

¿Hacia una redención de la modernidad?

José Ignacio González Faus
Cristianisme i Justícia
Barcelona, España

Cuando, al leer este libro, fui viendo la facilidad con que se mueve el autor por entre las páginas de los mil textos ignacianos, como el nativo que recorre casi a ciegas las callejas de su aldea, me surgió esa pregunta tópica de qué hace un chico como tú en un lugar como este. Y comprendí que lo más que podía hacer es aprovechar todo este material no para enriquecerlo yo o hacer su exégesis, sino para una de las preocupaciones más de estas horas, que es la crisis de nuestra modernidad, no sé si suficientemente percibida por sus más destacados militantes.

Esta es la razón del pretencioso título dado a este modesto epílogo y la razón por la que agradezco que se me pidiera. El mismo título del libro, *Moverse por el amor*, ¿no podría sugerir un camino útil para esa crisis? Permítaseme, pues, que, en una primera parte, comience hablando de la modernidad, para volverme después a estas páginas, que me toca clausurar.

1. La modernidad en cuestión

Al comienzo del libro, recoge Rambla la pregunta, ya casi tópica, de si Ignacio de Loyola fue un hombre medieval o moderno. Y se inclina por la respuesta de Miquel Batllori de que “cabalgaba entre lo medieval y lo moderno”. Es una ley casi infalible de nuestra historia el que cada nueva etapa descubre elementos válidos y novedosos, pero este descubrimiento la lleva a olvidar otros valores o rasgos que eran válidos en la etapa ahora ya caduca. A la larga, estos olvidos amenazan todo lo positivo de la novedad descubierta. Dicho con jerga hegeliana: la nueva etapa tiene más de “supresión” que de “superación” — *Aufhebung*, que implica la conservación transformada— de lo que se deja.

Vivimos hoy una hora histórica de crisis de la modernidad. No sé si es de J. Ramoneda la afirmación de que dejamos el cielo para construir un cielo en la

tierra y nos hemos quedado sin cielo y sin tierra. Pero, al menos en mi opinión, la reacción posmoderna, tras su primera lección de humildad, nos ha ido llevando a una “sociedad del cansancio” o “sociedad del desengaño”; a una “era del desánimo”, que sigue a todo “naufragio de utopías”. Y hemos ido viendo luego que una sociedad así es un caldo de cultivo para la aparición de radicalismos manipuladores, que inoculan una seguridad y ofrecen una causa a la que entregarse y para la que vivir, y cuya capacidad de seducción nos sorprende. El Daesh puede ser el ejemplo más palmario, pero no es el único: muchos analistas sociales se sorprenden de la aparición y la fuerza de movimientos de extrema derecha en nuestra Europa tan moderna.

Semejante panorama suscita la pregunta de si el entierro de la modernidad no habrá sido demasiado precipitado: de si no será necesario recuperar sus grandes valores e ideales, liberándola de todos sus olvidos y errores —algunos bien grandes— y capacitándola para asumir el fracaso y para mantener enhiesta aquella gran causa de la construcción (o reconstrucción) de la historia, que dio nombre a nuestra modernidad.

Que Ignacio de Loyola pueda aportar algo en este empeño no es una sospecha que me vino directamente, sino más bien a través de otro intermedio común a ambos y que, hasta cierto punto, estaba también “a caballo entre lo medieval y lo moderno”. Me refiero a los libros de caballerías y a la actitud de Ignacio ante aquel aluvión cultural de su época.

1.1. Caballería andante

De cómo esos libros pululaban y estaban presentes en la España del renacimiento y de la modernidad naciente, nos da idea la intensidad de su presencia tanto en la vida de Ignacio como en la de Teresa de Ávila. Aquella moda absolutizadora y arrebatadora acabó siendo desenmascarada y derribada por la obra cumbre de Cervantes. Y ya es significativo no solo que un monumento inmortal como *El Quijote*, encontrase materia en todo aquel universo cultural de los libros de caballería, sino también que fuese necesario para acabar con ellos.

Pues bien, lo primero que voy a sugerir aquí es una comparación entre la actitud de Cervantes y la de Ignacio ante aquella pretensión desorbitada de la literatura caballeresca. Cervantes la pone en evidencia y la desautoriza. Ignacio la transforma. Cervantes puede ser, ante los libros de caballería, lo que la posmodernidad fue respecto de nuestra modernidad. En Ignacio late la

1. El primer título es del filósofo coreano-alemán Byung Chul Han. Los otros son expresiones de diversas publicaciones de Cristianisme i Justícia.

propuesta de otra posibilidad por explorar. Y podemos formularla así: mientras Cervantes, en el capítulo final de curación y muerte de don Quijote, condena el universo de la caballería como “falsedad y locura”, Ignacio, en su vela de armas en Montserrat —expresión también de una sanación—, transforma y recupera, superándolo, el ideal caballeresco.

Para mostrar esta tesis, necesitamos, como preámbulo, un breve paralelismo entre los libros de caballería de entonces y nuestra modernidad de hoy.

Alguien habló de nuestra modernidad como una era de “discursos espléndidos hechos por un loco”. Y es que, efectivamente, los ideales de la modernidad, como los de don Quijote, son preciosos, espléndidos: “desfacer entuertos, liberar cautivos, proteger doncellas..., socorriendo viudas, amparando huérfanos y pupilos”. En definitiva, luchar por construir la historia, liberándola de todas sus negatividades y mejorando así el mundo. Este me parece que sigue siendo el valor imprescindible de la modernidad.

