

EN LA PRESÓ DE LA IMATGE
UN EXAMEN DEL DESIG D'OPROBIS
EN ELS EXERCICIS ESPIRITUALS

Alexis Bueno Guinamard, s.j.

INTRODUCCIÓ	3
1. LES FONTS I EL MARC TEÒRIC	5
1.1. El camp semàntic dels oprobis en el text dels Exercicis	5
1.2. Escriptures i Tradició	7
1.3. L' <i>Autobiografia</i> : vanaglòria i glòria de Déu	10
1.4. Denis Vasse: la presó de l'imaginari i el real del desig	11
2. EL DESIG D'OPROBIS EN ELS EXERCICIS	17
2.1. L'Oblació al Rei Eternal: el xoc d'imaginaris	17
2.2. Banderes: el desig d'oprobis juntament amb la pobresa i la humilitat	20
2.3. Els Binaris: el "test" del concret	21
2.4. Tres maneres d'humilitat: la identificació total amb Crist	22
2.5. Tercera Setmana: el realisme de la humiliació	24
2.6. La Contemplació per assolir Amor: de la vanaglòria a la lloança	24
CONCLUSIONS	27
NOTES	29

Si algú vol venir amb mi,
que es negui a ell mateix,
que prengui la seva creu
i que em segueixi
(Mc 8,34)

Pero si erramos en el principio
queriendo luego que el Señor haga la nuestra,
y que nos lleve como imaginamos,
¿qué firmeza puede llevar este edificio?
(Segunda Morada, I, 8)

Alexis Bueno Guinamard, sj. Llicenciat en Teologia pel Centre Sèvres (París). Professor al Col·legi Sant Ignasi-Sarrià de Barcelona.

Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 •
fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprimeix: Edicions Rondas, S.L. • ISBN: 84-9730-
243-5 • Dipòsit Legal: B-8.901-2010 • ISSN: en tràmit • Maig 2010

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el codi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona

INTRODUCCIÓ¹

Al bell mig dels Exercicis Espirituals (EE) de Sant Ignasi, en una meditació que constitueix el pòrtic d'entrada a la Segona Setmana, ens trobem amb la famosa Oblació davant el Rei Eternal. Allà el text ignasià convida l'exercitant a realitzar aquesta declaració solemne: «jo vull i desitjo, (...) imitar-vos a passar tota mena d'*injúries* i *vituperis*, i tota pobresa» [98]. Una mica més endavant, en l'exercici de Banderes, és Crist qui instrueix als que envia, encomanant-los-hi que portin a les persones «el desig d'*oprobis* i *menyspreus*» [146]. A l'exercitant li serà presentada la Tercera Manera d'Humilitat com l'actitud de qui és capaç de dir «vull i elegeixo (...) *oprobis* amb Crist ple d'ells (...) i desitjar més de ser tingut per *va* i *fol* per Crist» [167].

Per qui està familiaritzat amb els EE, els textos són ben coneguts, però, per què aquesta invitació paradoxal? D'on ve aquest desig tan antinatural? Més encara, val la pena ocupar-se del desig d'*oprobis*? Certament, aquest desig sembla jugar una funció important dins de la dinàmica dels Exercicis Espirituals de Sant Ignasi (EE) i en les Constitucions de la Companyia de Jesús². Però molts el consideren un vestigi del passat, fruit de concepcions medievals feliçment superades i d'interès purament arqueològic. I en aquest cas el lloc on excavar acumula no només la pols del temps, si-

nó també el pes de la sospita: remet a exaltació del patiment i el masoquisme! Per què obstinar-nos llavors en desenterrar un cofre així, si sembla més ple d'explosius que de tresors? No seria més encertat deixar-ho de banda, o substituir-lo –com es fa sovint– per altres ajudes ascètiques, per altres expressions que insisteixin més en la humilitat, la pobresa i la generositat?

Avui en dia molts experts en Exercicis s'estimen més expressions com: «acceptar el conflicte si aquest arriba», «assumir la manca de reconeixement social que l'opció cristiana pot comportar».

tar»... En la meditació de Banderes, per exemple, consideraran potser que els oprobis ja estan inclosos en la pobresa i la humilitat i, per tant, no cal fer un èmfasi especial en el desig. En la nostra opinió, però, amb aquestes traduccions o substitucions s'acaba perdent alguna cosa important. És per això que en aquest article intentarem viatjar als orígens d'aquest desig "indesitjable" d'oprobis. Ens centrarem en el paper que juga aquest desig en la mateixa dinàmica dels EE, i més específicament dins les "meditacions ignasianes" de la Segona Setmana (Rei Eternal, Banderes, Tercera Manera d'Humilitat, Binaris). Dos jesuïtes francesos ens faran de mestres en aquest viatge. En primer lloc Adrien Demoustier (director de la tesi que està en l'origen d'aquest quadern), de qui hem seguit el comentari complet del text dels EE³. També Denis Vasse, qui ha buscat il·luminar la tradició espiritual cristiana amb les eines de la psicoanàlisi⁴. En ambdós autors hem trobat una mateixa intuïció: les eines que ens dona l'antropologia ens ajuden a il·luminar el treball de la Gràcia. El

nostre trajecte ressegueix així les fronteres entre la psicologia i l'espiritualitat.

Però l'horitzó del nostre viatge és més ampli que el desig d'oprobis. El seu teló de fons és el tema de la imatge: honor, reconeixement, vergonya, oprobi, fama... conceptes tots pertanyents a una mateixa constel·lació: la de la imatge pròpia, que construïm i aprenem a defensar a vida o mort. La tradició cristiana tracta aquest tema sota els epígrafs de la vanagloria i la humilitat. La nostra hipòtesi és que l'exercici de desitjar els oprobis, dins del marc ben delimitat dels EE, ens porta a les arrels de la inclinació a la pròpia imatge. El desig d'oprobis posa en joc la nostra imaginació per trencar precisament aquesta inclinació. Assistim així a un treball que la gràcia realitza en el nivell de les "operacions", allà on s'assenten les defenses de la pròpia imatge idealitzada. L'objectiu és accedir a un seguiment de Crist real i històric, no imaginari. Aventurem-nos doncs a excavar i a treure a la llum aquest antic cofre del desig d'oprobis. Veurem quin veredicté ens mereix el seu contingut en l'actualitat.

1. LES FONTS I EL MARC TEÒRIC

El verb “desitjar” apareix vint-i-sis vegades en el text dels Exercicis Espirituals (EE). Diversos són els objectes que es proposen al desig de l'exercitant, diferents són les gràcies que l'exercitant és invitat a demanar per progressar en el camí dels EE. De totes formes, entre aquests objectes n'apareix un que més aviat sembla indesitjable: la humiliació, el menyspreu, les injúries... Ho hem vist a la introducció. Comencem indagant el significat concret d'allò que s'està demanant enlloc d'anar directament als EE on en fa referència.

1.1. El camp semàntic dels oprobis en el text dels Exercicis

Segons el diccionari, l'oprobí (del llatí *opprobrium*) és allò que humilia de forma greu i pública: la vergonya. Com en les frases «cobrir algú d'oprobis», «llençar l'oprobí sobre algú», o «és l'oprobí de la família». Oprobí és també la paraula ultratjant, l'insult o la injúria. L'oprobí que cobreix i aombra la reputació de la persona pot ser just o injust. Toquem aquí l'ambivalència de la vida social: el joc d'aparences, interpretacions, mitges veritats i mentides que configura les relacions humanes. Aquest punt serà decisiu en el significat espiritual de l'oprobí.

Però trobem altres expressions dins de la mateixa constel·lació. El vituperi, per exemple, com el que el cavaller ha d'evitar davant del Rei temporal [94]. Expressió d'un judici desfavorable, especialment en el domini de la moralitat. Aquí, en concret, dins del codi d'honor de la cavalleria. El vituperi ratifica i segella la taca humiliant en l'honor del cavaller. Res pitjor per a un cavaller, ni la mateixa mort. Davant del Rei Eternal, en canvi, qui més es vulgui afectar ha de desitjar «imitar-vos a passar tota mena d'injúries i vituperis, i tota pobresa» [98]. Al costat del vituperi, ens trobem amb les injúries. L'expressió evoca especialment la paraula que ofèn, l'insult. Es tracta de desitjar “tota injúria, tot vi-

tuperi i tota pobresa”: el pobre és precisament el més exposat a les injúries i vituperis, el que disposa de menys mitjans per protegir-se’n.

En l’exercici de Banderes escoltem el discurs de Llucifer als seus dimonis. Han d’intentar d’atraure tots els homes a la cobdícia de riqueses, per tal que més fàcilment arribin a va honor del món, i finalment a un immens orgull [142]. El “món” designa aquí aquest complex teixit de les relacions i institucions humanes vist sota l’òptica de la vanitat i la resistència a Déu⁵. El lloc de la fascinació per l’aparença, lloc de la seducció que converteix el “va” (buit, sense pes de realitat) en més desitjable que el Regne.

Crist, en canvi, envia els seus amics a atreure totes les persones en primer lloc a la pobresa espiritual i material; en segon lloc a desig d’oprobis i menyspreus. Els “menyspreus” que acompanyen aquí els oprobis ens parlen de l’acció de “menys preuar”, subestimar, menysprear. Es subratlla la dimensió intersubjectiva: la paraula, el gest que provoquen en l’altre el sentiment de valer menys, o de no valer res. L’oprobis sembla anar més enllà: la persona tocada per l’oprobis veu realment disminuït el seu valor i per tant la seva capacitat d’acció en societat.

