén l'espiritualitat ignasiana no és de cercar aquestes experiències més o menys sublimes –i fins i tot sembla que musicals– sinó d'orientar la vida del creient en tant que vida comuna i compartida. L'espiritualitat ignasiana no pretén «buscar demasiadas señales», sinó obrar. No es traca de cercar un

plaer propi sinó el «placer de Dios» per dir-ho en el vocabulari del DIARIO (12 de març de 1544).

D'aquí, doncs, que no ens serveixi el mot "mística" que designa un do personal sinó que sigui més adient parlar d'espiritualitat en tant que experiència que pot ser posada en comú, amb les excepcions individuals que convingui. Que aquesta espiritualitat sigui racionalista serà, però, la conseqüència d'un mètode, d'un camí traçat dia a dia, com l'itinerari dels EXERCICIS.

5. Per què Ignasi?

Els textos espirituals cal considerar-los "sapiencials", és a dir, no té sentit preguntar-se ni sobre la seva validesa ni sobre la seva utilitat, perquè per al creient és òbvia i per al no creient resulta un enfilall d'absurds lògics. És obvi que un text sapiencial només pot ser considerat des del seu propi interior, per l'eficàcia que exerceix sobre el creient. I en aquest sentit, Ignasi com a autor literari és fascinant: amistós i brutal, proper i distant alhora. Que Ignasi fos un gran psicòleg (o un gran neuròtic?) i un personatge de vegades atrapat per la seva pròpia escrupolositat ha estat assenyalat per autors molt diversos, però això no constitueix cap tret específic del personatge. Al cap i a la fi tots els reformadors religiosos escriuen com superats per l'enormitat del missatge que pretenen trametre i el seu estil posa l'emotiu molt sovint per sobre del racional. El que singularitza Ignasi no és això.

Ignasi no va ser tampoc cap "revolucionari" en aspectes teològics; la seva és una fe tradicional construïda a partir de l'esquema tradicional aristotèlic que considera Déu com a Causa Última i que argumenta en categories escolàstiques (les d'ús comú entre la noblesa basca i castellana, el de la cort d'Isabel i de Ferran l'Antic); el seu esquema teològic, sense ser anacrònic al seu temps, no innova. La fe d'Ignasi és certament "informada" –en la mesura que havia estat en contacte ja des de la seva infància a Arévalo i a Valladolid amb els millors exponents de la noblesa– i després fou una fe universitària (Alcalà, París) però no trencadora; allò que hi ha de rupturista, però, és la seva comprensió del paper de l'organització, de l'ordre que cal tenir també en la comprensió espiritual, que li permet una relectura global de la tradició de la qual forma part.

Però hi ha una forma de comprendre la fe abans dels jesuïtes i una altra de posterior que, agradi o no, tenen poc a veure. El plantejament jesuític és incompatible amb una fe senzilla, descoberta d'immediat, quasi màgica o purament familiar; l'espiritualitat jesuítica, al contrari, en la mesura que vol ser conscient del món, té molt d'estratègica, en el sentit de "sinuosa". L'ordre mental del jesuïtisme no s'imposa sinó que es descobreix després d'un combat; ja ho va dir Ignasi en una Carta a Alberto Azzolini: «y con quien no quiere apartarse de la imperfección, la Compañía no quiere entenderse». (29 de juny de 1555). Aquesta recerca de la perfecció a través de l'ordre mental serà l'específic de l'espiritualitat ignasiana –i en temps com els nostres, de "desordre tecnològic", és el que els fa tan estranys i, per uè no?; fascinants.

No es pot pretendre "exhaurir" Ignasi o la seva Companyia en unes classes o en un text. El jesuïtisme, convé saber-ho d'antuvi, constitueix una estratègia de la fe i un combat constant:

« Así debemos mirar mucho, y si el enemigo nos alza, bajarnos, contando nuestros pecados y miserias, si nos abaja y deprime, alzarnos en la verdadera fe y esperanza en el Señor, y enumerando los beneficios recibidos, y con cuánto amor y voluntad nos espera para salvar, y el enemigo no cura, si habla verdad o mentira, mas sólo que nos venza». (A Sor Teresa Rajadell; p. 731)

Fins aquí, doncs, el nivell de les consideracions prèvies. Operem, si us sembla, amb millor ordre.