Sin embargo, la finura de Cervantes va poniendo de relieve, a lo largo de su relato, cómo Alonso Quijano busca todo eso *no por el bien de las víctimas y de la humanidad, sino por su propia grandeza*, para ser el mejor caballero andante, reconocido y aplaudido en todo el mundo. Don Quijote no es un idealista, como sugiere el estereotipo, sino un loco egótico. Pues bien, cuando Ignacio de Loyola sueña con sus libros de caballería, lo hace también para “*ganar honra*” (*Autobiografía* 1,1). Y cuando, durante su enfermedad, se pregunta si no podría hacer él también “lo que hizo san Francisco o santo Domingo”, está reaccionando como el héroe de Cervantes, cuando aspira a hacer lo que hizo Amadís o Tirant lo Blanc.

Y exactamente algo de eso parece haberle ocurrido a nuestra modernidad: el ayudar a los otros, el mejorar la historia no ha sido el fin único y primario de su esfuerzo, sino más bien *un medio para la propia afirmación y el propio engrandecimiento*. Así se fue desfigurando y enturbiando la idea de progreso, como ya criticaron muy lúcidamente Simone Weil y Walter Benjamin, sin que muchos progresistas de hoy hayan acabado de enterarse. Y de este modo, la modernidad —como don Quijote— acabó creyendo que eran “castillos” las torpes “ventas” del capitalismo neoliberal y la riqueza privada², acabó tomando como “gigantes” lo que no eran más que “molinos” de la fe religiosa. Gritó presuntuosa, como el héroe de Cervantes: “¡leoncitos a mí!”, y acabó juzgando sus fracasos, no

2. Un mundo con miles de millones de pobres no puede ser ningún castillo espléndido, sino una sucia venta. Vale la pena evocar aquí las duras críticas de T. Piketty, en *Capital e ideología* (Bilbao, 2019), a la socialdemocracia y a la izquierda moderna, por haber transigido con el sistema neoliberal.

como avisos para un autoexamen serio, sino como una “obra de encantadores malvados”, que para nuestra modernidad suelen ser las derechas y la Iglesia³.

Quizá valga la pena añadir, para entender mejor el poder y el error de nuestra modernidad, lo que sucede con Sancho Panza, en la novela de Cervantes. Sancho es el hombre de hoy, más realista —y más inculto— que los ideólogos de la modernidad. Percibe los errores del “caballero”, pero cede ante sus pretensiones, porque se tiene por ignorante, porque don Quijote lo deslumbra con sus discursos magníficos y, sobre todo, por la promesa de una “ínsula”. Si don Quijote es el idealismo cegado por la codicia, Sancho es el sentido común, pero cegado también por la codicia.

Vale la pena evocar ahora el capítulo 5 de la segunda parte: aquella conversación de Sancho con su mujer, cuando se ha decidido a acompañar a don Quijote, en su segunda salida —y que para mí es uno de los más deliciosos de toda la obra. Allí aparece el sentido común cegado por la codicia, sordo ante las razones sencillas de su mujer. El supuesto caballero ha jugado ante Sancho un papel parecido al de la publicidad en nuestros medios de comunicación. Añadiendo que Sancho se curará de su codicia antes que don Quijote de sus sueños, podríamos ver en él algunos paralelismos con nuestra posmodernidad —aunq ue con diferencias claras, también.

Y para que esta crítica un poco cervantina de nuestra modernidad no parezca demasiado novelesca, permítaseme repetirla ahora en un plano más filosófico, citando algo que escribí en otro lugar.

1.2. Modernidad “ilustrada”

Hay un cierto acuerdo en situar el origen de nuestra modernidad en la figura y el pensamiento de René Descartes. Pues bien, se ha señalado ya en más de dos ocasiones, que late una especie de “ego-virus”, en el punto de partida de la filosofía de Descartes y en el famoso “pienso, luego existo”. Un virus que también va a desatar su pandemia. En un momento de crisis total, de duda absoluta y de necesidad de comenzar algo nuevo, la primera y máxima certeza, y punto de partida de toda reflexión es solo *mi yo*: “pienso, luego existo”. A pesar de su recurso a las “ideas claras y distintas” para seguir avanzando, Descartes no encontró la manera de reformular ese atisbo inicial para llegar a la verdadera certeza-punto-de-partida: “existimos, luego existo”. No supo comprender que

3. Me permito remitir, precisamente, por su antigüedad (1987), al viejo estudio *La interpelación de las iglesias latinoamericanas a la Europa postmoderna* (Madrid, 1988), donde, entre otros análisis, comparaba letras de Joaquín Sabina con poemas de Pere Casaldàliga.

si “pienso” es señal no solo de que existo yo, sino de que existe “algo” fuera de mí, porque, según el dicho clásico, “nada hay en la inteligencia que no haya entrado por los sentidos”. No caer en la cuenta de esto lo obligó a admitir que tenemos ideas innatas (¡!).