En la Tercera Manera d’Humilitat, l’exercitant demana:

Més pobresa amb Crist pobre que rica, *oprobis* amb Crist ple d’ells que honors, i desitjar més de ser *tingut per va i foll* per Crist que primer fou tingut per tal, que no pas per sa-
vi ni prudent en aquest món. [167]

Fem un pas més. La persona tocada per l’oprobis queda tocada en la seva imatge, però el “va i foll”, l’insensat, el que ha perdut el sentit, està considerat una nul·litat per a la vida social.

En els misteris de la vida de Crist, resumits per Ignasi en els núm. [261-312], descobrim de nou la importància que Ignasi atorga a aquest camp semàntic. Començant per la contemplació del Naixement, on l’oprobis és anunciat com a fil conductor de tota la vida terrena del fill. El que fan Maria i Josep és:

Caminar i treballar, per tal que el Senyor sigui nat en summa pobresa, i, al cap de tants treballs, de fam, de set, de calor i de fred, d’*injúries i afronts*, per morir en creu; i tot això per mi. [116]

La qual cosa es confirma i concentra en els misteris de la Passió: a casa de Caifàs, els guardes es burlen de Jesús i li peguen [292]. Herodes el menysprea i el torna a vestir per riure-se’n; a la creu blasfemen contra ell dient-li que baixi de la creu [297], etc.

Així, en aquest ràpid repàs hem trobat una àmplia gamma de significats dins del camp semàntic de l’oprobis: la dimensió verbal de la injúria, doblada de condemna moral en el vituperi. La dimensió objectiva i social de l’oprobis com a deshonor i la dimensió subjectiva de la humiliació en la autoimatge dels menyspreus. Finalment, la radicalització de les dimensions objectiva i subjectiva en l’etiqueta del “va i foll”.

Simplificant, diríem que l’oprobis és allò que taca l’honor. Però hem de distingir entre tres sentits diferents de la paraula honor dins dels EE.

– En primer lloc, l'honor, designat sense més adjectius, és per a Ignasi una dimensió fonamental de la vida humana: la percepció pública que situa una persona en acord amb les normes socials i morals comunes. En el Principi i Fonament (PF) apareix la noció d'“honor” com una dimensió de la vida humana en el mateix pla que la salut, la riquesa o la «vida llarga». La nostra vida biològica està amenaçada per la malaltia com la nostra vida social ho està pel deshonor.

– El va honor del món, en canvi, és una deformació de la relació justa amb l'honor, de la mateixa manera que la cobdícia ho és de la justa relació amb la riquesa.

– En darrer lloc, l'honor i la glòria de Déu que és l'horitzó últim cap al qual apunta la vida de l'home.

En aquesta primera mirada, el desig d'oprobis ens apareix com un remei ascètic per a sortir del va honor del món i col·locar la defensa del nostre honor en el seu lloc degut, és a dir, en relació amb l'honor i la glòria de Déu. Quan l'home viu en conformitat amb la seva identitat de criatura i fill de Déu, quan alaba, fa reverència i serveix Déu, aleshores viu «a glòria de Déu». I el cercle es tanca, sent la glòria de Déu que l'home visqui: l'home troba en aquella manera de ser fill en el fill, en aquella lloança i servei de Déu la seva pròpia salvació i felicitat. Un cercle que, com tractarem de demostrar, és recorregut pas a pas en el caminar dels Exercicis.

Comencem, doncs, amb una mirada retrospectiva: d'on li ve a Ignasi la tra-

dició del desig d'oprobis? Per això ens cal repassar breument les Escripures i la tradició espiritual cristianes.

1.2. Escripures i Tradició

El nostre recorregut per tants segles d'Història serà necessàriament a vol d'ocell. Però no renunciem a assenyalar quins corrents nodreixen aquell sorprenent riu del desig d'oprobis que arriba fins a Ignasi.

1.2.1. L'Antic Testament

A l'Antic Testament (AT), l'oprobis⁶ implica la conjunció de la desgràcia objectiva, el deshonor i la vergonya. El que és colpejat per la desgràcia veu redoblada la seva pena pel judici social acusatori que considera aquest subjecte maleït per Déu. Una de les peticions recurrents del just en els salms és la de ser lliurat de l'oprobis⁷. L'oprobis és sempre allò a defugir sigui com sigui. Trobem una sola excepció en tot l'AT, una guspira momentània i aïllada: la tradició del Servent sofrent de Jahvé en els quatre càntics d'Isaïes. Especialment en el quart càntic (Is 52, 13-53,12) es dibuixa la figura d'un Just que carregarà amb les faltes de tots i els salvarà mitjançant el seu propi patiment i humiliació:

Era menyspreat, rebuig entre els homes, (...) De fet, ell portava les nostres malalties i havia pres damunt seu els nostres dolors. Nosaltres el teníem per un home castigat que Déu assota i humilia. (Is 53,3-4)

Aquí podria acabar la nostra investigació. A part d'aquesta excepció, no tro-

bem aparentment cap sentit positiu als oprobis en tot l'AT. Però el desig d'oprobis ens interessa per la finalitat a la qual apunta: la humilitat. I aquí ens apropem al nucli mateix del missatge bíblic. La història del diàleg entre Déu i l'home, marcada des del principi pel malentès introduït per la serp, que aprofita i propulsa l'autosuficiència i l'orgull de l'home. Com deia Sant Basili: «Des que el diable va fer caure l'home amb l'esperança d'una glòria enganyosa, no cessa de temptar-lo amb la mateixa proposta».

L'home redescobreix en canvi la seva verdadera identitat en la "humilitat", paraula que ve de l'*humus*, la terra. Retornem a la nostra condició de criatures, pertanyents a la terra i no al cel al qual maldem per arribar mitjançant les nostres pròpies forces, perdent-nos en la soledat de l'orgull. Per una altra banda, Israel va patir des del principi i de manera recurrent la pobresa, l'opressió i l'exili. Això va marcar per sempre la seva visió del món⁸. Els *anawim*, els pobres i humils de Jahvè, que només en ell poden trobar suport, ocupen un lloc creixent en la fe d'Israel.

1.2.2. El Nou Testament

De manera telegràfica, ressenyem que el messianisme de Jesús és compliment de la promesa d'una bona nova per als pobres (Lc 4,18; Is 61,1). Déu ve a trencar els murs de divisió i d'exclusió que els homes han construït. El Regne proclamat i inaugurat pel Natzarè instaura una nova lògica la de l'elevació/abaixament: qui s'elevi serà abaixat, qui s'abaixi serà elevat. Qui perdi la seva vida

per mi la trobarà; qui vulgui salvar-la, la perdrà. La primera Benaurança és la dels pobres d'esperit (Mt 5,3): aquells que, desproveïts de tota esperança d'autosuficiència, estan en una situació privilegiada de receptivitat respecte a Déu. Més encara, tal i com Joan desenvoluparà en el seu Evangeli, la glòria de Déu es manifesta en la ignomínia de la creu del fill.

El desig d'oprobis dins de la tradició espiritual cristiana troba aquí la seva raó de ser: en el camí concret recorregut pel fill per a la nostra salvació. El camí de la humilitat i la humiliació del fill es la via paradoxal que torna l'home a la seva condició de criatura i de fill. Allò que els evangelistes expressen en termes de "seguiment" de Crist portant la creu, Pau ho tradueix en termes d'una mística de la vida en Crist. Mística que no té res d'abstracte ni de vaporós, sinó que pren les mateixes concrecions que Jesús en la seva vida terrestre: despulament, abaixament (*kénosis*), servei, patiment i mort a la creu (vegi's l'himne de Filipencs 3).

1.2.3. Els Pares de l'Església

Contrastant amb les escoles filosòfiques paganes, en el món cristià la humilitat es converteix progressivament en el pilar d'una nova "disciplina": mètode específicament cristià d'observança religiosa, porta d'entrada a la vida de fe.

Els grans pensadors de la tradició oriental han sigut analistes extremadament lúcids de la vanaglòria. La tradició occidental també és unànime en la consideració de la vana glòria com la temptació més habitual i més subtil

de tota vida cristiana, camuflada rere les obres exteriors i interiors més perfectes.

Ja Joan Crisòstom, en el segle iv, presenta la nova saviesa cristiana del despullament d'un mateix com a unió amb Crist humiliat i sofrent: «No hi ha res millor que suportar els mals per Crist»⁹. Agustí, per la seva part, penetra bé el fonament de la vana glòria i de l'orgull. La *supèrbia* és una «imitació perversa de Déu»: l'home vol ser com Déu, que no té creador ni amo. La humilitat és el seu anvers: acceptació de la nostra condició de criatures. En aquest sentit, la font més segura de la humilitat és per a Sant Agustí l'autèntic coneixement de sí.

Entre els remeis ascètics contra la vanaglòria, els Pares parlen també de la humiliació, a condició que sigui acceptada amb humilitat. Però el verdader remei no és tant ascètic com místic: deixar d'aferrar-se a un mateix per ser orientat en tot cap a Déu i la seva glòria. Veurem més endavant que les dues línies (ascètica i mística) convergeixen en els EE.

1.2.4. La tradició monàstica i mendicant

A la Regla de Sant Benet, les tres cèlebres "O" constitueixen el test d'autenticitat de la recerca de Déu pel monjo: el zel per l'obra de Déu (*Opus Dei*), l'obediència (*Obedientiam*) i els oprobis (*Opprobria*). Seguint Sant Basili, Benet mana que el postulant dugui a terme treballs penosos, útils a la comunitat però considerats humiliants (oprobiosos) a ulls del món. Caldrà examinar aleshores si qui els realitza ho fa de cor (Regla VI,

9-10). No podem tampoc oblidar que els Dotze graus d'humilitat establerts per Sant Benet a la seva Regla (capítol VII), són a la base dels tres graus d'humilitat de Sant Ignasi.

