

La imaginación como ejercicio teológico-espiritual

The imagination as theological and spiritual exercise

EDUARD LÓPEZ HORTELANO, S. J.*

Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

RESUMEN

La imaginación es una característica que recorre los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola mediante sus variedades textuales ("ver", "la vista imaginativa", "imaginando" o "los ojos de la imaginación"). A lo que el texto aporta (*mistografía*) le precede una experiencia (mística) que articula un proceso (*mistología*) teológico-espiritual de la fe cristiana. Esto comporta tres factores: 1) la recuperación de la imaginación y su carácter transformativo para el ejercitante o la persona que ejercita su fe; 2) la consideración de la imaginación más allá del claustro de la psique; 3) la elaboración de una teopoética: la teología de la creación y de la *forma Christi* en la cual el ojo de la imaginación educa al sujeto en su mirada a los misterios de la vida de Cristo, de su sí mismo y del mundo que le rodea.

Palabras clave: Imaginación, Ejercicios Espirituales, teopoética

ABSTRACT

Imagination is a feature that runs throughout the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola by way of several textual variations ("to see", "the imaginative

* Profesor de los cursos Cristianismo y Ética Social e Imagen e Imaginación en la experiencia, en el Máster en Teología Espiritual y Especialista en Espiritualidad Cristiana en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Correo electrónico: elopezh@comillas.edu.

view", "imagining" or "the eyes of imagination"). What is suggested by the text itself (mystography) precedes an experience (mystical) that articulates a theological-spiritual process (mystology) of Christian faith. This involves three factors: 1) Recovery of the imagination and its transformative character for the person making the Exercises or practicing their faith; 2) Consideration of imagination beyond the cloister of the psyche; 3) The development of a theo-poetic or poetic-theology: a theology of creation and the forma Christi in which the eye of imagination informs the subject in their view of the mysteries of the life of Christ, their own self, and the world around.

Key words: *Imagination, Spiritual Exercises, theo-poetic*

Siglas

- AHSI: Archivum Historicum Societatis Iesu (Roma).
 Au: Autobiografía. *Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González da Câmara 1553/1555*, en FN I, Roma, 1943, pp. 354-507 (MHSI, vol. 66).
 DEI: Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 2 volúmenes, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007.
 DHCJ: Ch. E. O'Neill-J. M^a. Domínguez (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 4 volúmenes, Roma-Madrid, IHSI-UP Comillas, 2001.
 Directorio: M. Lop (ed.), *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2000.
 Epistola: *Epistola P. Lainii*, Bologna 16 de junio de 1547, en FN I, Roma, 1943, pp. 54-145 (MHSI, vol. 66).
 FN: *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola*, 4 volúmenes. Monumenta Ignatiana (Roma, 1943-1965).
 IHSI: *Institutum Historicum Societatis Iesu* (Roma).
 MHSI: *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Roma).
 PL: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 217 volúmenes y 4 volúmenes de índices, París, 1844-1855.
 Polgár: L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus*, 6 volúmenes, Roma, IHSI, 1981-1990.

- Sommervogel:* C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 volúmenes, Paris-Bruxelles, 1890-1932.
- Summ.* *Hisp.:* J. A. de Polanco, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, en FN I, Roma, 1943, pp. 146-256 (MHSI, vol. 66).
- Vita Ignatii:* P. de Ribadeneira, *Vita Ignatii Loyolae*, en FN IV, Roma, 1965 (MHSI 93).

Abreviaturas

- CpA: Contemplación para alcanzar Amor (*Ej* 230 ss.)
- D: Directorio
- Ej:* Ejercicios Espirituales de san Ignacio
- Ejercicios:* el texto de los Ejercicios
- Ejercicios: Hace referencia al proceso de los Ejercicios
- fol.: folio
- Man:* *Revista Manresa*
- Ms.: Manuscrito
- PyF: Principio y Fundamento (*Ej* 23)
- v.: verso

1. Introducción

Podríamos afirmar, y no por ello exageramos, que Ignacio de Loyola (1491-1556) ha devenido a lo largo de los siglos una figura enigmática y un personaje universal tanto en el campo de lo religioso como en el ámbito de las artes, entendiéndose por “artes” todo lo relacionado con lo intuitivo y lo lógico. Estamos hablando, en definitiva, de lo que Philippe Walter refiriéndose a la literatura medieval llamó “mythopoïesis”.¹ Mientras que la poética o la poesía en español presenta una acepción bastante reducida al lirismo; en alemán, *Dichtum* (en su sustantivo), *Dichten* (en su forma verbal), recoge, sin embargo, el significado de “poética” o de “poesía” que aquí defendemos: creación.

Esta creación o poética se caracteriza por dos vertientes: 1) la vertiente fuertemente estética; 2) la vertiente racional. Ambas se fusionan o imbrican en el pensamiento teológico de Ignacio de Loyola para quien Dios, ante todo, se hace experiencia (mística). Precisamente, esta experiencia es concebida como un viaje: Loyola (1521), Manresa-Barcelona-Jerusalén (1522-23), Barcelona (1524-25), Alcalá (1526), Salamanca (1527), París-Flandes-Londres (1528-1535), Venecia (1537) o Roma (1538-1556), donde el creyente se hace ejercitante peregrinando. Aquí, debemos recordar la distinción entre espiritualidad y mística. Si por espiritualidad entendemos el proceso o el acceso al misterio cristiano, por mística se define el conocimiento del misterio cristiano.²

Desde esta óptica, la mística aglutinaría cuatro conceptos fundamentales:³ a) el mismo vocablo “mística” que se refiere a la inmediatez

¹ Cf. J. R. Valette, *La pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XII^e-XIII^e siècle)*, París, Honoré Champion, 2008, p. 11, nota 1.

² Cf. R. Zas Fris, “Mística ignaciana”, en *DEI*, vol. II, pp. 1255-1264.

³ Véase O. González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 101-102: “Mística: con ella designamos el acontecimiento personal que vive un alma en esa relación de presencia inmediata de Dios [...] Mistografía: con este término designamos la transposición a texto escrito de esas experiencias generadoras de una vida y misión nuevas [...] Mistología: aquí se trata de la exposición no ya sólo narrativa o testimonial sino sistemática de esas experiencias, articulándolas en un sistema teológico determinante de la fe eclesial y normativa [...] Mistagogía:

de la relación entre Dios y el sujeto; *b) mistografía*, que caracteriza los textos resultantes de la experiencia mística; *c) mistología*, que indica el sistema o el proceso organizado; *d) mistagogía*, que hace referencia a la iniciación a dicha experiencia a otras personas de parte de quien ya se ha ejercitado en la misma y siempre en una relación maestro-discípulo. Estos cuatro conceptos están presentes en la espiritualidad cristiana y, en particular, en la ignaciana. La mística parte de la misma experiencia de Ignacio de Loyola. Mientras que la *mistografía* define el texto mismo de los *Ejercicios Espirituales*, la *mistología* señala la estructura y el proceso construidos a partir de este texto; un sistema que no es, en absoluto, lineal (de la Primera Semana a la Cuarta Semana, del Principio y Fundamento (Ej 23)⁴ a la Contemplación para alcanzar Amor (Ej 230 ss.).⁵

Véase nuestro esquema (Figura 1). En el centro encontramos estos dos números que forman el núcleo de una experiencia inmediata entre el *Criador* y su criatura, entre el Señor y el ejercitante. Estos dos ejercicios resultan el molar de la estructura del proceso y que se ven envueltos por otros dos círculos: uno de carácter fuertemente figurativo (las cuatro semanas) y otro, más hermenéutico o metodológico (notas, reglas, modos de orar, anotaciones, adiciones).

la iniciación de los demás a dichas experiencias por parte de quienes ya las han hecho personalmente y tal como las han practicado los grandes guías espirituales”.