Dicho ahora con una ironía que no llega a cervantina, aunque ya me gustaría: como todos los genios se adelantan a su época, quizá habremos de reconocer que Descartes fue el primero que se hizo una *selfie*, aun sin tener teléfono inteligente... Esa es nuestra forma más originaria de estar en el mundo.

Y ¿qué pasa cuando ese punto de arranque crece y se desarrolla en una época que está descubriendo sus posibilidades de construir la historia? Pues que ese “pecado original” lastrará todo el desarrollo de esa época que llamamos modernidad. El imperativo absoluto de nuestra modernidad fue proclamado poco después por uno de los padres de la llamada Ilustración: *sapere aude*, atrévete a ser sabio y a decidir por tu cuenta, porque solo así saldrás de “una minoría de edad culpable”. Algo muy importante y decisivo intuyó Kant al hablar así. Pero esa intuición venía lastrada por el individualismo cartesiano: es un imperativo que se dirige a mí como individuo aislado⁴. El bueno de Kant no encontró manera de decirnos: *sapere audeamus*, atrevámonos a decidir entre todos.

El resultado es que, si millones de personas deciden pensar y actuar por su cuenta —y prescindiendo ahora del dato fundamental de que eso no hubiera sido posible *sin el previo influjo positivo de otros muchos en su desarrollo*—, se producirá un choque de actitudes y de decisiones que habrá de llevar a la confrontación y acabará reduciendo la convivencia humana a supresión de enemigos, por un lado, y a meras alianzas tácticas, por el otro.

De manera más pragmática, por británica, otro gran discípulo de Descartes y padre de nuestra modernidad, el inglés Locke, concibe el yo cartesiano como “libertad” —no sin razón, por supuesto— y escribe grandes páginas en defensa de ella; pero acaba casi identificando *libertad* con *propiedad*. También con algo de razón, porque, como luego dirá Marx, para nada vale reconocer un derecho si no se dan las posibilidades materiales de realizarlo. Pero hasta llegar a la conclusión de que, si es lícito matar en defensa de la libertad, también lo será en defensa de la propiedad... Por algo se conoce hoy a Locke como padre del llamado “individualismo posesivo” (C. B. Macpherson).

4. Más claro lo formulará Fichte, cuando escribe, en su *Segunda introducción*: “un actuar cuyo fundamento no puede ser otro que el yo mismo”. Ver la cita completa en W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, p. 254 (Salamanca, 2001).

Alguien que entrevió todo ese error original y no supo solucionarlo fue el temido y denostado K. Marx. Este será su valor perenne para nosotros y *por eso nos molesta tanto*. Su provocadora crítica de que los derechos del hombre que occidente proclama son los “derechos del hombre alienado”, no es cierta del todo: precisamente, todas las declaraciones están hechas en plural como derechos *de todos* los hombres. Pero acierta en la forma individualista en la que hemos tomado (nosotros) esas declaraciones: como derechos míos, o, a lo más, de mi grupo, y nada más.

Con ello, hemos acabado llamando derechos a muchos deseos: y así es como el capitalismo ha pervertido la libertad en un derecho a oprimir. Porque *los derechos humanos o son de todos o no son derechos* —en todo caso, serán “derechas”, si se me permite la ironía. Y, por grande que sea la libertad, nadie tiene libertad para hacer daño o poner en peligro a los demás.

Aceptada buena parte de esta crítica como una reivindicación de los demás, debemos añadir que Marx no encuentra luego la síntesis cuando, ante el tema de la muerte, no sabe decir sino que “es una dura victoria del género sobre el individuo”. El “ser genérico”, que podría ser una buena formulación de la aportación de Marx, se deforma como un ser “solo genérico”, donde el individuo desaparece ante el género. Y eso da lugar a aquella innegable sandez, o superstición, impropia de un ateo, de que no hace falta ningún mandamiento del amor, porque con solo que cambiemos las relaciones de producción, el egoísmo quedará vencido y se producirá “la identificación entre ser individual y ser genérico”, sin necesidad alguna de apelar al amor... Insensato, claro. Pero es que todos los hombres necesitamos “creer en algo”.

Y ya no sé si es estirar demasiado decir que de ahí pasamos a un existencialismo que descubre al hombre con *una finitud limitada y una libertad ilimitada*, para concluir que “el infierno son los otros”. Su autor debería haber matizado que el infierno son los otros, *cuando no puedo explotarlos y aprovecharme de ellos*; pero deberíamos recordar hoy que esa frase está escrita en una situación como de “confinamiento” —*Puerta cerrada* se titula la obra de Sartre. Así, hasta llegar al “transhumanismo” actual, que reconoce que el hombre debe ser profundamente cambiado, pero aspira a conseguir eso mediante la tecnología y la genética.

Ojalá estas reflexiones no sean demasiado largas y ayuden a entender que nuestra querida modernidad necesita ser “redimida”, pero no desechada. La modernidad ha tenido logros irrenunciables, como el grito de “libertad, igualdad, fraternidad”, la declaración de los derechos humanos, nuestras democracias —enfermas, por otro lado— o el afán de justicia social... Pero ha originado aberraciones, como el racismo y el holocausto, del que T. Adorno decía

que no fue una “excepción”, sino una posible consecuencia lógica de nuestra modernidad. La modernidad ha producido maravillas asombrosas en el campo de la técnica, pero, a la vez, ha puesto al planeta casi en peligro de muerte. La llamada, por eso, “dialéctica de la Ilustración” no es un invento posmoderno, sino uno ya clásico.