Segles més tard, Sant Bernat distingeix entre dos tipus d'humilitat. La que prové del coneixement del no-res que som (humilitat necessària, però freda) i la que prové de l'amor: per ella ens abaixem espontàniament a exemple *de* i per amor *a* Crist¹⁰. D'altra banda, el mateix Bernat recordarà que les humiliacions no condueixen necessàriament a la humilitat. És l'humil el que transforma la humiliació en humilitat¹¹.

Francesc d'Assís va arribar per recordar-nos que la Humilitat i la Pobresa són germanes. La humiliació és veïna de totes dues, tal com se'n recorda en la famosa anècdota de les *Fioretti* sobre la "perfecta alegria": acceptació per part del frare d'una situació d'humiliació patida, sense cap raó, a mans dels seus propis germans. Francesc també és el "foll per Crist" més famós de l'occident cristià. A Orient, es tracta d'un corrent important sobretot a Rússia. Els "sants bojós" o "bojós de Déu" (*Yurodivi*) adopten un gènere de vida reconegut i respectat. Es saltaven les regles de la conveniència i del pudor, sense por de dir les veritats als grans d'aquest món. D'Ignasi també dirà un monjo de Montserrat que «aquest pelegrí era un boig per N. S. Jesucrist»¹².

A la cèlebre *Imitació de Crist* de Tomàs de Kempis, tan estimada per Ignasi, les paraules "humilitat", "humiliació", "humil" es repeteixen sovint. Per apreciar el valor d'un home caldrà preguntar-se si està establert en:

La veritable humilitat i caritat divina, i si un busca sempre la glòria de Déu íntegra i pura; si es té per no res i sincerament es menysprea; si es complau més de veure's menyspreat i humiliat pels altres que no de rebre'n honors (Llibre III, capítol 7, 22).

En conclusió, Ignasi ha begut d'una tradició que va parlar molt sobre la vanaglòria, la humilitat i els oprobis. Estaven presents en l'imaginari de la Cristiandat que el va veure néixer. Vegem com el Pelegrí fa seva aquesta Tradició.

1.3. L'*Autobiografia*: vanaglòria i glòria de Déu

Podem llegir l'*Autobiografia* com el descobriment per part d'Ignasi del va honor i del seu remei, la humilitat. El tema del va honor es troba present en la mateixa decisió d'explicar la seva vida. En efecte, González de Cámara, amanuense escollit per Ignasi, ens explica en el seu pròleg com un dia li parlava al mestre Ignasi de la vanaglòria amb que era temptat. Aleshores, Ignasi va començar a explicar-li com va anar treballant ell mateix aquest vici durant dos anys, al principi de la seva conversió, i també en altres moments. I com havia rebut una gran pau en la seva ànima sobre aquest punt. És després d'aquesta conversa quan Ignasi rep en l'oració gran devoció i desig de respondre a la petició tantes vegades pronunciada pels companys: explicar la seva vida.

Tot el relat que segueix és el testimoni de l'acció de Déu en qui va peregrinant del va honor del món cap a la

glòria de Déu. Així comença el relat: era un home «que vivia per les vanitats del món, el seu delit eren sobretot els exercicis d'armes i tenia un desig gran i va d'honra» [*Autobiografia*, 1]. L'acció de Déu l'anirà portant a buscar en tot «la major glòria de Déu i bé de les ànimes» [n. 85]. Vegem només algunes fites d'aquest peregrinar.

A Loiola haurà d'escollir entre el món, la Dama i l'exemple d'"herois de la cristiandat" que són els sants. A Montserrat i a Manresa començarà a descobrir que no és tan fàcil fer-se pobre i entrar en l'anonimat desitjat. Allà viurà la gran prova dels escrúpols i de la vanaglòria. Tal com diu Daniel Desouches, seguint el seu desig d'una ruptura radical amb la recerca anterior d'una glòria humana, Ignasi arriba a descobrir exactament el contrari: l'orgull amagat, la pretensió d'arribar per si sol a l'ideal de santedat somniat. Ideal que, lluny de salvar-lo, el condueix al marge de l'abisme¹³.

A Jerusalem i a Itàlia, arrossegat de manera humiliant pels carrers, experimenta la consolació que va unida als oprobis, que el fan sentir més a prop de Crist. A Alcalà, a Salamanca i a París descobrirà l'ambivalència del vituperi: pel seu efecte espiritual, d'identificació amb Crist, cal desitjar-lo; per les seves conseqüències per a la llibertat d'acció i per a l'empresa evangelitzadora que va gestant, cal combatre'l per tots els mitjans. Així, no estalviarà en recursos per restituir la seva fama i el segell públic de la seva ortodòxia. De nou trobem l'ambivalència entre l'honor, com a realitat bàsica i positiva, i el «va honor del món», deformació d'aquell.

En conclusió, el Pelegrí va sent educat i guiat per Déu cap a l'afecció real a Jesús, a través de la desafecció progressiva respecte de la seva pròpia imatge. És el mateix itinerari que proposarà l'exercitant en els Exercicis.

1.4. Denis Vasse: la presó de l'imaginari i el real del desig

L'antropologia cultural afirma que en quasi totes les societats i èpoques el concepte de l'honor ha tingut la més alta importància. En totes... excepte potser a la nostra cultura occidental postmoderna! L'home busca avui reconeixement més que honor. El lloc abans ocupat per l'honor sembla avui en dia ocupat per la imatge corporal, la capacitat de seducció i l'èxit social. El més proper a la "defensa de l'honor" seria avui la recerca de la fama, però estem ja en un altre univers: molt més pragmàtic i calculador. Hi ha diferències importants entre la constel·lació de l'"honor medieval" i la de l'"èxit modern"... però són diferències de fons o més aviat superficials?

La nostra hipòtesi de partida postula que la set actual de reconeixement i d'estima és manifestació del mateix principi antropològic que actuava en l'època d'Ignasi. Tractarem d'il·luminar aquest principi a partir de l'antropologia de filiació psicoanalítica desenvolupada pel jesuïta Denis Vasse. La seva obra ens proporciona un quadre teòric, un "aparell" per mirar i analitzar sota una llum nova el desig d'oprobis en els Exercicis. Entrem doncs en un altre terreny, el de les ciències humanes, i concretament el de la psicoanàlisi. Ens

movem en la frontera entre la psicologia i l'espiritualitat. Amb prudència, ja que els pressupòsits sovint són diferents (si no contraris!), però descobrint també la gran riquesa i l'interès de posar en contacte les dues perspectives.

1.4.1. Immersos en la imatge, apuntem a la realitat

Ens hem d'endinsar per un moment en el terreny de la filosofia per anar introduint el lèxic vassità. L'home es relaciona amb el món mitjançant les imatges. A través d'elles es representa els diferents objectes i éssers que habiten el seu món. Però la realitat d'aquests éssers i objectes no està mai totalment continguda en tals representacions. També es fa una certa imatge de si mateix, però la seva pròpia veritat se li escapa. Necessita una imatge de si, però aquesta no és mai totalment la seva pròpia veritat. El món imaginari és el món constituït per les nostres imatges: verdaderes o falses, il·lusòries o reals. És el nostre món, el medi en el qual vivim. I, malgrat tot, apuntem sempre cap al real: el que està "ja està sempre allà", anterior a tota representació nostra i, de fet, sempre diferent de la representació que el vol atrapar. Fins aquí, res que la teoria del coneixement més clàssic (Plató, Aristòtil, Kant...) no hagi posat de manifest. Lacan, pare de l'escola psicoanalítica francesa, ho diu amb força: «El real és inimaginable».

El Principi de Realitat descrit per Freud ensenya al subjecte a acomodar-se als límits imposats pel món exterior. Podem definir la "realitat" com allò que oposa resistència a la meua activitat imaginativa sense límits, a l'"omnipo-

tència del pensament”. El real és més que la imatge, diferent d’ella: la supera sempre. Però el real només se’ns dona *en* la imatge, habita en ella. No tenim un altre camí per accedir a la realitat que el de les nostres imatges, successivament confrontades amb la realitat.

Un exemple molt senzill i il·lustrador. Em cito amb un desconegut i ens donem per telèfon una breu descripció dels nostres respectius trets físics. Cadascú es construeix una imatge de l’altre, i serà això el que ens permetrà trobar-nos. Però, després de la cita, la imatge prèvia haurà de ser reemplaçada per la imatge més real que m’ha proporcionat la trobada física. I aquest és el nivell de la imatge física. Podríem ampliar-ho a la imatge que em formo de la interioritat de l’altre. Aquesta no deixarà mai de ser un misteri per a mi. Em faig una imatge del meu amic o de la meva parella. Necessito aquesta imatge. Però he d’estar disposat que la realitat de l’altre vagi desmentint i modificant les imatges successives que d’ell em vaig formant. Aquesta és també tota la dinàmica dels EE (i de la vida!): anar deixant que les imatges prèvies (de Déu, d’un mateix, del món) caiguin en profit d’altres imatges que han passat més “proves” de realitat.

Aquí introdueix Denis Vasse el concepte de símbol. Vivim entre imatges, però ens dotem de símbols per apuntar cap a la realitat. L’ordre simbòlic és el que ens permet establir un vincle entre l’ordre imaginari i el real. El símbol uneix la representació (exemple clàssic: un colom) amb la realitat representada (la pau). La paraula és el vehicle bàsic del símbol. Qui pren la paraula, està

sempre tractant de vincular el món de les imatges amb la realitat, més enllà de les imatges. Dic “tu” i tracto d’apellar, des de la imatge que de tu m’he construït, cap a la teva realitat que supera la meua imatge.