⁴ “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado [...]”.

⁵ Con este ejercicio se concluye el proceso de los Ejercicios: “[...] Traer a la memoria los beneficios rescibidos de creación, redempción y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene [...]” (Ej 234); “Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender [...] asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad [...]” (Ej 235); “Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, fructos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo” (Ej 236).

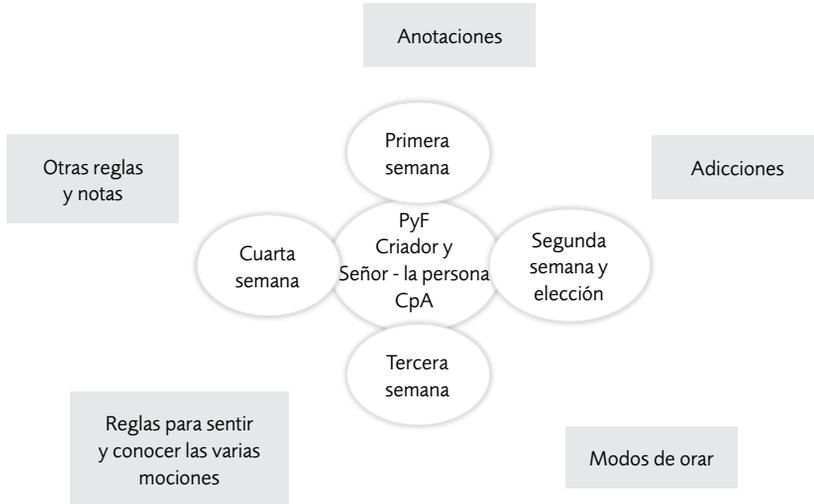


Figura 1. Esquema *mistológico* de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola.

Finalmente, la *mistagogía* caracteriza los modos de dar *Ejercicios* y la relación entre quien los da y quien los recibe. Ahora bien, inevitablemente, debemos preguntarnos: ¿de qué actividad o de qué ejercicio estamos hablando? Principalmente, en Ignacio, mediante las fuentes documentales que nos lo aproximan (*Epistola*, *Summarium hispanum*, *Autobiografía* y *Vita Ignatii*)⁶, se subraya la preeminencia de la vista o lo que llamó P. Sloterdijk, filósofo alemán, las “heterotopías”⁷ es decir, esos lugares pertenecientes a un no-lugar donde Ignacio va siendo “tocado por Dios” —como dirá J. A. de Polanco (1517-1576)⁸— o en los cuales “Dios le va enseñando como un maestro de escuela” (*Au* n. 27)

⁶ Los dos primeros textos corresponden a los jesuitas Diego Laínez y J. Alfonso de Polanco. Los segundos a Gonçalves da Câmara y Pedro de Ribadeneira.

⁷ Cf. P. Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-textos, 2012, p. 284 ss.

⁸ “De la vida de Íñigo antes que Dios le tocase” (*Summ. Hisp.*, n. 4 [FN I, p. 154]). Juan Alfonso de Polanco, secretario general de la Compañía de Jesús durante los generalatos de Ignacio de Loyola, Diego Laínez y Francisco de Borja. Véase C. de Dalmases, “Polanco, Juan Alfonso de”, en *DHCJ*, vol. IV, pp. 3168-3169; *Polgár*, vol. III/2, pp. 684-685; *Sommervogel*, vol. VI, pp. 939-947.

—como retratará Luis Gonçalves da Câmara (1519-1575)⁹ refiriéndose a la etapa en Manresa—. Nace, de esta manera, el valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: “Imaginando” (*Ej* 53).

La imaginación ignaciana a través de sus múltiples formas textuales (“ver”, “vista imaginativa”, “imaginando”)¹⁰ muestra su valor transformativo (poética) y ejerce una fuerza en el camino de configuración con Cristo (*forma Christi*). De hecho, reconocer este ejercicio teológico-espiritual otorga a la imaginación un estatus que va más allá de su función en la composición de lugar¹¹ de los *Ejercicios*, el célebre preámbulo. Trazaremos este reconocimiento a partir de los siguientes pasos: *a*) el panorama bibliográfico contemporáneo acerca de cómo la imaginación ha sido tratada desde diferentes perspectivas; *b*) unas precisiones terminológicas sobre lo imaginario, lo imaginativo y lo *imaginal*, este último calificativo sigue el principio medieval *per visibilia ad invisibilia* (cf. Rm 1, 20); *c*) el ojo de la imaginación como ejercicio teológico-espiritual

⁹ Luis Gonçalves da Câmara, portugués, fue uno de los confidentes de Ignacio de Loyola. Siendo procurador de la provincia jesuítica de Portugal fue a Roma y desde mayo de 1553 hasta octubre de 1555 escribió *Acta Patris Ignatii*, la célebre *Autobiografía* de Ignacio de Loyola, y *Memoriale*, una serie de comentarios o anotaciones de Ignacio de Loyola acaecidos en diversos momentos. Véase J. Vaz de Carvalho, “Câmara, Luis Gonçalves da”, en *DHCE*, vol. I, pp. 608-69; *Polgár*, vol. III/1, p. 419; *Sommervogel*, vol. III, p. 1606.

¹⁰ Algunos ejemplos: “Ver con la vista imaginativa de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar” (*Ej* 47); “Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio” (*Ej* 53); “Ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno” (*Ej* 65); “Ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la qual están tantas y tan diversas gentes; asimismo después particularmente la casa y aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea” (*Ej* 103); “Aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación” (*Ej* 121); “Imaginar así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia” (*Ej* 140); “Assí por el contrario se ha de imaginar del summo y verdadero capitán, que es Christo nuestro Señor” (*Ej* 143); “Ver a mí mismo cómo estoy delante de Dios nuestro Señor y de todos sus sanctos, para desear y conoser lo que sea más grato a la su divina bondad” (*Ej* 151); “Ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los sanctos interpelantes por mí” (*Ej* 232).

¹¹ Fundamentalmente, cada ejercicio en los *Ejercicios* se estructura de la siguiente manera: oración preparatoria, un primer preámbulo o composición lugar, un segundo preámbulo o petición, los puntos y el coloquio, que en ocasiones deviene triple.

donde confluyen tres categorías fundamentales: la visión, el conocimiento y la búsqueda. En la experiencia de san Ignacio se resuelve con la apertura de los ojos (*oculo mentis, cordis* o *imaginationis*) a partir del encuentro con el misterio cristiano; *d*) unas conclusiones finales.