2. “Modernidad” ignaciana

Estamos ahora en el momento de recoger algunas sugerencias del peregrino de Loyola. Volviéndonos a Ignacio, podemos decir que en él se da un reencontro con eso que antes llamé “fin único y primario” de la vida humana, del trabajo y del progreso humano. No importa ahora la manera concreta de formularlo: “mayor gloria de Dios” o “alabar, hacer reverencia y servir”⁵; lo que importa es que esa meta lo vuelve “indiferente a honor que deshonor” (*Ejercicios* 23) y así lo libera y lo capacita para ese trabajo. Lo importante es que ya no se tratará de “ganar honra”; más aún, se acepta libremente incluso la “deshonra”, si eso sirve para la gran empresa de construir la historia, liberándola de su inhumanidad. Rambla habla aquí de un “despojo personal para la solidaridad”, evocando varias veces la consigna de Ignacio en los *Ejercicios*: “salir del propio amor, querer e interés”.

Nos queda, pues, comentar algunas de las sugerencias ignacianas que ha presentado Rambla para caminar hacia ese despojo solidario.

2.1. Velar las armas

La imagen gráfica de ese despojo puede ser la “vela de armas” en Montserrat (*Autobiografía* 17, 18), donde, retomando el título dado a este epílogo, podríamos hablar de una “redención de la caballería”.

5. En otros lugares he intentado mostrar cómo esas tres palabras del “Principio y fundamento” de los *Ejercicios* cambian radicalmente de significado, según se las entienda en su sentido “griego” o en su sentido “bíblico”. En este segundo caso, “la gloria de Dios es la vida del hombre”, según frase del cristianismo del siglo II. Por lo que “alabar y hacer reverencia” es dar vida a los hombres. Y servir a Dios es colaborar con Él en la marcha de esta creación. Desde esta lectura, se percibe mejor el significado de la *indiferencia ignaciana*, precisamente, como *garantía de los ideales de la modernidad*, una vez ha quedado claro que esa indiferencia no es un mero “pasotismo”, sino que supone una preferencia. Porque entonces estamos, como dice Ignacio: “no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una” (*Ejercicios* 20).

En efecto, Ignacio reconoce que “como tenía el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gaula y de semejantes libros, se determinó de velar sus armas toda una noche sin sentarse ni acostarse”. A esta vela lo acompaña el que “la espada y el puñal colgase en la iglesia, en el altar de Nuestra Señora”, y que “despojándose de todos sus vestidos los dio a un pobre y se vistió de su deseado vestido” pobre, que Ignacio califica como “las armas de Cristo” (*Autobiografía* 17).

En este contexto caballeresco se comprende otro detalle que cita Rambla. En la segunda semana de los *Ejercicios*, Ignacio da a meditar más historias de Jesús que enseñanzas. Se refleja ahí esa pregunta típica del neoconverso: “¿qué tengo que hacer?”. Y la primera respuesta será la antigua pretensión de “ganar honra” ha desaparecido, y desaparece también el derecho autoatribuido de usar la violencia física, como había estado a punto de hacer Ignacio ante el moro, que negaba la virginidad de María (*Autobiografía* 16), y como se sentía autorizado a hacer don Quijote, ante quien negase la simpar belleza de su señora Dulcinea. Y como se ha sentido autorizada a hacer nuestra modernidad. Primero, justificando en el siglo XVIII, el comercio de esclavos, porque si no, “el azúcar sería demasiado caro” —como argumentaban nada menos que Voltaire y Montesquieu⁶. Después, repartiéndose toda África durante el siglo XIX⁷. Y luego, ya en el siglo XX, atribuyéndose el derecho a invadir Afganistán, Irak, o Libia, para exportar una democracia que nunca se pretendió exportar a la tiránica Arabia Saudí. Y dejando aquellos países mucho peor de como los habían encontrado cuando fueron a “redimirlos”...

En este contexto queda también muy claro el sentido de la penitencia corporal que, tal como explica el autor, es solo un medio para ayudar, o para capacitarse para ayudar. La modernidad prescindió de ella, en clara reacción justificada contra muchas desviaciones de esa penitencia. Pero con ello, tal vez se incapacitó inconscientemente para ayudar.

2.2. Los dos ejes: el reino y las dos banderas

Coincido plenamente con Rambla en que estas dos meditaciones ignacianas son algo así como las dos ruedas del progreso espiritual, o las dos piernas para

6. Formulado así, el argumento puede parecer muy simplón. Por eso, me permito remitir al Cuaderno 113 de Cristianismo i Justicia (*¿Abjurar la modernidad?*), donde hay toda una antología de textos increíbles de esos grandes pensadores y padres de la modernidad. Y al artículo de M. Pimentel, “Los otros, los bárbaros” (*El País*, 2 de septiembre de 2002), también por los textos allí citados.

7. Para esto es ya un clásico el libro de Luis de Sebastián, *África, pecado de Europa* (Madrid, 2007).

“moverse por el amor”. Me permito disentir, no obstante, en que sean características *propias de la orden jesuítica*. Son demasiado centrales en el mensaje evangélico para ser exclusivas, pues el reino es el centro del mensaje de Jesús, derivado de la experiencia de Dios como *Abbá*, y el mensaje de las dos banderas se parece demasiado a otro texto neotestamentario fundamental, “la raíz de todos los males es la pasión por la riqueza” (1 Tim 6,10).