6. Els «tres homes» d' Ignasi

A quina mena d'individu cristià aspira l'experiència ignasiana, resulta possible respondre-ho només des de la lectura dels EXERCICIS ESPIRITUALS, un text que compta entre els més influents de la civilització occidental i que ha tingut una munió de comentaristes. Els EXERCICIS foren una obra de redacció segurament llarga i complexa, que Ignasi començà a Manresa (agost-setembre de 1522) però que anà reelaborant al llarg de molts anys. El propi Ignasi digué al P. Gonçalves da Cámara que: «no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma, y las encontraba útiles, le parecía que podían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito» Cal deixar molt clara una cosa, però, els EXERCICIS no

parlen "sobre" la vida espiritual, sinó "de" la vida espiritual; l'expressió "que observaba en su alma" només té sentit si s'entén al peu de la lletra. A diferència d'altres textos espirituals menors –el "Camino" de Mns. Escrivà, per exemple– que estan fets mirant al món (tot i que Sant Josemaría recomani no ser "oliscón ni ventanero"), Ignasi descriu una situació interior, una evolució en el propi coneixement i en la comprensió del que ell identifica amb la voluntat divina. En certa manera el procés és el mateix que Descartes farà en el DISCURS DEL MÈTODE: primer cal experimentar sobre un mateix i només en un segon moment es podrà suposar que aquesta experiència val universalment en la mesura que ha mostrat la seva eficàcia clarificant la pròpia trajectòria personal.

A la "Segona Setmana" dels EXERCICIS ESPIRITUALS [149-157] hi ha un text perfectament torbador per a un esperit capitalista, però molt informatiu sobre la mena d'home que devia ser Ignasi i que em sembla interessant per copsar quina és la idea que propugna Ignasi de la relació entre l'humà i el diví. Es proposa meditar sobre Tres Menes d'Hommes possibles, «para abrazar el mejor» en la via del perfeccionament. Es tracta d'una mena d'experiment mental sobre tres homes que han trobat un tresor (òbviament, la fe) i mediten sobre com actuar millor en el gaudi d'aquest tresor. Molt en resum i sense suposar que es pugui passar per alt la lectura directa del text, la cosa va així: «cada uno dellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o débitamente por amor de Dios; y todos ellos quieren salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad e impedimento que tienen para ello, en la affección de la cosa adquirida».

Cadascun d'aquests tres grups d'homes farà una cosa diferent: «el primer binario querría quitar el affecto a que la cosa adquirida tiene (...) y no pone los medios hasta la hora de la muerte». Tracta de viure al món tal com es viu al món i en definitiva d'assolir el millor de tots dos estats (el de la fe i de la societat); i en conseqüència fa trampa. La cosa és més complexa en l'altre: «El 2º quiere quitar el affecto, mas ansí le quiere quitar, que quede con la cosa adquirida, de manera que allí venga Dios donde él quiere»; avui diríem que vol un "Déu a mida", cosa perfectament humana, però poc adient a la relació envers una divinitat transcendent.

Finalment «el 3º quiere quitar el affecto, mas ansí le quiere quitar, que también no le quiere affection a tener la cosa adquirida o a no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad (...) poniendo

fuerza en no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios, nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor servir a Dios nuestro Señor le mueve a tomar la cosa o dexarla». Aquesta és la via ignasiana: viure en el món però no segons el propi voler sinó segons el voler diví.

Podríem llegir aquest text des de la perspectiva del creixement moral –un jesuïta diria: de la maduració en la fe, òbviament! Es tractaria d'assolir, en el tercer estadi, una situació en què el problema, en relació al diners i a les coses del món, deixa de ser problema perquè es descobreix que les "coses" realment, en elles mateixes, no són importants; són purament instrumentals, eines que tenen només sentit "en el servició".

La psicologia ignaciana, o millor el món mental sencer de la proposta que hi ha en el model dels EXERCIS és exactament aquesta: la idea que hom pot, i en conseqüència "ha de, créixer fins a la dimensió del desempegament, però no per a un mateix, sinó per al servei de Déu, és bàsica en Ignasi –i és bàsica també en moltes concepcions de l'ètica que potser mai no han llegit Ignasi. Molt sovint se satiritza la imaginació barroca d'Ignasi i es confon la seva imatgeria, certament una mica excessiva per a la nostra sensibilitat quan proposa, per exemple als EXERCICIS [65-70] imaginar-se l'infern i, per exemple: «oir con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias», o «oler con el olfato humo, piedra, azufre, sentina y cosas pútridas». Però l'essencial no és això: les formes barroques de la imatgeria estan, sempre, subordinades al sentit del creixement de la fe, fins arribar a un home que «quiere solamente querer o no querer, según Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad».