2. RECORRIDO HISTORIOGRÁFICO CONTEMPORÁNEO

De entrada, debemos constatar los escasos estudios dedicados *per se* a la vista imaginativa o a la imaginación ignaciana. Bajo este supuesto, podemos esgrimir:

- a) Los estudios ignacianos acerca de la imaginación han tratado la temática colateralmente, esto es, no como su propio tema de investigación. Nos estamos refiriendo a publicaciones donde se relaciona la aplicación de sentidos, la vista imaginativa y el conocimiento interno: Bover (1930), Calveras (1948), Lepers (1980), Marty (1991), Lavra (1999), Melloni (1999, 2001), Arzubialde (2009, 2010), García Domínguez (2009).¹²
- b) Paralelamente otros estudiosos se centraron en la relación casi vinculante de la imaginación con la composición de lugar: Gil (1971), Ballester (1988), Cuevas García (1991), Fabre (1992).¹³

¹² Siguiendo el orden cronológico: J. M. Bover, “De la meditación a la contemplación según san Ignacio”, en *Man* 5 (1930), pp. 104-122; J. Calveras, “Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio”, en *Man* 20 (1948), pp. 47-70.125-136; E. Lepers, “L’application des sens”, en *Christus* 27 (1980), pp. 83-94; F. Marty, “Toucher et goûter ‘sens spirituels’ et affectivité”, en *Christus* 151 (1991), pp. 322-331; M. Lavra, “‘Traer los cinco sentidos...’ (121)”, en *Man* 71 (1999), pp. 83-94; J. Melloni, “El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner”, en *Man* 71 (1999), pp. 5-18; *Id.*, *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2001; S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2009; *Id.*, “Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaciana”, en *Man* 82 (2010), pp. 341-354; L. M^a. García Domínguez, “La aplicación de sentidos”, en *Man* 81 (2009), pp. 141-155.

¹³ D. Gil, “Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios”, en *Man* 43 (1971), pp. 225-244; M. Ballester, “Imaginación,

- c) Y algunos otros en la perspectiva textual tal y como hicieron Fessard (1956), Barthes (1971), García Mateo (1991, 1993), Arzubialde (2009), inclusive el texto extraño de Nicolás (1986).¹⁴
- d) Por último, quizá lo que más ha abundado recientemente han sido las investigaciones psicológicas cuyo representante es E. Frick, jesuita y psiquiatra quien da voz al vocablo “imaginación” en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*.¹⁵ Aquí debemos recordar la importancia que le dio el también psiquiatra C. Gustav Jung en su seminario impartido en Zúrich durante los años 1939 y 1940. Lamentablemente esta fuente directa no se encuentra a disposición de la comunidad científica y sólo contamos con unas notas tomadas en inglés (1959)¹⁶ a las que otros autores como Squilloni (1996)¹⁷ hacen referencia.

Este panorama sucinto conduce a las siguientes constataciones. En primer lugar, la imaginación ignaciana carece de un estudio serio y académico en lengua castellana. En segundo lugar, la imaginación continúa siendo motivo de interés. Ahora bien, la vista imaginativa se vincula al mundo de las artes, Blake (2000), Blum (2012), Conrod

narración y fantasía en San Ignacio”, en *Cuadernos de espiritualidad* 49 (1988), pp. 3-44; C. Cuevas García, “Composición de lugar y perspectiva dramática en *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), pp. 211-228; P. A. Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

¹⁴ G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956; R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, París, Seuil, 1971; R. García Mateo, “Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano”, en *Letras de Deusto* 21 (1991), pp. 91-110; *Id.*, “Semiótica teatral en los Ejercicios”, en *Letras de Deusto* 23 (1993), pp. 99-116; S. Arzubialde, *op. cit.*; A. T. de Nicolás, *Powers of Imagining. Ignatius of Loyola. A philosophical hermeneutic of Imagining through the collected Works of Ignatius of Loyola*, Nueva York, State University of New York Press, 1986.

¹⁵ E. Frick, “Imaginación”, en *DEI*, vol. II, p. 987.

¹⁶ C. G. Jung, “Exercitia Spirituality of St. Ignatius of Loyola (1939-1940)”, en *Modern Psychology*, vol. 4, “Notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule”, Zurich, 1959.

¹⁷ D. Squilloni, *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli “Esercizi Spirituali” di S. Ignazio di Loyola*, Napoli, Liguori, 1996.

(2014)¹⁸; o bien al de la teología del jesuita recientemente fallecido M. P. Gallagher quien en su publicación póstuma¹⁹ advierte cómo la imaginación es la facultad de la posibilidad y Dios *semper maior* deviene la fuente de todas las posibilidades.

Finalmente, si la imaginación ignaciana es una pieza clave en la Compañía de Jesús, en su misión por el cultivo de las “letras y virtudes”, en su ocupación por todo lo artístico o en su pedagogía; entonces, resulta importante realizar un estudio ignaciano y teológico, rescatando la imaginación del estrecho claustro de la psicología y de la asociación insuficiente que se ha venido estableciendo entre la imaginación y la composición de lugar del texto de los *Ejercicios*.

3. Lo imaginario, lo imaginativo y lo imaginal

a) Precisiones terminológicas

El conjunto del texto y del proceso de los Ejercicios se configura como una arquitectura visionaria y como un proceso retórico: tocar el afecto, mover la voluntad del sujeto. Esto no es una casualidad. Las fuentes historiográficas arriba mencionadas de la experiencia mística de Ignacio de Loyola no hacen sino corroborar que la experiencia de la cual fructificará el texto de los *Ejercicios* resulta tremendamente imaginativa y, en consecuencia, deviene un ejercicio teológico-espiritual. Por lo tanto, afirmar que los Ejercicios resultan una arquitectura visionaria donde conocimiento, búsqueda e imaginación se alían indiscutiblemente, nos conduce también a afirmar que la experiencia de Ignacio de

¹⁸ R. A. Blake, “Listen with your eyes. Interpreting Images in the Spiritual Exercises”, en *Studies* 31 (2000), pp. 1-43; P. R. Blum, “Heroic Exercises: Giordano Bruno’s de *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola’s *Exercitia Spirituallia*”, en *Bruniana & Campanelliana* XVIII (2012), pp. 359-373; F. Conrod, “The Spiritual Exercises. From Ignatian Imagination to Secular Literature”, en R. A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writing, Spirituality, Influence*, Boston, Brill, 2014, pp. 266-281.

¹⁹ M. P. Gallagher, *Into extra time. Living through the Final Stages of Cancer and Jottings along the Way*, Glasgow, Darton-Longman-Todd, 2016.

Loyola es una experiencia imaginativa o poética de lo *imaginal* donde imágenes materiales, mentales, visionarias y/o representaciones subyacen como un receptáculo del misterio cristiano (más abajo, nos referiremos a este conjunto de imágenes). Esto mismo Urs von Balthasar lo argumentó al hablar de la experiencia de la fe como experiencia del arquetipo.²⁰

Job certifica “sólo de oídas te conocía pero ahora te ven mis propios ojos” (Job 42, 5-6). No hay mejor cita bíblica que nos ponga ante la ardua tarea de definir la imaginación tanto en un sentido lingüístico como fenomenológico. No cabe duda de la disparidad de sentidos y significados que la etimología nos ofrece de la imagen y de la imaginación. Sin embargo, las aproximaciones de H. Belting y J. J. Wunenburger²¹ ofrecen un cuerpo metodológico más preciso sobre estas cuestiones. Acudiendo, por lo tanto, a la fructífera investigación del siglo xx, la imaginación resulta un fenómeno y un acontecimiento antropológicos más que un tecnicismo o una capacidad humana de la cual los psicólogos puedan únicamente tratarla. El diálogo establecido por los estudiosos Bachelard, Durand, Lévi-Strauss, Ricœur, ahonda en las diferentes perspectivas trabajadas: el psicoanálisis de la imagen (Gingras), la ideología del imaginario (Köhler), su estructura antropológica (Durand). Ahora bien, la teoría de la imaginación y del imaginario en parte nace de los estudios, precisamente, medievales de Duby y Le Goff. Con la distinción esgrimida por Ph. Walter entre la imaginación, formadora de imágenes, y el imaginario, deformador de éstas²², nos situamos en el binomio interior y exterior y cómo éstos se relacionan. En definitiva, lo imaginario podríamos calificarlo como todas aquellas imágenes que configuran unos códigos sociales y culturales. Son las imágenes de un colectivo o de una *societas*, mientras que lo imaginativo define la actividad humana que forma imágenes

²⁰ Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985, pp. 269-322.