Prefiero decir, por eso, que lo típicamente jesuítico sería *un estilo o manera concreta de encarnar* esos dos ejes o de calzar esas dos piernas. Y quizá podríamos encontrar dibujado ese estilo en otra pareja de actitudes de la que habla el autor más adelante y que son dos expresiones muy típicas entre jesuitas: “hallar a Dios en todas las cosas”, tanto como en la oración, y “en todo amar y servir”. La primera tiene mucho que ver con el reinado de Dios y la segunda, con la inversión de actitudes que propone la meditación de las dos banderas. Y, para los que no somos demasiado santos, añadiré que la primera puede prolongarse en un sencillo “*buscar a Dios en todas las cosas*”.

Además, esas dos actitudes empalman con otra dualidad que Rambla señala como también muy típica de Ignacio: “Trinidad y comunión humana”. La experiencia, tan clara en la mística ignaciana, del “Dios comunión”, se refleja enseguida en esta tierra, en el campo de las relaciones humanas. Y es curiosa, en este contexto, la importancia dada por Ignacio a la palabra “compañeros”, tan típica en la historia posterior de muchas izquierdas progresistas de nuestra modernidad. Aunque con la diferencia de que, al secularizarla, se corre el peligro de reducirla a un solo grupo y hacerla funcionar como un falso sustituto de la fraternidad. En cambio, si los compañeros son “de Jesús” y en Jesús, nunca podrá tratarse de un grupo excluyente, sino abierto, y gestor, por así decirlo, de la fraternidad universal.

Puesto este pequeño matiz, queda por comentar la importancia de esos dos ejes que titulan este apartado: las meditaciones ignacianas del reino y las dos banderas.

El “reino”, o reinado de Dios, todavía conserva en Ignacio una impostación “caballeresca”, como se trasluce en la llamada a “los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey” (*Ejercicios* 97). Pero la comparación con el “rey eternal” priva a esa empresa caballeresca de todo afán por “ganar honra”. Por eso, Ignacio cierra su meditación con la (¿extraña?) petición de soportar “todas injurias, todo vituperio y toda pobreza” (*Ejercicios* 98). Hemos pasado de Amadís a Cristo...

Y por lo que toca a la meditación de las dos banderas, llaman también la atención algunos detalles. Es curioso que Ignacio, que parece haber llevado una

vida desarreglada en cuestión de mujeres —y que luego exigirá nada menos que “imitar la puridad angélica”—, no haga aquí ninguna alusión al problema sexual. Llama también la atención la casi coincidencia de lenguajes entre las consecuencias de ese núcleo bipolar “riqueza-poder” (“de ahí a todos los vicios”, *Ejercicios* 142) y la frase citada del Nuevo Testamento: “raíz de todos los males”.

Además de eso, vuelve a aparecer aquí la mentalidad caballeresca en la escenificación de esta enseñanza, mediante la comparación entre el discurso del “gran caudillo” (riqueza-honor-soberbia, *Ejercicios* 141) y el del “sumo y verdadero capitán que es Cristo”. El primero, “en un gran campo”, pero donde se tienden disimuladas “redes y cadenas”; el segundo, en un lugar “humilde y gracioso”, pero que lleva a demandar abiertamente “pobreza actual y pasar oprobios e injurias”. ¿No hay aquí un aviso para lo que puede haber sido el “pecado original” de nuestra modernidad? Un aviso a partir de esa atención al posible autoengaño, tan típica de Ignacio y tan ausente entre los predicadores de la modernidad.

En cualquier caso, estos dos ejes tan centrales nos sitúan ante una doble llamada: *a la fraternidad universal*, algo de eso es el reino de la paternidad de Dios, y *a una civilización de la sobriedad compartida*, indispensable para esa igualdad, que brota de la fraternidad humana. Rambla dice bien, en el apartado d) de su tercer capítulo, que el Señor, cuyo conocimiento interno piden los *Ejercicios*, es “el Señor *de la historia*”. Por eso es de agradecer la tranquila denuncia que hace por dos veces Rambla, de tantos *Ejercicios* hechos en la época del nacionalcatolicismo español y cuyos miembros salían con la mejor buena voluntad de vivir una vida cristiana, pero sin el mínimo sentido de responsabilidad, en la clamorosa injusticia social.

Y, como señala también el autor, esos dos ejes son profundamente cristológicos: “el *sensus Christi* posibilita la creatividad del seguimiento de la historia siempre moviéndose por el amor”. Un amor que es “contra su amor carnal y mundano” (*Ejercicios* 97). Sin eso, no sé si resultaría aceptable el apartado siguiente.

2.3. “De los pobres es el reino”

Tras esa llamativa proclamación del binomio riqueza-poder como raíz de todos los males —y de los males del mundo de hoy—, debo confesar que siempre me ha sorprendido la ausencia en san Ignacio de referencias a todos los desmanes de la conquista de América, como las que personifica el gran Bartolomé de Las Casas, riguroso contemporáneo suyo. Cabe pensar que la estancia en Roma, la obsesión por viajar a Tierra Santa y su relación con el rey

de Portugal, lo hicieron mirar más hacia el oriente que hacia el nuevo occidente. Y quizás aquel viejo refrán latino (*vae homini unius libri*) pueda merecer ahora una sencilla parodia: “ay del cristiano de un solo santo”.