Des de la nostra perspectiva creient, el fonament últim de la realitat és Déu. La nostra fe ens diu que Déu és real i que habita la realitat, no els nostres somnis. Això serà fonamental per a la dinàmica de la imatge i de l’oprobri en els Exercicis: com anar passant d’un amor i un seguiment imaginari cap a un seguiment cada vegada més real. L’altre nom del real és la vida, igualment impossible d’imaginar, autosuperació i sorpresa contínues. Déu es la nostra última realitat i la nostra vida, i aquesta només la podem rebre i donar, mai posseir-la. Aquest és un punt fonamental per a la psicoanàlisi, i per a tota teologia de la gràcia!

1.4.2. De la necessitat de l’altre al desig de l’Altre

L’home, instal·lat en el món de les representacions, apunta al real, i “apuntar”, en l’home, és desitjar. Però el desig es manifesta en la necessitat (*besoin*). Necessitem menjar per a viure. L’aliment és la metàfora principal de la necessitat: allò que mengem ho assimilem, ho consumim. La necessitat, doncs, destrueix l’objecte al qual es dirigeix. L’home, com tot animal, segueix en vida si satisfà les seves necessitats elementals, però en l’home la necessitat no és mai “pura necessitat”. Aquesta queda marcada en ell per l’esperit, pel desig. La mare és font de satisfacció de les necessitats del bebè, però no desa-

pareix, no és assimilada per aquell ja que el bebè aprèn a poc a poc a distingir entre la llet que consumeix i la presència de la mare que roman.

L'home està cridat a créixer, a madurar en el pas permanent de la necessitat al desig. I aquí la renúncia juga un rol important. La realitat ens obliga sovint a renunciar a la satisfacció immediata de la necessitat, a diferir-la. Aquest és precisament el temps en el qual es desplega el desig: el de la distància entre el subjecte i l'Altre desitjat. El subjecte descobreix que l'obligació de diferir la satisfacció de la necessitat no el destrueix. Al contrari, li permet descobrir el desig, "motor" de la seva humanització.

El bebè desitja la mare, i no la pot consumir. Desitja precisament allò que no pot consumir, que roman més enllà d'aquest acte d'assimilació. Desitja una presència que no pot imaginar. L'altre, el meu proïsme, el meu semblant, és conegut per mi segons un coneixement que jo estructuro "pragmàticament", segons qüestions tals com "per a què serveix?" o "quina de les meves necessitats satisfà?" Conec l'altre segons la imatge que me'n faig. I aquesta imatge està marcada, d'entrada, per la meva necessitat d'ell. El desig de la presència de l'altre, en canvi, és irreductible a una imatge. El nostre desig sense imatge neix en les nostres necessitats plenes d'imatges. És el que fa que paralitzem sovint el moviment del nostre desig i reemplacem el nostre desig inimaginable per una o una altra de les imatges de les nostres necessitats.

La llet que el bebè pot assimilar (consumir) correspon a un cert coneixement

que té de l'altre. La mare que roman i que parla és l'Altre, en la seva radical alteritat i diferència, objecte no de la meva necessitat sinó del meu desig. La necessitat em parla de l'altre; el desig em parla de l'Altre. En la relació amb el meu proïsme, topo sempre amb la impossibilitat de reduir-lo a la imatge que me'n faig, a la incapacitat de delimitar-lo, de circumval·lar-lo. El meu germà és sempre diferent de la imatge que me n'he construït, i jo sóc més que la imatge que ell o jo mateix tenim. Desitjar l'altre és voler-lo pel que és i que jo no sóc; renunciar a fer-lo un objecte de la meva necessitat, renunciar a reduir-lo.

Creiem que el nostre desig va en la recerca d'aquest o d'aquell objecte que imaginem. Denis Vasse afirma amb força que aquesta creença és errònia. És la necessitat la que tracta amb imatges. L'Altre al qual el nostre desig apunta no té imatge. És l'Altre que l'objecte, diferent d'aquest, sense ser exterior a aquest. L'Altre està en l'altre, en l'objecte, però escapa al domini del nostre coneixement reductor. El desig, tal com descobreix la psicoanàlisi lacaniana, és inconscient, i el seu objecte inimaginable. El desig del qual parla la tradició espiritual és do de Déu, i apunta vers un Déu sempre més gran, sempre més enllà de les meves imatges. Tot i que necessàriament ens construïm imatges d'Ell, que hauran de ser successivament reemplaçades per altres imatges, més d'acord amb l'experiència viscuda.

Aquest aparell conceptual ens permet il·luminar una qüestió clau en els EE: l'home és un subjecte que desitja, a través dels objectes i de les imatges, un

Altre subjecte (Déu). Tanmateix, l'home està sempre tancant-se en aquests objectes i imatges. És la dinàmica de les afeccions desordenades, que substitueixen el desig únic i unificant de Déu per una o altra necessitat. Tot el que hem dit té molt a veure també, i esperem poder demostrar-ho, amb la nostra temàtica del desig d'oprobis.

1.4.3. Confusió imaginària i identificació amb la pròpia imatge

Déu és totpoderós i inimaginable. Com dèiem abans, està més enllà de qualsevol de les nostres imatges. L'home, per la seva part, és limitat i contingent. La raó i la causa de la seva existència es troben fora d'ell mateix. L'home és creat per Déu, criatura seva. Déu li ofereix l'amistat i la comunió divina com a regal. Però l'home sembla haver rebutjat des del principi aquesta oferta. Tal com narren el mite grec de Prometeu i el relat bíblic de la serp, l'home enveja l'omnipotència divina, que s'imagina com una amenaça. Aspira a arravatar-la. El relat jahvista dels orígens ens mostra com l'home, que havia rebut el do gratuït d'una plena comunió amb Déu, escull donar-se a si mateix el lloc de Déu. La serp, per mitjà de la confusió i la mentida, introdueix en l'home la desconfiança cap a Déu i cap a la seva paraula. L'home escolta la serp quan aquesta tergiversa les paraules de Déu: «sereu com déus» (Gn 3,5).

Des d'aleshores el malentès perdura i multiplica els seus ecos. L'home es perd en el joc de miralls de la seva pròpia imaginació: allà on ell mateix es fa rival de Déu, envejant una omnipotència divina que en realitat és projecció del

seu propi desig d'omnipotència. Es creu ell mateix la font de la vida i del coneixement, es creu ell mateix Déu. I un Déu al qual fem totpoderós segons les regles de la nostra pròpia imaginació.

Es dona així en l'home, des del principi, una confusió entre l'imaginari i el real. L'home confon la seva pròpia imatge amb el seu origen. Es fa sord a la paraula que li convoca des de fora i no pot estimar una altra cosa que a si mateix. Com Narcís, l'home s'ofega en la seva pròpia imatge. Es precipita en la identificació amb la seva pròpia imatge. Creu no ser res més que el que ell mateix sap, veu, comprèn o imagina de si mateix.

D'aquesta manera s'originen en l'home la inclinació obstinada a la imatge pròpia i a l'orgull, tots dos arrossegant-lo vers l'aïllament en la pròpia fantasia. Comencem així a creure que tota fissura en la pròpia imatge comportaria la ruïna de la nostra persona, quan, possiblement, en aquesta fissura trobaria la seva salvació. Ens anem apropant així a la temàtica del desig d'oprobis. L'orgull porta a la desesperació: si no puc ser aquell que imagino, no hi ha vida possible per a mi.

Al fil de l'anàlisi del tema del "punt d'honor" a Teresa d'Àvila¹⁴, Denis Vasse descobreix la trampa consistent a confondre l'honor (la imatge) que el món dona amb la finalitat del nostre desig. Així, en el nivell de les relacions interpersonals, la inclinació narcisista a la pròpia imatge redueix els altres a simples miralls on mirar-me a mi mateix. No hi ha trobada, sinó joc de reflexos. Només si descobreixo que el meu proïsme és un Altre com jo, podré sortir del

cercle de la comparació i de l'enveja: no sóc més o menys que l'altre, sinó un Altre com ell. Es tracta de sortir de l'imaginari inconscient i dual: o bé ho sóc tot, o no sóc res. La sortida de la presó, com veurem, passa per descobrir que sóc simplement "un entre altres", ni més ni menys que els altres, algú únic.

A aquest respecte, permeti'm una anècdota personal, esdevinguda uns quants anys després d'acabada la tesina que hi ha a la base d'aquest article que llegiu. En una comunitat terapèutica de rehabilitació de toxicomanies, a Xile, vaig trobar un text que allà anomenaven "La Filosofia". Un text que tots aprenien de memòria i que recitaven cada dia al matí i a la nit. Recull algunes de les idees comentades aquí i les expressa de manera senzilla i contundent. El text va ser redactat en una comunitat terapèutica als Estats Units i degué tenir èxit, ja que ha circulat per moltes comunitats d'aquest tipus. Em va impactar molt descobrir paraules tan justes, tan sàvies espiritualment parlant, en un context en el qual il·luminar la veritat sobre un mateix es converteix en una necessitat vital. Citaré només algunes de les frases del text:

Estem aquí perquè no existeix cap refugi on amagar-nos de nosaltres mateixos (...) / Reunits aquí la persona es pot manifestar clarament a si mateixa, / *no com el gegant dels seus somnis*, / *ni com el nan dels seus temors* / sinó com un home, part d'un tot, amb una contribució per a oferir. / Sobre aquest terreny tots podem arrelar i créixer / no ja en solitud, com en la mort, sinó vius per a nosaltres i per als altres.

I amb Denis Vasse podríem dir: el "gegant dels meus somnis" i el "nan dels meus temors" són en realitat la mateixa trampa imaginària, invertida: com que no puc ser el gegant que secretament anhele ser, em converteixo en un nan. El nan dels meus temors. És el propi del joc desbocat de l'imaginari narcisista i dual: o bé ho sóc tot, o no sóc res. La veritat és que no sóc ni una cosa ni l'altra. Sinó simplement, «un home, part d'un tot, amb una contribució per a oferir», tal com ja ho expressava la paràbola dels talents!