²¹ H. Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Múnich, Wilhelm Fink, 2001; J. J. Wunenburger, *La vie des images*, Grenoble, PUG, 2002.

²² Cf. Ph. Walter, “La vie des images et l’imaginaire médiévale”, en *Pris-Ma: Recherches sur la littérature d’imagination au Moyen Âge XXVI* (2010), pp. 161-172.

(materiales, mentales, visionarias y/o representaciones). No obstante, estos dos conceptos —lo imaginario y lo imaginativo— resultan insuficientes porque se enmarcan en la dicotomía exterior-interior. La teoría del *mundus imaginalis* de H. Corbin va más allá de esta relación:

Es en este universo [entre la percepción intelectual y la de los sentidos] en el cual la Imaginación es su órgano; es el lugar de las visiones teofánicas; la escena donde llegan en su verdadera realidad como acontecimientos visionarios e historias simbólicas [...] En este sentido, no podemos pronunciar más el vocablo “imaginario” porque éste comporta equívocos y prejuicios. A este mundo le llamaremos *mundus imaginalis*.²³

Por lo tanto, el lugar *imaginal* (neologismo) es el espacio intermedio entre lo celeste y lo terrestre, el lugar sin un lugar físico. La vista imaginativa ignaciana o el *oculo imaginationis* nos pone ante lo que el manifiesto surrealista, el primero, el de 1924, redactado por André Breton, llamaría la “libertad espiritual suma”, es decir, “la imaginación [que] me permite llegar a saber lo que puede llegar a ser [...] sin miedo al engaño”.²⁴

Así, la imaginación ignaciana no está exenta de este fenómeno. Supone un acontecimiento: 1) se crean imágenes (imaginación creadora); 2) es el espacio de la revelación de Dios (teofanía) y de su manifestación o comunicación (epifanía); 3) exige un momento de escrutinio o de examen —lo que para H. Corbin en su análisis de los relatos visionarios denominó *ta'wíl* (momento exegético o hermenéutico)—. En los *Ejercicios* y en su proceso, estos tres aspectos están claramente imbricados. Ahora bien, este fenómeno y acontecimiento exige un lenguaje, es decir, una forma de expresión y de comunicación, esto es, un modo de objetivación cuyo lenguaje más propio es el simbólico y, en particular, la metáfora como la forma que expresa el *homo symbolicus*. Alejados de una perspectiva lógico-semiótica cuyo representante es R. Barthes

²³ H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn-Arabí*, París, Entrelacs, 2006, p. 102. Traducción propia.

²⁴ A. Breton, *Manifestos del surrealismo*, Madrid, Visor Libros, 2009, p. 17.

cuando afirmó “el imaginario [de Ignacio] es nulo, su imaginación es fuerte”²⁵; la aproximación simbólica conjuga las imágenes formadas en el sujeto y el imaginario cultivado que las deforma y forma otra nueva imagen. En efecto, la poética de lo *imaginal*, ese mundo interior de donde emergen imágenes, no genera imágenes reales (percepción sensible) ni tampoco imágenes irreales (fantasía, porque sustituyen la realidad) sino, por el contrario, imágenes surreales (percepción icónica), es decir, imágenes reveladoras y, en consecuencia, esa revelación muestra y engendra un conocimiento interno.

El lenguaje metafórico o la metáfora no es un recurso estilístico sino el modo de expresión del ejercicio teológico-espiritual: su etimología nos pone en contacto con dos aspectos de la vista imaginativa: 1) el movimiento o la *mise en scène*; 2) la idea de transportarse a “otro lugar”, a ese espacio y tiempo *imaginal* donde la inteligencia siente y el afecto razona o como expresa X. Zubiri, la “inteligencia sintiente”. Piénsese en el ojo de Ignacio de Loyola ante la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen que discurriendo entre sus pensamientos, a veces siente contento y en otras ocasiones, asco por su vida pasada (*cf. Au n. 8*). Aquí conviene recordar que en todo manuscrito medieval la imagen estaba presente en el texto y formaba parte del lenguaje y de la cultura de la mirada. La metáfora como fenómeno y acontecimiento lingüístico responde a este proceso comunicativo que se ejercita en la experiencia teológico-espiritual: 1) se transporta al misterio cristiano; 2) se penetra en la performatividad o en el eco del mensaje que recibe el ejercitante.

La unión simbólica (entre el simbolizante y el simbolizado) en la espiritualidad ignaciana se resuelve como el encuentro entre el Criador y su criatura, entre el sentir y el pensar (desde una perspectiva antropológica), entre el misterio cristiano y su componente cristológico y el ejercitante (desde una perspectiva teológica). Esta unión la podemos declarar mística por su carácter inmediato.²⁶ Frente a la ambigüedad o

²⁵ R. Barthes, *op. cit.*, pp. 64-65.

²⁶ “[...] Mas conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De

ambivalencia de la imagen y de la imaginación²⁷, con todos estos presupuestos, la vista imaginativa se distingue de la fantasía por dos motivos: 1) la clara alusión en los Ejercicios a la historia y a la memoria; 2) el vínculo estrecho entre lo que se ve, entre lo que se conoce viendo y entre lo que se decide a partir de lo visto y de lo conocido. Estos dos aspectos recorren parte de una tradición medieval a la cual llamamos *imaginal* compuesta por dos fuentes: la teológico-espiritual y la cabaleresca.

b) La poética de lo imaginal en la tradición teológico-espiritual de los siglos XII-XVI

Ante la pregunta, ¿cómo se forja el sujeto imaginativo o la estructura imaginativa en Ignacio de Loyola?, dos fuentes resultan más que elocuentes: la *imaginal* o teológico-espiritual que precede a Ignacio de Loyola y, casi simultáneamente, la cabaleresca de los siglos XII al XVI. Estos siglos muestran una poética *imaginal*, es decir, unos *tópoi*, figuras representativas de lo que podríamos denominar la imaginación visionaria y la no visionaria: Hildegard von Bingen (c.1098-1179), Beatriz de Nazaret (1200-1269), Angela da Foligno (1248-1309), Margarita Porete (c.1250-1310), Meister Eckhart (1260-1328) y Heinrich Seuse (c.1295-1366). Es bien sabido que en Ignacio de Loyola y en su ojo interior, la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen (c.1300-1377/78) tuvo una importancia en su proceso transformativo. Escrita por el dominico, denominado el cartujano, porque estuvo previamente en la cartuja, en el siglo XIV, este compendio evangélico está enmarcado en un contexto centroeuropeo de renovación religiosa, de creación y de imaginación; en algunos casos estrictamente visionaria (Hildegard, Beatriz, Beatriz de Nazaret y Angela da Foligno), y, en otros, no visionaria (Porete, Eckhart y Seuse).

manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso dexé inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor” (Ej 15).

²⁷ Cf. P. H. Kolvenbach, *Decir... al “Indecible”*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1999, pp. 48-50.