Pero, tras este reconocimiento, cobran mucho más relieve algunos datos que recoge el amigo Rambla. Él habla al comienzo de un doble polo muy típico de Ignacio: no solo amor, sino también “movimiento constante”. Y ese movimiento del amor nos va llevando a los datos que vamos a comentar ahora.

Por ejemplo, el consejo dado en una carta: “hacer limosnas es el universal medio para alcanzar todo bien de (Dios)”. Por supuesto, la palabra “limosna” no tenía entonces el sentido degradado que tiene ya hoy, en una economía industrial. Era más bien una forma de *contribuir al reparto justo de los bienes*; de ahí la repetida enseñanza de los padres de la Iglesia: la limosna no es un acto de caridad, sino *de justicia*, y, al dar al pobre, no le das de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo. ¿No resulta, entonces, legítima la siguiente transcripción de la frase ignaciana de esa carta: “pagar impuestos para fines sociales es el universal medio para alcanzar todo bien de Dios”? Añadamos, para evitar objeciones fáciles: dando por garantizado que se controla, y que se cumple, el destino social de esos impuestos.

Como confirmación de esa exégesis, valen otras dos conocidas expresiones de Ignacio: “*compartir con los pobres*”, que sitúa la limosna en un contexto de contacto personal, lejos de toda abstracción descomprometida. Y la otra, de la carta a una comunidad jesuítica de Padua: “la *amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno*”, que sitúa otra vez el aspecto económico, por importante que sea, en un contexto aún más importante de relación personal. Tras lo cual sorprenderá menos el dato varias veces citado por Rambla, escandaloso entonces y escandaloso hoy, de que, cuando el que entra en la Compañía hace testamento, debe pensar, antes que en su familia, en los pobres, como primeros destinatarios de sus bienes.

Si estos datos equilibran el vacío que señalé al comienzo de este apartado, no quiero cerrarlo sin destacar también la modestia de esa otra expresión tan ignaciana: “ayudar” a las almas. Rambla sitúa el origen y las variantes de esa expresión y señala que Ignacio no la concibe de forma espiritualista —como quizá se ha hecho luego muchas veces y temo que más por comodidad que por verdadera espiritualidad. Yo solo quiero señalar ahora *su modestia*, porque también ahí late una redención de la caballería y, a través de eso, de la modernidad: tanto esfuerzo, tantas llamadas a más, no son para convertirse en liberador, ni en redentor de nadie. Como modernamente se ha dicho ante muchos empeños revolucionarios, el cristiano no ha de hacer la revolución como un salvador, sino como un perdonado, o un agraciado: el “yo” de la modernidad,

comentado en la parte anterior de este epílogo, se transforma para san Ignacio en esas dos palabras tan repetidas en los *Ejercicios*: “por mí”. La gratitud, y la gratuidad, dan una nueva impostación a todo el afán transformador típico de nuestra modernidad.

2.4. La amistad

Hemos hablado antes del binomio ignaciano “Trinidad y comunión humana”. Pues bien, ese binomio puede explicar que un hombre tan aparentemente inmerso en lo divino como era Ignacio, fuese además persona tan obsesionada por la amistad humana. Con la característica de que es sobre todo una amistad *grupal* —“amigos en el Señor”, veíamos hace poco. Quiero retomar de este punto el detalle que destaca Rambla de la amistad como “sustento del grupo apostólico”, porque la historia parece mostrar que allí donde hubo una experiencia espiritual compartida, es donde se han producido mayores efectos transformadores; mucho más que en otros casos admirables de santos o místicos aislados. Como si la comunidad potenciara la acción individual.

De hecho, este fue el caso, paradigmático, de la experiencia de la resurrección de Jesús entre los apóstoles, como también entre Francisco de Asís con su grupo o de la admirable Mary Ward con sus mujeres. Y lo mismo, como estamos viendo ahora, entre Ignacio y los suyos. Rambla señala aquí los efectos de la amistad: “el máximo de confianza con el máximo de exigencia”, y también el apoyo o consuelo mutuo: Cristo resucitado consolando a los apóstoles, “comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros” (*Ejercicios* 224). Y señala también la obsesión de Ignacio —ya desde su conversión, y varias veces fallida— por encontrar ese grupo.

Tenemos también aquí una posible corrección de ese individualismo moderno de matriz cartesiana, que antes cité como defecto original de nuestra querida modernidad. ¿Qué habría podido surgir si el germen a desarrollar, en lugar del “pienso, luego existo” hubiese sido un “existimos, luego existo”?

Pues bien, de esta terna de apartados: el Reino y sus criterios, la primacía de los pobres y la amistad, se siguen dos valores muy ignacianos y que creo que también dicen algo a nuestra modernidad: *el todo y las fronteras*. Con ellos terminaremos este epílogo.

2.5. El todo

Uno de los rasgos más presentes en la presentación de Rambla es la pasión y la capacidad de totalidad de Ignacio de Loyola. Seguramente, esa palabra (todo) es la que más aparece en este libro. Y de ese afán por el todo deriva la constante exhortación al “más”, que hoy ha vuelto a circular mucho entre los ámbitos ignacianos.