1.4.4. *Les sortides de la presó*

Amb Sant Pau podem exclamar: qui ens lliurarà d'aquesta presó? Presó imaginària, presó de la nostra imaginació amb les seves deformacions. En els escrits de Vasse aquest alliberament apareix associat a l'esquerda (*brisure*) de l'imaginari. La presó és la inclinació a la imatge pròpia: creure que la nostra supervivència consisteix a mantenir la nostra imatge. La salvació comença amb el dolor produït per la ferida imaginària, la caiguda del pedestal: la realitat s'encarrega de recordar-nos dolorosament que "no sóc el que imaginava". Dolor necessari ja que ens permet descobrir que no som res del que puguem imaginar, sinó alguna cosa sempre diferent. Podem descobrir que som estimats per nosaltres mateixos i no per la nostra imatge. Alguna cosa d'això trobarem en el "joc" del desig d'oprobis. Déu no està als meus somnis. Déu no és la imatge idealitzada de mi mateix. De la mateixa forma, Déu coneix els meus somnis d'omnipotència, però estima la meua realitat. M'invita contínuament a desco-

brir que m'espera en la realitat, perquè així pugui reconciliar-me amb ella.

Es tracta doncs de mantenir-se fidel al moviment propi del desig, que passa pels objectes, els éssers, els projectes i les imatges, però sense quedar-s'hi atrapat. Mantenir el rumb fix d'un desig el destí final del qual és Déu mateix, l'Altre per antonomàsia. Quedar-se, instal·lar-se en els objectes és en realitat una manera de matar el desig. Però també ho és creure que podem anar a Déu directament, sense passar pel món. De la mateixa manera que vivim entre imatges, i en elles apuntem la Realitat, també vivim en la necessitat de l'Altre, i en ella apuntem l'Altre amb el nostre desig.

El camí que condueix a Déu en el seguiment de Crist és el mateix que va conduir Déu cap a nosaltres: l'Encar-

nació. Perseverança, determinació, paciència en definitiva, que roman fidel al desig, que passa pel temps de la mediació, que roman en l'oració malgrat la sequedat i la desolació, que roman aferrat a la vida, tot i que aquesta no sigui com l'havíem imaginada. És important, per exemple, descobrir que les nostres afecions desordenades, marcades per una necessitat que bloqueja el moviment del desig, estan destinades a ser ordenades i no destruïdes. Crist és l'Altre del desig de l'exercitant, que emergeix de l'interior de les seves necessitats, però va més enllà d'aquestes. Els Exercicis l'inviten a perseverar en aquest desig del Senyor, precisament quan el camí topa amb les seves necessitats d'èxit i esquerda, en el oprobis, la seva pròpia imatge idealitzada. Vegem-ho més concretament.

2. EL DESIG D'OPROBIS EN ELS EXERCICIS

El desig d'oprobis apareix sobretot en les denominades “meditacions ignasianes” de Segona Setmana: Rei Eternal, Banderes, Binaris i Tres Maneres d'Humilitat (TMH). Tot i que aquestes ocupen poc espai en el desenvolupament temporal dels EE, comparat amb les contemplacions de la vida de Crist, tenen una importància capital: proporcionen la clau del *disposar-se* de l'exercitant per a aquestes contemplacions.

La connexió existent entre aquestes meditacions “ignasianes” ens suggereix la imatge d'un dispositiu, un mecanisme articulat en el qual cada peça té la seva funció. La finalitat del dispositiu: preparar l'exercitant per buscar i trobar la voluntat divina; és a dir, entrar en la dinàmica de l'elecció. Emprant una metàfora militar, mentre la meditació del Rei Eternal assenyala l'estratègia (les grans línies, el moviment de tropes), Banderes en canvi indica la tàctica a seguir (alguna cosa així com les regles del combat cos a cos). Per la seva banda, els Binaris actuen com a “test” de les disposicions afectives de cara a una

elecció lliure. Finalment, TMH apunta a la radicalitat d'un amor foll per Crist. Amor que és meta del camí dels EE i també porta d'entrada a l'elecció.

2.1. L'oblació al Rei Eternal: el xoc d'imaginariis

La meditació del Rei Eternal és el primer lloc dels EE on apareix formulat el desig d'oprobis. Una meditació important que fa de pòrtic de la Segona Setmana i que posa en marxa la dinàmica fonamental d'aquesta. Posseeix l'estructura formal d'una meditació, però la imaginació hi juga un paper important.

2.1.1. *El cavaller que evita el vituperi*

En la Primera Setmana, l'exercitant ha descobert fins a quin punt el seu desig de seguir el Senyor està llastrat, enverinat per l'egoisme i la mentida. El seu desig inicial de seguir el Senyor ha pogut quedar "tocat". El nostre exercici busca en un primer moment restablir aquell desig inicial per mitjà de la identificació amb la figura ideal del Rei just, escollit per Déu.

Per al cavaller no existeix missió més noble que aquesta que el rei defineix com: lluitar al costat d'ell per una noble causa (per exemple, la croada entre els infidels). Segons les regles de la cavalleria, només és concebible una resposta ràpida i generosa. L'afegit d'Ignasi és important:

Per consegüent, si algú no acceptava la petició de tal rei, quant digne fóra de ser vituperat per tot el món i tingut per pervers cavaller. [94]

Es tracta aquí per tant d'evitar l'oprobri o el vituperi. El cavaller respon al rei per generositat, però també per protegir la seva imatge davant dels altres, la seva estima social. I això és legítim, signe d'una personalitat equilibrada, prou adaptada al seu mitjà. De la mateixa manera que el cavaller té el dret (i l'obligació) de no ser percebut com a "pervers" i indigne, tot home, en qualsevol cultura, té dret a defensar la seva reputació. És la imatge social que li permet actuar al món. Segons la nostra opinió, en aquesta primera part de l'exercici Ignasi vol posar en marxa tots els ressorts de resposta a una "alta missió". A la segona part se'ns mostrarà quin és

l'estil concret amb el qual se'ns convidava a respondre.

2.1.2. *El servidor que suporta el vituperi*

La primera part sembla com un trampolí per a la segona: del rei temporal al Rei Eternal. Si aquesta és la resposta deguda al rei temporal, «quant més digne de consideració és veure Crist nostre Senyor, rei etern, i davant d'ell tot el món univers...». [95]

La segona part està construïda per a atraure l'atenció sobre l'oblació final, la que trenca la simetria amb la primera part¹⁵. Aquesta oblació ocupa el lloc i la funció del col·loqui. La introducció, «els qui més es voldran oferir i assenyalar» [97], té suport en un *magis* no exempt de les motivacions ambigües del final de la primera part: l'"assenyalar-se" evoca comparació amb altres. Ens recorda l'Ignasi dels primers temps de la conversió que es veu a si mateix com un heroi en el camp religiós.

L'oblació es realitza davant el marc solemne de la cort celest. La repetició del pronom personal de primera persona i dels verbs de voluntat inviten l'exercitant a un compromís total i definitiu¹⁶.

El contingut estricte de l'oblació és «imitar-vos a passar tota mena d'injúries i vituperis, i tota pobresa, així actual com espiritual» [98]. L'exercitant és invitat a imitar Jesús, i fer-ho concretament patint els oprobis. El salt és evident: el que fa l'oblació és emplaçat a desitjar l'indesitjable, a imaginar l'imaginable. Quelcom sorprenent, il·lògic. Per això tanta preparació. El "vo-

luntarisme” es aquí mobilitzat per voler el que en realitat no podem voler. L’exercitant, que acaba de veure’s a si mateix com a cavaller buscant l’aprovació dels altres cavallers, i com a deixeble de Jesús que s’assenyala entre els altres deixebles, ara ha de desitjar que la seva imatge social sigui esquarterada per l’oprobí. A la primera part de l’exercici se’ns convida a respondre al rei temporal per evitar l’oprobí. Ara es tracta de respondre al Rei Eternal desitjant l’oprobí. Més encara, es tracta de desitjar “totes injúries i tot vituperi”: sense concretar de quines injúries o vituperis es tracta, ja que l’exercitant haurà d’imaginar-ho pel seu compte.

D’on ve aquest salt? Hi ha aquí quelcom de masoquisme? La nostra resposta és rotundament negativa. Per mostrar-ho, fixem-nos en primer lloc en allò que denominem les “balises” del desig d’oprobis:

- L’oblació es fa contra la pròpia sensualitat. Si algú sentís plaer en l’oprobí, real o imaginat, caldrà preguntar-se per la seva salut psicològica: allà sí que hi ha masoquisme.
- Es demana l’oprobí només si aquest és conseqüència d’un “servei i lloança més gran” de Déu.
- «Si la vostra Majestat em vol escollir i rebre en tal vida i estat». [98]

Ignasi descobreix a Manresa quelcom de capital: l’orgull que s’amaga re-re la seva pretensió d’aconseguir la san-tedat per les seves pròpies forces. I viurà en pròpia carn la desesperació a la qual condueix aquesta insistència. Per això posa aquestes balises. Són els senyals als dos costats del camí dels oprobis i

permeten a l’exercitant no caure en l’abisme. A una banda, com hem vist amb Ignasi a Manresa, la desesperació. A l’altra, un seguiment de Crist que no s’encarna, que no es concreta ni es fa història. Pel camí estret: el seguiment de Crist a la manera de Crist.