En primer lugar, como bien ha estudiado Ubarri y Behiels²⁸, existe una relación entre el Norte y la Italia del bajo Medievo con la corona castellana; quizás, incipiente a finales del siglo XIV y floreciente a partir de la unión de las casas de los Trastámara y de los Habsburgo. Ello supuso la introducción de obras y su recepción en la corona castellana. Véase, por ejemplo, la traducción de Montesino de la obra del cartujano. Por otra parte, en los anaqueles de la reina católica, tal y como ha detallado pormenorizadamente Gómez Redondo²⁹, estaban presentes obras como la de la Foligno.

En segundo lugar, existe una relación estrecha entre las experiencias teológico-espirituales y la literatura caballeresca o algunos de sus ideales. Es el caso, por ejemplo, de Beatriz de Nazaret, Porete o Seuse. En las tres figuras, *le Minnesang* (o la mística cortés) es una recurrencia y, en particular, el amor de lejos (*amour de lohn* cantado por el trovador Jaufré Rudel) o como lo expresa Margarita Porete, el *Loingprès* (el Lejoscerca, el Relámpago que adviene entre el quinto y el sexto estado del alma haciéndola caer en la nada del amor). Aquí conviene recordar que Rudel se relaciona con la corte de Aquitania, la misma que encargará obras a Chrétien de Troyes, el autor de *Li contes del graal* o *Le chevalier de la charrette*.

En tercer lugar, esta imaginación visionaria y no visionaria tiene otro denominador común y que entronca con la experiencia transformativa de Ignacio de Loyola: los *tópoi* teológico-espirituales. La vista imaginativa se cierne en un lugar, figurativo y en un lugar sin lugar, ese espacio intermedio corbiniano. Así, se puede trazar una geografía que no es únicamente física sino interior. Ignacio caminará por diferentes lugares y de ellos emerge una experiencia, un viaje, una peregrinación. Y de ahí la fuerza transformativa: Arévalo, Nájera, Loyola, Aránzazu, Montserrat, Manresa, Jerusalén, Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, Venecia, Roma. Asimismo, la tradición *imaginal* podemos calificarla como una topografía interior: el Rin de Hildegard von Bingen (*Scivias*

²⁸ Cf. M. N. Ubarri-L. Behiels (eds.), *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, Trotta, 2005.

²⁹ Véase: F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento* (2 vols.), Madrid, Cátedra, 2012.

o conoce los caminos), quien a partir de sus visiones en Ruperstberg decide fundar otro monasterio independiente de la orden masculina; la Provenza de Beatriz (*Siete modos de amor*) y su mística epitalámica, es decir, la penetración en la Pasión de Cristo, en la herida de Cristo mediante el lenguaje cortés y la operación espiritual “examinar(se)” con ecos ignacianos muy claros: “demandar cuenta al ánima”; la Umbría italiana de Angela (*Memoriale*) —mística pasional—, quien en su peregrinación hacia Asís se siente transportada a partir de la visión de la vidriera de los ángeles de la Basílica y en quien se sintetiza la correlación entre el ojo y el oído interiores a la vez que discurre en la pobreza y en la humildad —dos de las piezas clave en la materia de elección ignaciana—; el París de Margarita Porete (*El espejo de las almas simples*), para quien las almas emprenden el viaje hacia el País de la Libertad en una unión íntima entre el intelecto y el afecto, “*regarday en pensant*”, y en la *transformatio amoris* final como también concluyen los Ejercicios en su *Contemplación para alcanzar amor* (cf. *Ej* 230 ss.); la Colonia de Eckhart, insigne predicador dominico, quien confiere a la imagen un estatus mediador. Su insistencia en la formación de la imagen interior de Cristo en el interior del creyente (íngebildet) permite la irrupción del hombre nuevo en Cristo porque ese es su punto de partida, la Nueva Creación; o, finalmente, la Suabia de Seuse (*Vida*), para quien la imagen (*bild*) y la conversión o giro (*ker*) resultan fundamentales en el ejercicio espiritual. La expresión “*im dise indurk von got beschach*”, “haber sido tocado por Dios” se sitúa muy cercana a las fuentes jesuíticas de Láinez (*Epistola*) y Polanco (*Sumario*), quienes hablan de cómo Dios ha tocado a Ignacio. Seuse declara “el retorno del espíritu en su justo orden” (*Vida*, cap. 53), lo que en la *Contemplación para alcanzar amor* ignaciana se expresa como “Tomad... y recibid”. Es el regreso del afecto ordenado y de la explosión de la gratitud que fluye en el ejercitante.

En consecuencia, desde Hildegard von Bingen hasta Heinrich Seuse, estas figuras corroboran que Ignacio se ancla en una tradición de la representación o de la poética de la imaginación. Tantas veces a Ignacio se le ha considerado como el hombre que representa la Edad Moderna o la explosión del Renacimiento, es decir, como una hiato entre la Edad Media y la siguiente “Edad”. Ahora bien, así como las primeras

generaciones de jesuitas o la naciente Compañía de Jesús presentan un sustrato Renacentista y, especialmente, barroco, véase el énfasis en las imágenes exteriores al servicio de la expansión de la Compañía; Ignacio, por el contrario, habita en una estructura medieval, es decir, en una parte de la tradición legada por el medioevo, donde se enfatiza el hombre y el conocimiento interiores. Véase, por ejemplo, el autoescrutinio o el examen en Hildegard o Beatriz de Nazaret; o bien, también, el verbo “considerar” referido a la Pasión tanto en Angela da Foligno como en Ignacio de Loyola. Podemos afirmar que Ignacio de Loyola debe vincularse a una tradición medieval donde la imaginación o el ojo del corazón, de la fe, de la mente, es más que una recurrencia en sus diferentes variedades. Si la experiencia imaginativa está totalmente vinculada a la experiencia de los sentidos interiores; evidentemente, debemos afirmar que el “sentir” y el “pensar” se encuentran unidos de manera ineludible. La voz de Ignacio de Loyola y la pluma de Gonçalves da Câmara retratan, de esta manera, ese momento teofánico o *imaginal* a partir de la fórmula “la apertura del ojo del entendimiento” al lado del río Cardoner (Manresa):

Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama san Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas [...] (Au n. 30).

Por lo tanto, la imaginación de Ignacio es simbólica. El Cardoner representa una imagen ilustrativa porque se desarrolla en ese no-lugar (*imaginal*) donde se abre totalmente el ojo y se ilumina lo que en apariencia anteriormente da consolación. El Cardoner responde a una epifanía. No debemos olvidar que ella es el fruto de la progresión construida por da Câmara (anteriormente el ojo se centra en los misterios de la fe, como veremos más adelante). En efecto, responde a lo que

Hugues de saint-Victor afirmó en su *De Unione corporis et spiritus*: “*Spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione, Theofaphia est in revelatione, intelligentia in contemplatione*” (PL 177, col. 285B).