Como señala Rambla, ese “más” es simplemente *la medida del amor*. A más Dios, más mundo, cabría decir, resumiendo lo que dice el libro y volviendo a citar estas preciosas líneas: “se pierde en el interior de Dios, y en Dios se encuentra con la historia, con nuestro mundo, con nuestras realidades humanas de todo género, y dotado de la capacidad de seguir captando la acción del Espíritu que nos va conduciendo continuamente hacia la verdad completa (*cfr.* Jn 16,13)”. Esa nueva comprensión y esa capacidad de interpretación de la realidad en el interior de Dios conducen al mundo. Es una *conversión al mundo*. La experiencia de la resurrección de Jesús no es simplemente una experiencia “del cielo”, sino la experiencia de un “sí al mundo”: no aparta del mundo, sino que regresa a él. ¿No es esto profundamente moderno?

Se trata, por supuesto, de una totalidad cualitativa, no cuantitativa: no en el sentido numérico del griego *pas*, sino del *holos*, que hoy ha dado lugar a la inflación de la palabra “holístico”, la misma que late en la palabra *kat-hólico*. Recuerdo haber leído en una de las mejores obras de H. de Lubac, la cita de un padre de la Iglesia que, hablando de los primeros días del cristianismo, decía: “eran solo unos pocos, pero ya eran la Iglesia *católica*”.

Y evoco este recuerdo para aludir a otro de los fallos de nuestra modernidad, que hoy está siendo mucho más reconocido y enmendado: la absolutización propia, con el desprecio de otras cultura, razas y pueblos, considerados como inferiores y a los que solo se podía ir para “colonizarlos”, es decir, para aprovecharse de ellos con la excusa de civilizarlos. La superioridad *tecnológica* —fruto en buena parte del “desencantamiento del mundo” llevado a cabo por el cristianismo— ha facilitado mucho esta tentación, convirtiéndose en una pretendida superioridad *humana*.

Por eso, creo que en este campo se ha dado una de las mejores aportaciones de nuestra posmodernidad, inevitable tras el desencanto del proyecto moderno: desde el interés por el oriente hasta expresiones como la de “querida Amazonia”. Y vale la pena evocar aquí un juego de palabras en alemán, que lo explica muy bien y que nunca deberíamos olvidar. Veámoslo.

Hegel escribió con plena razón que “lo verdadero es el todo” (*das Wahre ist das Ganze*). Creo que Ignacio hubiera suscrito eso en seguida. Ninguno de nosotros es el todo y todos somos simples parcialidades. Pero el mismo Hegel, autor de tan sabio principio, lo desfiguró, totalizándose a sí mismo con la pretensión de su filosofía de llegar a lo que él llamaba “el concepto”: el saber pleno, donde se unifican todas las diversidades. Esa falsa totalización acabó haciendo tanto daño a la modernidad, que Theodor Adorno, después de la experiencia del nazismo, volvió del revés la evidencia hegeliana y escribió en su *Minima moralia*: “el todo es lo falso” (*das Ganze ist das Unwahre*). Es decir, la “autotalización” es la mayor y la más dañina de las mentiras.

El todo ignaciano era una aspiración constante. En Ignacio tiene además un afán claro de lo que Rambla llama “composición”: integración, síntesis que es fruto de toda experiencia —en contraste, por ejemplo, con nuestra globalización tan “descompuesta”. Pero ese afán de “más”, que siempre lo acompaña, lo libera de la pretensión de haber llegado ya, e implica una des-absolutización constante y una desaparición de ese orgullo de “ser moderno”, precisamente, cuando más milita uno en la modernidad.

Se comprende bien, entonces, cómo esa pretensión tan ignaciana del “todo” y del “más”, es la que debe llevar al jesuita a las fronteras. A la totalidad no se llega desde el centro, como han pretendido muchas veces tanto la Iglesia como la modernidad, sino desde las fronteras.

2.6. Las fronteras

Ese afán por la totalidad, creo que coincide bastante con la expresión usada en este libro: *crisagogía*, o iniciación experiencial en lo crístico, porque en esta situación nuestra (*in via, non in patria*), es Cristo el que lo es todo en todo (Col 3,11), rompiendo las fronteras entre los humanos. Y de Cristo cabe decir que, “vacándose de sí mismo, llegó hasta las fronteras mismas de lo humano”, hasta la “imagen de esclavo” (Fil 2,6) o “hecho pecado por nosotros”, como escribió audazmente Pablo (2 Cor 5,21).

Esta elemental referencia cristológica explica todas las aventuras aludidas en el libro: de Ricci en China, de Nobili en India, las reducciones del Paraguay o, en nuestros días, el diálogo con el ateísmo y con el marxismo, cuando este era la frontera más cerrada de nuestro occidente. Y explica la lucha por la justicia como destrucción de fronteras. Fueron empresas arriesgadas, pero resultan aquí contundentes las dos frases de Ignacio citadas por Rambla: “los riesgos no son motivos para abandonar una empresa” o “no posponer el bien por apartarse del peligro”.