2.1.3. Seguir Crist “arran de terra”

Denis Vasse ens ajuda a entendre els ressorts antropològics que es posen en joc en aquest exercici. Perquè la necessitat de desplegar la nostra capacitat d’acció no es converteixi en dominació i rivalitat amb els altres, haurem d’acceptar els límits que la vida ens imposa. En negatiu, ho podem considerar un mecanisme corrector; en positiu, la via per a descobrir aquesta simple veritat: no sóc omnipotent, no sóc il·limitat. No ho sóc tot. Però tampoc sóc no-res. Sóc “un entre altres”.

Infern i cel, terra i horitzontal. El nostre imaginari té certament una estructura espacial. En l’Oblació, l’exercitant proclama la seva voluntat d’anar contra allò que mou espontàniament tot home: la grandesa imaginària. Perquè Déu no és gran a la nostra manera: la seva grandesa es revela en l’abaixament. La meditació del Rei Eternal és el “portal” i l’horitzó de la Segona Setmana. Adrien Demoustier ho descriu amb precisió i bellesa:

Seguir Crist a l’estil de Crist, home verdader, és a dir, en el pla horitzontal, en la humilitat, segons un camí d’encarnació que no és als cels, on no ens ha convocat Déu, ni als inferns, dels quals he sigut salvat, sinó arran de terra¹⁷.

Ignasi pren la nostra imaginació com a punt de partida. És el que ens permet representar-nos una resposta “adequada” a la crida de Jesucrist. Però l’objectiu és una trobada real, no imaginària. Tal i com ens recorda Daniel Desouches:

Per afavorir aquesta trobada real, Ignasi gira les imatges les unes contra les altres i és en aquesta confusió, en aquest conflicte de somnis (el de participar en la victòria de Crist per una banda, i el de seguir-lo en la seva condició humiliada per una altra) on podrà emergir la roca d’una adhesió real¹⁸.

Els Evangelis no dibuixen un altre camí. La confessió de fe de Pere és corregida immediatament per l’anunci de la Passió. A la Transfiguració li segueix el segon anunci... Teresa d’Àvila ho diu amb la seva força expressiva habitual:

Però si errem en el principi volent després que el Senyor faci la nostra, i *que ens porti com imagem*, quina ferma pot tenir aquest edifici? (*Segunda Morada I, 8*)

Caldrà preveure l’aparició de resistències en la sensibilitat de l’exercitant. Bon signe: l’oblació no té res a veure amb el gust masoquista per la humiliació. Tot i que el camí passa a prop. Progressant a través de les contemplacions de la vida de Jesús, el que ha demanat en l’oblació ho podrà anar vivint de manera menys voluntarista, més unificada. Vegem per on ens va portant aquest camí nou i sorprenent.

2.2. Banderes: el desig d’oprobis juntament amb la pobresa i la humilitat

L’exercici del Rei Eternal declarava la “mobilització general” per a la conquesta del món per part de Crist. Ara es tracta d’aprendre a lluitar a la manera de Crist, segons el seu estil, sense confondre’l amb el de l’Enemic. La meditació es planteja com un díptic on es contraposen dos escenaris i dos estils antitètics: el de Crist, Summe Capità; i el del Llucifer, enemic de la naturalesa humana. En el tercer punt de cada una de les dues parts trobem els discursos dels dos capitans enfrontats.

El discurs de Jesucrist presenta una progressió en tres graons exactament inversa a la de Llucifer: pobresa oposada a riquesa; oprobis i menyspreus oposats a honor mundà; humilitat, oposada a orgull. “Cobdícia” i “inclinació a la imatge pròpia” són els graons que condueixen a l’orgull. Inversament, de la conjunció de la pobresa i la humiliació se segueix la humilitat: el lloc en què acceptem no comparar-nos, no buscar la nostra identitat en el joc imaginari (i va) de les mirades.

La vanaglòria i la cobdícia de riqueses semblen sorgir d’un mateix ressort antropològic: l’aspiració a escapar al sentiment del nostre propi buit i contingència. Aspiració que ens separa de Déu i de la nostra pròpia veritat. D’aquí que el camí proposat pel Summe Capità comenci per la “pobresa espiritual”. Perquè la pobresa espiritual consisteix en l’acolliment de la pròpia contingència com a signe de la nostra condició de

criatures. Som donats a l'existència per i per a l'amor. Aquí està l'arrel comuna de la pobresa espiritual, el desig d'oprobis i la humilitat.

En el triple col·loqui, que es dirigeix successivament a Nostra Senyora, al Fill i al Pare, l'exercitant demana la gràcia de ser rebut sota la Bandera del Fill. Té gran importància ja que aquest col·loqui serà proposat com a conclusió de tots els restants exercicis de la Segona Setmana. La petició recull els tres graons del discurs de Crist. Es demana ser rebut en suma pobresa espiritual i «si sa divina majestat n'és servida i em vol elegir i rebre, no menys en la pobresa actual. El segon graó: passar oprobis i injúries, per més imitar-lo en elles» [147]. De nou, les balises que ja trobem abans: només «que les pugui passar sense pecat de cap persona ni desplaer de sa divina majestat».

El desig d'oprobis és l'actitud del soldat que milita “sota la Bandera de Crist”. Com en la meditació del Rei Eternal, la perspectiva d'Ignasi és la del combat: la Història és l'escenari de la lluita del Rei Etern per conquerir el món, vèncer els enemics i retornar tota la humanitat redimida al seu Senyor. En aquest combat, l'exercitant demana ser a prop del Capità, en els primers llocs, allà on es més probable que l'“esquitxin” el conflicte, la pobresa i l'oprobis.

El desig d'oprobis ens permet avançar cap al lloc de la humilitat, el lloc de Crist, que s'estableix “en un lloc graciós i humil”. La imitació de Crist no és una còpia exterior del seu comportament, sinó una brúixola de la unió amb Ell per amor. Un amor gratuïtament rebut que ens va capacitant per a acollir i integrar

les conseqüències de la nostra opció. La realitat es va encarregant d'“humiliar” les nostres successives projeccions imaginàries i la gràcia permet que això no produeixi en nosaltres amargura i cinisme, sinó humilitat.

El que està en joc són els nostres criteris d'estima social, que se situen en el més íntim de les nostres operacions. En això consisteix la nostra lluita contra el “món”, entès aquest com el sistema de relacions viciades entre els éssers i les coses, on les imatges ja no són mediació de l'encontre, sinó miralls de la comparació i de l'enveja. Es tracta, com diu Demoustier, de deixar-se treballar pacientment per l'Esperit en el nivell més profund, el que Ignasi denomina el nivell de les “operacions”: allà on radiquen les imatges secretament motrius de la nostra conducta humana espontània.

2.3. Els Binaris: el “test” del concret

En l'exercici o paràbola dels Tres Binaris el desig d'oprobis no apareix explícitament, però és una peça clau del dispositiu abans descrit. Els Binaris fan emergir el joc d'atraccions i repulsions que es donarà en l'exercitant si de veritat demana els oprobis i la pobresa. Es tracta d'un verdader test dels vincles afectius de l'exercitant amb les realitats concretes en les quals es juga la seva llibertat interior. Sempre és en el terreny del concret, real o imaginat, on es juguen les batalles decisives. Sempre és quelcom molt concret el que en l'aquí i ara de la meua vida pot paraitzar el meu seguiment o provocar en mi les mil for-

mes subtils de l'autoengany. La "cosa" pot ser un bé econòmic que sembla fundar la meua seguretat material, un càrrec que assenta la meua realització professional, una relació personal que dóna estabilitat a la meua afectivitat, etcètera. Sempre, en la nostra relació amb el món, amb les coses i amb les persones, està en joc la nostra pròpia imatge, el que imaginem que és la nostra seguretat, el nostre honor o la nostra validesa social.

El que Ignasi ha captat molt bé és que acostumem a posar el nostre honor en un "objecte", que es converteix així en absolut. Emprant el llenguatge de Vasse, caiem en l'error de creure que l'objecte (inimaginable) del nostre desig és l'objecte imaginat de la nostra voluntat. Per això Ignasi proposa l'exercici de l'*agere contra*, actuar en la direcció contrària a la de la nostra sensibilitat atrapada. Es tracta d'esforçar-se per desenganxar-se de tal objecte. Per alliberar el desig que s'havia quedat fixat i encadenat a un objecte, a causa de la imatge pròpia que creiem depenent de tal objecte: «sense tal càrrec, sense tal persona, sense tals seguretats no sóc ningú, no valc res, no puc seguir protegint-me en un món canviant i amenaçador».

Com ens recorda Vasse, tal desig atrapad en un objecte determinat deixa de ser desig, és pura necessitat. El verdader desig apunta sempre, dins de les coses, al que està més enllà d'elles. El desig apunta a l'inimaginable, a allò que no mata el desig sinó que el manté sempre viu, en moviment. En el context dels Exercicis, els Binaris pretenen alliberar el desig per vincular-se realment a Crist.

Ignasi és un realista formidable, i entén perfectament la màxima evangèlica de no poder servir dos senyors. El desig excessivament atrapat en la imatge pròpia no podrà vincular-se amb prou força al Jesús que es (i ens) desvesteix de tota imatge de triomf social.

2.4. Tres maneres d'humilitat: la identificació total amb Crist

Aquest exercici no és pròpiament meditació ni contemplació, sinó "consideració" proposada per ser realitzada "a estones durant tot el dia". L'objectiu: «que hom abraci de cor la vera doctrina de Crist nostre Senyor» [164]. «La primera manera d'humilitat, necessària per a la salut eterna, consisteix que així m'abaixi i m'humiliï tant com em sigui possible, per tal que en tot obeeixi la llei de Déu nostre Senyor» [165]. En termes més antropològics, és evocada aquí la llei que "humilia" la nostra omnipotència imaginària. Llei de Déu que ens col·loca al nostre lloc verdader: el de creatures. Segons Denis Vasse, l'únic que ens treu de la reclusió dins de la nostra idea inconscient i falsa d'omnipotència és la verdadera omnipotència de Déu: Vida que es dóna¹⁹. Una omnipotència diferent, una Altra, que és do gràciós de la vida, que no es compra ni es mereix, que només demana no ser rebutjada.