A lo largo de los *Ejercicios* y sus cuatro semanas, la figuración se dibuja en los preámbulos incluyéndose la petición. Por ejemplo, se pide imaginar el ánima como si fuese encarcelada; se invita a ver con la vista imaginativa el lugar de Cristo desde donde llama a discípulos, apóstoles, y tantos otros para seguirle en pobreza, en humildad y sin honores ni riquezas; se pide conocimiento interno de los engaños y de la vida de Cristo; se mira desde el interior las escenas de la vida de Cristo. La visión y el conocimiento se entrelazan claramente. Mientras se ve, se pide conocer. Por su parte, el coloquio ejerce una función de abstracción. La figura va desapareciendo. Se desvanecen los detalles pormenorizados de los preámbulos para destilar aquellos puntos que más han afectado al ejercitante (afectividad afectada) y que serán objeto de diálogo con la(s) persona(s) divina(s). Así, el discernimiento adquiere un puesto relevante en el ejercicio teológico-espiritual. En la *discretio spirituale* la imagen y la imaginación son cribadas como lo son las mociones; objetivadas como el componente cristológico que va formando al creyente y ordenándole a su “divina Magestad”.

Una síntesis de esta arquitectura visionaria lo muestra la miniatura del siglo XIV (*Christian Works*) donde se observa la interrelación casi neural de las diferentes facultades humanas cuya fuente son los ojos: el ojo interior o el *oculo imaginationis* (véase figura 2).³⁰ Si la tradición medieval —recogiendo a san Agustín— habló del ojo de la fe, del corazón o de la mente; no erramos cuando afirmamos que en la tradición jesuítica, es decir, en el texto de los *Ejercicios*, se exprime bajo la fórmula “el ojo de la imaginación”: “El primer punto es ver las personas con la vista imaginativa” (*Ej* 122), “*Punctum primum erit, secundum imaginationem*” (V), “*Primum punctum est videre personas oculo imaginationis*” (P1 y P2).³¹

³⁰ M. Carruthers, “Intention, sensation et mémoire dans l’esthétique médiévale”, en *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), pp. 367-378. Sobre el manuscrito: pp. 372-376.

³¹ Existen cuatro versiones textuales de los *Ejercicios*: a) Autógrafa, porque incluye 33 correcciones introducidas por Ignacio de Loyola y que no verá la luz hasta

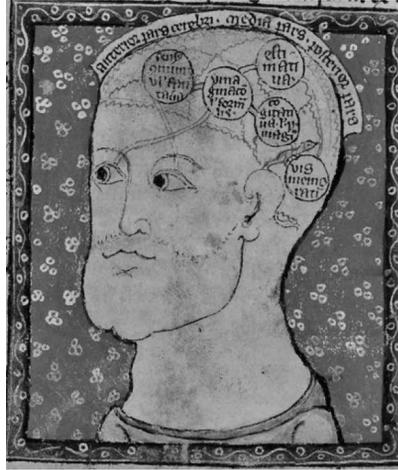


Figura 2. *Christian Works: Trilingual Compendium of Texts*.
Ms. gg. 1.1, fol. 490 v. Universidad de Cambridge.

Sin embargo, la hermenéutica y la práctica de los *Ejercicios* trazadas desde 1540 a 1599 con las primeras generaciones de jesuitas tomará otro rumbo. Al conjunto de textos, avisos, notas sobre cómo dar los Ejercicios se le denomina *Directorios*. Ellos tejen una trayectoria en la cual el ojo de la imaginación va subordinándose a favor del intelecto: 1) la desvinculación de la razón y del afecto y, en este sentido, se rompe con la *ratio imaginationem* de la cual habló Ricardo saint-Victor (c. 1110-1173) en su *Beniamín menor o Les douze patriarches*; 2) las preocupaciones de la naciente Compañía por el modo de oración entre los jesuitas³² y la quietud querida por algunos círculos como el de Gandía, provocaron, quizá colateralmente, la disección entre los sentidos mentales o superiores (oler y gustar) y los sentidos imaginativos o inferiores (ver,

1615; b) La Vulgata (V), versión latina de la aprobación pontificia del texto por mediación de Francisco de Borja en 1548, entonces duque de Gandía; c) *Versio Prima* 1541 (P1), copia de la primera traducción a partir de la Vulgata; d) *Versio Prima* 1547 (P2).

³² Cf. I. Iparraguirre, “La oración en la Compañía naciente”, en *AHSI* 25 (1956), pp. 455-487.

oír, tocar). Al inicio no fue así. No obstante, la evolución jesuítica provocó la insistencia en lo gnoseológico o, mejor dicho, en una razón más cercana al concepto moderno que al medieval. Aquí son claves los jesuitas Polanco (D20) y Miró (D22-23)³³; 3) la imaginación, en consecuencia, es relegada al ámbito didáctico, mucho más externo y objeto de aquellos sujetos con menor ingenio o con menos aptitudes para la meditación: “Ya en la composición de lugar muchos trabajan demasiado, y hacen grandes esfuerzos de cabeza, adviérteseles, a los que parezcan menos aptos para ella, que traigan a su mente alguna historia que hayan visto alguna vez pintada en altares o en otros lugares [...]” (D26, n. 21).

4. El ojo de la imaginación como ejercicio teológico-espiritual

La vista imaginativa en la espiritualidad ignaciana presenta diferentes formulaciones: ver, imaginando, vista. Aún más. En la versión textual P1 y P2, en la célebre “*applicare quinque sensus*” se habla del *oculo imaginationis*, el ojo de la imaginación. La presencia del ojo interior es determinante hasta el punto de que podemos establecer unas relaciones con lo que los artistas surrealistas Magritte, Buñuel, Brauner expresaron: el ojo debe cerrarse, el físico, para penetrar a las realidades invisibles. El ojo de la imaginación revela una percepción icónica que atraviesa lo sensible o el mundo de los objetos e ideas, en ese mundo *imaginal*, interior, donde las imágenes “transparenten”. Un ejemplo es el *Beatus vir* del Salterio de san Luis (véase figura 3). Si en la parte superior, la miniatura medieval muestra al rey David mirando a Betsabé con los ojos

³³ “En el olfato y el gusto, hay que subir por encima de la imaginación hasta la razón, considerando la fragancia como los dones ausentes, y el gusto como de los dones de Dios, presentes en el alma santa, y rehaciéndonos de su suavidad. Y la imaginación de los perfumes y sabores, que son percibidos por el olfato y el gusto del cuerpo, lleva a ejercitar estos sentidos internos de la razón, en esta clase de meditaciones” (D20, n. 65). O bien: “[...] En tal composición de lugar no hay que detenerse demasiado para que no se fatigue la cabeza, sino pasar a la meditación de la cosa propuesta” (D22-23, n. 66).

físicos (*voyerismo*); en la parte inferior, mucho más honda y profunda, encontramos al rey Luis delante del Cristo inserto en una mandorla. En esta parte, la miniatura habla de un tipo de percepción diferente a la superior: el ojo interior o la visión abierta, penetrable en la almendra fecunda donde se encuentra Cristo en su majestad a quien dirigir ese ojo interior.

En la experiencia de Ignacio de Loyola, el desencadenante de la progresiva apertura del ojo fue la lectura de la *Vita Christi* de Ludolf von Sachsen. El “ojo interior” y el ejercicio de la lectura constituyen la fuerza transformativa de la imaginación. Ya desde el Prólogo, la retórica permite observar cómo el toque del ánimo y del afecto estructuran este compendio evangélico: el ojo de Ignacio fue persuadido porque fue tocado, lo que le permitirá “aprender sobre las cosas de Dios” e “ir tomando lumbre” en lo que concierne a la discreción de espíritus.