Ignacio sabe bien que la espiritualidad de fronteras es la que exige mejor preparación y más humildad. Ahora me gustaría añadir, para concluir, que esa espiritualidad, amén de inevitablemente molestar, pone de relieve que *la mayor tentación de la fe es la seguridad*. Ya desde los tiempos de Jesús, los seres humanos tendemos a exigir “señales del cielo”. Y Jesús respondía siempre a esa petición que no se nos van a dar esas señales. Solo hay, por así decirlo, señales “de la tierra”, con su inevitable ambigüedad. Pero es, precisamente, en la ausencia de seguridad donde puede darse la confianza de la fe. Algo que ya se atisba humanamente en la relación amorosa.

A lo largo de la historia, los ataques desde la seguridad del centro, a las interpelaciones que llegan y nos sacuden o nos desinstalan desde las fronteras, darán siempre lugar a reacciones furiosas y hostiles como fueron, por citar un único ejemplo, las de los jansenistas del siglo XVIII contra las aventuras misioneras en China e India. Quizá valga la pena recordar que esa obsesión por la seguridad acabó en lo que, dos siglos después, el cardenal Tisserant calificaría como “los días más tristes de la historia de las misiones”. Acabó también en la supresión de la Compañía y en que la posterior Compañía renacida fuese, durante todo el siglo XIX, una Compañía del miedo, obsesionada por la seguridad: trauma muy comprensible, que ha requerido tiempo y una vuelta seria a las raíces, para poder superarse.

Resulta por eso ilustrador comparar la gran confianza que, desde Roma, tenía Ignacio en la innegable bondad de Juan III de Portugal, con la dura carta que, en 1549, escribirá a ese rey Javier, desde la India, luego de haber visto cómo funcionaban las cosas *in situ*⁸. Y no es que hubiera aquí diferencias entre esos dos amigos tan entrañables: es que desde las fronteras, se ven cosas que no pueden verse desde el centro. Por eso, el afán por la totalidad lleva necesariamente a las fronteras, que le impiden cerrarse siempre.

3. Conclusión

Cerraré este epílogo con una palabra que ya no aparece en el texto del amigo Rambla: *antropocentrismo*. Todo el mundo está de acuerdo en que puede calificarse a Ignacio de antropocéntrico: ahí está su modernidad, y las meditaciones de los *Ejercicios* comienzan, precisamente, con esta palabra: “el hombre...”

8. Compárense los elogios que cita Rambla de Ignacio a Juan III, con estas frases de una carta que le escribe Javier: “este rey [de Ceilán] es favorecido y hace todo el mal que puede, con el favor de Vuestra Alteza. Esta es la verdad y pésame de escribirlo [...] Nuestro Señor le dé gracia para cumplir Su Voluntad, como le gustaría haberla cumplido cuando estuviere dando cuenta a Dios de toda su vida pasada” (*Cartas y escritos*, p. 304 [Madrid, 1968]).

(Ejercicios 23). La centralidad de Cristo, como Dios hecho hombre, en el proceso ignaciano, justifica este calificativo.

Pero el de Ignacio es, por así decirlo, un antropocentrismo “recibido”. Viene de Dios y, como todo lo que de Dios viene, es, a la vez, don y tarea, regalo y llamada, propiedad y responsabilidad.

Nuestra querida modernidad es también decisivamente antropocéntrica. Pero se trata ahora de un antropocentrismo autoatribuido y que, muchas veces, ha creído que debía eliminar a Dios para poder afirmarse. “El hombre ser supremo para el hombre”, como ya es sabido, es una frase de K. Marx, que firmarían Ignacio de Loyola y el mismo Jesús de Nazaret. Pero tiene un sentido muy distinto en cada uno de los dos casos. El sentido que le da Marx comienza ya a debilitarse cuando Simone de Beauvoir explica que es así “porque no tenemos nada más que al hombre”. Y queda puesto muy en cuestión cuando nuestra posmodernidad recupera la vieja frase de Plauto y de Hobbes: *homo homini lupus*, el hombre, lobo para el hombre. Mientras que, desde la otra vertiente, sigue siempre enhiesta la sencilla frase de Jesús de Nazaret, que expresa también esa supremacía del hombre: “lo sagrado (el sábado) fue hecho para el hombre”. No al revés.

El pretendido humanismo de nuestra modernidad se ha visto siempre lastrado por esa ambigüedad en el modo de entender la palabra antropocentrismo. Esto, considerado ahora desde la grave amenaza ecológica, ha llevado a algunas teologías suramericanas a la reacción, que no comparto, de considerar al hombre como una simple pieza más de nuestra tierra, sin ninguna responsabilidad sobre ella. O ha llevado a reacciones tipo *Matrix*, que consideran al hombre como una especie de virus, que le ha salido al planeta y con el que es preciso acabar, aunque no se nos dice que quienes acabarán con él serán, precisamente, los hombres...

Quizá, pues, no sea tan desaforado sugerir que, en la espiritualidad ignaciana, puede haber una posibilidad de redención de esa modernidad a la que creo que es muy necesario hoy recuperar y sanar, si no queremos descubrirnos un día en el camino de aquello que Nietzsche llamó “los últimos hombres”. O descubrirme yo como el “último hombre moderno”. El mismo título de “moverse por el amor” parece sugerir un buen camino para eso, aunque deje la pregunta de cómo conseguirlo desde nuestra intrínseca debilidad humana.

Barcelona, junio de 2020.