7. La sensibilitat ignaciana

Però el jesuïtisme no proposa tan sols ser una determinada forma de viure al món, més o menys desempallegada de les convencions socials. Un segon text que convindria tenir present en un acostament a Ignasi és el de la pregària que enceta el text dels EXERCICIS, perquè aquí hi ha elements molt significatius de la peculiaritat sensibilitat ignasiana, fins i tot una mica morbosa. La pregària que obre els EXERCICIS no és un text ignasià, sinó que havia estat compost possiblement al segle XIV, i està present en molts llibres devots del segle XV, però dóna una munió de pistes sobre el model de religiositat que es proposa.

«Alma de Cristo, santifícame.
Cuerpo de Cristo, sálvame.
Sangre de Cristo, embriágame
Agua del costado de Cristo, lávame
Pasión de Cristo, confórtame.
¡Oh mi buen Jesús, óyeme!
Dentro de tus llagas, escóndeme.
No permitas que me aparte de Ti.
Del maligno enemigo, defiéndeme.
En la hora de mi muerte, llámame.
Y mándame ir a Ti
Para que con tus santos te alabe.
Por los siglos de los siglos. Amén».

El text devot, que avui forma part de la litúrgia de difunts catòlica, impressiona especialment perquè és terriblement visual. Hi ha una contemplació, quasi perillosament detallista del cos de Crist. Es cerca una unió del creient amb Crist a través d'imatges plàstiques molt virulentes que, fins i tot podrien permetre una lectura psicoanalítica (Ignasi era orfe i la imatge de la separació de la mare podria ser invocada aquí si se'n vol fer una interpretació efectista). En aquesta oració hi trobem una primera característica de la pietat ignasiana: que prové no pas del concepte sinó de la contemplació. El jesuïtisme és un model de pietat barroca perquè és fonamentalment visual i narratiu. Com en els retaules barrocs, la pietat religiosa no surt de la contemplació d'un punt o d'un únic element sinó que neix de la contemplació d'un conjunt d'elements dinàmics. I aquest serà un tema central en la mentalitat moderna: el de la diversitat d'elements que, a poc a poc, ens porten a una unitat conceptual.

L'orde jesuític es caracteritzà des del primer moment per valorar la diversitat d'interessos i d'aptituds dels seus membres a diferència de l'uniformisme monàstic. Allò que ha de ser únic no és la forma, sinó l'esperit. I a l'esperit s'hi arriba per una contemplació que pot ser cruel però que resulta efectista i eficient perquè mou el cor. El jesuïtisme no proposa l'ordre com a punt de partida sinó com a lloc d'arribada des d'una contemplació que pot ser truculenta –i fins i tot cruel –però que es eficaç en la mesura que mena de la contemplació a l'acció, o de la sensibilitat a l'enteniment.

8. El *Credo* ignasià

Ignasi té, per sobre de tot, una consciència molt clara del paper de l'home. Per a ell, en la mesura que el món és ordre no s'ha de permetre que els humans perdin de vista el seu lloc en aquest ordre diví. Tot té una finalitat (d'aquí el difícil encaix de la posició religiosa en un món com el nostre en què s'ha perdut el sentit de les causes finals, sigui dit entre parèntesi).

El *Credo* ignasià –entenent el mot com a sinònim de “declaració de principis”–es troba a l'inici de la «Primera Setmana» dels EXERCICIS i porta per títol: «Principio y Fundamento» [23]. El text diu així:

«El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima, y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concebido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.»

El *Credo* ignasià afirma que, en definitiva, el món està fet a imatge de Déu, en sentit de causa final. La condició de l'home, no consisteix però en una simple lloança d'aquest món (divinament) “ben fet”. El *Credo* ignasià demana una cosa més i prou dura; ni més ni menys que «hacernos indiferentes a todas las cosas criadas.» Aquest és l'element que converteix el jesuïtisme en una opció “dura” –potser la que més en la tradició cristiana. Els EXERCICIS són, com diu el nº 21, «para vencer a sí mismo» i això significa que es posa la pròpia vida confiadament en mans de Déu, «para el fin que somos criados.» Pel que fa a les altres coses (se sobreentén: a la natura i a la cultura) el paper és clar: en una economia de fins i de mitjans estan al servei de l'home. No es tracta, com s'ha dit sovint, que el jesuïtisme impliqui una peculiar

concepció del temps (un temps que ha d'estar sempre ocupat segons la peculiar organització de les setmanes als EXERCICIS) sinó que l'ocupació del temps està al servei de la idea central del Credo ignasià: que res no importa i «sólo Dios basta.» O que perdre el jo (la decisió sobre la pròpia vida) és la condició per a guanyar el coneixement.