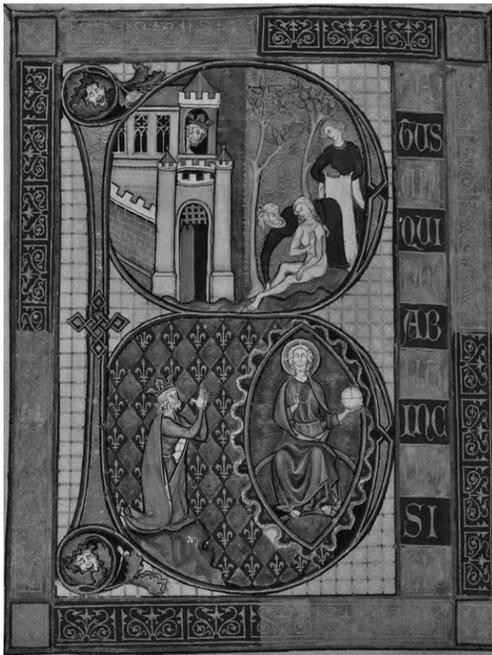


Figura 3. *Beatus vir*.
Salterio de san Luis, fol.
 85v (s. XIII)
 Ms. Lat. 10525.
 Biblioteca Nacional de
 Francia.³⁴

³⁴ V. Cirlot, *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, Madrid, Siruela, 2010, p. 21.

El ojo de la imaginación se dirige hacia la visión, el conocimiento y la búsqueda interiores, los cuales devienen la triada formativa del caballero en la Edad Media. El proceso imaginativo de Ignacio de Loyola se vertebra como una progresiva apertura ocular. Acercarse al relato de Gonçalves da Câmara, la *Autobiografía*, dando voz a la mistagogía de Ignacio, entre 1553 y 1555, se puede realizar desde diferentes perspectivas. La nuestra versa en la apertura de los ojos lo que entronca la experiencia de Ignacio a la tradición medieval formulada como *per visibilia ad invisibilia* (cf. Rm 1, 20). Desde esta perspectiva, el relato podemos estructurarlo en tres grandes bloques: 1) un ojo que mira al sí mismo o “self” (*Au* nn. 8-27); 2) un ojo teologal o que mira a los misterios de la fe cristiana (*Au* nn. 28-30) y 3) un ojo crístico o el hombre nuevo en Cristo (*Au* n. 31)

En primer lugar, el ojo de Ignacio se dirige hacia el sí mismo (“self”), ayudado por imágenes devocionales como la de san Francisco o santo Domingo e ilustrado por las lecturas de la *Vita Christi* y del *Flos Sanctorum*. En este contexto, “comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus” (*Au* n. 8). Asimismo, durante estos primeros momentos en los que la afectividad se ve afectada, las imágenes dialécticas comienzan a emerger como la vida pasada y Jerusalén:

Cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo [...] no solamente se consolaba [...] mas aun después dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos (*Au* n. 8).

En este momento inicial, el ojo es ilustrado también por imágenes devocionales y visiones como la de María o Nuestra Señora: “Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el Santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada” (*Au* n. 10), entremezclándose la imagen devocional con la dialéctica entre dos contrarios: la consolación recibida y el asco por los

desórdenes de los afectos en su vida pasada. También, se encamina para “tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu” habiendo primero cobrado unos dineros que reparte entre ciertas personas, “y parte a una imagen de nuestra Señora que estaba mal concertada, para se concertase y ornase muy bien” (*Au* n. 13). O bien: “se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de nuestra Señora de Montserrat, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo” (*Au* n. 17).

Este conjunto de números atraviesan unos lugares físicos que devienen lugares teológico-espirituales, esos no-lugares, donde se alternan imágenes de carácter material (claramente las tallas de la Virgen de Aránzazu y Montserrat), aquellas mentales (la vida pasada y Jerusalén) y las representaciones o visiones de la Virgen y de la serpiente. Precisamente, quisiéramos detenernos en esta representación, la de la serpiente; figura fuertemente simbólica y enigmática, que ha causado ríos de tinta en la historiografía jesuítica. Veamos el texto:

Estando en este hospital, le acaeció muchas veces en día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No devisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran (*Au* n. 19).

Ignacio se encuentra en Manresa, en un marco de autoexamen o de examen, es decir, de conocimiento de sí mismo. El mismo confesor le exhortaría “que mirase por ventura si era aquello tentación; mas él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello” (*Au* n. 27). En efecto, con este número se concluye este primer paso inicial en el cual Ignacio dirige a su sí mismo para examinar(se), para dilucidar los espíritus y cribarlos. La figura sembrada de ojos, o la serpiente, le acompañará hasta el número 31. Dos son sus características: 1) la apariencia, esto es, aquello que se muestra como si fuese la verdad pero que, en realidad, no lo es; 2) su efecto aparente ofrece consolación. Para entender mejor

esta figura, debemos remitirnos a los bestiarios medievales. Ya *El Fisiólogo*, fechado entre los siglos II y V, habló de la serpiente como el animal que “cambia la piel”, “al beber en el río, deja su veneno”, “teme al hombre desnudo” o “en su muerte a golpes, precave la cabeza”.³⁵ Por su parte, Aurelio Prudencio (c.348-c.410): “O tortuose serpens, / qui mille per meandros / fraudesque flexuosas / agitas quita corda” (vv. 141-146).³⁶ En el *Bestiario moralizzato di Gubbio*, a la serpiente se le otorga el carácter de enemigo: “Por la víbora entiendo a nuestro Enemigo, / por el hombre desnudo, a Cristo en la cruz [...] No queráis más tenerlo por amigo; /aquel que creyese obtener más de él, / se verá más abandonado y destruido”.³⁷ Por lo tanto, la imagen de la serpiente adquiere dos notas características: enemigo del hombre, aparente y sibilina en sus argumentos tortuosos. Entendemos, así, la sexta regla en la discreción de espíritus en la segunda semana de los *Ejercicios*:

Quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para delante de sus acostumbrados engaños (*Ej* 334).

En cuanto al ojo teologal o que mira los misterios de la fe, Gonçalves da Câmara los concentra y sintetiza de manera expositiva, sucinta y programática en los números 28 y, especialmente, el 29. Primero, “elevándose el entendimiento” se le muestra la Trinidad en forma de tres teclas: “Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas” (*Au* n. 28). Segundo, la representación de la Creación, en forma blanca y con rayos, en el entendimiento: “Una vez se le

³⁵ Anónimo, *El Fisiólogo*, N. Guglielmi (ed.), Madrid, Eneida, 2002, pp. 79-80.

³⁶ Aurelio Prudencio, “Cathemerinon. Hymnus VI”, en *Obras Completas*, A. Ortega-I. Rodríguez (eds.), Madrid, BAC, 1981, pp. 84-86.

³⁷ Cf. I. Malaxecheverría (ed.), *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela, 2008, p. 214.

representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre” (*Au* n. 29). Tercero, los ojos interiores ven, alzándose el *Corpus Domini*, Cristo sacramentado: “Oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba” (*Au* n. 29). Cuarto, los ojos interiores ven la figura de la humanidad de Cristo y María: “Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que la parecía era como un cuerpo blanco [...] A nuestra Señora también ha visto en símil forma” (*Au* n. 29). En consecuencia, los contenidos de la fe (Trinidad, Creación, Eucaristía, Humanidad de Cristo y de María) se hacen experiencia y comunican la adhesión a la fe mediante el entendimiento, *oculo mentis* o los ojos interiores, *oculus interioris*, en claros contextos litúrgicos y oracionales. Esta progresión o apertura del ojo no es casual. Todo está dispuesto para lo que sucede en los siguientes números 30 y 31.