La segona manera d'humilitat ens situa en l'actitud pròpia del Principi i Fonament: «no vull ni m'afecto més a tenir riquesa que pobresa, honor que deshonor, vida llarga que curta». La tercera manera d'humilitat és *perfectíssima*:

Essent igual lloança i glòria de la divina majestat, per imitar i assemblar-me més efectivament a Crist nostre Senyor, vull i elegeixo més pobresa amb Crist pobre que riquesa, oprobis amb Crist ple d'ells que honors, i desitjar més de ser tingut per va i foll per Crist que primer fou tingut per tal, que no pas per savi ni prudent en aquest món. [167]

Estem fent un pas més enllà del Principi i Fonament. On abans hi havia *indiferència* davant de l'honor o el deshonori, ara hi ha *preferència* pel deshonori. Es tracta de «desitjar més de ser tingut per va i foll per Crist». Bogeria que s'oposa a la saviesa i prudència mundanes.

Només la mirada fixa en Jesús permet el pas a aquesta tercera manera d'humilitat. Ja no estem a la Cort davant del rei, juntament amb els altres cavallers, ni davant de la Cort celestial amb els seus sants. Ja només queda, davant dels nostres ulls, Crist cobert d'oprobis. Opció radical per Crist que ens permet sortir del joc de les imatges i de les mirades, superar la dependència paralitzant respecte de la imatge pròpia. Opció de compartir la sort de Jesús en la negació de tota imatge socialment acceptable: posar-se del costat d'aquest que, sent Déu, apareix aquí despulat de tota aparença de glòria i poder.

De nou Ignasi col·loca curosament les balises: «sent igual lloança i glòria de la divina majestat». De nou, l'oprobis ha de subordinar-se a quelcom molt més important: el pla diví, el seu projecte del Regne, expressat aquí a través del concepte de la "lloança i glòria" de Déu.

Volem evocar aquí una altra balisa, no explícita en el text ignasià, però sí present en l'essència i la naturalesa mateixa dels Exercicis: el diàleg de l'exercitant amb l'acompanyant. L'exercitant viu el desig d'oprobis en el marc d'un retir, i per tant en el nivell de la imaginació. No s'enfronta a l'oprobis, sinó a allò que ell imagina que pot ser l'oprobis en la seva vida fora del recés. L'angoixa que pugui experimentar davant d'aquesta imaginació pot ser expressada i compartida amb l'acompanyant. És l'ocasió de posar nom als sentiments que sorgeixen: amargura davant del cop rebut en la seva necessitat (inconscient) de glòria? Tristesa davant d'una possible disminució de la seva capacitat de servir els altres? Alegria d'estar més a prop del Senyor? Felicitat en deixar de buscar suport en si mateix?

Però no oblidem el més important, quina és la diana del desig d'oprobis a la tercera manera d'humilitat: la unió amb Jesús. Ha aparegut abans, però ara les referències es repeteixen i concentren: *per imitar i semblar més actualment Crist*; *pobresa amb Crist pobre*; *oprobis amb Crist ple d'oprobis...* Preposició "amb" que delimita i caracteritza triplement el desig d'oprobis: *com* Crist va patir; *perquè* Crist els va patir; patint-los amb Ell, juntament amb Ell, en unió amb Ell.

La desafecció respecte de la pròpia imatge que el Rei Eternal exigia es manifesta ara en la seva verdadera naturalesa: un acte d'amor. Ara el camí d'ascens iniciat amb l'exercici del Rei Eternal arriba a una espècie de coll o port: a l'altre costat hi ha l'elecció. La tercera manera d'humilitat completa el

moviment que iniciàvem en el pòrtic de la Segona Setmana: anar contra la imatge (més o menys conscient) d'èxit i glòria que s'enreda en tots els nostres projectes de seguiment de Crist.

Es lícit preguntar-nos aquí si el desig d'oprobis no serà simplement un exercici d'*agere contra* per entrar en l'Elecció, un esforç "artificiós" que després podríem abandonar. La nostra resposta és negativa. En aquest moment clau, just abans de l'Elecció, l'exercici de les TMH manifesta la importància que Ignasi donava al va honor del món com a obstacle permanent en la vida espiritual. Ignasi sembla indicar-nos que només la bogeria d'un amor apassionat per Crist, que manté la seva mirada fixada en ell, pot trencar amb la nostra inclinació a la vanaglòria. La Tercera Manera d'Humilitat ens obre a la vegada l'accés a la identificació amb Crist i a l'elecció. En el fons, les dues coses són una de sola: el seguiment de Crist en el concret de la Història.

2.5. Tercera Setmana: el realisme de la humiliació

No hi ha més referències al desig d'oprobis després de les Tres Maneres d'Humilitat. Es dona per completada la desafecció respecte de la pròpia imatge? Segurament no: aquesta és tasca per a tota la vida. La Tercera i Quarta setmanes treballen en la mateixa direcció, però per uns altres mitjans. En la Tercera Setmana ja no demanem uns oprobis que ens imaginem a la nostra vida després del retir, sinó que els vivim en la Passió de Crist. La Tercera Setmana ens

invita al realisme: ara és quan estem situats al costat de Crist, cobert d'oprobis. Van ser per a Jesús part d'una història concreta i real, per a l'exercitant també ho seran en algun moment.

La fe es veu impel·lida a contemplar l'inimaginable: Déu humiliat pels homes, colpejat, condemnat, mort en una creu. Ens quedem petrificats, astorats com els "espectadors" davant del servent de Jahvè (Is 52,15). Verdaderament, «la divinitat s'amaga» [196]. L'omnipotència de Déu no és on la imaginem. No salva màgicament el seu fill (ni nosaltres) de la prova de la humiliació. Com diu Denis Vasse, es tracta de deixar-nos despullar del vestit d'omnipotència imaginària amb què hem vestit Déu i amb el qual, a la vegada, li demanem que ens cobreixi²⁰.

2.6. La Contemplació per assolir Amor: de la vanaglòria a la lloança

En la Quarta Setmana l'exercitant és invitat a demanar la gràcia «d'alegrar-me i gaudir intensament de tanta glòria i goig de Crist nostre Senyor» [221] en qui es mostra ara la divinitat pels «verdaders i sants efectes» de la Resurrecció. En la contemplació per a assolir amor (*Ad amorem*) la petició és la següent:

Coneixement intern de tant bé rebut, per tal que jo, enterament reconegut, pugui en tot estimar i servir Sa divina Majestat. [233]

«Enterament reconegut»: les contemplacions, que ocupen la major part

del temps dels Exercicis, han treballat en l'exercitant la seva capacitat d'acollir la veritat, d'adherir-se al real. També el desig d'oprobis intentava corregir les deformacions que la pròpia imatge introdueix en la mirada de l'exercitant. La finalitat d'aquests esforços es manifesta ara: el re-coneixement del bé rebut. Reconèixer-ho tot com a do, tornar-ho en lloança i servei. Tornar-ho no com a deute, sinó com a reciprocitat de l'amor. La lloança consisteix en la desapropiació constant de tot el rebut, de tot allò realment posseït, ja que en veritat va ser donat. Aquesta és la paradoxa: retornem el que malgrat tot no deixa de ser nostre, ja que ens va ser realment donat. El do de Déu a l'home (la gràcia) posseeix sempre aquesta característica: res no hi ha en mi més aliè a mi mateix, ja que ho he rebut sense mèrit; i res no hi ha tampoc tan propi, res que em defineixi millor, ja que m'ha estat verdaderament donat, i és el meu regal més preuat.

El primer punt de l'exercici és dur a la memòria els beneficis rebuts de creació, redempció i dons particulars. Ponderant amb molt d'afecte quant ha fet Déu nostre Senyor per mi, i quant m'ha donat del que té, i, a més, que el mateix Senyor desitja donar-se'm en tot el que pot. [234]

És la primera vegada en els Exercicis que Déu apareix com a subjecte que desitja. Un cercle es completa: ara l'exercitant pot descobrir que allò cap al qual apuntava el seu desig, l'Altre, és qui des de sempre anima el seu desig: Déu mateix. L'exercitant, que no ha fet una altra cosa en els Exercicis a part de buscar «el que vull i desitjo», desco-

breix que està viu i desitjant perquè un Altre el desitja a ell des del principi.

D'aquest exercici de memòria agraïda neix un moviment d'ofertament: «Preneu, Senyor, i rebeu» [234]. El famós *Suscipe*. Ofrena final dels Exercicis que ens recorda la del Rei Eternal. Entre una ofrena i una altra, quin recorregut més llarg i bonic! L'oblació que al principi estava marcada pel negatiu de les humiliacions, s'expressa ara com a do de si en la reciprocitat de l'amor: «l'amor consisteix en comunicació de les dues parts».[231]

El quart punt consisteix a «mirar com tots els béns i dons davallen de dalt» [237]. Tot ve de dalt... i tot està aquí baix! Com diu Adrien Demoustier:

Tot es viu en l'horitzontal. La perspectiva dibuixada per l'exercici del Rei Eternal arriba a la plenitud (...). La dimensió d'idealització crida a avançar suscitant projectes d'acció, gràcies a la capacitat mental de la imaginació. Li dóna un sentit espiritual a la dimensió material, terrestre. Però no n'hi ha prou; la humiliació és necessària per a reconduir una i una altra vegada aquesta mirada ideal a la situació concreta on és possible la vida al costat dels altres²¹.