D'aquí la contradicció entre les dues idees bàsiques de la Modernitat: mètode i autonomia. Mentre el mètode pressuposa ordre i confiança en l'existència d'una Veritat susceptible d'escriure's en lletres capitals (Déu per al creient) perquè tot mètode és un camí, l'autonomia, en canvi, obre el regne de la subjectivitat. Que aquests elements no resulten consistents entre si, Ignasi no ho podia saber –només es va fer obvi en la crisi de les Llums– però aquesta intuïció sembla estar present en la seva obra, en la proposta de l'«agere contra», la tàctica ascètica del jesuïta per excel·lència.

9. «Agere contra»

Com a opció pot semblar contradictori que l'espiritualitat ignasiana recomani actuar al revés d'allò que, per dir-ho vulgarment, "ens demana el cos" però aquesta és la resposta (¿l'alternativa?) ignasiana a l'autonomia moral. Contra la subvaloració del jo que es creu, en la tradició protestant, capaç de jutjar el món, l'alternativa és ser capaç de despullar-se de qualsevol tendència narcisista, de tot honor i tota admiració mundanals per acostar-se a un Crist que, perquè és la Veritat per al creient, resulta invulnerable al dubte.

L'«agere contra» es troba als EXERCICIS en la «Segona setmana», nº 165-167 i especialment en aquest darrer text, en l'anomenada «3ª humilitat»:

«[167] La 3ª es humildad perfectísima, es a saber quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina magestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, opprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más ser tenido por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.»

Aquesta «mayor y mejor humildad», com l'anomena Ignasi tot seguit, expressa un nucli del que és pròpiament jesuític "estar" sense "ser", resistir el desig d'allò òbviament massa humà en nom del que de debò resulta significatiu. No pas una autonomia moral que esguerra el coneixement de la Veritat sinó una heteronomia que és alhora "bogeria de la Creu" i escàndol però que, paradoxalment, dóna seguretat i mètode. La «humildad perfectíssima» també suggereix, per cert, alguna cosa de narcisisme perfecte, d'exagerat i de brutal: triar pobresa i oprobi té alguna cosa d'exhibicionista, sobretot perquè els qui de debò són pobres i oprimits no poder "triar-ho". És indubtablement una opció contrària a l'obvietat.

Des del punt de vista moral la tendència a l'«agere contra» explica molt poca cosa, fins i tot podria donar ales a un infantilisme rebec. Però des del punt de vista espiritual constitueix un punt clau de l'espiritualitat perquè és el que garanteix una fe conflictiva i una vida interessant, sense cap altre descans que la Veritat del Crist. Com el cavaller que sempre demana un "magis", l'home que es compromet a l'«agere contra» pot saber d'antuvi només una cosa: que la seva vida no serà comuna. L'autonomia haurà trobat, doncs, una manera d'actuar que no la separa del mètode.

10. Que el blanc sigui negre si m'ho manen

Arribem, doncs, al final d'aquest trajecte amb la frase més difícil d'empassar per a un modern i més òbvia per a qui hagi emprès el viatge espiritual ignasià. La frase està gairebé al final dels EXERCICIS i diu: «[365] 13ª regla: Debemos siempre tener, para en todo acertar que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica assí lo determina». S'ha volgut veure en aquesta frase la sublimació del maquiavelisme eclesiàstic i de la supeditació de la raó a la fe. La resposta dels jesuïtes acostuma a ser que la frase s'ha d'entendre només, com una resposta abrandada i militant a l'escepticisme religiós i a l'erasmisme. Senzillament es fer trampa, com fan els editors de las OBRAS ignasianas a la BAC recordar que la frase és una resposta a una altra de Desideri Erasme. Si Erasme no ho hagués dit, Ignasi hauria afirmat igualment (contra qui fos) que la fe només és comprensible en l'ordre i en la jerarquia, perquè és la conseqüència de l'«agere contra». La fe és fàcil quan és subjetivisme abrandat i es torna difícil quan per comptes de fer-se la un mateix amb elements més o menys mal ensamblats, es viu com a expressió d'un ordo mentis, racionalitzada. Contra tot el que és obvi, sabut, esperable... només l'Església és garantia d'ordre. No qualsevol església, òbviament –i per això Ignasi remarca que ha de ser «hierárchica».