Finalmente, un ojo crístico, el hombre nuevo en Cristo. La apertura del ojo en Ignacio se resuelve en la célebre “ilustración del Cardoner” (*cf. Au* 30). Para Láinez y Polanco, “ayudado, informado, ilustrado”³⁸; para da Câmara, la apertura de los ojos del entendimiento; finalmente, para Ribadeneira, la contemplación divina.³⁹ Ahora bien, en la

³⁸ En palabras de Láinez: “[...] Cabo un agua o río o árboles, estando sentando, fue especial ayudado, informado, ilustrado interiormente de su divina magestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas, y a discernir y probar los espíritus buenos y malos, y a gustar de las cosas del Señor” (*Epistola*, n. 10 [FN I, p. 80]). Para Polanco: “Al cabo de 4 meses después de su conversión, en los cuales, usando bien de la poca lumbre que el Señor le había comunicado, se dispuso a más altos dones suyos, estando cerca de un río, súbita y insólitamente fue de su divina misericordia visitado con admirable ilustración de las cosas divinas y admirable gusto dellas, y gran discreción de espíritus malos y buenos: en manera que todas las cosas comenzó a ver con otros ojos [...] Y yendo a hacer gracias al que tanto le había hecho hacia una cruz vecina, vio encima della la sierpe que ordinariamente solía mostrársele, y fue certificado que era el demonio; y desde entonces no hizo caso della, aunque, como dije, perseverase en mostrársele, bien que más obscura” (*Summ. Hisp.* n. 18 [FN I, pp. 160-161]).

³⁹ “[...] Y yendo transportado en la contemplación de las cosas divinas, se sentó cabe el camino que passava a la ribera de un río, y puso los ojos en las aguas. Allí le

Autobiografía, en la progresión de la apertura de los ojos interiores, el Cardoner actúa con una función específica: abrir el ojo, iluminar el entendimiento. Si en el número 30 esto no se concreta, es en el sucesivo número donde se muestra con claridad qué es lo que se ilumina: el engaño sentido y acostumbrado:

Y después que esto duró un buen rato, se fue a hincar de rodillas a una cruz, que estaba allí cerca, a dar gracias a Dios, y allí le apareció aquella visión que muchas veces le aparecía y nunca la había conocido, es a saber, aquella cosa que arriba se dijo, que le parecía muy hermosa, con muchos ojos. Mas bien vio, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa color como solía; y tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel era el demonio; y así después muchas veces por mucho tiempo le solía aparecer, y él, a modo de menosprecio, lo desechaba con un bordón que solía traer en la mano (*Au n. 31*).

La serpiente o la figura sembrada de ojos, la culebra o figura resplandeciente llamada por Ribadeneira, representa el símbolo del engaño. De hecho, la dialéctica entre la imagen material de Cristo en cruz y la serpiente, dialogan e iluminan lo que le daba “consolación” y que resultaba ser engañosa. De aquí que la “serpiente”, siguiendo algunos de los bestiarios medievales, emerge como un símbolo más del engaño que de otras pulsiones sexuales acuñadas por algunas perspectivas psicológicas, y del nacimiento del hombre nuevo en Cristo o del ojo crístico.

5. Conclusiones

“Y habiéndoos revestido del nuevo [hombre] que es renovado para un conocimiento pleno a [la] imagen del que lo creó” (Col 3, 10). Esta cita bíblica nos introduce a tres operaciones verbales fundamentales:

fueron abiertos los del alma y esclarecidos con una nueva y desacostumbrada luz, no de manera que viesse alguna especie o imagen sensible, sino de una más alta manera inteligible” (*Vita Ignatii I, VII, p. 33 [FN IV, p. 127]*).

revestirse, ver o conocer y crear. Algo que hemos pretendido sembrar ha sido, precisamente, soslayar una tradición mística, visionaria y no visionaria, que precede, que prefigura la experiencia mística de Ignacio de Loyola. Claramente podemos decir, nos guste o no, que Ignacio es un místico porque su experiencia lo es. No porque tenga una serie de revelaciones extrañas sino, más bien, porque se dan dos de sus condiciones: la creación y la novedad.

La relación entre la visión, el conocimiento interior y la búsqueda nos han puesto ante la tesitura de una teología asentada en la cristología, y una aproximación teológica llamada teopoética, es decir, el ejercicio y la comprensión del ser humano por comprender el acontecimiento de Dios a partir de la creación y de la novedad. Por este motivo y, en particular, en la espiritualidad ignaciana y su teopoética resulta capital la ortopraxis del conocimiento interior. En éste encontramos la forma *Christi* que se va adoptando a lo largo del texto y del proceso de los Ejercicios. De alguna manera, la imaginación ignaciana o la vista imaginativa actúa o ejerce como una teopoética en su función deícticas, porque dirige la mirada hacia Cristo, e iterativa, porque implica la criatura con su Criador. Las tres facultades humanas, entendimiento, memoria y voluntad, interactúan en los sentidos interiores como el manuscrito *Christian Works* del siglo XIV nos lo muestra: del ojo salen las diferentes actividades o ejercicios, del ojo interior. Esta presencia de los sentidos interiores es importante en la tradición *imaginal*, y que rehúye de un tipo de devoción o de pietismo más propios de los siglos XVIII y XIX.

En este mundo *imaginal*, el del interior, epifánico y revelador, el ojo mira el sí mismo con un fuerte componente del autoescrutinio y del examen. Esto es el “revestirse”, porque en la hermenéutica o la interpretación se pide cuenta de lo que está sucediendo, porque se va narrando la progresiva apertura del ojo y el aprendizaje en el discernimiento espiritual. Se trata de la ordenación del hombre a lo divino. Así, el plan salvífico se realiza gradualmente. En esta apertura, el ojo de la imaginación se dirige a los misterios de la fe cristiana, esto es, hacia la alteridad teologal donde ver y/o conocer resultan las operaciones espirituales propias de este segundo momento. Finalmente, el ojo

crístico es la mirada del hombre nuevo en Cristo que desvela engaños, aparentes consolaciones. En suma, los tres verbos paulinos, “revestirse”, “ver y/o conocer” y “crear” devienen tres componentes teológicos-espirituales del acto imaginativo o de la imaginación como ejercicio teológico-espiritual.

La poética de la vista imaginativa (la poética de lo *imaginal*) se comprende como la poética de la maravilla (*merveille, admiratio*) como estructuras teológico-espirituales. La capacidad de maravillarse está presente en la teopoética de los Ejercicios. El ojo del ejercitante debe dirigirse a los misterios de la fe, a los bienes que descienden del cielo, al plan salvífico y en esto consiste la actividad del “maravillarse”, del “ver”, o del “preguntar”. Este punto se religa a lo sembrado por Chrétien de Troyes en su *Cuento del Grial* cuando el muchacho, el galés (Perceval) se encuentra ante el cortejo del grial: “Li vaslez vit cele mer-voille / qui leanz ert la nuit venuz, / si s'est de demander tenuz / com-mant cele chose avenoit” (vv. 3190-93). En este sentido, no es casual que en la poética de los Ejercicios, entre la *compositio loci* y los puntos se inserta una petición referida al conocimiento interior precedida por “yo quiero y deseo, aquí será”. La visión y el conocimiento interior se concatenan no de forma casual o arbitraria sino como una correspondencia entre la visión o la imaginación y el conocimiento interno siguiendo, así, lo que san Agustín denominaría la “supra spem vel facultatem mirantis”.