Com ens recordava Denis Vasse, el món en el qual vivim és el món produït pel joc de les nostres representacions mentals. Representacions que s'han de referir constantment a la realitat. És en la realitat on Déu habita i ens convoca. Una realitat que ara, en l'exercici *Ad amorem*, l'exercitant redescobreix com a espai totalment sagrat: transparència pacífica, silenciosa i lluminosa de Déu.

Aquesta ofrena final expressa perfectament el moviment de la lloança. En termes *vassians* diríem que, alliberats de la presó de la pròpia imatge, la lloança ens permet abandonar-nos en mans d'un Altre. Algú digne de confiança, de qui ho rebem tot gratuïtament. La vanaglòria no és altra cosa que una

interrupció del moviment de la lloança: apropiat-se del do, no reconèixer-lo com a tal.

La lloança completa el cercle i torna a cada un allò que és seu: a Déu la seva realitat de Creador, fonament, amant, i a l'home la seva condició de criatura, creada per i per a l'amor.

3. CONCLUSIONS

Al final del trajecte, recordem alguns paisatges visitats. L'anàlisi dels conceptes d'oprobis, honor, reconeixement, imatge pròpia (pública i privada) ens situaven en el camp complex, apassionant i ambivalent de les relacions intersubjectives. En el desig d'oprobis proposat durant els Exercicis es tracta d'experimentar concretament què em passa quan imagino la possibilitat d'un cert fracàs social a causa del seguiment de Crist. La nostra hipòtesi és que es pot produir una esquerda en el nostre "sistema imaginari" de defensa. Utilitzant una imatge militar, allò que el desig d'oprobis busca produir és precisament el desmantellament d'aquest sistema defensiu. Ignasi sap que els nostres mecanismes de defensa es posaran en funcionament. Per desmuntar el sistema, primer cal deixar que s'activi. Per desactivar les trampes, primer cal descobrir-les.

Ignasi de Loiola rep de la seva tradició espiritual molta saviesa acumulada sobre tals sistemes defensius. Formen part del "món" i dels valors mundans. Se'ns diu que ens devem del tot a la nostra imatge. Ignasi va aprendre per pròpia experiència que la conversió consisteix en un desmuntatge progressiu, dolorós, mai completat, d'aquest sistema de defensa. La persona acostuma a aferrar-se a aquestes defenses més que a res en el món, creient que qualsevol esquerda en elles portaria a la ruïna de tot l'edifici. Molt al contrari, com hem volgut mostrar, són precisament aquestes defenses les que ens impedeixen viure, tancant-nos en una verdadera presó de soledat i desamor en la qual ens ofeguem.

Donem aleshores un aprovat al desig d'oprobis? Val la pena seguir parlant-ne avui en dia? La nostra resposta és afirmativa. Malgrat la distància cultural que ens separa d'Ignasi, aquesta eina espiritual conserva tota la seva vigència. Ara bé, com tota eina cal saber utilitzar-la. El mateix exemple de la vida d'Ignasi ens mostra que el desig d'oprobis es desplaça al llarg d'un camí angost, d'una línia de cresta estreta. Pot produir el contrari del que es busca i desviar l'exercitant vers un intent d'aconseguir la santedat per les seves pròpies forces, segons els seus esquemes propis. D'aquí les cauteles o balises que Ignasi posa al costat de cada invitació al desig d'oprobis:

Que Sa Majestat em vulgui rebre, que sigui la seva lloança més gran, que pugui passar l'oprobí sense pecat ni desplaer de Sa divina Majestat...

Això sense oblidar la balisa principal: el diàleg amb l'acompanyant i el discerniment d'esperits que aquest possibilita.

Ens cal ara afrontar una altra pregunta: la del "com". De quina manera proposar avui el desig d'oprobis? Quin llenguatge, quin mètode, quins passos? Encara que la nostra resposta quedi sense desenvolupar, ja que no ha estat aquest el centre de la nostra investigació, proposaríem donar a l'exercitant el text literal de les meditacions ignasianes, on apareixen les expressions textuais del desig d'oprobis. Això l'obligarà a fer la seva pròpia lectura i actualització. Més enllà de la distància cultural, del llenguatge i l'imaginari propis d'Ignasi, creiem que l'exercitant es trobarà amb una dimensió antropològica fonamental; hem intentat mostrar-lo en aquest treball. El diàleg amb l'acompanyant li permetrà expressar els sentiments que l'exercici produeix en

ell. Aquest diàleg també permetrà discernir si les resistències que sorgeixen en ell provenen de la distància cultural o de la dificultat per a avançar en la dinàmica dels Exercicis.

En definitiva, el desig d'oprobis no busca una altra cosa que obrir esquerdes, desfer trampes, descobrir enganys perquè l'exercitant entri en la senda d'un verdader seguiment de Jesús. El desig d'oprobis ens recorda una cosa molt simple: el nostre sí a Jesús només és real si inclou la possibilitat de perdre alguna cosa de la nostra imatge (subjectiva) i de la nostra posició social (objectiva). Si hi ha seguiment és que hi ha desplaçament. I si és seguiment de qui, «essent ric, es va fer pobre per vosaltres, perquè us enriquíssiu» (2Co 8,9), el desplaçament serà cap avall. El nostre seguiment de Crist comporta la continuació del seu camí de *kénosis* i de servei en l'avui de la Història. En proximitat amb aquells que més fàcilment són tocats per l'oprobí subjectiu i objectiu: els pobres. A través del desig d'oprobis, el nostre desig apunta a Crist mateix i el seu camí concret. Ell que és per a nosaltres Camí, Veritat i Vida (Jn 14,6).

NOTES

1. Aquest quadern sintetitza el treball de Tesina per a la Llicenciatura en Teologia: *Puisqu'il est la Voie qui conduit les hommes à la Vie: Le désir d'opprobres dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, une brisure dans l'imaginaire pour suivre le Christ*. (Sèvres, París, maig de 2003)
2. Recordem el cèlebre número 101 de les Constitucions: «Com els mundans que segueixen al món, estimen i busquen amb tanta diligència honors, fama i estimació de molt nom a la terra, com el món els ensenya; així els que van en esperit i segueixen de veritat a Crist nostre Senyor, estimen i desitgen intensament tot el contrari; és a saber, vestir-se de la mateixa vestidura i lliurea del seu Senyor pel seu degut amor i reverència; tant que, on a la seva divina Majestat no li fos ofensa alguna, ni al proïsme imputat a pecat, desitgen passar *injúries, falsos testimonis, afronts, i ser tinguts i estimats per bojós* (no donant ells cap ocasió d'això), per desitjar semblar i imitar d'alguna forma el nostre Creador i Senyor Jesucrist, vestint-se de la seva vestidura i lliurea, doncs Ell la va vestir pel nostre profit espiritual, donant-nos exemple que en totes les coses a nosaltres possibles, mitjançant la seva divina gràcia, el vulguem imitar i seguir, *com sigui la via que porta els homes a la vida*». (Les cursives són nostres).
3. Adrien DEMOUSTIER, *Lecture du texte des Exercices Spirituelles d'Ignace de Loyola: la proposition des Exercices*, tres volums, Médiasèvres, París, 1999.
4. La seva obra més coneguda i que més va influir en els nostre treball és *Le temps du désir: essai sur le corps et la parole*, Seuil, París, 1997 (reedició de la versió de 1969 amb una nota final).
5. L'exercitant haurà d'aprendre a distingir aquesta concepció negativa del món de la concepció positiva: el món que la Trinitat mira amb amor en la contemplació de l'Encarnació. Les dues concepcions coexisteixen en l'evangeli de Joan.
6. *Kherpa* en hebreu; *oneidos* en el grec de la LXX.
7. Vegi's Sl 39,9; 69; 71,4 etc. Especialment Sl 22,7 (posat en boca de Jesús a la creu): «Però jo sóc un cuc, no pas un home, befa (*kherpa*) de la gent, menyspreat del poble».
8. El cèlebre sociòleg Max Weber defineix Israel com a *poble pària*.
9. Homilia 8 sobre Efesis.

10. Sermo 4 *De Adventu* 4, 48d.
11. Sermo 34 *in Cant.*, 3, 961a.
12. *Fontes Narrativi* III, 205.
13. «Humilité et désir des humiliations», *Christus* 186 Hors-Série, p. 169-180, maig de 2000. És probablement degut a la seva pròpia experiència que en els Exercicis Ignasi insisteix en el rol de l'acompanyant. De fet, aquests són un manual per a l'acompanyant, no per al qui s'exercita. Tal i com afirma Demoustier, la relació dialògica entre acompanyat i acompanyant és fonamental per a entendre la naturalesa i la novetat dels EE en el camp de la espiritualitat.
14. Denis VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi: lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, París, 1991.
15. Seguim Adrien Demoustier en tota aquesta anàlisi: *Lecture du texte des Exercices...*, Médiasèvres, París, 1999.
16. Probablement l'exercitant experimenti un cert vertigen: tal compromís supera allò que ell pot fer comptant amb les seves pròpies forces. El risc existeix en aquests moments de caure en un cert perfeccionisme moral: suplir allò que manca de desig amorós amb una autoimposició ètica. Serà tot el procés de la Segona Setmana el que anirà purificant i integrant allò que ara es fa amb un cert voluntarisme.
17. DEMOUSTIER, *Lecture du texte des Exercices...*, vol. II, pàg. 18.
18. Daniel DESOUCHES, «Choisir les humiliations», *Christus*, 26, 1979, pàg. 471-483. «Humilité et désir des humiliations», *Christus* 186 Hors-Série, p. 475, maig de 2000.
19. Denis VASSE, *L'Autre du désir...*, pàg. 146.
20. Denis VASSE, *L'Autre du désir...*, pàg. 164.
21. DEMOUSTIER, *Lecture du texte des Exercices...*, vol. III p. 133.