El jesuïtisme més estratègic, el del segon sentit de la paraula "jesuïta", del diccionari de Pompeu Fabra, es explicat per Ignasi en una carta esplèndida als Pares Broet i Salmerón, enviats a Irlanda en el moment de l'heretgia d'Enric VIII i que, per cert, mai no pogueren assolir el seu destí. Les expressions d'aquesta carta són d'una claredat conceptual impressionant: «negociar con todos», «hablar poco y tarde, oír largo y *con gusto* [subratllat en l'original]», «mirar primero de que condición sea», «no se alterar con el otro», etc. S'ha dit que jesuïtisme és estratègia i aquest text d'Ignasi ho confirma: «ansí nosotros podemos para el bien [subratllat en l'original], alabar o conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos nuestras cosas mejor; y así, entrando con él salimos con nosotros», (carta a los PP. Broet y Salmerón, setembre de 1541).

Per això el jesuïta i el comunista necessàriament s'havien de trobar en la mesura que ambdós són estratègics en els instruments i perfectament clars en la finalitat que cerquen. En un i altre cas es manifesta un propòsit de redempció dels humans que ens vol portar a un espai sense classes i de perfecta comunitat (sigui el comunisme o el Cel cristià.)

En el la centralitat estratègica del «discerniment» jesuïtes i comunistes trobaren un ampli camp de convergència des de perspectives que (¿cal dir-ho?) són plenament incompatibles de fons, tot i que formalment coincideixin. Partit-Església i Partit-Estat tenen una lògica de poder inquietant en la mesura que són màquines d'organització social que procuren alhora l'efectivitat política i la comunió moral o intel·lectual... En tot cas, un jesuïta difícilment pot deixar de veure's atret per experiències similars a les de Marx quan l'any 1844 constatava que, en els obrers comunistes de París: «la fraternitat humana no és una paraula buida, sinó una veritat.» Aquesta experiència de fraternitat té alguna cosa d'«ecclesia», d'assemblea simbòlica, que un jesuïta reconeix encara que la seva opció eclesial sigui prou diferent.

Si el jesuïtisme és una forma racionalista de viure la fe al món, no hauria de sorprendre a ningú que sigui com el món és: estratègic, fet de pactes, imperfecte. Però l'interessant és a què apunta aquesta estratègia: la resposta ignasiana no és el pur maquiavelisme de qui assumeix passivament la necessitat d'una mitjans "dolents" justificats per la necessitat d'assolir un bon fi. Hi ha alguna cosa més: es tracta, i això és el terrible, de saber que dissimular forma part de l'acte racional perquè l'home és

essencialment un desarrelat. Quan en una carta a Don Fernando de Austria, rey de Romanos, (desembre de 1546), explica el sentit de la Companyia, Ignasi diu: «... esta Compañía y los particulares della han sido juntados y unidos en un mismo espíritu, es a saber, para discurrir por unas partes y otras del mundo entre fieles e infieles, según que nos será mandado por el sumo pontífice, de modo que el espíritu de la Compañía es en toda simplicidad y bajeza pasar delante de ciudad en ciudad, y de una parte en otra no atacarnos en un particular lugar». Aquesta fe estratègica, aquesta fe que en té prou en ella mateixa «en toda simplicidad y bajeza» es la fe possible encara avui, una fe mínima potser, però essencial.

11.A manera de resum

En aquest text, segurament massa el·líptic, hem intentat resseguir l'itinerari ignasià sobre la base que es tracta d'una comprensió racionalista de la fe, i d'una espiritualitat (més que no pas d'una mística) al servei d'una concepció de la fe totalitzadora i que es viu al món, sense pactar amb el món, fins a concloure al punt 10, que, si és racionalista, ha de ser necessàriament estratègica, cosa que no vol dir contemporitzadora, perquè racionalització no és justificació de l'existent. Però com es deia l'inici, l'anàlisi química de la sopa de peix no té gust de sopa de peix. Ignasi i els jesuïtes s'escapen de la definició (que és reduccionisme) com la sopa de peix s'escapa de la química. I potser cal que així sia. Ad maiorem dei gloriam, òbviament.

Document creat el 9 de juliol de 2003 i tancat el ...